

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO.

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS.

COLEGIO DE FILOSOFÍA.

CUERPO Y GENEALOGÍA EN FRIEDRICH NIETZSCHE.

TESIS:

QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE:

LICENCIADO EN FILOSOFÍA.

PRESENTA:

DANTE ALONSO ENRÍQUEZ ÁLVAREZ.

ASESOR:

DR. JOSU LANDA GOYOGANA.

CIUDAD UNIVERSITARIA, CDMX 2019.



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

A mi madre: Adela Álvarez Gutiérrez.

Agradecimientos:

A mi padre Javier Enríquez Tolentino (†) a su presencia viva en mi memoria, por haberme educado e instruido con bases sólidas y fundamentales respecto a lo importante para la vida, por apoyarme durante toda su vida y hasta que le fue posible.

A mi madre Adela Álvarez Gutiérrez por haberme educado e instruido de igual manera junto a mi padre, además por su ímpetu vital y su sabiduría de mujer y de madre, a su bella voz cantante que nos ha regalado tantos momentos de emoción y orgullo. Gracias a ti y a mi padre en paz descansen por habernos traído al mundo y a la vida a mí y a mis hermanos. Gracias por todo a ustedes dos, hoy y siempre.

A mis hermanos Galileo y Fabián Leonardo por hacer lo que hacen en sus vidas, por sus virtudes musicales y por seguir aprendiendo y creciendo en todos los aspectos de nuestras vidas.

A los amigos y amigas que en la UNAM conoce uno, con los que se desarrolla el espíritu y el cuerpo, el pensar y el escribir, el dialogar. Con los que degusta uno los tragos, la música y la buena charla; son tantos en mi caso y afortunadamente que no cabrían en éstas páginas de agradecimientos, pero ustedes saben quiénes son y en lo profundo de mí que los traigo.

Especialmente agradezco:

A Leopoldo Lezama por haberme comentado de manera tan entusiasta y por ayudarme en algunos aspectos formales en el desarrollo final de esta tesis. A Abraham Alonso por su apoyo al estilo “Borgia” un par de meses en el que se desarrolló parte de un capítulo de esta tesis. A Ia Chavela Calleja por su sola presencia y existencia que cada que

compartimos un momento se ahogó el desasosiego y nadó la calma, por esa profundidad fuera del tiempo que encontré en tu mirada, sigo sin saber si tu ojo es pez o si es un ojo, gracias por nuestras certezas y por nuestras dudas y por los abrazos cósmicos que alguna vez nos dimos.

De igual manera agradezco especialmente a mi muy estimado asesor el Dr. Josu Landa por su apoyo como persona, como profesor, poeta, filósofo y como amigo quien me apoyó los últimos meses con entusiasmo y con firmeza inigualables para por fin concluir este ciclo y culminar la tesis.

A mis sinodales por su apreciable lectura y disposición para conmigo y este trabajo.

Al Dr. Crescenciano Grave por su generosidad respecto al conocimiento y al saber filosófico y literario en sus cursos a los que asistí siempre contento y ávido mientras cursé la licenciatura y ahora por su lectura, comentarios y observaciones precisas en el contenido de esta tesis.

A la Dra. Rebeca Maldonado por apoyarme del modo en que lo ha hecho en esta última fase de mi proceso académico y por tan bonitos y gratos cursos que alguna vez impartiera y a los que asistí gustoso siempre de escucharla y aprender de sus lecturas.

Al Dr. Salvador Gallardo por su apreciable apoyo y disposición de ser mi lector de tesis y parte de mis sinodales, así como por sus sugerencias y comentarios enriquecedores y puntuales sobre mi tesis.

Y por último y no por eso menos importante al Mtro. Carlos Vargas por su apreciable disposición y apoyo en la lectura y comentarios de mi tesis.

Índice

Agradecimientos.....	3
Introducción.....	6
Capítulo 1. La noción de genealogía en Friedrich Nietzsche.....	11
Capítulo 2. El cuerpo y la razón.....	15
Capítulo 3. El cuerpo y la conciencia	33
Capítulo 4. El cuerpo y la genealogía.....	52
Conclusiones.....	86
Bibliografía.....	89

Introducción.

En este trabajo me interesa mostrar que el tema del “cuerpo” es relevante y que funciona como hilo conductor de las críticas y propuestas filosóficas que hace Nietzsche en sus textos, sobre todo los que comprenden el periodo que va del año 1876, cuando empieza a escribir *Humano demasiado humano*, hasta el año 1888, cuando escribe *Ecce Homo* y *El anticristo*.

En esta investigación nos ocupamos de algunas implicaciones que trae consigo el término “cuerpo” en la dinámica de la tradición filosófica y lo hemos relacionado con algunos aspectos de la filosofía de Nietzsche. Esta labor abarca el examen de la genealogía, la razón y la conciencia como esos aspectos de su filosofía, con los que, a su vez, relacionamos el término “cuerpo”, para encontrar algunas de sus implicaciones en la filosofía como en los problemas culturales y sociales en los que nos vemos inmersos y en los que participamos.

Comenzamos el capítulo primero de esta tesis con una definición de lo que entiende Nietzsche por genealogía dentro de su filosofía; asimismo rastreamos las posibles nuevas maneras de acercarse a los estudios históricos, religiosos y filosóficos, desde una perspectiva genealógica como la planteada por nuestro autor.

Procuramos resaltar el carácter crítico y propositivo de la actividad genealógica con la intención de responder desde una perspectiva del presente a cuestiones como: ¿Qué es la historia?, ¿cuál es el “origen” y “finalidad” de determinados valores y de determinadas maneras de hacer “conocimiento”, “filosofía”, “religión”?

Con este tipo de actividad genealógica Nietzsche pretende revalorar lo diverso, la movilidad en los constructos discursivos que marcan las pautas del conocimiento y los comportamientos sociales, individuales y comunes respecto a la vida, su valor, sus posibilidades, etcétera.

El valor de conceptos tales como “verdad”, “razón”, “conciencia”, se manifiesta trastocado y como disminuido, frente a esa supuesta validez y funcionalidad fija, lograda, etcétera, en que las venía sosteniendo una tradición ya muy debilitada con lazos frágiles y quebradizos ante el carácter y perspectivas críticas de la actividad del genealogista, quien intenta reacuar los valores de muchos aspectos de la vida y de lo que en ella se construye como cultura, historia o filosofía, dentro del despliegue histórico.

Es tal la importancia que tiene el cuerpo dentro de la filosofía de Nietzsche, que en los capítulos segundo y tercero se habla de éste y sus relaciones con la razón y la conciencia, y posteriormente, en el capítulo cuarto, de las relaciones entre el cuerpo y la genealogía.

Un poco antes, en el capítulo segundo, a partir de relacionar el cuerpo con la razón, se pretende mostrar la falta de relaciones inmediatas entre nuestras ideas, así como la existencia de un distanciamiento entre aquello que llamamos lenguaje, pensamiento y la creación de conocimiento (también entre el lenguaje y aquello que referimos como realidad o mundo externo).

De igual forma se muestra la inevitable relación entre el intelecto y el cuerpo, para resaltar la no independencia del intelecto o razón respecto al cuerpo a la hora de producir

conocimientos y todas las posibles producciones futuras, tanto de filosofías, como de valores morales, religiones y de la cultura humana en general.

En esta parte de la investigación se trata la relevancia que tiene para Nietzsche la interpretación, a partir de la cual y según su pensamiento, es que dotamos de valor o no, al mundo.

El capítulo tercero se enfoca en resaltar ciertas relaciones que hay entre el cuerpo y la conciencia, por ejemplo, cómo es que en el tipo de conocimiento donde interviene la conciencia se aprecia únicamente aquello que ya tiene una forma de manifestarse como objeto de conocimiento, pues la conciencia sólo alcanza a aprehender la superficie y no el fondo de una actividad incesante que sucede entre fuerzas (opuestas) que en su dinamismo y tensión constituyen un espacio inconsciente que conforma la actividad de un cuerpo, un espacio donde no hay aún un lenguaje correspondiente en la conciencia.

No obstante la imposibilidad de la conciencia para traer a flote procesos que se le escapan, existe una instancia dinámica de instintos y fuerzas la cual permite que sucedan tanto la vida, como los tipos diversos de conocimiento que de ella sucesivamente se puedan ir produciendo, en tanto se van acercando los procesos desde lo más informe y brusco, pasando por las imágenes lingüísticas, hasta llegar a las palabras y los conceptos.

Con base en lo anterior, se puede ir entendiendo cómo es que el ámbito del conocimiento consciente no es indispensable para que suceda y se mantenga la vida en su propio devenir; por lo que se verá después, la conciencia es indispensable tan sólo para cierto tipo de conocimientos, pero no para la vida encarnada en el cuerpo.

Desde dicha instancia no es posible mostrar de manera “clara y distinta”¹ aquello que sucede en el ámbito profundo del cuerpo donde hay una lucha constante de fuerzas, las cuales se escapan a esa claridad de la conciencia. No obstante y por extraño que parezca, esa lucha de fuerzas posibilita que suceda, en su respectivo momento, toda la claridad que se permita revelar y expresar vía el lenguaje y por lo tanto, vía la razón y la conciencia.

De igual forma veremos *grosso modo* cómo es que a partir de Nietzsche el tipo de inteligencia de nuestros sentidos, es decir, de nuestro cuerpo, es considerado como superior al tipo de “inteligencia de nuestra conciencia en general”.

Finalmente en el capítulo cuarto se aborda la dinámica y relevancia que tiene la intervención del “cuerpo” en los estudios genealógicos desde la perspectiva crítica de Nietzsche.

En suma, intentamos descubrir hasta qué punto se configura y sustenta todo el caudal filosófico-crítico-reflexivo de Nietzsche en esa especie de bastión o “punto de partida” genealógico, que deviene dentro de su pensamiento: el cuerpo.

En este capítulo cuarto hay también un diálogo con Michel Foucault y su texto *Nietzsche, la genealogía y la historia*, en tanto me parece un pensador que hereda y lleva a cabo en sus propias reflexiones propuestas de interpretación y filosóficas planteadas por Nietzsche.

Además, las reflexiones de Michel Foucault respecto a la genealogía, la historia y la crítica, son un claro ejemplo de la vigencia y pertinencia de esa manera distinta y nueva de

¹ Como señala el criterio de verdad racionalista de “claridad y distinción” mencionado por el filósofo René Descartes en sus *Meditaciones filosóficas*.

hacer filosofía, teniendo como punto de partida al cuerpo y sus implicaciones en tales procesos.

Capítulo 1. La noción de genealogía en Friedrich Nietzsche.

Comenzaremos por decir que en el pensamiento del filósofo alemán Friedrich Nietzsche la genealogía es una actividad relacionada más con el ensayo y con la crítica que con el “método” tradicional de investigación². Eso implica partir de una perspectiva desde la cual las instancias que se venían manifestando como nociones fijas tanto históricas como filosóficas y religiosas, se muestran empobrecidas y carentes del sentido y firmeza suficientes para estos nuevos ojos del genealogista.

A este tipo de actividad genealógica le interesa el contexto, las circunstancias y en general el ambiente en el que “surgen” o “emergen” y se desarrollan los valores morales, las religiones que los crean y proponen, así como los problemas o temas históricos, científicos, filosóficos a considerar. Gracias a la genealogía aquellas instancias de la razón y el pensamiento que se creían fijas y logradas por cierta parte de la tradición filosófica de Occidente, se muestran quebrantadas, como espacios donde se suceden “enfrentamientos” de variadas y diferentes perspectivas y concepciones, fuerzas en dinamismo, donde va siendo ya difícil encontrar aún rasgos de unicidad y de universalidad.

La genealogía se manifiesta en Nietzsche como un término-concepto hermanado con el carácter crítico, una actividad-creatividad artística (como la refiere Gilles Deleuze en su libro *Nietzsche y la filosofía*) con la que busca enfrentarse a las concepciones

² Me parece oportuno recordar la influencia que tienen en Nietzsche respecto a su actividad y propuesta genealógica, la obra de su colega Paul Rée: *El origen de los sentimientos morales.*, la cual consiste en el impulso e interés que vuelve a tomar Nietzsche respecto al tema de la moral, en tanto siente un fuerte impulso de contradicción respecto de la visión que influye a Rée de los moralistas ingleses quienes consideran, por ejemplo, las acciones altruistas como buenas en sí mismas, olvidando que en un principio sólo eran consideradas buenas por aquellos a quienes les eran de provecho, mientras que el juicio de “bueno” proviene de aquellos a los que Nietzsche refiere como nobles, magnánimos, etcétera, quienes han tenido por buenas a sus personas y acciones. Así como la perspectiva y concepción que de la historia tiene el historiador Jacob Burckhardt, quien pone énfasis en el valor de la cultura como una actividad humana relevante dentro de la historia.

tradicionales que han venido presentándose como axiomas instalados en el *confort* que brinda la supuesta “firmeza” de la tradición. Nos referimos a nociones generales, como el valor de la vida, el valor de la historia, de las religiones y de las filosofías, los cuales se han venido “desarrollando” dentro del contexto de la tradición del pensamiento occidental.

Nietzsche presenta con su trabajo genealógico a aquellas proyecciones trascendentales de la “Verdad” y de lo “Bueno” mantenidas por la tradición, como instancias falaces, siempre susceptibles de poder ser cuestionadas respecto a su pertinencia y valor.

Es decir, la genealogía como un ejercicio crítico gracias al cual hallamos que no hay una supuesta unidad de sentido, ni una linealidad teleológica de la historia, pues la historia no está determinada por “fin” alguno, ya que no hay el supuesto metafísico de un orden divino, ni un supuesto filosófico-especulativo de algún idealismo que dirija el camino de la historia hacia un único “fin”; ni hay tampoco esa “claridad y distinción” en el ámbito del pensamiento y del conocimiento en que creía Descartes dentro de sus *Meditaciones metafísicas*, por citar tan sólo un par de ejemplos. Gracias a este trabajo genealógico que realiza Nietzsche se muestra que la “Historia” es más bien una serie de procesos donde los antes llamados “hechos” históricos no existen, lo que hay son interpretaciones inscritas a determinados contextos y circunstancias móviles y en constante tensión (donde el pretendido origen unidireccional y unívoco, así como el supuesto punto de llegada se difuminan ante la manifestación de circunstancias que infunde la voluntad de alguna fuerza dominante para dar un determinado sentido no lineal ni eterno, sino emergente y finito; no absoluto, sino contingente y humano).

Nietzsche dice ya en su *Humano demasiado Humano* (1878): “[...] no hay *hechos eternos*, del mismo modo que no hay verdades eternas. Por eso es necesario de hoy en adelante la filosofía histórica [...]”³ Nietzsche pretende salirse de esas concepciones categóricas y universalistas y plantea con su genealogía un restablecimiento de lo diverso, una variedad de sentidos desde perspectivas particulares dentro de ciertas costumbres, valores y prácticas sociales.

Gracias a la aplicación del estudio genealógico, se puede comprender que no hay destino ni ningún tipo de mecanismo capaz de dirigir y gobernar las fuerzas, ni los finitos y contingentes sentidos y procesos de la historia. En cambio, lo que habría en dicha instancia “regente”, sería más bien, como señala Foucault: “[...] el azar de la lucha.”⁴

Con este tipo de estudio genealógico se pretende revalorar el papel de los acontecimientos que se suceden en una representación dentro de la “fragilidad del presente”, ante esa supuesta permanencia y consumación de algún pasado inexistente como continuación histórica —ante la vista del genealogista, quien procura o pretende asirse en última instancia, de esa pequeña novedad de sentido que emerge, mirando al pasado, desde su presente y con tendencia a un “mejor” futuro, en tanto me parece que en el genealogista hay un matiz de ser intempestivo.

Ahora bien, el carácter crítico del genealogista ha de asumir los problemas e incomodidades que conlleva su actividad y tipo de análisis, cuestiones que parten desde una perspectiva presente para hacer su respectiva genealogía.

³ Friedrich Nietzsche, *Humano demasiado humano*, Edaf, Madrid, 15ª edición 2003, p. 42.

⁴ Germán Cano, *Nietzsche y la crítica de la modernidad*, Biblioteca nueva, Madrid, 2001, p. 280. (Quien a su vez, refiere a la p. 49 del libro de Michel Foucault, *Nietzsche, la genealogía, la historia*, Pre-textos, Valencia, 1997).

El análisis histórico que procura el genealogista analiza desde la crítica de lo que él mismo es, hasta la crítica del sentido histórico unidireccional establecido y conservado por gran parte de la tradición del pensamiento occidental.

Partiendo de la perspectiva de Nietzsche y desde el estudio genealógico, se considera relevante saber que el pensamiento no es algo aislado en tanto que no surge desde sí mismo, pues el pensamiento guarda una relación inquebrantable con el cuerpo. Desde luego esto rompe con esa ilusión o imagen de carácter dogmático que del pensamiento se ha tenido dentro de gran parte de la tradición filosófica de Occidente.

Es así como Nietzsche parte del cuerpo y lo incorpora en su estudio genealógico, con la intención de quebrantar el supuesto sentido de la historia, así como los valores y costumbres morales que desde hace dos mil años han venido negando valor al cuerpo y despreciando la vida en su cualidad finita, contingente y terrena.

Capítulo 2. El cuerpo y la razón.

*“Siempre he escrito mis obras con todo mi cuerpo y toda mi vida:
no sé lo que sean los problemas “puramente intelectuales”.*

Fragmentos póstumos, -primavera de 1880- F.N.

*“[...] El cuerpo creador se creó para sí el espíritu
como una mano de su voluntad.”*

Así habló Zaratustra, “De los despreciadores del cuerpo”. F. N.

A partir del segundo epígrafe referido surge la idea de este capítulo, pues ayuda a ver con nuevos ojos y de manera distante y distinta las relaciones que hay entre el “cuerpo” y la razón dentro del pensamiento filosófico de Nietzsche. Dichas relaciones son muy diferentes de las mantenidas por la tradición occidental del pensamiento filosófico respecto al papel que tiene tanto el cuerpo como la razón dentro de los procesos donde se crean conocimientos, filosofías y valores morales. Esto a causa de que en la filosofía de Nietzsche se trabaja racionalmente, con un matiz crítico, lo que implica el uso de conceptos y metáforas que conforman el lenguaje, pero no un trabajo sistemático.

Nietzsche producirá maneras nuevas de hacer y concebir la filosofía, la vida y cierto tipo de valores a partir de la aceptación e incorporación del “cuerpo”, introduciendo la idea de que, si la razón es un producto al servicio del cuerpo y además surge de las necesidades de este último para expresarse, sucedería entonces, que esta razón sana, —“razón reestablecida” la llama el propio autor en su *Crepúsculo de los ídolos* (1888)— ya no tendería de manera necesaria y unívoca ni a la unidad de sentido, ni a la finalidad a manera

de un *telos* fijo y único; ni siquiera a la “sustancia” y a la causalidad únicas, las cuales existen como supuestos, pero no en esta filosofía, sino en la teología y teleologías de la tradición occidental.

Como apunta Diego Sánchez Meca y para reforzar este distinto manejo del lenguaje y de la razón que hace Nietzsche:

“Es cierto que la necesidad social de comunicación obliga a producir unidades de sentido fijas, homogéneas, intercambiables, idénticas para todos. Pero esa necesidad no obliga, como tal, también a hacer de las categorías lingüísticas la expresión de esencias inteligibles, metafísicas, situadas en otro mundo verdadero que desacredita la realidad de éste y les confisca en favor suyo todo su valor”.⁵

Nietzsche se percató de la existencia de experiencias donde cierto tipo de nuestros impulsos se ven “afectados” por nuestro intelecto, es decir, estos impulsos se tornan más intelectuales de lo que comienzan siendo, entonces los referimos con un nombre nuevo, con un estímulo y valoraciones nuevas respecto a lo cual nos dice Nietzsche: “[...] el impulso sexual, es capaz de mayores refinamientos por medio del intelecto (altruismo, adoración de María y de los santos, exaltación artística; Platón piensa que el amor al conocimiento y la filosofía son un impulso sexual sublimado) {y} junto a cada uno de ellos queda detenido su antiguo efecto directo”.⁶

A los impulsos no les es necesario ser mediados y afectados por la razón para lograr sus apariciones pues comúnmente nos resulta desconocida —según nuestro autor— la manera en que aparecen ciertos impulsos en nuestras experiencias cotidianas y no sabemos

⁵ Diego Sánchez Meca, *La experiencia dionisiaca del mundo*, Tecnos, Madrid, 2ª edición 2006, p. 131.

⁶ F. Nietzsche, *Fragments póstumos*, Abada, Madrid, 2004, II [24] p. 82.

bien por qué a veces nos enojamos o nos reímos cuando alguien nos juega una broma o nos hace algún cumplido o nos da alguna queja.⁷

Para Nietzsche no existe ni la supuesta “libertad del intelecto”, ni algo que sea “puramente intelectual” —como apunta ya el epígrafe inicial—, pues el intelecto se encuentra en íntima relación con la “impuridad del cuerpo” así como con su salud o su enfermedad. En este sentido la razón y el intelecto son instrumentos que están al servicio de “nuestros impulsos”, de nuestros cuerpos y sus conscientes e inconscientes tendencias hacia su fortalecimiento y salud o hacia su debilitamiento y enfermedad. Parece oportuno abandonar la creencia de que el intelecto pueda ser “libre”, nos dice Nietzsche al respecto: “El intelecto es el instrumento de nuestros impulsos y nada más, *nunca será libre.*” 6[130] 1880.⁸

No hay inmediatez en el ámbito de los pensamientos⁹, se da más bien una serie de procesos tanto en su creación como en su manera de relacionarse los unos con los otros, respecto a lo cual comenta Nietzsche que: “**Los pensamientos son *signos de un juego y una lucha de afectos: siempre están en conexión con sus raíces ocultas.***” 1[75], 1885-86¹⁰.

Nietzsche abre una puerta para iniciar el reconocimiento del cuerpo y partir de él como un “hilo conductor”:

⁷ Cfr. Friedrich Nietzsche, *Aurora. Reflexiones sobre los prejuicios morales*. Random House Mondadori, México, 2010, aforismo 119, pp. 119-122.

⁸ F.N. *Fragmentos póstumos, op. cit.*, p. 70.

⁹ Cfr. *Verdad y mentira en sentido extramoral...* donde ya se anuncian estos distanciamientos y modos de relación que se suceden entre los impulsos, el lenguaje y el pensamiento desde la perspectiva de nuestro autor.

¹⁰ F.N. *Fragmentos póstumos, Op. cit.*, p. 148 (negritas colocadas por mí).

“Suponiendo que el <<alma>> fue un pensamiento atractivo y misterioso del que los filósofos se han apartado con justificada resistencia: quizá aquello por lo que aprenden luego a cambiarla sea otra cosa más atractiva, más misteriosa. El cuerpo humano, en el que el pasado entero, el más lejano y el más cercano, de todo devenir orgánico se vuelve nuevamente vivo y corpóreo; el cuerpo humano, través del cual y por encima y más allá del cual parece fluir imperceptible una enorme corriente: el cuerpo es una idea más asombrosa que la vieja <<alma>>”. 36[35]¹¹

Si el valor del mundo radica en nuestra interpretación, como dice Nietzsche, entonces toma su respectiva relevancia el que nosotros a la hora de reflexionar o de hacer filosofía y valoraciones sobre la vida, la muerte, la libertad, etcétera, partamos desde la inclusión del cuerpo y desde la “consciencia” que hemos adquirido de su finitud, de sus gradaciones e impulsos, así como de los procesos que lo conforman partiendo desde la perspectiva del cuerpo para, a partir de dicha visión, interpretar el mundo y la vida.

Si interpretamos desde dicha perspectiva, no nos sería fácil negarle valor a este mundo real y tangible ni a sus diversas manifestaciones de vida; incluso nosotros mismos como una de ellas, respecto a lo cual dice Nietzsche:

“Que el *valor del mundo* radica en nuestra interpretación (que quizá en algún lugar sean posibles otras interpretaciones que las meramente humanas) {,} que las interpretaciones habidas hasta ahora son estimaciones perspectivistas por medio de las cuales nos mantenemos en la vida, es decir, en la voluntad de poder, de crecimiento del poder, que toda *elevación del hombre* lleva consigo la superación de interpretaciones estrechas, que todo fortalecimiento y toda ampliación del poder alcanzados abre nuevas perspectivas y supone creer en nuevos horizontes: todo esto recorre mis escritos. **El mundo que algo nos**

¹¹ Friedrich Nietzsche, *Fragmentos... Op. cit.*, p. 130.

***importa* es falso, es decir, no es ningún hecho, sino una composición y un redondeo de hechos sobre una magra suma de observaciones; él está “en flujo”, como algo deviniente, como una falsedad que se desplaza continuamente, que nunca se aproxima a la verdad: pues... no hay ninguna “verdad.” 2[108]¹².**

De ahí que también, si se piensa en aquello que signifique la “felicidad”, ya sea para filosofías tradicionales que tienden hacia la inmovilidad, la ataraxia o calma del ánimo-*anima-animus* (como la refería Lucrecio en su *De rerum natura* o *Naturaleza de las cosas*), es importante que se incluya el cuerpo en las perspectivas del saber que aquí se mencionan. Si se es fiel a tal “centro de gravedad”, como lo nombra Nietzsche, entonces se puede percibir otro tipo de “felicidad” muy distinta a la planteada por los filósofos referidos pues dice Nietzsche:

“[...] Cuando usamos la palabra “felicidad” en el sentido que en *nuestra* filosofía tiene, no pensamos ante todo, como los cansados, atemorizados y sufrientes entre los filósofos [...] *Nuestro* mundo es, antes bien, lo incierto, lo cambiante, lo mudable, lo equívoco, un mundo peligroso: seguramente más que lo simple, lo que permanece igual, lo calculable, lo fijo, a lo que hasta ahora los filósofos, herederos de los instintos gregarios y las valoraciones gregarias, han rendido el máximo honor.”¹³

Estas problemáticas se abren desde la arriesgada perspectiva asumida por Nietzsche y al hacerlo, provoca que se resquebrajen y caigan todos los peldaños y bastiones que venían “sosteniendo” el edificio de la hasta ahora llamada “filosofía”. De esta manera, deja

¹² *Ibíd*, p. 153. (Las negritas las he marcado yo).

¹³ *Ibíd*, 40[59], pp. 140-141.

preparado el terreno para que nuevas manos asuman el andamiaje y la construcción de un nuevo tipo de conocimiento, una vez tomado “el cuerpo como hilo conductor”¹⁴.

Fundamentalmente, Nietzsche intenta construir una filosofía que no se limite a la estructura de la razón sistemática, ni a sus formas de proceder, por lo que dinamiza con metáforas, con aforismos y teniendo como bastión importante en la formación del conocimiento y de la filosofía, precisamente al cuerpo y su carácter móvil donde la razón participa en ayuda de la vitalidad del cuerpo, pero utilizando un lenguaje plástico y una pluralidad de significados y conceptos, con lo que se aleja de la tradicional forma de proceder de la razón sistemática que apetece la dialéctica y la lógica del silogismo.

Si algo podríamos agradecer junto con Nietzsche a la ciencia, sería que haya hecho sucumbir los supuestos firmes fundamentos metafísicos de la “Verdad”; el peso que lo humano se quita de las espaldas con esa acción es bastante. Lo malo es constatar que, no obstante esos logros alcanzados por la ciencia, haya aún en nuestro tiempo resistencia ante el “sentimiento religioso” latente en considerable parte de la “humanidad”.

Según nos dice Safranski sobre la concepción de la ciencia de Nietzsche, hay en ella una tendencia a controlar, limitar y “enfriar” las pasiones de los que suelen ir por el “todo”, identificándose así con cierto tipo de *hybris*, mientras que la ciencia bajo la perspectiva de nuestro autor, muestra una moderación. De esta forma, nos damos cuenta de nuestra imposibilidad para conocer la totalidad, es decir, podemos conocer sólo “cosas particulares”, ya que, como apunta Safranski, Nietzsche: “[...] aboga por un arte de la vida

¹⁴ *Ibid*, 2[91], p. 152.

consciente de que no puede haber vida de una sola pieza, de que el mundo de la vida consta de varios mundos.”¹⁵

Tenemos a la mano, por ejemplo, aquello que refiere Deleuze con relación a Sócrates y su concepción a favor de la “legalidad” (*nomos*) y en detrimento o en contra de lo que defiende Calicles, a saber, el ámbito de la naturaleza (*physis*). Sócrates y Calicles debaten sobre la *physis* y el *nomos* o la “naturaleza” y la “ley”, donde Calicles se esfuerza por encontrar diferencia entre la una y la otra, llamando “ley” “[...] a todo lo que separa a una fuerza de lo que ésta puede [...]”¹⁶; siendo así que, dicha “ley”, estaría mostrando el triunfo de “los débiles sobre los fuertes”; a este respecto añade Nietzsche: “triunfo de la reacción sobre la acción, en efecto, ‘todo lo que separa una fuerza es reactivo [...] también es reactivo, el estado de una fuerza separado de lo que ésta puede [...]’ ”¹⁷ Ante esto, Sócrates lanza el argumento según el cual, “no hay lugar para separar la naturaleza de la ley”, puesto que, según Sócrates, todos los débiles juntos serían capaces de ‘formar’ “una fuerza más fuerte que la del fuerte”. Según él, “la ley” triunfa desde el punto de vista de la propia naturaleza —como si acaso, existiera una sola ley en la *physis* y que además, incluso, la gobierne cuando no existe ninguna “ley” en sí y por sí misma “como tal” y mucho menos en la naturaleza—. A Sócrates, al parecer, le fue imposible considerar que la naturaleza carece, ella misma, de “leyes” y que, desde el comienzo o en última instancia, sólo hemos sido nosotros quienes las hemos introducido en la *physis* o naturaleza.¹⁸

¹⁵ Safranski, Rüdiger, *Nietzsche Biografía de su pensamiento*, Tusquets, Barcelona, 2ª edición 2004, p. 216.

¹⁶ Gilles Deleuze, *Nietzsche y la filosofía*. Barcelona, Anagrama, 2002, p.85.

¹⁷ *Ídem*.

¹⁸ Remito al lector a las pp. 85-86 del texto arriba referido de G. Deleuze *Nietzsche y la filosofía* en tanto que de ahí he sacado esta referencia de Sócrates y Calicles de Platón pero donde no se señala específicamente el diálogo ni los pasajes.

Para terminar con la disputa entre Sócrates y Calicles, este último recomienza y enfatiza: **“el esclavo no deja de ser un esclavo porque triunfe; cuando los débiles triunfan no es formando una fuerza mayor, sino separando la fuerza de lo que ésta puede...”**¹⁹ Respecto a esto último señala Deleuze: “Si una fuerza va hasta el final, es que no es una ley, es incluso lo contrario a una ley.”²⁰ Respecto a dichas interpretaciones que giran en torno a la ley y lo que estas son, remito al lector al aforismo 22 de *Más allá del bien y del mal* (1886) de Nietzsche²¹.

Me parece oportuno traer a colación a Schelling, cuando nos dice que la humanidad en ningún momento se separa o aleja de la naturaleza, no obstante la “objetivación” que de ésta haga a la hora de hacer ciencia o de crear conocimientos, a la manera de los positivistas, pues no existe tal separación; por tal motivo sería más atinado decir : “nosotros como parte de la naturaleza” y no, como suelen hacer algunos científicos modernos positivistas, “nosotros ‘y’ la naturaleza”, como si realmente pudiéramos estar separados de la *physis* que deviene y “gobierna” soberana, su propio modo de ser. En síntesis dice Schelling que somos el producto más logrado de la naturaleza, en tanto que es en nosotros que ella se hace consciente de sí misma, gracias a que utilizamos y contamos con la razón y con la capacidad de crear historia, *mithos*, poesía, filosofía, etcétera. Gracias a esto, se puede intuir que no existe ninguna separación en ningún momento, ni en el “más elevado” e imaginado producto de la razón, ni en el más simple o humano producto de la misma, con respecto a la *physis* o Naturaleza. Debido a lo cual lo relaciono aquí con la concepción que tiene Nietzsche del cuerpo y su relación con el intelecto y con los procesos de creación de

¹⁹ *Ibíd*, p. 86. (Las negritas las he colocado yo).

²⁰ G. Deleuze, *Op. Cit*, pp. 85-86.

²¹ Friedrich Nietzsche, *Más allá del bien y del mal. Preludio de una filosofía del futuro*, Madrid, Alianza, 3ª reimpresión, 2000, aforismo “22”, p. 47.

pensamientos y de conocimientos, ya que estos últimos guardan una inquebrantable influencia y relación con la naturaleza que en este caso atraviesa y es el propio cuerpo.

Baste recordar que ni el llamado “yo pienso”, ni el “yo quiero” son algún tipo de “certezas inmediatas” según nos lo ha hecho ver Nietzsche en varios de sus aforismos, en cambio, no son, sino unas más de las seducciones “de las palabras”, pues en la “realidad” no hay dentro del propio **proceso del conocimiento** algo que sea “inmediato” (en tanto que, anteceden varios procesos, desde el **bullir salvaje del inconsciente** y de las fuerzas en tensión, hasta el momento en que se utiliza el lenguaje con pretensiones de conocimiento y de la “comunicación” entre los unos con los otros, de esos supuestos humanos que nos decimos ser).²²

Podemos apreciar ahora cómo se hacen notar las inminentes diferencias entre los que han venido siendo llamados “filósofos” bajo el influjo de la tradición del pensamiento occidental, y este tipo de filósofo-genealogista que se ve en nuestro autor y a partir de él como una diferente posibilidad de acercarse al pensamiento y al conocimiento filosófico e histórico, partiendo de un dinamismo y una relación “nuevos” con la razón y con el cuerpo, es así como se va re-configurando todo el terreno minado por prejuicios y dificultades con los que se encontrará todo aquél que pretenda “construir” valores nuevos, afirmativos, (o re-significar el uso de valores ya existentes) los cuales surgen desde el inaprehensible mundo de las fuerzas del cuerpo y del lado inconsciente. Estos valores han de surgir desde un aprecio a la vida y desde una razonada fundamentación en el cuerpo. Y va a ser este espacio vital en construcción, de ahora en adelante, aquél de donde irá adquiriendo más anchura y profundidad todo lo que surja de las manos tejedoras de la razón, ya no

²² Cfr. F. Nietzsche, *Más allá...*, aforismo “16”, pp. 39-40.

sistemática-trascendental, pues la razón con la intención de que la dota Nietzsche intenta servir más para que suceda un determinado tipo de vida, en este caso positiva y afirmativa que aprecia y reivindica el valor y el papel del cuerpo, que en servir, por ejemplo, a la “Verdad” en su sentido metafísico-trascendental. Se podría estar pensando en una “razón restablecida” como la llama Nietzsche en su *Crepúsculo de los ídolos* (1888),²³ con la que me parece dinamizan mejor tanto la interpretación genealógica y el conocimiento perspectivista con los que trabaja nuestro autor.

En tanto que el filósofo es el ser que más ha venido siendo burlado sobre la tierra “[...] tiene hoy el *deber* de desconfiar, de mirar maliciosamente desde todos los abismos de la sospecha.”²⁴

La razón sólo puede construir y dilucidar ciertos tipos de conocimientos que en este caso se relacionan con una afirmación e inclusión de la vida y del cuerpo en su proceder con los que se identifica en más de un modo aquella “voluntad de poder”; al respecto nos dice Nietzsche en su *Más allá del bien y del mal*, (1886):

“[...] atreverse a hacer la hipótesis de que, en todos aquellos lugares donde reconocemos que hay “efectos” una voluntad actúa sobre otra voluntad, -de que todo acontecer mecánico, en la medida en que en él actúa una fuerza, es precisamente una fuerza de la voluntad, un efecto de la voluntad. –Suponiendo, finalmente, que se consiguiese explicar nuestra vida instintiva entera como la ampliación y ramificación de *una única* forma básica de voluntad, -a saber, de la voluntad de poder [...] suponiendo que fuera posible reducir todas las

²³ Ir a Friedrich Nietzsche, *Crepúsculo de los ídolos o cómo se filosofa con el martillo*. Madrid, Alianza, 3ª reimpresión, 2002, “Los cuatro grandes errores”, aforismo, 2, p. 68. Y Cfr. F. Nietzsche, *Más allá... Op. Cit.*, sección “espíritu libre” entre los aforismos 22-29.

²⁴ F. Nietzsche, *Más allá...* aforismo “34”, p. 63.

funciones orgánicas a esa voluntad de poder, y que se encontrase en ella también la solución del problema de la procreación y de la nutrición –es *un único* problema-, entonces habríamos adquirido el derecho a definir inequívocamente *toda* fuerza agente como: *voluntad de poder*. El mundo visto desde dentro, el mundo designado en su ‘carácter inteligible’, -sería cabalmente ‘voluntad de poder’ y nada más”.²⁵

Es oportuno señalar con base en la cita anterior que el tema de la “voluntad de poder” en nuestro autor es relevante, aunque no sea muy mencionado como tal en sus propios escritos, en el caso de esta cita referida uno puede percibir que hay implícita una especie de contraposición con la temática y concepciones de la “idea de causalidad”, por ejemplo, de la que se suponen varios tipos dentro de la tradición filosófica, pero con las que se quiere enfrentar Nietzsche al suponer la existencia de una sola “causa” o “fuerza agente” la cual sería, en este caso, la “voluntad de poder”, pues cabe recordar que hay un carácter creador en la voluntad que constantemente se crea y recrea a sí misma en un derroche de afirmación de lo que ella misma es y que, precisamente, parece ser que ese carácter creador es a lo que el propio filósofo termina por llamar “voluntad de poder”.

Según Guilles Deleuze en su libro *Nietzsche y la filosofía* a la “voluntad de poder” la configuran dos cualidades primordiales, a saber, lo afirmativo y lo negativo, mientras que activo y reactivo designan las cualidades originales de las fuerzas, aclara Deleuze: “según su diferencia de cantidad, las fuerzas se llaman dominantes o dominadas. Según su cualidad, las fuerzas se denominan activas o reactivas. En la fuerza reactiva o dominada hay voluntad de poder al igual que en la fuerza activa o dominante”²⁶, gracias a lo anterior, tanto la cita de Nietzsche como mi comentario y esta última cita referida de Deleuze, me

²⁵ F. Nietzsche, *Más allá del bien y del mal*. Op. Cit. aforismo “36”, p. 66.

²⁶ G. Deleuze, Op. Cit., p. 78.

parece pertinente hacer la aclaración de que la “voluntad de poder” a la que se refiere Nietzsche no es una objetivación de algún tipo de fuerza o poder que se pretenda imponer de manera tiránica o impositiva sobre algún sujeto o agente externo, en tanto se ve y entiende, me parece, que lo que es la “voluntad de poder” desde su perspectiva y filosofía, es un modo de ser y de expandirse de la vida, pero no sólo de la vida humana, sino de “la vida” en general, nuestro autor refiere: “[...]El mundo visto desde dentro, el mundo designado en su ‘carácter inteligible’, -sería cabalmente ‘voluntad de poder’ y nada más” como señala el final de la cita referida líneas arriba de su *Más allá del bien y del mal*.

Para Nietzsche es importante la manera y el modo en que ha llegado a construirse “el hombre” una capacidad para no olvidar, es decir, una memoria, en tanto que ésta surge de una violencia, la cual terminó por infligirse a sí mismo el género humano; en este sentido Nietzsche refiere en su *Genealogía de la moral* (1887) “[...] para que algo permanezca en la memoria se lo graba a fuego; sólo lo que no cesa de *doler* permanece en la memoria’ [...] éste es un axioma de la psicología más antigua (por desgracia, también la más prolongada) que ha existido sobre la tierra.”²⁷

Partiendo de la cita precedente encontramos en nuestro autor más de una llamada de atención o señalamientos en forma de alerta para alejarnos en la medida de lo posible de ese matiz cruel que lleva a cabo la tradición teológica y moral con respecto al cuerpo y a la sensibilidad (respecto incluso contra una posible “razón sana” a la que se la pretende limitar y a la que se está violentando en tanto la creencia en supuestos tales como: “[...] *existe* un reino de la verdad y del ser, pero ¡justo la razón *está excluida* de él!...”²⁸) Así como

²⁷ Friedrich Nietzsche, *Genealogía de la moral*, Alianza, Madrid, 2000, tratado segundo, p. 79.

²⁸ Nietzsche, *Op.Cit.*, tratado tercero, p. 154.

también, respecto a ese rasgo psicológico que utilizan religiones como el cristianismo dentro de sus concepciones de “culpa”, “castidad”, “la idea de infierno”, con el fin de construir esa memoria “moral” que aleja de concepciones opuestas como la felicidad, el placer, la inocencia, etcétera, siendo así que nuestro filósofo se refiere a una capacidad de olvido como algo sano y vigoroso, incluso jovial, como una fuerza activa que ayuda a romper el yugo de la memoria fraguada a partir de la crueldad.

En Nietzsche encontramos una invitación para alejarnos de no-conceptos y contrasentidos como lo son, por ejemplo, la: “[...] ‘contemplación desinteresada’, ‘sujeto puro del conocimiento, sujeto ajeno a la voluntad, al dolor, al tiempo’, ‘guardémonos de los tentáculos de los conceptos contradictorios’ [...] ‘razón pura’, ‘espiritualidad absoluta’, ‘conocimiento en sí’, etcétera [...]”²⁹, los que de alguna manera se relacionan con pretensiones absolutistas.

En este tenor menciono una de las nociones más atractivas de Nietzsche dentro de su *Genealogía de la moral* (1887), me refiero al perspectivismo, pues con ella se esclarece el papel enriquecedor con respecto al conocimiento y a la filosofía que tiene la perspectiva humana:

“Existe *únicamente* un ver perspectivista, *únicamente* un “conocer” perspectivista; y *cuanto mayor sea el número* de los afectos a los que permitamos decir su palabra sobre una cosa, *cuanto mayor sea el número de ojos*, de ojos distintos que sepamos emplear para ver una misma cosa, tanto más completo será nuestro “concepto” de ella, tanto más completa será nuestra “objetividad”. Pero eliminar en absoluto la voluntad, dejar en suspenso la totalidad

²⁹ *Ídem.*

de los afectos, suponiendo que pudiéramos hacerlo: ¿cómo?, ¿es que no significaría eso *castrar* el intelecto?...”³⁰.

Ubicándonos ahora desde la instancia y lectura del *Crepúsculo de los ídolos* (1888) específicamente desde la parte de “la razón en la filosofía”, nos es posible descubrir que Nietzsche, al criticar el modo en que los filósofos han venido haciendo lo que ellos llaman “filosofía”, está a su vez mostrando las posibilidades que él intuye y que pretende compartir con sus lectores; se trata de una crítica que implica una incipiente y diversa manera de acceder a los problemas “filosóficos” apenas surgidos, desde perspectivas que emergen de una instancia actual, “moderna”. Aquí Nietzsche señala y muestra lo que él llama “errores de los filósofos”, sus prejuicios y demás invenciones alejadas de la “realidad de la existencia” o que de manera tramposa y hostil, tienden hacia instancias “elevadas” y transmundanas, ¿inexistentes acaso?

Considero que Nietzsche aboga por un enriquecimiento y una plasticidad en el ámbito del lenguaje en tanto que es la herramienta con la cual el pensamiento construye sus conceptos y en general, el conocimiento.

Nietzsche el heraclíteo critica desde el flujo mismo de su espíritu inflamado y activo la perspectiva de quienes creen y piensan, de quienes de “hecho” basan su vida en la contemplación de “lo que es”, como algo inmóvil, pleno y acabado, pues creen que “lo que es” no puede ser algo en devenir, pues si deviene, “no es” —según la imaginación de estos estáticos exaltados “lo que deviene no es”—.³¹

³⁰ *Ibid*, p. 155.

³¹ Piénsese en el poema de Parménides.

No le parece sano que los “filósofos” sólo se sientan bien utilizando y concibiendo a los conceptos como si estos fueran algo cerrado y agotado en sí mismos, como si estos y sus respectivos significados no pudieran ir cambiando o como si fuera dado en ellos sólo la significación de una sola “cosa”, de una vez y para siempre.

Y entonces perder con ello su posible plasticidad, que desde el punto de vista de Nietzsche ha de acompañar al lenguaje y ha de enriquecerlo, así como a los conceptos de los que y con los que el propio lenguaje construye sus discursos, los cuales resultan dinámicos y cambiantes, a más de empobrecer y limitar el lenguaje, como sucede en la utilización y creencia que de él hacen y tienen dichos filósofos de la tradición a los que nuestro autor se refiere de manera crítica.

No hay que pasar por alto la relevancia brindada por Nietzsche al movimiento a aquello que los griegos llamaban *Kinēsis*, que en su filosofía, de alguna manera sirve como punto de apoyo para criticar a esa inmovilidad a la que él llama “egipticismo”³², la cual percibe en todos los “conceptos supremos”. Nietzsche está pensando en una filosofía nueva que surge desde la perspectiva de la finitud humana, del cuerpo y de una historia no lineal ni teleológica, sino conformada y atravesada por fracturas a favor de la vida y del porvenir. Una filosofía activa y crítica, y en oposición, por ejemplo, a aquella la “*sub specie aeterni*” (desde la perspectiva de lo eterno) frente a lo cual Nietzsche propone un novedoso aparato conceptual: en vez de lo inmóvil y constreñido, lo plástico, lo libre, lo arriesgado e incómodo, lo atrevido, lo que no es enemigo de lo que fluye, del movimiento, del devenir inocente que se parece más a la vida.

³² Palabra que utiliza Nietzsche en su *Crepúsculo de los ídolos* (1888) y de la que explica su significado y uso Andrés Sánchez Pascual en su nota “52” de la edición utilizada en esta investigación.

Al pensar, con base en la inmovilidad de tales concepciones y confabulaciones estáticas, los filósofos-metafísicos-idealistas-teólogos terminan por creer que existe algo por lo cual se les imposibilita el acceso a la posesión de “lo que es”, por lo que pronuncian explicaciones como: “Tiene que haber una ilusión, un engaño en el hecho de que no percibamos lo que es: ¿dónde se encuentra el engañador? – “Lo tenemos, gritan dichosos, ¡es la sensibilidad! [...]”³³ Estos “sabios” creen que los sentidos nos engañan, creencia que tiene su supuesto sostén en la “existencia” de un, a su vez, supuesto “mundo verdadero” —en cualquier caso, es de ellos (de los sentidos) de los que se sostiene “la razón sistemática”, no obstante y por opuesto que parezca a su creencia; “sentidos” que anteceden y sobrepasan las lógicas y todo lo perteneciente a “la razón sistemática”—. Esos “filósofos” encuentran su sentido y felicidad en la negación y en el desprecio del cuerpo, “fuera con él”, dicen. Tal parece que están en una instancia tan elevada, que pasan por alto el sitio de los “engaños” a los que refieren, pues señala Nietzsche: “[...] La “razón” es la causa de que nosotros falseemos el testimonio de los sentidos [...]”³⁴. Tampoco el “hecho” de que “los sentidos” sean aquello a partir de lo cual se nos muestra el cambio, la pluralidad, el devenir, implica que ellos nos mientan o engañen, ya que como señala Nietzsche “[...] no mienten de ninguna manera. Lo que nosotros *hacemos* de su testimonio, eso es lo que introduce la mentira, por ejemplo, la mentira de la unidad, la mentira de la coseidad, de la substancia, de la duración...” Y añade el filósofo alemán a manera de reafirmación, de grito esclarecedor,

³³ Friedrich Nietzsche, *Crepúsculo de los ídolos o cómo se filosofa con el martillo*. Madrid, Alianza, 3ª reimpresión, 2002, “La razón en la filosofía”, aforismo 1, p.p. 51-52.

³⁴ *Ídem*.

de elucidación problemática: “El mundo ‘aparente’ es el único: el ‘mundo verdadero’ no es más que *un añadido mentiroso...*”³⁵

En este momento de sus reflexiones, Nietzsche aborda de manera irónica y crítica el problema de la falta de aprecio y de la aplicación “real” que nos brindan nuestros sentidos, los cuales, más allá de inducirnos al error, como afirman aquellos filósofos de las alturas, posibilitan a los humanos construir “ideas” y conceptos y en ese sentido, conocimiento. Nietzsche, dice que gracias a su sentido del olfato, es decir, a su nariz, ha podido percibir y denunciar como mentira esa “idea de verdad”, de la que se pavonean los metafísicos, por lo que dice en su *Ecce Homo* (1888): “Yo soy el primero que ha *descubierto* la verdad, debido a que he sido el primero en sentir —en *oler*— la mentira como mentira... Mi genio está en la nariz.”³⁶ Nietzsche considera a la nariz como el más delicado de los instrumentos que están a nuestra disposición: “[...] es capaz de registrar incluso diferencias mínimas de movimiento que ni siquiera el espectroscopio registra.”³⁷

Considera el filósofo que es tan alto el valor y la función de nuestros sentidos para la producción de conocimientos que, gracias a ellos podemos hablar de tener **ciencia** en la actualidad “[...] exactamente en la medida en que nos hemos decidido a *aceptar* el testimonio de los sentidos, -en que hemos aprendido a seguir aguzándolos, armándolos, pensándolos hasta el final”³⁸ y es, en esa misma medida en que ‘poseemos ciencia’, con lo que, a su vez, se evidencia, me parece, como algo distinto aquello que surge desde la perspectiva y devaluación del cuerpo y de sus sentidos que hacen los ya mencionados

³⁵ *Ídem.*

³⁶ F. Nietzsche, *Ecce Homo*, Alianza, Madrid, 2002, sección “Por qué soy yo un destino”, aforismo “1”, p. 136.

³⁷ F. Nietzsche, *Crepúsculo...Op. Cit.*, aforismo “3”, p. 53.

³⁸ *Ídem.*

pseudofilósofos, a lo que Nietzsche responde que no es sino “[...] un engendro y todavía-no-ciencia: quiero decir, metafísica, teología [...]”³⁹

Evidentemente, es más como metáfora que como concepto que Nietzsche usa el término “nariz” y lo hace con la intención de mostrar lo profundo y esclarecedor que pueden llegar a ser nuestros sentidos y sus funciones respecto al conocimiento y a su proceso de formación.

³⁹ *Ídem.*

Capítulo 3. El cuerpo y la conciencia.

“No veis qué cosa monstruosa es ya todo proceso orgánico, qué unidad de opuestos.

Volver a precipitarse en las oposiciones tras un ebrio instante de conciliación.

el alma más extensa, la que más lejos puede extraviarse en sí misma

el más sabio, el que se arroja al mar de la insensatez

el más necesario, el que se arroja a los azares

el que es, el que se arroja al devenir

el que tiene, el que quiere

siempre acercarse y siempre huir

del alma, para la que todo es juego”

Fragmentos póstumos, 17[40], 1883, F.N.

“Sólo miramos a nuestro ser, también a nuestro ser intelectual:

la conciencia sólo roza las superficies.”

Fragmentos póstumos, 5 [47], F.N.

Una vez mostrado que no existe alguna relación inmediata entre nuestras ideas y que el intelecto no es libre ni soberano respecto al cuerpo y los sentidos, tomando en cuenta la relevancia que tiene nuestra interpretación para dotar de valor o no al mundo, es por ello que nos instalamos en esta circunstancia donde es necesario saber qué tipo de conocimiento es posible alcanzar desde el ámbito de nuestra conciencia —misma, que desde nuestro autor, se ve igualmente alterada e influenciada por sus relaciones con lo corporal y el ámbito de lo inconsciente—.

A la conciencia entonces (según lo dicho en el segundo epígrafe) le falta la “llave” capaz de permitirle acceder al “mundo” profundo de las tensiones inconscientes, las cuales alimentan la vida en el dinamismo tenso y en pugna de sus propias fuerzas. En la filosofía de Nietzsche no hay ningún tipo de afianzamiento con términos como el de “identidad” o “unidad”, “inmovilidad” o “plenitud”, sino con sus contrarios; pero no sería un afianzamiento, sino, un tener que ver, un estar en relación, un dinamismo con términos como “pluralidad”, “diversidad”, “diferencia”, “flujo”, “movilidad”, “devenir” etcétera. Tomando en cuenta lo anterior, se entiende que para Nietzsche no hay en el ámbito de la conciencia ningún tipo de “experiencia inmediata”, así como tampoco, sucede que lo que se puede percibir, saber y conocer por vía de la conciencia, sea lo más logrado, lo mejor y óptimo que se puede alcanzar en el ámbito del conocimiento.

Nietzsche no cree en la “voluntad libre”, con base en lo cual se pregunta: ¿cómo se produce un movimiento?, y en su respuesta habla de estímulos; de imágenes que se tienen de procesos como el del movimiento, por ejemplo, así como de ciertos casos donde si se da la imagen del movimiento, solo entonces se da dicha acción, ya que en dichos casos, en cuanto surge esa imagen, dice nuestro filósofo que: “[...] surge el movimiento correspondiente, la imagen *sirve de estímulo desencadenante*”⁴⁰. Habla, a su vez, de que no cualquier tipo de estímulo es capaz de desencadenar acciones, ya que siempre existe para determinado tipo de estímulo, su contrario, por lo que ha de ser sólo el más fuerte el que según Nietzsche:

“[...] sea realmente desencadenante [...] por ejemplo, el placer del descanso {,} de la inactividad, debe ser superado. De este modo la *imagen* de un estímulo *no siempre* actúa

⁴⁰ F. Nietzsche, *Fragmentos póstumos...*, p. 83.

como estímulo desencadenante, porque existe un estímulo contrario real que es más fuerte. Entonces hablamos de “querer y no poder” —el estímulo contrario frecuentemente no está en nuestra conciencia, pero notamos una fuerza opuesta que quita fuerza al estímulo de la imagen, *por clara que ésta sea*—. Hay una lucha aunque no sabemos quién lucha. La voluntad que conduce a la acción entra cuando el impulso que se opone es más débil —notamos *siempre* algo de resistencia, y ello, **mal interpretado**, de *aqué* sentimiento *secundario de victoria* por haber conseguido lo querido—. En esta falsa interpretación tenemos el origen de la creencia en la voluntad libre. No somos “nosotros” los que llevamos a la victoria a su representación, sino que ella vence porque el estímulo contrario es más débil. Pero que el mecanismo actúe, no tiene nada, pero absolutamente nada que ver con nuestra voluntad; ¡ni siquiera lo conocemos! ¡Cómo podríamos además “quererlo”! ¡¡Qué es, p.e., extender el brazo para nuestra conciencia!!” **II [131], 1881.**⁴¹

Se manifiesta dentro de la cita precedente una actividad inconsciente que no corresponde con nuestra voluntad y que es una dinámica de impulsos donde unos logran desencadenar un tipo de acción que permite hacer que determinada imagen de algunos estímulos corresponda con alguna acción, pero que otras determinadas imágenes de otros impulsos no se correspondan con ninguna acción, finalmente la intención es entender que nuestra voluntad no es libre de hacer tales o cuales movimientos, acciones o de llevar a la “victoria” a alguna “representación”, sino que es guiada por un estímulo que dentro de esta dinámica se manifiesta en determinado momento como más fuerte que el impulso que se le resiste y termina por ser más débil.

Es cierto que hay algo que entendemos como “cuerpo” y lo hacemos desde el ámbito de la conciencia, esto es ya un constructo que simplifica y convierte dicha

⁴¹ *Ídem.*

referencia en un concepto. Con tal concepto, la conciencia logra una aproximación pero no una posesión, pues hay una mediación por los procesos desde la impresión sensible hasta el lenguaje articulado. A este respecto dice Diego Sánchez Meca:

“De modo que, lo que unitariamente llamamos ‘cuerpo’ en el nivel de la conciencia, no es más que una ficción que designa una simplificación, una reducción lógica y abstracta que le convierte en un mero concepto. [...] En suma, la conciencia no puede tener más que una idea simplificada y falsa del fondo vital, de la base orgánica como fuerza viviente del cuerpo, de su prodigiosa síntesis de elementos vivientes, de su funcionamiento como ‘gran razón’⁴² de rango superior, es decir, como organización no democrática, sino aristocrática en la interrelación entre las instancias que mandan y los elementos y órganos que obedecen”.⁴³

La concepción que tiene Nietzsche del cuerpo se relaciona con aquella definición que del mismo hace Gilles Deleuz, la cual lo refiere como un lugar donde se enfrentan y dinamizan fuerzas opuestas, llamando “cuerpo” precisamente a esa instancia donde se da tal enfrentamiento. Nuestro autor piensa, cuando se refiere al cuerpo, algo distinto a una máquina con lineamientos y funciones fundadas o basadas en leyes de ningún tipo; antes bien, él está pensando en que éste es “voluntad de poder”, es decir, vida, como aclara Sánchez Meca:

Es una prodigiosa síntesis de funciones, de órganos, de sistemas y de procesos dinámicos en los que se basa la estructura visible que es el hombre vivo. No es una unidad estable, sino la confrontación en cada momento de una pluralidad de

⁴² Como lo llama Nietzsche en su *Zaratustra*, en la parte de “los despreciadores del cuerpo”.

⁴³ Diego Sánchez Meca, *Op.cit.* pp. 125-126.

*voluntades de poder cada una dotada, a su vez, de una pluralidad de medios de expresión y de interpretación.*⁴⁴

Hay que tener presente el distanciamiento y la falta de inmediatez existentes entre las relaciones que se dan entre el cuerpo y lo que es para nosotros la conciencia, pues como señala Diego Sánchez Meca: “Sensaciones, imágenes, palabras y conceptos son los escalones que separan intervalos infranqueables. No hay, en ningún momento, una relación de reproducción, de copia, de vínculo inmediato entre sensación e imagen lingüística”⁴⁵. Ya que todo es un proceso, o mejor dicho, varios procesos interrelacionados dinámicamente, que contemplan el transcurso que va, de la sensación, hasta el discurso —en este caso, filosófico—.

Si, por ejemplo, pensamos en la poesía, cabría decir que el lenguaje es una manera de señalización y no alguna aprehensión de la vida, sería una señal cuya expresión originaria es la metáfora, en tanto su dinamismo y posible multivocidad de lo que pueden significar las palabras y los conceptos antes de ser tales, con lo que es más fácil darse cuenta de la importancia que tiene dentro del ámbito de la conciencia el uso plástico y móvil de la metáfora. En este sentido, es precisamente de la sensación, de donde surge el proceso con el cual construimos el lenguaje y su posible sentido, en la expresión sintetizada, de los conceptos o palabras, dentro de un discurso cualquiera.

El hecho de que Nietzsche hable de y piense en el cuerpo, debemos entenderlo en relación con las creaciones culturales, históricas, religiosas y morales, en la medida en que desde dichas instancias-perspectivas-sucesos-discontinuidades se forjan las rutas que, o

⁴⁴ *Ibidem*, pp. 127-128 (las cursivas son mías).

⁴⁵ *Ibidem*, pp. 138-139.

bien se dirigen hacia la afirmación y fortalecimiento del cuerpo, o a su negación y debilitamiento, ya que, pensar desde la perspectiva incluyente y reivindicadora del cuerpo supone: “[...] la comprensión del cuerpo como la ‘gran razón’, es decir, en última instancia como quien piensa y quien decide, mientras que la conciencia permanece en la ignorancia de eso que, en último término, es lo decisivo”⁴⁶, como afirma Sánchez Meca.

Habiendo hecho la relación entre la conciencia y el cuerpo, Nietzsche habla en términos de superficie y profundidad con la intención de señalar que hay, por lo menos dos tipos de inteligencia correspondientes respectivamente a dichos ámbitos, donde el cuerpo que es representación y manifestación de vida y de “voluntad de poder”, implica y expresa en primera y última instancia una inteligencia superior, incluso y por extraño que parezca a muchos, a la inteligencia perteneciente a la conciencia.

Entonces, desde la perspectiva de la superficie que es la que le corresponde a la conciencia, se evidencia la imposibilidad de conocer de manera “clara y distinta” las complejidades que suceden en la profundidad del cuerpo. Estas complejidades y tensiones que suceden en el cuerpo se desarrollan e influyen en el ámbito de la cultura y en sus expresiones como lo son el arte, la filosofía, las religiones, ya sea afirmando o negando el valor y sentido de la vida y del cuerpo, Nietzsche dice al respecto que: “[...] la mayor parte del pensar consciente de un filósofo está guiada de modo secreto por sus instintos y es forzada por éstos a discurrir por determinados carriles”.⁴⁷

Cabría mencionar, la idea en Nietzsche de hacer una “transvaloración de todos los valores”, pues precisamente partiendo desde la perspectiva del cuerpo, se enfrenta con el

⁴⁶ *Ibidem*, p. 145.

⁴⁷ Friedrich Nietzsche, *Más allá del bien y del mal*. Alianza, Madrid, 2000, p. 25.

descredito que, dentro del ámbito del conocimiento, hay respecto al cuerpo en la tradición occidental del pensamiento en filósofos como: Platón y Descartes, por mencionar los menos⁴⁸.

Nietzsche muestra a través de una apertura transgresora de un nuevo modo de concebir la vida y la filosofía, cómo es que el cuerpo estará haciendo, creando y experimentando desde y para sí mismo, aquello a lo que se le ha venido llamando “yo”, “conciencia”, “razón”, etcétera, pues, no es que estas últimas instancias antecedan el ámbito inconsciente y vivo del cuerpo —impulsos nerviosos, el ámbito de las pasiones, los instintos, las sensaciones—, sino que nos ayudará a comprender que es el cuerpo aquello que está haciendo-construyendo-guiando precisamente a esa parte de la conciencia llamada o referida como “yo”, tan magullado y mal entendido a lo largo de la historia de cierta parte de la filosofía —un “yo” que no nos abarca de manera total, como si éste fuera el “producto” más logrado, pleno y claro al que tenemos acceso desde nuestra amplia manera de conocer y de sentir.⁴⁹

Hay en nuestro autor una tendencia a transgredir el ámbito de la conciencia y de sus posibilidades explícitas de representación con las que ha operado el pensamiento humano. Nietzsche propone que en la producción del pensamiento hay un dinamismo oculto de las fuerzas, mismo que desconoce el mecanismo de la conciencia.

⁴⁸ Cabe hacer mención aquí, que desde nuestra perspectiva, ninguno de los autores a los que se refiere críticamente Nietzsche a lo largo de sus textos y aforismos, libros, etcétera, se reduce a lo que él dice, refiere, señala y critica de ellos, en tanto su obra y sus reflexiones en conjunto —de cada uno de ellos—, aunque también, cabe mencionar que es comprensible que lo haga, para poder así, fundamentar y construir su crítica y sus intuiciones filosóficas con base en un seguimiento indispensable de la tradición. Por ejemplo Platón en su concepción del cuerpo en *Fedón* 64^a- 67^e; Descartes y su concepción del cuerpo tanto en sus *Meditaciones metafísicas* como en su *Discurso del método*.

⁴⁹ A partir de la p. 86 del libro *Nietzsche en perspectiva*. Germán Meléndez compilador, Siglo del hombre editores, Pontificia Universidad Javeriana, Universidad Nacional de Colombia. Bogotá, 2001.

Para Nietzsche:

“[...] ‘el individuo’ sólo es una suma de sensaciones y juicios y errores conscientes, una *creencia*, un trocito del verdadero sistema vital, o muchos trocitos mental y ficticiamente reunidos, una “unidad” que no se sostiene- [...] En verdad no hay *verdades individuales*, sino *errores* individuales; el *individuo* mismo es un *error*. Todo lo que acontece en nosotros es en sí *algo otro* de lo que nada sabemos: ponemos la intención y el engaño y la moral primero en la naturaleza”.⁵⁰

Pero la naturaleza, según la concepción de nuestro filósofo, no nos engaña y no puede tampoco ser moral, sino que somos nosotros los que nos engañamos por admitir como verdaderos esos “patrones”, los cuales al ser “individuales” son, en esa medida, falsos.

Antes de la *fantasía* y de la mediación del *lenguaje* con el que se manifiesta la inteligencia y la inmediatez supuesta que nos llega de “lo real”, de su curso y de su esencia, existe el flujo y reflujo del inconsciente de la *vida* en el *cuerpo*, y por extraño que pueda parecer, *la inteligencia de nuestros “sentidos”* como el oír, el oler, el ver, etcétera, es mayor a lo que Nietzsche considera: “[...] *la inteligencia de nuestra conciencia en general*”⁵¹.

Hay que tener presente que, para Nietzsche, las nociones de “átomo”, “materia” o el propio “yo” funcionan como hipótesis auxiliares con las que podemos atrevernos a pensar el mundo y no como certezas construidas a manera de fundamentos últimos, o primeros

⁵⁰ F. Nietzsche, *Fragmentos póstumos...* II [7], p. 80.

⁵¹ *Ibidem*, II [12], p. 81.

axiomas, a partir de los cuales sería posible explicar, definir y pensar el mundo y nuestras relaciones con él y en él.

Cuando Nietzsche reflexiona respecto a la “Voluntad” hay que tener presente que para él no existe en la vida humana ni la “voluntad libre” ni la no libre, concepciones que desde su perspectiva son errores derivados de la fantasía y del tipo de producción que la caracteriza, misma que se manifiesta en la “idea de causalidad” dentro de otras tantas posibles; idea que para nuestro autor no es sino algo con lo cual “[...] *nada* corresponde en la realidad.”⁵² Alejándose con ella de la concepción que Descartes tenía de la misma,⁵³ en tanto que, para Nietzsche sólo existen *la voluntad fuerte y la voluntad débil* —estas últimas ya no como productos de la fantasía, sino de la propia vida— es decir, la que sí existe es la “voluntad de poder” a la que conforman tanto la voluntad fuerte, como la voluntad débil, las cuales se expresan dinámicamente, en cada manifestación de vida.

Ahora bien, para poder probar esto, de algún modo se tiene que depositar una creencia en la concepción que tiene Nietzsche de que “[...] la vida misma es voluntad de poder [...]”⁵⁴ para poder así comprender que aquella manifestación de quienes están enemistados con la vida, de los enfermos y de los decadentes tanto fisiológica como psicológicamente son el modo triunfal (ante el enfrentamiento con la voluntad fuerte) de manifestarse de la voluntad débil, por ejemplo, mientras que los amantes de la vida, de la salud, de la acción y de la creatividad, estarían manifestando la victoria de una voluntad fuerte que es capaz de asumir con aprecio incluso la hostilidad y complejidades

⁵² F. Nietzsche, *Fragments póstumos...*, 7[64], p. 99.

⁵³ Pareciéndose o heredando más el matiz crítico al respecto que de dicha “idea” tenía ya, por ejemplo, David Hume, quien polemiza en su momento con Descartes en relación a la “idea de causalidad” y sus respectivas concepciones.

⁵⁴ F.N. *Más allá... Op. Cit.*, aforismo 13, p. 36.

conformadoras de la vida y el constante enfrentamiento con esa voluntad débil. Dicho lo anterior, lo que me parece intenta Nietzsche es mostrar la existencia de un dinamismo y un movimiento de fuerzas opuestas que devienen en una constante lucha, configurando así la manifestación de la “voluntad de poder” como un exceso o una tendencia a ser siempre más.

Considerando la empatía y relevancia que tienen en el pensamiento de Nietzsche términos o “conceptos” tales como “ciclo” o “repetición”, es que toma su respectivo valor el hecho de que no ya la experiencia actual de dichos posibles ciclos o repeticiones sino incluso su mera posibilidad le llamen en alto grado la atención, ya que él concibe como algo negativo y limitante aquellas repercusiones que ha provocado la mera creencia en la posibilidad de “la condenación eterna” a como la relata la tradición judeo-cristiana —a la que incansablemente se refiere y critica Nietzsche—. Con base en lo anterior podemos preguntarnos: ¿moralmente qué implicaciones tendría que los seres humanos crean en “la condenación eterna” cristiana? En relación a lo que podemos preguntarnos a su vez, ¿moralmente qué implicaciones tendría que los humanos crean en el “eterno retorno”? en esa disposición vital que describe Nietzsche como un: “[...] vivir de modo que sea deseable volver a vivir esta misma vida en una repetición eterna.” II [161]⁵⁵ Siendo que, incluso como mera posibilidad, ambas creencias, la de la “condenación eterna” o la del “eterno retorno” implican modos distintos de relacionarse y habitar en el mundo y con todo lo que, a su vez, implica la vida contingente y finita, humana.

⁵⁵ *Ibid*, II [161], p. 87.

Teniendo en mente lo anterior, Nietzsche refiere: “Quien no cree en un *proceso cíclico del universo*, tiene que creer en el Dios arbitrario -¡ésta es la base de mi consideración en contraste con todas las teístas habidas hasta ahora!”⁵⁶

En la reincorporación y replanteamientos que en torno y a partir del cuerpo hace Nietzsche, hay una tendencia que tiene que ver con estar de manera propositiva y crítica en contra de las maneras rígidas de pensar y de hacer filosofía, con la que se dirige peligrosamente a esa perspectiva lúdica que implica su concepción del “[...] alma, para la que todo *se convierte en juego*.”⁵⁷

En nuestro filósofo el juego es algo relevante en tanto lo concibe como ese movimiento dotado de inocencia emparentado con el niño y que en su *Zarathustra* en la sección “De las tres transformaciones” se refiere a esas transformaciones del espíritu en camello, en león y en niño colocando en esta última transformación la capacidad y posibilidad de crear que requiere de ese “santo decir sí” que nuestro autor encuentra en el juego del niño. Ya desde 1873 cuando escribe su ensayo sobre *La filosofía en la época trágica de los griegos* en la parte correspondiente a “Heráclito” se puede leer una concepción casi invariable de lo que significará el juego para él que es la siguiente: “[...] Un regenerarse y un perecer, un construir y un destruir sin justificación moral alguna, sumidos en eterna e intacta inocencia, sólo caben en este mundo en el juego del artista y en el del niño. Y así, del mismo modo que juega el artista y juega el niño, lo hace el fuego, siempre vivo y eterno; también él construye y destruye inocentemente [...]” A mí me parece que Nietzsche al reivindicar y replantear el papel del cuerpo en la conformación de

⁵⁶ *Ibíd*, II [312], p. 89.

⁵⁷ *Ibíd*, 22[1], p. 106.

saberes, conocimientos y valores, está ya atreviéndose a jugar para posibilitar, a partir de ahí, la creación indispensable que debiera acompañar la actividad crítica y propositiva del filósofo.

Mientras hay un flujo y reflujo en lo profundo del inconsciente —ahí donde se sucede una actividad que no descansa— se nos hace evidente como señala Nietzsche que: “Todos nuestros motivos conscientes son fenómenos de la superficie [...]”⁵⁸

Para Nietzsche **los pensamientos**, sean estos simples o complejos, no son capaces de producirse entre sí; no es posible que haya alguno que sea la causa de otro, por próximo o similar que estos sean, en tanto que estos, señala el filósofo alemán “[...] **son signos de un juego y una lucha de afectos: siempre están en conexión con sus raíces ocultas.**”⁵⁹

Es de suma pertinencia la cita anterior en tanto que clarifica el papel y posición “reales” respecto a los pensamientos como *signos*; es decir, algo que refiere otra cosa que no son ellos mismos y además en este caso, se señala aquello con lo cual o de lo cual, tampoco logran separarse, a saber, de ese lado no cognoscible o visible ni para el ojo, ni para la conciencia, a los que se les escapa lo profundo, —por el propio “hecho” de rozar tan sólo la superficie, como ya se ha mencionado antes—, las “raíces ocultas” en las cuales se afianzan y en las cuales se sostienen los pensamientos y el discurso racional todo (piénsese por ejemplo, en las fuerzas activas —afirmativas— y reactivas —negadoras— de la “Voluntad de poder” como la entiende Nietzsche, es decir, como vida, como dinamismos de fuerzas encarnada en los propios cuerpos).

⁵⁸ *Ibid*, 1[20], p. 146.

⁵⁹ *Ibid*, 1[75], p. 148.

Hay que tener presente que no somos el sentido del universo ni la naturaleza se comporta como si fuésemos su especie preferida; como cuando incluso Nietzsche ironiza señalando que tampoco las hormigas son el sentido del bosque; con respecto a lo cual nos dice Safranski:

“Es cierto que la naturaleza se desarrolla dinámicamente, pero las causalidades que la propulsan son “ciegas”, pues no se proponen nada. No son intencionadas, por más que, cuando las conocemos, puedan utilizarse para los propios fines. El sentido del culto religioso y mágico era influir en la naturaleza dentro de un medio de conexión espiritual.”⁶⁰

El amor a la vida justifica para Nietzsche que desde el momento en el cual se asume dicha relación con la misma, ya no hay verdades prohibidas, sean estas feas o atractivas, —no hay verdades prohibidas, entiéndase, en tanto estas surgen desde un aprecio y amor a la vida y no desde lo contrario, su deprecio y odio o negación—. Hay que comprender que el amor a la vida y la reivindicación-reconciliación con el cuerpo y las respectivas características de ambas suceden desde una liberación o alejamiento de aquella vieja creencia en posibles sentidos trascendentales, divinos o teleológicos, dependientes de una y sólo una “Verdad” metafísica y *a priori* que se enriquecía de manera engañosa, mientras desvaloraba tanto a la vida, como al cuerpo y de paso, todo lo terreno y finito que existe en el mundo.

En las reflexiones de nuestro autor en lo tocante a la conciencia y al inconsciente, hay algo que es importante tener presente, la referencia a aquello que sucede bajo la oscuridad del inconsciente, lo que no significa, que dichos procesos estén ausentes. Para Nietzsche hay un complejo y activo *modus operandi* que se escapa a la luz de “nuestra”

⁶⁰ Rüdiger Safranski, *Nietzsche, Op. Cit.*, pp. 185-186.

conciencia. Se trata de comprender que para nuestra conciencia sólo existe aquello para lo cual tenemos palabras, las cuales, a su vez, llegan a significar cultural, social e individualmente algo (en tanto que poseen una carga simbólica).

Aunque contamos con palabras referentes a un estado de nuestro mundo interior (deseo, amor, dolor, alegría), hay a su vez un espacio de fuerzas internas que no son visibles a las categorías del lenguaje, pero según Nietzsche, juegan un papel en la configuración del “carácter como del destino” de cada uno de nosotros. La conciencia, pues, no abarca la totalidad del “ser” que somos.

Hay quienes llegan a percibir una posible “fenomenología” respecto a esta concepción que refiere a la conciencia y a la manera como la entiende o trata Nietzsche; por ejemplo, Safranski llega a decir que el principio fundamental de dicha posible fenomenología, puede formularse del siguiente modo:

“[...] sólo lo que aparece puede conocerse; se trata por tanto, de agudizar la atención (y el lenguaje), de tal manera que permita la aparición de muchas cosas. Todo lo que está dado a la conciencia es un fenómeno, y la investigación de la conciencia observa en una introspección estricta el orden interno de sus fenómenos. [...] La conciencia se da cuenta en forma singular de aquello que se le escapa en la percepción. Y puesto que es fenómeno todo lo que aparece en la conciencia, también esa dimensión invisible es un fenómeno de la conciencia. **La esencia no es algo que se esconda detrás de la aparición, sino que ella misma es aparición, en tanto la pienso o pienso que se me escapa**”⁶¹.

La amplitud de la cita precedente me parece óptima en tanto refiere los límites de aquello que es posible conocer para la conciencia, respecto a la cual, el propio Nietzsche

⁶¹ Safranski, *Op. Cit.*, p. 222. (Negritas puestas por mí).

dice que ésta surge debido a una necesidad de comunicación entre los humanos; por tal motivo, el filósofo la vincula con el ámbito de lo comunitario y social más allá de lo individual, ya que, incluso dentro de la disposición del “conocimiento de uno mismo”⁶² uno sólo podría llegar a ser consciente de aquello que en nosotros mismos “no es individual”. En el aforismo “354” de su *Gaya Scienza*, (1882) Nietzsche afirma: “el problema de la conciencia [...] sólo entra en escena cuando comenzamos a entender en qué medida podríamos prescindir de ella [...] ¿Para qué, en general, la conciencia, cuando es *superflua* en lo principal?”. A lo anterior el filósofo responde: “[...] en realidad, la conciencia es tan sólo una red de enlace entre hombre y hombre”. (La conciencia es la esfera del *entre*).

En esta “red de enlace”, el lenguaje funciona como “signo de comunicación”. Por su parte, en *Más allá del bien y del mal* (1886) señala Nietzsche: “[...] tenemos que contar entre las actividades instintivas la parte más grande del pensar consciente, y de ello incluso en el caso del pensar filosófico” la conciencia no es, “[...] en ningún sentido decisivo, *antitética* de lo instintivo, -la mayor parte del pensar consciente de un filósofo está guiada de modo secreto por sus instintos y es forzada por éstos a discurrir por determinados carriles”⁶³.

Según lo anterior, podemos inferir que vivimos en un mundo que es, a su vez, un mundo del lenguaje, de la conciencia y del “*entre*”. Es en el aforismo 11 de su *Gaya Scienza* (1882) donde Nietzsche se plantea efectivamente la dificultad de salir de la tradición occidental del pensamiento y de la filosofía, en tanto su supuesto dominio en los

⁶² Confrontar con aforismo 354 de *La Gaya Scienza*, de Friedrich Nietzsche.

⁶³ Nietzsche, *Más allá del bien y del mal*, *Op. Cit*, pp. 24-25.

terrenos de la razón, pero que, en realidad, sólo ha ayudado a la elaboración de dichas fantasías, o como diría Nietzsche: “telarañas de la razón”.

Lo valioso de la crítica de Nietzsche es denunciar esa categoría de la exclusividad de la razón en cuanto a las capacidades humanas de entender y percibir el mundo y a sí mismo. Al respecto en el aforismo 11 de la *Gaya Ciencia*, dice: **“La conciencia es el último y más tardío resultado de lo orgánico [...]”**⁶⁴

Siguiendo lo dicho por Safranski, podemos deducir que la “unidad de los instintos” es algo mucho más antiguo que la **inacabada y débil conciencia**; con esto no pretendemos cambiar los papeles y superponer a “*los instintos*” como gobernantes y dadores de sentido, ya que la razón misma no ha de perder o renunciar a su capacidad creadora, como lo señala Nietzsche en uno de sus aforismos póstumos, tanto la “razón” como la “fantasía” son paridoras y creadoras. Sin embargo, la fantasía da a luz prematuramente y es preñada más fácilmente y sin tanta cautela como la razón⁶⁵.

Nietzsche se refiere en el aforismo 11 de *Gaya Ciencia* a la incorporación, en torno a la cual reflexiona Safranski: “Ciertamente tenemos una imagen copernicana del mundo, y en la actualidad una imagen basada en las teorías de Einstein, pero en lo relativo a la incorporación seguimos todavía a Ptolomeo. Hemos de comprender, escribe Nietzsche en su aforismo “11” de su *Gaya Ciencia*: “[...] que hasta ahora sólo nos habíamos incorporado los errores y que toda nuestra conciencia se refiere a errores.”⁶⁶

⁶⁴ Negritas colocadas por mí.

⁶⁵ F. Nietzsche, *Fragmentos póstumos*,... 3[129], p. 64.

⁶⁶ *Op. Cit.*, Safranski, p. 254. “El pensamiento es una obra común de cuerpo y vida. ¡Qué fácil es decir esto! Pero Nietzsche quiere realmente perseguir las huellas de estos procesos y llevar tantos detalles como sea posible al lenguaje y a la conciencia. Tal intento sólo se logra si, por así decirlo, el lenguaje extiende sus

Cabría recordar aquí, que para Nietzsche, —según nos dice Luis de Santiago Guervós en su ensayo que antecede *Los escritos sobre retórica*—, hay tan sólo, una especie de gradación tonal o de matices respecto a lo que estará entendiendo por “concepto” y por “metáfora”, —la cual se encuentra relacionada con la común y frecuente utilización de tal o cual “palabra”— donde la palabra más empleada se puede entender como “concepto” y la no tan utilizada como “metáfora”, sin olvidar que la referida como “concepto” no deja de tener su origen como “metáfora” en una primera instancia.

Es importante tener presente que la concepción del alma en Nietzsche es heredera de la de Epicuro, en tanto que se trata de una concepción material y finita de la misma (recuérdese el prólogo al *Zaratustra*, donde le dice Zaratustra al volatinero caído que su alma perecerá incluso antes que su cuerpo, y no ha de preocuparse ya de lo que haya de pasarle más allá de esta vida pues ésta pronto ya no será nada).

Desde esta perspectiva, surgen varias implicaciones a la hora de vivir la propia vida y de producir conocimientos y posibles valores, los cuales surgen desde el conocimiento y la conciencia de la finitud del alma, por lo que Nietzsche quiere quitarle a la ciencia su creencia en la concepción del alma: “como algo indestructible, eterno, indivisible, como una mónada, como un *átomo*[...]”⁶⁷, pues según él, eso es lo que más ha enseñado el cristianismo, lo que el filósofo alemán se permite llamar: “el *atomismo psíquico*.”⁶⁸

miembros, se hace libre, móvil y elástico, si extiende incluso sus alas para poder volar sobre el amplio paisaje de lo humano, mirando con agudeza, pero sin espiar ninguna pieza. En *Humano demasiado humano* Nietzsche había caracterizado este tipo de conocimiento como un “fluctuar libre y sin miedo” [(2, 55; MA). *Ibid.*, p. 232.

⁶⁷ F. Nietzsche, *Más allá del bien y del mal...*, p. 36.

⁶⁸ *Ídem*.

Según Mazzino Montinari, la palabra *Geist* significa en Nietzsche: mente, razón, intelecto y también interioridad o espiritualidad (que no misticismo o *seele*, alma). Por su parte el *Geist* para Nietzsche es, según Montinari, la vida que se desgarrar a sí misma en vivo, aumentando su saber con su propio tormento “[...] ¡Del espíritu sólo conocéis las chispas, pero no veis que el espíritu es un yunque y menos aún que la crueldad es un mazo!”⁶⁹

Cabe recordar que ya en la época donde escribía y pensaba su *Aurora*, (1881) nuestro autor es invadido por un *pathos* que él referirá después como “pasión del conocimiento”, y anuncia con él la dificultad de recorrer esos caminos aún no hollados por casi nadie, hasta ese momento; “pasión por el conocimiento” que implica el riesgo de la soledad intelectual.

Se vislumbra un matiz intempestivo en las características del tipo de conocimiento que Nietzsche procura, en tanto la dificultad de no pretender construir convicciones nuevas⁷⁰ ya que más bien, intenta salir y criticar las sólidas convicciones que venían guiando a los pensadores y filósofos precedentes respecto, por lo menos, a la concepción que han tenido de la razón, de la conciencia y del “yo” como las certezas más logradas, claras e inamovibles, nada más alejado de la realidad ya desvelada, y opuesto a su vez a lo que late dentro del espíritu de Nietzsche. A partir de 1881 acometerá con mayor dedicación su ataque contra los “prejuicios morales”, los cuales él encuentra en parte de la tradición filosófica, católica y protestante de su tiempo. Uno puede encontrar ya en su *Aurora* los suficientes ejemplos donde se ve, cómo la moral y la metafísica en función van perdiendo

⁶⁹ Mazzino Montinari, *Lo que dijo Nietzsche*, Salamanca, Barcelona, 2003, p. 15., donde se refiere, a su vez, al Zarathustra de Nietzsche, II, “los sabios famosos”.

⁷⁰ Cfr., con aforismo “483” de Friedrich Nietzsche, *Humano demasiado humano*.

su supuesta fuerza y firmeza, gracias al riguroso análisis psicológico e histórico y también a las críticas que de ellas hace Nietzsche⁷¹.

Basta tener presente que es con Nietzsche según Montinari que “[...] el conocimiento filosófico deja de estar al servicio de la moral [...]”⁷² Con él se comienzan a difuminar y perder los vínculos con los antiguos ideales morales y teleológicos con respecto a sus pretendidas finalidades. Recordemos el hecho de que Nietzsche pretende ser inmoral por moralidad, irónicamente en la formulación de dicha intención, pero seriamente en la práctica de dicha instancia activa. Siguiendo a Montinari es importante tener en mente que: “las armas críticas de Nietzsche son sobre todo, el análisis histórico, la reconstrucción de la génesis de los prejuicios morales apoyada en la lectura de textos de etnología, por ejemplo, J. Lubbock *sobre el nacimiento de la civilización* de 1875; de historia, W.E.H. Lecky y de historia de la moral y del derecho J.J. Baumann, 1879”, entre otros.⁷³

“Nietzsche habla, pues, del cuerpo, a la vez como construcción hermenéutica y como formación de poder, y lo propone como instancia a partir de la cual analizar las cuestiones culturales e históricas para determinar en ellas su organización biológica interna. Abre así el horizonte para una comprensión de la cultura como lenguaje cifrado del cuerpo. Esta perspectiva supone [...] la comprensión del cuerpo como “la gran razón”, es decir, en última instancia como quien piensa y quien decide, mientras que la conciencia permanece en la ignorancia de eso que, en último término, es lo decisivo”.⁷⁴

⁷¹ Cfr., con aforismo 3 de Friedrich Nietzsche, *Aurora*.

⁷² Mazzinmo Montinari, *Op. cit.* p. 99.

⁷³ *Ibid*, p. 100.

⁷⁴ Diego Sánchez Meca, *Nietzsche, la experiencia dionisíaca del mundo*, *Op. Cit*, p. 145.

Capítulo 4: El cuerpo y la genealogía.

Son a tal punto relevantes las implicaciones que llega a tener el cuerpo para Nietzsche, así como su respectivo y acompañante estado de “salud” —ya sea este un estado sano o uno enfermo— que, según su perspectiva, es desde la salud o la enfermedad del cuerpo que la humanidad ha venido construyendo creencias. Estas, gracias a la tradición y a la costumbre, terminaron formando grandes sistemas de ideas y valores respecto a lo cual, señala Nietzsche: “Todas nuestras religiones y filosofías son síntomas de nuestra salud física.”⁷⁵

Nietzsche se refiere a la tradición platónica-judeo-cristiana de Occidente como enferma, débil, reactiva y negadora de la vida, por lo que la diagnostica como nihilista, precisamente por negarle valor a la vida. Yo concuerdo en que hay en toda esa tradición, una marcada concepción negativa y hostil respecto al cuerpo, a su libertad, salud-fuerza-afirmación y posibles sentidos creativos, la cual se basa en prejuicios que surgen precisamente a partir de una concepción decadente de la vida, del cuerpo y de la tierra.

Podemos pensar, junto con José Jara, que como humanidad estamos dentro del momento donde se puede crear y recrear todas aquellas: “posibilidades *no divinas* de la interpretación [...]”⁷⁶ En este terreno, es importante hacer notar como señala Jara: “la necesidad y dificultad de asumir el trabajo genealógico exigido por el sentido histórico,”⁷⁷ mismo que se concibe como no lineal, no progresista, sino fracturado, desgarrado y que emerge constantemente debido a su no eterna duración. Hablamos del sentido histórico bajo

⁷⁵ Nietzsche, *Fragmentos póstumos*, 1884, 25 [407]. Referencia hecha por parte de Diego Sánchez Meca en su libro *Nietzsche. La experiencia dionisiaca del mundo*. Tecnos Madrid, 2005. pp. 147-148.

⁷⁶ José Jara, *Nietzsche, un pensador póstumo. El cuerpo como centro de gravedad*. Barcelona, coedición con la Universidad de Valparaíso, Chile. 1998. p.38.

⁷⁷ *Ídem*.

la perspectiva de Nietzsche que implica esa parte de la historia que ha de servir para afirmar la vida y no para negarle valor, perspectiva en la que profundizo más adelante de este capítulo, donde establezco un diálogo con el texto *Nietzsche, la Genealogía y la Historia* de Michel Foucault.

Me parece oportuno señalar que desde Nietzsche y también desde Foucault hay un recordatorio relacionado con un matiz de dificultad, —ya Deleuze, por ejemplo, en su libro *Nietzsche y la filosofía* se refiere a la labor del genealogista como un tipo de arte y no como cualquier otro tipo de actividad, por lo que lo llama “el arte del genealogista”.

Quien se sumerge en los virajes y viajes que acompañan el estudio genealógico, no se está sumergiendo en las engañosas aguas dóciles de los estudios históricos tradicionales cuyos “hechos” se acoplan perfectamente con sus símbolos o signos dentro de su supuesta linealidad y sentido. El genealogista no es ese tipo de historiador que se ocupa de los grandes referentes señalados tan sólo por los intereses de quienes se suscriben y gozan de tal o cual tradición histórica “del único fin” y “del único origen”; al respecto dice José Jara: “[...] la genealogía no es sin más un quehacer que goce con una revisión rememorativa del pasado, sino que se realiza como una manera de recrear la historia para continuar haciendo humanidad. Es el ámbito imaginario, aleatorio y azaroso del futuro del hombre lo que la genealogía tiene permanentemente en vista en su proceder”⁷⁸.

Partir desde el cuerpo e incorporarlo en el estudio genealógico es lo que ayuda a ese intento de irrumpir en o interrumpir aquellos despliegues verticales y supuestamente continuos de ciertas tradiciones o costumbres “morales” (dogmáticas) que hasta ahora, y por lo menos desde hace dos mil años, no han dejado de guiarse o ceñirse conforme a lo

⁷⁸ *Ibíd*, p. 117.

referido por Nietzsche, como “la moral del resentimiento”, aquellas actividades o actitudes, —o cabría decir aquí, mejor, *idiosincrasia*, ironizando conforme lo hace el propio Nietzsche, cuando de tal término procura resaltar lo que de *idiota* hay en él— rencorosas, las cuales, en última instancia, en vez de afirmar la vida, la niegan.

Nietzsche reflexiona: “¿Qué única cosa puede ser el *conocimiento*? <<Interpretación>>, no <<explicación>>.”⁷⁹ Y en este sentido, la genealogía tendría que ver con una “interpretación” desde la perspectiva del cuerpo, al que involucra activa y conscientemente desde su aspecto pulsional e inconsciente, pasando por todos los procesos de los cuales se requiere para la creación de conocimientos y de alguna cierta cultura, la cual inevitablemente se ha de desprender de los mismos (procesos), que en este caso, tienen que ver con todo aquello que implica el hacer un estudio genealógico sustentado o basado en el cuerpo.

Hallamos aquí una invitación a des-idealizar y des-moralizar las concepciones del “sabio”, del que conoce y del que “crea” valores, frente al cual Nietzsche tiene una clara postura:

“Mi intento de entender los juicios morales como síntomas y lenguajes de señales en los que se evidencian procesos del progresar o el fracasar fisiológicos, así como la conciencia de las condiciones de conservación y crecimiento [...] Prejuicios que escuchan susurros de instintos (prejuicios de razas, de comunidades, de diferentes fases, como juventud y marchitamiento, etc.) Aplicado a la moral, especialmente a la cristiana-europea: nuestros juicios morales son signos de decadencia, de falta de fe en la *vida*, una preparación del pesimismo.

⁷⁹ Nietzsche, *Fragmentos póstumos... Op. Cit.*, 2 [86], p. 151.

¿Qué significa que hayamos interpretado una *contradicción* dentro de la existencia?
Importancia decisiva: detrás de todas las demás valoraciones se encuentran, mandando, aquellas valoraciones morales. Si dejase de existir, ¿con qué mediríamos? ¿¿¿y qué valor tendrían entonces el conocimiento, etc., etc.???

Mi axioma: no hay fenómenos morales, sino sólo una interpretación moral de esos fenómenos. Esta interpretación misma es de origen extramoral".⁸⁰

Existen, por lo menos, dos perspectivas relevantes con las que el ser humano interpreta su vida y su mundo, la una es aquella que niega valor a la vida y al cuerpo, que podemos ver en el carácter pesimista y decadente que se ha seguido en esa cadena de juicios y prejuicios morales de la tradición, los cuales recaen sobre los fenómenos; éstos, “por sí mismos” no son ni buenos ni malos, pues es sólo a partir de la interpretación humana que éstos adquieren algún sentido o valor. Tenemos, por ejemplo, la moral cristiana que se sustenta de manera tramposa en una “falta de fe en la vida”, engaño que descubre Nietzsche una vez empleado el estudio genealógico a dicha tradición moral.

La otra perspectiva reivindica el papel y el valor de la vida y del cuerpo para habitar en el mundo de una manera más sana y libre, perspectiva desde la cual se ensancha y activa la construcción y revaloración de valores con los cuales es posible actuar a favor de la vida humana (dentro de un mundo terreno, finito y contingente). Es con este tipo de perspectiva con la que se identifica Nietzsche, la cual a su vez se fortalece gracias a su estudio crítico-genealógico.

No olvidemos que ya en *Humano demasiado humano* (1878) Nietzsche comienza a criticar el estilo metafísico de pensar, incluso en sí mismo y quiere liberar y liberarse: “[...]”

⁸⁰ Friedrich Nietzsche, *Fragmentos póstumos*, Op. Cit., “2[165]”, p. 159.

de las llamadas primeras y últimas cosas.”⁸¹ Lo primero que procura aclarar es que no es posible que “el origen contenga la verdad”, ni la plenitud, ni la pureza que “supone el pensamiento metafísico”, frente a lo cual dice Safranski que Nietzsche estará exigiendo una:

“ ‘[...] química de los conceptos y de las sensaciones’ (2,23), la cual puede concluir su investigación de lo originario con el resultado de que ‘los colores más esplendorosos se han logrado a base de materias bajas y despreciadas’ (2, 24). Nietzsche procederá luego, según el principio de esta química cuando afirme, por ejemplo, que **el origen de la moral no es nada moral** y que el conocimiento ha crecido a partir de la desfiguración y del engaño. [...]. La conducta, los discursos, los sentimientos, los pensamientos parecen todos más de lo que son. Si miramos aquél lugar de donde proceden, nos encontramos bastante lejos de la verdad y dignidad de sus pretensiones. [...]”⁸²

Nietzsche pretende renunciar a la manera platónica de creer que se puede encontrar en el origen: lo pleno, bueno y verdadero, y en cambio interpondrá un principio “científico”, antimetafísico, del cual dice Safranski: “Si la metafísica se apoya en el origen sublime, la ciencia invierte las relaciones y parte de la hipótesis de que lo inicial no es sino contingencia e indiferencia, desde donde pueden desarrollarse las configuraciones más refinadas, complejas y henchidas de sentido”⁸³.

Asumir la dificultad que implica la falta de algún “sentido”, “significación” o “verdad” capaz de conducir, ya sea al “principio” o ya sea al “final” propuestos por la tradición metafísica, tomando en cuenta lo que ya ha sugerido Nietzsche respecto a los

⁸¹ Safranski, *Op. Cit.*, p.181.

⁸² *Ídem*. Las negritas son mías.

⁸³ *Ídem*.

posibles “sentidos”, “significaciones” y “verdades”, los cuales se construyen en el *proceso* mismo del fluir de la vida y del pensamiento. La vida humana, a su vez, posibilita muchos otros sentidos, muchas significaciones, muchas verdades distintas y posibles, pero con la diferencia de su contingencia y finitud, de su movimiento, vigencia y caducidad, con su inseparable carácter “humano demasiado humano”.

Aquí es prudente no tomar tanta distancia como lo ha hecho la ciencia moderna objetivadora en exceso, de lo que referimos como naturaleza, de esa *physis* originaria como la entendían o referían los filósofos “preplatónicos”⁸⁴, ya que, como afirma Safranski: “Tórnase vana la idea de un ser que aboveda todo devenir, o que está dado previamente como la gran meta. Ni hay ningún ser antes del devenir, ni detrás del devenir, ni después del devenir”⁸⁵. Ni providencia, ni omnipotencia, no hay ser capaz de dichos actos. Según lo anterior, pierde sentido también la creencia en una vida más allá de la muerte, donde se fuera aún el mismo “yo” o la misma supuesta “individualidad” y conciencia que se es en la tierra mientras se vive. Quienes eso creen están tan ciegos y no se dan cuenta o no quieren aceptar lo absurdo y desmedido de ese vacío “orgullo” por tener la tentativa de habitar en la creencia de alguna “vida eterna” después de la muerte, como si quien creyera de tal modo, por ese sólo acto, se mereciera ya tal imposibilidad, tal *hybris* imaginaria y fantásica. Tal espacio es inexistente, si tomamos en cuenta la cualidad corpórea y finita de la vida.

Después del rastreo que hace Nietzsche para dismantelar o hallar el “subsuelo” donde se fundamenta la moral, así como la supuesta historia de la misma, encuentra que

⁸⁴ Termino con el que se refiere a una parte de los filósofos griegos en los años en que fungía como catedrático de filología clásica en la Universidad de Basilea, aproximadamente los años de 1872-1873.

⁸⁵ *Ibid*, pp. 184-185.

dichos fundamentos no son nada morales, pues parece que la moral se relaciona más con una historia del cuerpo y de las culturas a partir de las cuales se va construyendo poco a poco cualquier tipo de moral. Esto lo podemos encontrar tanto en *Humano demasiado humano*, como en *Aurora*, por lo menos en un primer acercamiento, así como también, en la *Genealogía de la moral* ya más adelante.

No hay que pasar por alto que para Nietzsche el “error de los sentimientos morales” es algo indispensable —no obstante su raíz hostil, reactiva y decadente— para la “formación de cultura”⁸⁶; aquí podemos traer a colación lo escrito en la parte última del aforismo 16 de su *Aurora* donde refiere la: “[...] confirmación del gran axioma con el que se inicia la civilización: toda moral es mejor que la falta de moral”. Por su parte y entorno al mismo tema dice Safranski:

“La ley moral, por opresiva que sea, produce a la vez una peculiar elevación propia. Tomemos, por ejemplo, el tabú del incesto. Es posible quebrantarlo, los impulsos y la fisiología, es decir, la naturaleza, no lo impiden. No se trata de un límite físico, sino moral, que incita a mantenerse fiel a sí mismo. La obediencia se convierte a la postre en un dominio de sí mismo que es indispensable para la cultura”⁸⁷.

Con este conocimiento en torno a la moral podemos eliminar los pensamientos con tendencia a satisfacer necesidades morales con posturas tales como las que dicen que “cualquier costumbre es mejor que ninguna costumbre”⁸⁸, en tanto que existen, como dice Nietzsche “algunos pueblos rudos”⁸⁹ donde suceden tales costumbres sin “sentido y valor

⁸⁶ *Ibíd*, p.199.

⁸⁷ *Ibíd*, p. 200.

⁸⁸ *Ibíd*, p. 201.

⁸⁹ *Ídem*.

práctico”⁹⁰ alguno, a no ser “el de mantener siempre en la conciencia la constante cercanía de la costumbre, y la coacción incesante a la práctica de costumbres, a fin de corroborar el gran principio con el que comienza toda civilización”⁹¹.

Señala Nietzsche: “[...] Ahora conviene saber que sólo el que construye el futuro tiene derecho a ordenar el pasado...”⁹² Se trata de ordenar el pasado con base en una interpretación surgida desde el cuerpo y desde el presente en el que se vive, desde donde podrá trazarse un camino para llegar a la instancia en la cual se está ya apto para construir y dotar de posibles re-significaciones, afirmativas y con tendencias a un futuro más sano y fuerte en relación a la vida.

Hay que tener presente que aquello referido como “historia” no es un discurso firme y unidireccional que no responde a intereses o perspectivas determinadas, sino que depende y responde a intereses y perspectivas de quienes la utilizan para su propio beneficio, por lo que desde la perspectiva del genealogista, se revalorarán los caminos de la interpretación que yacen dentro de los discursos de aquello nombrado como “historia”, la cual además, lleva consigo una intención de terminar por decir o dictar aquello que se pretende desde las perspectivas de algunas religiones y discursos morales de cierta parte de la tradición occidental, como lo es el “cristianismo” y las valoraciones que de ella se derivan con base, precisamente, en lo que juzgan como la “Verdad”.

En el aforismo 97 de *Humano demasiado humano* (1878) titulado “El placer en la moral” hallamos una advertencia a estar atentos a las “costumbres”, en tanto su marcada influencia en el modo de pensar y actuar de quienes se ven insertos en ellas, pues son

⁹⁰ *Ídem*.

⁹¹ *Ibíd*, pp. 200-201.

⁹² F. Nietzsche, *Fragmentos póstumos, Op. Cit.*, 29 [96], p. 45.

dichas costumbres el medio por el cual le es posible mantenerse a la vida. Éstas producen una especie de somnolencia o de estado de “comodidad”, donde no cabría pensar ya en “nuevas” o distintas perspectivas en oposición a las ya conocidas y mantenidas precisamente por esa “costumbre”. Bajo esa óptica, no parece que fuera necesario ningún “cambio”, afirma Nietzsche, ya que: “[...] una costumbre con la cual se puede vivir está demostrada como saludable, útil, en oposición a todas las tentativas nuevas, aún no experimentadas. La costumbre es, por consiguiente, la unión de lo agradable y de lo útil, y además no exige ninguna reflexión.”⁹³ De esta última parte, algo que me parece criticable, en tanto débil y dañino, es ese asumirse en una instancia ya lograda y firme que dicte lo conveniente o no para los seres vivos, para las personas que “conforman” las sociedades del mundo, etcétera. Si se pretendieran tendencias nuevas, valores diferentes, “nuevos”, resignificados, y que por lo mismo estarían en oposición a lo ya venerado y juzgado como “agradable y útil”, lo más probable sería considerar a quien eso procure, como “loco,”⁹⁴ malo, cuando, lo realmente “malo”, se encuentra, paradójicamente en la manutención de “costumbres”, las cuales a más de ser penosas, evitan también que se dé la reflexión, dice Nietzsche: “[...] se conservan en vista de su **utilidad superior aparente.**” “Pero de lo que se da uno cuenta claramente es que todas las costumbres, aunque sean las más duras, se hacen con el tiempo más agradables y dulces, y que por el régimen más severo puede convertirse en hábito y, por tanto, en placer.”⁹⁵ Aquí el filósofo anuncia **una implícita incomodidad, una tensión constante** que ha de acompañar a todo aquél que pretenda navegar más allá o más acá de los límites y coordenadas establecidas por ciertas “costumbres”, las cuales pervierten y atrofian las pretensiones creativas y críticas del “ser

⁹³ Friedrich Nietzsche, *Humano, demasiado humano*, Madrid, Edaf, 15ª edición, 2003, pp. 96-97.

⁹⁴ Cfr. aforismo 14 de *Aurora* para que tome más sentido lo aquí señalado.

⁹⁵ F. Nietzsche, *Humano, demasiado humano*, *Op. Cit.*, pp. 97.

humano”, de este conocido “ser social”, moral, religioso, pero que por el hábito se va haciendo cada vez más predecible, menos fuerte y libre, —incluso menos religioso, en un sentido más sano de aquello que puede llegar a implicar dicho término— menos creativo.

En su aforismo 102 de *Humano demasiado humano* (1878), Nietzsche reflexiona en torno a la existencia de acciones “malas” que no llegan a ser juzgadas como moralmente incorrectas, como cuando se actúa por “auto-conservación”, ya sea individual o social. Otro ejemplo se da cuando el Estado castiga y hace sufrir al criminal por el supuesto beneficio en común de los ciudadanos, lo cual ocurre gracias a un error de creencia que implica que suponemos que la naturaleza actúa bajo el influjo de una necesidad que le adjudicamos cuando nos cae una tormenta, (la que no nos atrevemos a juzgar como “mala”), mientras que, al dotar de una especie de “libre voluntad” a las reflexiones y decisiones que anteceden tal o cual acto de los hombres, es que llegamos a juzgar los mismos como buenos o malos. En ese sentido, es necesario no perder de vista toda esa maquinaria impositiva y “conveniente” (así como engañosa) que hay detrás de las morales, las cuales sobreviven gracias a su milenaria costumbre, y no necesariamente debido a su impulso liberador y a la procuración de auténticos bienes para la humanidad. En este sentido Nietzsche dice en su aforismo 102:

“Toda moral admite el mal, hecho intencionadamente en el caso de *legítima defensa*, es decir, cuando se trata del *instinto de conservación*. [...] Sócrates y Platón tienen razón: haga lo que haga el hombre, siempre hace el bien, es decir, lo que le parece bueno (útil), según su grado de inteligencia, según la medida actual de su razonamiento.”⁹⁶

⁹⁶ *Ibíd*, p. 100.

¿Ironía o complicidad respecto a esto último por parte de Nietzsche? Tomando en cuenta que Nietzsche se considera a sí mismo un “inmoralista” en el sentido de criticar y debatir el contenido de morales con una fuerte tradición como la cristiana y ese aspecto formal de posturas como las de esa tradición que creen que sus categorías morales poseen un valor absoluto y verdadero, lo que desde su perspectiva no se ve que funcione de tal manera, volviéndose así la moral misma un problema. Él aceptaría que la moral admite el mal hecho por “legítima defensa” o por tratarse de “instinto de conservación” siendo precisamente eso uno de los factores por los cuales le parece que “[...] *todos* los medios con que se ha pretendido hasta ahora hacer moral a la humanidad han sido radicalmente *inmorales*”⁹⁷ como la Iglesia con su moral que debilitó al hombre, cuando pretendía supuestamente y según su perspectiva “mejorarlo”. Surge a la vista que está siendo irónico respecto a lo aseverado por Sócrates y Platón de que “[...] haga lo que haga el hombre, siempre hace el bien” ya que los negadores de la vida, del mundo y del cuerpo por mucho que los guíe su inteligencia y su razón no pueden estar haciendo el bien, pues como llega a decir nuestro filósofo del crepúsculo, “toda moral *sana* está regida por un instinto de la vida”⁹⁸.

Al respecto, el autor de *Más allá del bien y del mal* dice: “**En el filósofo [...] nada, absolutamente nada es impersonal;** y es especialmente su moral la que proporciona un decidido y decisivo testimonio de *quién es él* –es decir, de en qué orden jerárquico se encuentran situados los instintos más íntimos de su naturaleza.”⁹⁹ Es decir, lo fundamental es hacia dónde tienden y desde dónde surgen las valoraciones respecto a la vida, desde un aprecio o desde un desprecio tanto por la vida como por el cuerpo.

⁹⁷ F.N. *Crepúsculo... Op. Cit.*, p. 81.

⁹⁸ *Ibidem*, p. 62.

⁹⁹ Friedrich Nietzsche, *Más allá del bien y del mal. Op. Cit.*, p.28, [6]. (Negritas colocadas por mí).

Y si la moral de un filósofo no le es impersonal, es precisamente porque ésta surge desde un orden jerárquico, ya sea afirmativo o negativo de las fuerzas dinámicas y en tensión, desde las que se va configurando el cuerpo, la razón y la conciencia que terminan por llegar a la instancia donde es posible crear determinado tipo de conocimientos y valoraciones en relación a la vida, sus libertades o carencia de libertades, también su afirmación y enriquecimiento, (creatividad y afectividad en el caso de la salud) o por el contrario, el debilitamiento inactivo y hostil de la enfermedad que tiende, precisamente, hacia la negación o hacia lo negativo de la vida.

Nietzsche dice que en la época premoral las acciones buenas o malas se juzgaban en proporción a su fracaso o su éxito, teniendo un efecto inmediato en el acto mismo: “[...] ni la acción en sí ni tampoco su procedencia eran tomadas en consideración, sino que [...] entonces era la fuerza retroactiva del éxito o del fracaso lo que llevaba a los hombres a pensar bien o mal de una acción”¹⁰⁰. Dentro de este periodo *premoral* el “imperativo”: *gnosis autón* (“conócete a ti mismo”) era aún desconocido. Posteriormente habla de una etapa histórica denominada “periodo *moral*”, en la que se ha llegado tan lejos que: “ya no son las consecuencias, sino la procedencia de la acción, lo que dejamos que decida sobre el valor de ésta”¹⁰¹, Nietzsche abunda respecto a este periodo:

“[...] la primera tentativa de conocerse a sí mismo queda así, hecha. **En lugar de las consecuencias, la procedencia: ¡qué inversión de la perspectiva!** [...] se interpretó la procedencia de una acción, en el sentido más preciso del término, como procedencia derivada de una *intención*; **se acordó creer que el valor de una acción reside en el valor de su intención.** La intención considerada como procedencia y prehistoria enteras de una

¹⁰⁰ *Ibid*, p. 60.

¹⁰¹ *Ibid*, pp. 60-61.

acción. Bajo este prejuicio se ha venido alabando, censurando, juzgando, también filosofando, casi hasta nuestros días. —¿No habríamos arribado nosotros hoy a la necesidad de resolvernos a realizar, una vez más, una inversión y desplazamiento radical de los valores, gracias a una autognosis y profundización renovadas del hombre, -no nos hallaríamos nosotros en el umbral de un periodo que, negativamente habría que calificar por lo pronto de *extramoral*: hoy, cuando al menos entre nosotros los immoralistas, alienta la sospecha de que el valor decisivo de una acción reside justo en aquello que en ella es *no-intencionado*, y de que toda su intencionalidad, todo lo que puede ser visto, sabido, conocido “conscientemente” por la acción, pertenece todavía a su superficie y a su piel, -la cual, como toda piel, delata algunas cosas, pero *oculta* más todavía? En suma, nosotros creemos que la intención es sólo un signo y un síntoma que precisan de interpretación, y, además, un signo que significa demasiadas cosas y que, en consecuencia, por sí sólo no significa casi nada,- creemos que la moral, en el sentido que ha tenido hasta ahora, es decir la moral de las intenciones, ha sido un prejuicio, una precipitación, una provisionalidad acaso, una cosa de rango parecido al de la astrología y la alquimia, pero en todo caso algo que tiene que ser superado.”¹⁰²

En la cita precedente aparece de nuevo esa identificación por parte de Nietzsche con el aspecto inconsciente como algo relevante y con mucho peso funcional en la dinámica de la construcción de valores y de conocimientos, en tanto que señala su sospecha de que el valor decisivo de alguna acción —según su perspectiva que nombra de pronto como *extramoral*— lo encuentra en lo que en la acción es no intencionado en contraposición a la “moral de las intenciones” a la que considera un prejuicio del que habría de salir.

¹⁰² *Ibid*, “32”, pp. 61-62, las negritas las he colocado yo.

De aquí proviene la tentativa de Nietzsche por hacer una “inversión radical” de “los valores” morales... ¿desde una perspectiva extra-moral, por ejemplo, cabría pensar en ello quizá como posibilidad? Es decir, la concepción de una moral que surja ya desde la práctica de una razón reestablecida, sana y desde una afirmación de la vida, indispensable para nuevas libertades y posibilidades creativas, las cuales se han vuelto a relacionar amistosamente con el cuerpo, siendo “extramoral” en el sentido de no negar la vida, ni el cuerpo, como lo ha hecho la moral occidental-judeo-cristiana. (Redignificar y revalorar a la vida y al cuerpo desde una instancia extramoral). Esta posible nueva moral creará valoraciones finitas y contingentes, sin pretensiones universalistas y se restringirá a condiciones circunstanciales, sensibles y por lo tanto afirmativas e inclusivas en lo que al cuerpo y a la vida respecta.

Ya en su prólogo a la *Genealogía de la moral*, Nietzsche parece pensar en un clima celeste distinto bajo el que ha de investigar el genealogista, a saber, un cielo gris, ya muy distinto al azul de los moralistas ingleses y su “comodidad”. Se trata de un gris de hojas viejas y ocultas a la luz, un gris de archivo, quizá, de esos que aún no se despolvan, un gris que no obstante, en su momento, detonará cierta “claridad” derivada del conocer la procedencia de ese valor de los valores, de las morales en curso o de cualquier otra posible que esté aún por venir. Baste recordar junto con Nietzsche: “Ni Manú, ni Platón, ni Confucio, ni los maestros judíos y cristianos han dudado jamás de su *derecho* a la mentira... Expresándolo en una fórmula, sería lícito decir: *todos* los medios con que se ha pretendido hacer moral a la humanidad han sido radicalmente *inmorales*.”¹⁰³

¹⁰³ F. Nietzsche, *Crepúsculo de los ídolos*, Op. Cit., p. 81.

La genealogía propuesta por Nietzsche y referida por Foucault en su ensayo *Nietzsche, la genealogía, la historia*, señala ciertos errores que hay, por ejemplo, en “genealogías” como la del inglés Paul Rée, quien pretende “describir génesis lineales” tan sólo “en función de lo útil, toda la historia de la moral”, como si no fuera suficiente con la evidencia de que hay en tales procesos “históricos” variantes y variables, tanto de las palabras como de los sentidos y lo que procuran significar, como si no existieran cambios debidos a ciertas “luchas”, robos, “disfraces” que suceden en los procesos históricos de la moral. Gracias a los estudios de Nietzsche se puede ir viendo de manera más desvelada que tampoco es cierto que dichos procesos históricos surjan sólo “en función de lo útil”, como refería Paul Rée.

Si en los estudios genealógicos anteriores no se consideraban como importantes y por lo tanto se consideraban ajenos a la historia “los sentimientos, el amor, los instintos”, así como el cuerpo, las fuerzas y el ámbito del inconsciente, en esta genealogía, por el contrario, se consideran dichos factores como influyentes en los estudios genealógicos y se pretende así señalar las singularidades de los diversos acontecimientos de los que forman parte, pues como dice Foucault, se pretende “reconocer las diferentes escenas en las que han representado distintos papeles [...]”¹⁰⁴ Foucault nos señala que esta genealogía, si se opone a algo, esto es o ha de ser justo a aquellas pretendidas significaciones de “ideales” que se suponen por encima de la historia, así como a las supuestas teleologías de las que no se tiene ninguna definición, con lo que según él, se opone “a la búsqueda del ‘origen’ ”¹⁰⁵.

¹⁰⁴ Michel Foucault, *Nietzsche, la genealogía, la historia*, Pre-Textos, Valencia, 3ª edición 1997, p. 12.

¹⁰⁵ *Ibid*, p. 13.

Sobre los dos usos que de la palabra *Ursprung* (**origen**) se encuentran en Nietzsche según Foucault, tanto en su *Genealogía de la moral* como en su *Gaya Ciencia*. El primer uso no está señalado, Foucault dice que lo encontramos alternando con términos como: *Entstehung* (origen, comienzo, surgimiento, **emergencia**); *Herkunft* (origen, **procedencia**) *Abkunft* (origen, estirpe) *Geburt* (nacimiento, parto).

“El otro empleo de la palabra sí está señalado. A veces, en efecto Nietzsche lo sitúa en oposición a otro término: el primer párrafo de *Humano demasiado humano* pone frente a frente el origen milagroso (*Wundersprung*) que busca la metafísica, y los análisis de una filosofía histórica que plantea preguntas *über Herkunft und Anfang* (sobre la ascendencia y principios).”¹⁰⁶

Según Foucault, si nos preguntamos como él lo hace: “¿En qué consiste, por ejemplo, ese fundamento originario (*Ursprung*) de la moral que se busca desde Platón?” La respuesta la encuentra en el aforismo 102 del *Aurora* (1881) de Nietzsche donde leemos: “En pequeñas horribles conclusiones *pudenda origo*”¹⁰⁷. También en el momento en que se llegan a plantear preguntas, las cuales tienen que ver con el supuesto “origen de la religión”.

1) Procedencia (*Herkunft*) de los prejuicios morales, 2) El momento en que Nietzsche recuerda cuando “caligrafiaba la filosofía y se preguntaba si no habría que atribuir a Dios el origen del mal”, la que a la distancia ve como una pregunta por el *Ursprung* (origen). Foucault señala que cuando en *Humano demasiado humano* (1878) Nietzsche se pregunta por “el origen de la moralidad, de la ascesis, de la justicia y del castigo” lo hace utilizando el término *Ursprung*. Dice también que en el texto de la

¹⁰⁶*Ibíd*, p.14.

¹⁰⁷ *Ídem*.

Genealogía de la moral (1887) Nietzsche hace uso más o menos arbitrariamente de los términos *Ursprung* y *Herkunft* como si los pensara de alguna manera equivalentes.¹⁰⁸

Para Foucault resulta relevante el cuestionarse ¿por qué? incluso un genealogista como lo es Nietzsche, **llegue incluso a rechazar “la búsqueda del origen”**¹⁰⁹ en determinado momento. Se da el caso, precisamente, que dicho tipo de cuestionamientos hacen pensar en la real posibilidad de la existencia de “esencias de las cosas”, formas inmóviles, como si fuera posible “comprometerse a quitar todas las máscaras para desvelar al fin una identidad primera”¹¹⁰ de aquello por lo que se pregunta. En este sentido dice Foucault:

“[...] si el genealogista se toma la molestia de escuchar la historia más bien que de añadir fe a la metafísica, ¿qué descubre? Que detrás de las cosas hay “otra cosa bien distinta”: no su secreto esencial y sin fecha, sino el secreto de que no tiene esencia, o de que su esencia fue construida pieza a pieza a partir de figuras extrañas a ella. [...] Lo que encontramos en el comienzo histórico de las cosas no es la identidad aún preservada de su origen, -es su discordancia con las otras cosas-, el disparate. De hecho, sólo es una “invención de las clases dirigentes.””¹¹¹

Apegado a las intenciones e intereses que tiene Nietzsche en sus propuestas y diferentes maneras de reflexionar y hacer filosofía, Foucault resalta ese carácter que puede llegar y llevar a la risa, ese matiz “jovial” señalado por Nietzsche en más de una ocasión y que en este caso, dice Foucault: “la historia también enseña a reírse de las solemnidades del

¹⁰⁸ *Ibid*, pp. 15-17.

¹⁰⁹ (negritas mías).

¹¹⁰ *Ibid*, p. 18.

¹¹¹ *Ibid*, pp. 18-19, -La última frase entrecomillada es de Nietzsche en su aforismo “9” de *El viajero y su sombra*-.

origen”¹¹². A partir de aquí toma sentido esa perspectiva que criticará a quienes creen que en el origen de las cosas se hallaba lo mejor de las mismas, y no ya en ningún otro lugar de sus procesos, de su propio devenir cambiante. Lo que se pretende desde el planteamiento de este estudio genealógico nietzscheano en el momento de investigar la “procedencia” de la moral, de la justicia o de cualesquiera otras costumbres arraigadas en la humanidad es mostrar que estamos aún en las manos de la ilusión y el engaño metafísico, que efectivamente ha tenido lugar en la historia, y creer que hubo algún momento, como refiere Foucault: “[...] que en su comienzo las cosas eran perfectas; que salieron resplandecientes de las manos del creador, o en la luz sin sombra del primer aparecer.”¹¹³

Foucault nos ayuda a comprender que desde las intenciones genealógicas de Nietzsche y también desde su perspectiva, no puede llegar a significar otra cosa ya para “nosotros” que un tremendo y grande error, aquella perspectiva platónica-cristiana donde existía un origen immaculado, divino y perfecto, instalado en una especie de altura celestial, pero tal parece que no es posible encontrar siquiera un atisbo o rasgo de origen divino en la humanidad.

Pero a Nietzsche le interesa mostrar la independencia humana de cualesquiera creencias de ese tipo a la hora de valorar la vida y de crear o resignificar valores, los cuales o bien la niegan o bien la afirman; le interesa hacer todo un reajuste y una reivindicación del cuerpo, de lo terreno, de lo bajo, si se quiere, para lo cual nos señala y recuerda de alguna manera nuestra relación existente y natural con lo animal: “pues a su puerta está el mono” dice Nietzsche en el aforismo “49” de *Aurora* (1881), pensando en lo humano y no

¹¹² *Ibid*, p. 19.

¹¹³ *Ibid*, pp. 19-20.

ya en lo divino. “Pero el comienzo histórico es bajo”¹¹⁴, —nos recuerda y señala además Foucault— como una contraposición al “origen” y a las “alturas” donde sucede todo a un lado de los dioses, antes de los tiempos y el mundo.

También refiere Foucault en su texto otro postulado del origen, el que ocupa “el del lugar de la verdad” del que señala *grosso modo* junto con Nietzsche que: “Ya no creemos ‘que la verdad siga siendo verdad cuando se le arranca el velo; hemos vivido lo suficiente para estar persuadidos de ello’”¹¹⁵, se refiere así a la verdad como una especie de error que, no obstante, ha tenido también “su historia” dentro de la historia general, donde finalmente se rechaza la “verdad” como “idea inútil” y de la que nos recuerda Foucault: “apenas salimos de ella en el instante de la sombra más corta”, donde ya no da de sí aquella otra que llama Nietzsche “la sombra más larga”, a saber, aquella que irradiaba desde las “Ideas” de Platón y la subsecuente fe cristiana.

Podemos ver ahora con mayor “claridad” por qué le llamaba la atención a Foucault el que Nietzsche, como genealogista, rechazara “la búsqueda del origen” pues desde sus estudios genealógicos ya no se despreciarían los periodos de la historia, como si estos fueran inaccesibles; se pretende por el contrario, como dice Foucault: “[...] insistir en las meticulosidades y azares de los comienzos; prestar una atención escrupulosa a su irrisoria mezquindad; prepararse a verlos surgir, al fin sin máscaras, con la cara de lo otro; no tener pudor en ir a buscarlos allí donde están —“registrando los bajos fondos”— [...]”¹¹⁶. Hay aquí la intención de acceder a los recónditos trasfondos, fisurados, tensos y móviles

¹¹⁴ *Ibid*, p. 20.

¹¹⁵ *Ibid*, p. 21.

¹¹⁶ *Ibid*, p. 23.

momentos y acontecimientos de la historia, pues “el genealogista tiene necesidad de la historia para conjurar la quimera del origen [...]”¹¹⁷

Foucault ya percibe dentro de la interpretación que de estos temas hace (la historia, la genealogía) a partir de Nietzsche, **al cuerpo como una instancia de suma importancia** en tanto que influye en la nueva propuesta de recomenzar a hacer filosofía, no ya desde las “Ideas” platónicas, sino desde el cuerpo, precisamente a partir de lo cual todo puede ser revalorado y replanteado. A este respecto, afirma Foucault: “[...] **hay que saber diagnosticar las enfermedades del cuerpo, los estados de debilidad y de energía, sus fisuras y sus resistencias, para juzgar lo que es un discurso filosófico.**” Y además dice **que la historia es el cuerpo mismo del devenir**, en tanto “[...] sus intensidades, sus desfallecimientos, sus furores secretos, sus grandes agitaciones febriles tanto como sus síncope...”¹¹⁸ —de dicha historia— se manifiestan.

A continuación veremos cómo se refiere Nietzsche —según Foucault— a *Herkunft* como “procedencia” que se encarna en el cuerpo; es claro que Foucault se preocupa por compartirnos sus reflexiones sobre las distintas significaciones que del término *Ursprung* como “origen” se dan en los escritos de Nietzsche, temas que ocupan sus propias reflexiones y que son más precisas “para el objeto propio de la genealogía”; términos como por ejemplo, *Entstehung* o *Herkunft* en tanto que, como él mismo los refiere, “*Herkunft*: es el tronco, la *procedencia*; es la vieja pertenencia a un grupo —el de la sangre, el de la

¹¹⁷ *Ídem.*

¹¹⁸ *Ibid*, p. 24. (negritas puestas por mi).

tradición, el que se orea dentro de los de una misma nobleza o una misma bajeza—.”¹¹⁹
Mientras que *Entstehung* “designa más bien la *emergencia*, el punto de surgimiento.”¹²⁰

Según Foucault y siguiendo a Nietzsche, si se tiene en mente este carácter del término *Herkunft*, de lo que se tratará será de buscar y encontrar en la medida de lo posible, “las marcas, sutiles, singulares, subindividuales que pueden entrecruzarse en (un) individuo y formar una red difícil de desenmarañar.”¹²¹ No se trata pues de un término o “categoría de la semejanza”, más bien lo que estará permitiendo tal estudio de la “procedencia” es la separación de “todas las marcas diferentes [...]”¹²²

Después de Nietzsche ya no existe, como sucedía aún con Descartes, un “yo” tan claro y distinto, una instancia donde incluso se creía en una especie de “relación inmediata” entre el pensamiento y el ser —en ese orden— como si el pensamiento fundara al ser. Baste recordar, por ejemplo, el famoso *cogito ergo sum* o la famosa “idea de causalidad” en Descartes, ésta última criticada por David Hume.

En cambio, desde la perspectiva de Nietzsche y de Foucault la concepción del “yo” surge de un estudio lento y cauteloso, cosa que advierte Foucault: “Allí donde el alma pretende unificarse, allí donde el Yo se inventa una identidad o una coherencia, el genealogista parte a la búsqueda del comienzo.”¹²³ Y cuando Nietzsche reflexiona en torno al término “yo”, lo que encuentra es que todo está en constante movimiento y que si se habla de una “identidad” en tal concepto, esto es sólo a manera de darnos a entender los

¹¹⁹ *Ibid*, p. 25. En relación a este término de *Herkunft* como “procedencia” y su aparición en la obra de Nietzsche se puede acudir a los aforismos 348, 349 de su *Gaya Ciencia*, así como también al 260 de su *Más allá del bien y del mal*.

¹²⁰ *Ibid*, p. 33.

¹²¹ *Ibid*, p. 25.

¹²² *Ibid*, pp. 25-26.

¹²³ *Ibid.*, p. 26.

unos con los otros y para no perder la cordura —personal y socialmente hablando— tanto como los físicos se refieren al átomo, por ejemplo, para fundamentar y poder llevar a buen puerto sus hipótesis y sus avances “científicos” (ya que, como dice Foucault: “el análisis de la procedencia permite disociar el Yo”¹²⁴ y hacerlo pulular, en esa medida, en relación a su supuesta unidad e individualidad con las que se le llegó a referir y concebir en el momento histórico del filósofo Descartes).

Así pues, quien se abalance a “seguir el hilo complejo de la procedencia” que implica el estudio genealógico, ya sea en los temas de la moral o del conocimiento, no se va a encontrar con ningún tipo de “continuidad” que haya prevalecido a lo largo del “tiempo” y de su propio devenir; en cambio, se encontrará con la dispersión tensa y compleja que hay, como señala Foucault, en:

“[...] los accidentes, las mínimas desviaciones, [...] los errores, las faltas de apreciación, los malos cálculos que han dado nacimiento a lo que existe y es válido para nosotros; es descubrir que en la raíz de lo que conocemos y de lo que somos no hay ni el ser ni la verdad sino la exterioridad del accidente”¹²⁵. (Incluiría yo a partir de nuestros autores que no hay ni la “plenitud”, ni la “identidad”, ni “lo mejor”).

Se ve ahora de manera más “clara” (en tanto aceptemos adentrarnos en la “penumbra” de las grietas profundas y móviles del devenir cambiante de los procesos históricos) que aquello a lo que se accede con este tipo de estudios genealógicos, es precisamente a las instancias que muestran que en “el origen” yace aquello que sacude lo que se creía “inmóvil”, aquello que fisura lo que se concebía como “unido”, la heterogeneidad de lo que se pretendía como “idéntico a sí mismo”.

¹²⁴ *Ídem*.

¹²⁵ *Ibid*, pp. 27-28.

Foucault nos señala que la “procedencia” que aparece aún bajo el término de *Herkunft* atañe, dice, al cuerpo, en tanto que tal “procedencia” queda registrada en ese cúmulo de fuerzas en constante tensión entre sí, “en el sistema nervioso, en los humores, en el aparato digestivo”¹²⁶. Aquí, según pretende mostrar el filósofo francés, hay errores de los antepasados que se ven reflejados en la constitución fisiológica de los “herederos” o descendientes y así, todas las creencias que desde antaño se han tenido en las que se privilegiaba un supuesto más allá, o la creencia errónea de que la enfermedad era la causa de la debilidad, es decir, que los padres hayan “tomado los efectos por causas”, pero no existe tal “causalidad”, y en cualquier caso, cabría concebir dicha relación de manera opuesta (ya que es la debilidad la que estaría “causando” la enfermedad. “[...] **es el cuerpo** el que lleva, en su vida y en su muerte, la sanción de toda verdad y de todo error, como también lleva, e inversamente, el origen-procedencia).”¹²⁷

A partir de esto Foucault se hace un cuestionamiento: ¿cómo es que surgió el tipo de hombre contemplativo?¹²⁸ La respuesta se encuentra en el aforismo 42 del *Aurora* (1881) de Nietzsche, donde se dice que en la medida en que en aquellas “épocas bárbaras” y primitivas se perdía el temple o la fuerza de acción e incluso de enfrentamientos que se mostraban como casi necesarios para subsistir; en la medida en que debilitado, enfermo, algún individuo de aquellas tribus se retiraba de tales actos, se refugiaba instintivamente en la “reflexión”. Se hacía pues, “pensador, predicador” y creaba bajo el yugo del miedo y del temor, reflejos de su debilidad; “supersticiones” que ante los ojos de los demás producían una especie de miedo y de respeto por tales “individuos” alejados y contemplativos.

¹²⁶ *Ibid*, p. 30.

¹²⁷ *Ibid*, pp. 30-31.

¹²⁸ *Ídem*.

Nietzsche concluye diciendo que la contemplación aparece por primera vez en la tierra con un disfraz, “[...] con un prestigio ambiguo, con un corazón malvado y a menudo con una cabeza atemorizada, débil y terrible al mismo tiempo, despreciada en secreto y colmada de respeto supersticioso.”¹²⁹

Foucault, por su parte, añade que “**el cuerpo**”, su alimentación, su ambiente, etcétera, son, “el lugar de la *Herkunft*”, es decir, de esa “procedencia” en tanto que y según su énfasis en ese aspecto: “sobre el cuerpo encontramos el estigma de acontecimientos pasados, y de él nacen también los deseos, las debilidades y los errores; en él también se anudan y a menudo se expresan, pero en él también se separan, entran en lucha, se anulan unos a otros y prosiguen su insuperable conflicto.”¹³⁰

Iniciamos ahora la reflexión del término *Entstehung* (*emergencia*) con el cual se ve cómo entran en juego las cualidades de las fuerzas y se puede percibir cómo es que “conceptos como el de bueno” o cualquiera otro tienen su punto de “emergencia” ahí donde las fuerzas activas y reactivas colisionan, y no a partir de la “acción” de una sola cualidad de la fuerza aislada, sucediendo una segregación y dispersión de diferencias (abriéndose así un espacio entre las fuerzas: “el vacío a través del cual intercambian sus amenazas y sus palabras”)¹³¹. Según el estudio de Foucault en torno a la genealogía, “[...] **la procedencia** designa la cualidad de un instinto, su intensidad o su debilidad, y la marca que deja en un cuerpo; **la emergencia** designa un lugar de enfrentamiento [...]”¹³²; no obstante, no se trata de un “espacio cerrado”, sino de un “no-lugar”, “una pura distancia, el hecho de que los

¹²⁹ *Ídem*, el último entrecomillado es una cita que hace Foucault del aforismo 42 de libro *Aurora* de Nietzsche.

¹³⁰ *Ibid*, p. 32.

¹³¹ *Ibid*, p. 37.

¹³² *Ídem*.

adversarios no pertenezcan al mismo espacio. Nadie es, pues, responsable de una emergencia, ni nadie puede vanagloriarse de ella; siempre se produce en el intersticio.”¹³³

Se puede decir que así como sucedía con la “voluntad” de la que hablaba Schopenhauer, la cual no cesaba en su actividad de objetivarse en el mundo, así también aquí no cesa esa representación, ese enfrentamiento entre los dominantes y los dominados, y en la medida que los unos dominan a los otros, es que: “nace la diferenciación de los valores [...]”¹³⁴

¿Dónde se encuentra en verdad la auténtica guerra contra una vida terrena y libre? Según Foucault, uno se puede atrever a decir, por poco común que sea pensar de ese modo, que la guerra contra la vida misma está en la propia implantación de leyes absurdas y contradictorias entre sí; ahí, en esas “reglas” que engañosamente prometen llevar a la paz civilizada (que sólo se ha de quedar justa e injustamente en una mera promesa) y nunca ha de poder aparecer como algún tipo de expresión o experiencia vivida en la realidad, pues según Foucault: “dicho universo de reglas [...] no está destinado a atenuar sino, al contrario, a satisfacer la violencia.”¹³⁵ “El deseo de la paz, la suavidad del compromiso, la aceptación tácita de la ley, lejos de ser la gran conversión moral, o el útil cálculo que ha dado nacimiento a la regla, no son más que el resultado y a decir verdad, la perversión [...]”¹³⁶, ya que como ha dicho Nietzsche en su *Genealogía de la moral*, (1887): “[...]”

¹³³ *Ibid*, pp. 37-38.

¹³⁴ *Ibid*, p. 38.

¹³⁵ *Ibid*, p. 39.

¹³⁶ *Ibid*, pp. 39-40.

culpa, conciencia, deber, tienen su núcleo de emergencia en el derecho de obligación; en sus inicios, como todo lo que es grande sobre la tierra, ha estado regado de sangre.”¹³⁷

Entonces, siguiendo lo antes leído, jamás sucederá en esta humana-animal instancia que “las reglas sustituyan a la guerra” ya que el uno al otro “sistema de reglas” remplazará, uno tras de otro “de dominación en dominación”¹³⁸. Y en ese sentido, es comprensible que no serán las leyes o las reglas las que terminen en un momento dado con las guerras, ni con la imposición violenta de un tipo de vida contra otro tipo de vida y sus respectivas diferenciaciones y variaciones, a la hora de estimar o desestimar su propia vida y la de los otros.

¿Cabe aún esperar que haya algo que ayude a detener las guerras y la imposición de la violencia entre la humanidad?, si es así, ¿en dónde cabría colocar dicha esperanza, en qué tipo de actividad humana?, ¿quizás en el arte?, ¿quizás en la filosofía? Si por lo que se ha señalado líneas arriba, no es ya posible esperar que eso suceda colocando dicha posibilidad en el ámbito de las leyes o de las reglas morales y humanas.

Con base en lo anterior, se puede percibir que esas “reglas” son una especie de *sustancialización* del tipo de acción que llevan a cabo las llamadas “fuerzas reactivas” que niegan y procuran evitar que las “fuerzas activas” logren lo que pueden, a saber, “activar”, “mandar”, “ir hasta el final de su poder” como refiere Deleuze.¹³⁹ No obstante Foucault advierte:

¹³⁷ Nietzsche, *Genealogía de la moral, Op. Cit.*, p. 85.

¹³⁸ Foucault, *Op. Cit.*, p. 40.

¹³⁹ Gilles Deleuze, *Nietzsche y la filosofía*, Anagrama, Barcelona, 2002, pp. 85-92.

“[...] en sí mismas las reglas están vacías, son violentas, carecen de finalidad; están hechas para servir a esto o aquello; pueden adaptarse a gusto de unos o de otros. El gran juego de la historia es para quien se apodere de ellas, ocupe el puesto de los que las utilizan, se disfrace para pervertirlas, utilizarlas al revés y volverlas contra los que las habían impuesto; para quien introduciéndose en el complejo aparato lo haga funcionar de tal forma que los dominadores se encuentren dominados por sus propias reglas.”¹⁴⁰

Si recordamos ahora aquello aseverado por Nietzsche: “no hay hechos morales, sino sólo interpretaciones morales de los hechos”, entonces adquiere sentido lo que refiere Foucault, en cuanto a que el acto de interpretar no es “sacar lentamente a la luz una significación enterrada en el origen” pues, si eso así fuera, entonces “sólo la metafísica podría interpretar el devenir de la humanidad”. En cambio dice:

“**interpretar [...]** es apropiarse, violenta o subrepticamente, de un sistema de reglas que en sí mismo no tiene significación esencial, e imponerle una dirección, plegarlo a una nueva voluntad, hacerlo entrar en otro juego y someterlo a reglas secundarias, entonces el devenir de la humanidad consiste en una serie de interpretaciones.”¹⁴¹

A partir de esto, Foucault complementa diciendo: “[...] **la genealogía** debe ser su historia: historia de las morales, de los ideales de los conceptos metafísicos, historia del concepto de libertad o de la vida ascética, como **emergencia de interpretaciones diferentes [...]**”¹⁴²

Por su parte Nietzsche no deja de criticar ciertos planteamientos de la historia, los cuales tienen su visión en un tipo de historia que pudiera recoger en una sola instancia,

¹⁴⁰ *Ibid*, p.p. 40-41.

¹⁴¹ *Ibid*, p.p. 41-42.

¹⁴² *Ibid*, p. 42. (Negritas puestas por mí).

plena en “sí misma”, —eso que llama él mismo “el sentido suprahistórico” en su ensayo *De las ventajas y desventajas de los estudios históricos para la vida*—, ese tipo de historia que supone, antes de lanzarse a su falso abismo, “[...] una verdad eterna, un alma que no muere, una conciencia siempre idéntica a sí misma.”¹⁴³ A Nietzsche le interesa, en cualquier caso, hablar de una “historia” cuyo “sentido” emerja a partir de una instancia terrena, corpórea, tangible y no desde una perspectiva “metafísica-celestial”, para que de esta forma, pueda servir de instrumento privilegiado para la “genealogía” por él sugerida. Se trata de una especie de historia que sea y que tenga las cualidades como refiere Foucault, de una “[...] mirada disociante capaz de disociarse ella misma y de borrar la unidad de ese ser humano supuestamente capaz de llevarla soberanamente hacia su pasado.”¹⁴⁴

Se pretende mostrar la existencia de un tipo de historia en todos y cada uno de los instintos-sentimientos que forman parte de nuestro cuerpo y de nuestra vida, desde este “saber histórico” que instaura Nietzsche y que está atravesado por la genealogía, la que ya se ha dicho, sirve como un instrumento privilegiado, pues esta historia ha dejado ya detrás, el yugo ahora roto de la “metafísica” que en otro tiempo le mostraba el camino; se puede acceder precisamente a esos “momentos de fuerza y de debilidad” que tienen nuestros instintos y sentimientos. Bajo la perspectiva de este tipo de estudio genealógico que parte del cuerpo, se puede como señala Foucault: “identificar sus alternantes reinados, [...] comprender su lenta elaboración y los movimientos por los que volviéndose contra sí mismos pueden ensañarse en su propia destrucción.”¹⁴⁵

¹⁴³ *Ibid*, pp. 43-44.

¹⁴⁴ *Ibid*, p. 44.

¹⁴⁵ *Ibid*, p. 45.

Es muy importante señalar que desde esta perspectiva de “la historia efectiva” se toma en consideración el hecho de que **el cuerpo, no sólo se rige por sus “leyes” fisiológicas, sino que, realmente se ve afectado por una historia** a la cual está suscrito, al igual que cualquier otro “sujeto de conocimiento” o individuo conformador o deformador de cualquier “sociedad” como señala Foucault: “[...] está atrapado en una serie de regímenes que lo modelan; está roto por ritmos de trabajo, de reposo y de fiestas; está intoxicado por venenos –alimentos o valores, hábitos alimenticios y leyes morales, todo a la vez-; **se forja con la resistencia.**”¹⁴⁶

Esta “historia efectiva” sabe y se ha hecho consciente de que el tipo de saber humano con tendencia hacia la libertad y hacia las reales instancias de salud y jovialidad, es aquél que se desprende desde el mero ámbito humano, pues ha elegido los caminos de la incomodidad y del constante esfuerzo creativo, rutas nuevas cuyos surcos no han sido marcados aún. Este tipo de historia no es como la de los historiadores tradicionales, quienes creen en la apariencia de apoyarse en una “constancia” en realidad inexistente; mientras que quienes naveguen bajo el influjo de esta perspectiva histórica —de la historia efectiva— saben que “[...] nada en el hombre —ni siquiera su cuerpo— es lo suficientemente fijo como para comprender a los demás hombres y reconocerse en ellos.”¹⁴⁷ Quien bajo esta perspectiva habite el mundo, el genealogista o filósofo crítico, ha de esforzarse, humana y dignamente en construir y experimentar el aspecto complejo y efectivo de su propia contingente y finita humanidad. Y no ha de vivir y guiar su vida como

¹⁴⁶ *Ibid*, p. 46. Se hace referencia al aforismo “7” de *Gaya Ciencia*, de F. Nietzsche, las negritas puestas por mí.

¹⁴⁷ *Ídem*.

lo hace la mayor parte de sus contemporáneos, con morales y conocimientos establecidos, menos aún, si niegan la vida y el cuerpo.

Pero tal parece que se pretende “fragmentar lo que permitía el juego consolador de los reconocimientos.”¹⁴⁸ “El saber”, desde esta perspectiva, no procura significar ya ningún tipo de reconocimiento con nada —“incluso en el orden histórico”— ni con un supuesto origen, ni con una supuesta finalidad que pretendan marcar el sentido de la existencia finita-contingente y corporal, de los animales-amantes-rationales-artistas-contingentes e imperfectos que somos y que queremos seguir siendo, por lo menos, quienes nos asumimos como humanos libres. Dice Foucault que “la historia será ‘efectiva’ en la medida en que introduzca lo discontinuo en nuestro propio ser.” “[...] **Y es que el saber no está hecho para comprender, está hecho para zanzar.**”¹⁴⁹

A esta historia le interesa darle su valor a los “acontecimientos singulares”, los cuales la tradición teleológica-racionalista-sistemática ha venido despreciando, pues ya no cree que “las fuerzas que están en juego en la historia” obedezcan, ni a la inexistente fuerza de un destino vaticinador y ordenador, ni a ninguna mecánica cuya capacidad fuera tan rígida como para ser capaz de influir efectivamente en el suceder de los acontecimientos. En cambio, tiende a mirar tal “impulso” que antecede el juego de las fuerzas en el azar de la lucha de estas “fuerzas que precisamente están en juego en la historia”. Este tipo de historia efectiva “[...] hace resurgir el acontecimiento en lo que puede tener de único y de agudo.”¹⁵⁰ Se entenderá aquí, **acontecimiento**, como: “una relación de fuerzas que se invierte, un poder que se confisca, un vocabulario recuperado y vuelto contra los que lo

¹⁴⁸ *Ibid*, pp. 46-47.

¹⁴⁹ *Ibid*, p. 47. (Negritas colocadas por mí).

¹⁵⁰ *Ibid*, p. 48.

utilizan, una dominación que se debilita, se distiende, ella misma se envenena, y otra que surge, disfrazada.”¹⁵¹

Añade Foucault: “[...] El mundo de la historia efectiva no conoce más que un reino, en el que no hay ni providencia ni causa final, ni primera –sino, tan sólo ‘la mano de hierro de la necesidad que sacude el cuerno del azar’”¹⁵². El mundo, desde esta perspectiva, no aparece ya como una mera “forma simple” plena y lograda, capaz de conservarse ella misma, sin cambios, con un solo y elevado “origen” y con un fin o sentido implícito y dado, de una sola vez y para siempre; y la verdad, por fea que sea, les canta al oído —a los filósofos-genealogistas-espíritus libres— más bien, en otro tono y por medio de otras canciones y melodías, en tanto sabemos hoy que, dicho “mundo” no es, sino por el contrario, como refiere Foucault: “una miríada de acontecimientos enmarañados”, así como que: “[...] **el verdadero sentido histórico** reconoce que vivimos, sin jalones ni coordenadas imaginarias, en miríadas de acontecimientos perdidos.”¹⁵³

La “historia efectiva” referida, busca distanciarse de ese tipo de historia tradicional que no cesa de obedecer la voz aturdida y falsa de la metafísica que dirige su estudio y “enseñanza” mirando siempre hacia (o desde) las alturas, ya desde aquél supuesto *topos uranus* de Platón, hasta el ámbito de “la cosa en sí” de Kant, por citar tan sólo parte de lo que ha abarcado aquello que ya ha referido Nietzsche como “la sombra más larga” en la historia del pensamiento de Occidente. De manera diametralmente opuesta a la “historia efectiva”, le interesa mirar lo que se encuentra más próximo, como por ejemplo el cuerpo y todas sus instancias de función inconsciente, su sistema nervioso, su alimentación y su

¹⁵¹ *Ídem*.

¹⁵² *Ibid*, p. 49, el último entrecomillado se refiere a una cita del aforismo 130 del *Aurora* de Nietzsche que hace Foucault.

¹⁵³ *Ibid*, pp. 50-51, (negritas colocadas por mí).

correspondiente buena o mala digestión (su fuerza, su debilidad, etcétera). Esta nueva historia fungirá como una crítica a la anterior.

Cabría señalar que, si bien es cierto que a esta concepción le interesa lo más próximo, esto es únicamente con el afán de alejarse abruptamente, como a manera de la *epojé* griega con la intención de poder mirar con esa claridad que brinda tal distanciamiento y lograr como lo hace el médico que examina, un atinado diagnóstico, ya que según aquí Foucault “[...] el sentido histórico está mucho más próximo de la medicina que de la filosofía.”¹⁵⁴

Con base en lo anterior hay que comprender que Nietzsche está pensando en esos filósofos que se rigen aún por la idiosincrasia tradicional que ha influido en Occidente, ahí donde se tienen ideas fijas y se desprecia el devenir y el movimiento (*kinesis*) tanto del cuerpo, como del espíritu, así como de los significados y posibles sentidos, dentro de todo el ámbito creativo, valorativo y cultural de la humanidad. Hablamos de aquellos filósofos-teólogos que, parafraseando a Nietzsche, derivan de su creer su saber; que anteponen, antes que el ser, el deber ser; que establecen como causas lo que es el efecto, en el supuesto de que existiera dicha “causalidad” de la cual, hasta la fecha, no se conoce experiencia alguna. Según Foucault: “la historia ha de ser conocimiento diferencial de las energías y de las debilidades, de las cumbres y de los hundimientos, de los venenos y de los contravenenos. La historia ha de ser la ciencia de los remedios.”¹⁵⁵

Este tipo de conocimiento histórico ha experimentado en carne propia que en todo el ámbito de la razón, del lenguaje y del saber humano, se viven un cierto tipo de actos que

¹⁵⁴ *Ibid*, p. 52.

¹⁵⁵ *Ibid*, p. 53.

sucedan en un despliegue plurívoco y fluido, de gradaciones de fuerzas y de valor, que surgen después de largos rodeos y procesos tanto fisiológicos como racionales. Este tipo de “historia efectiva” no tiene reparos ni “teme ser un saber perspectivo.”¹⁵⁶

Nietzsche no tolera la pretendida “objetividad” de la que hablan y a la que refieren los historiadores tradicionales, en tanto dependen de una creencia en los “sentidos teleológicos”, “causas finales”, así como en esa supuesta capacidad vaticinadora que han otorgado a su llamada “Providencia” (de la cual tampoco se tiene experiencia alguna).

Según lo aquí vertido por Foucault, el lugar de la “emergencia” de la metafísica “fue la demagogia ateniense, el rencor populachero de Sócrates, su creencia en la inmortalidad”¹⁵⁷. Para que el sentido de la historia se libere de la perspectiva suprahistórica, será necesario dice Foucault, “adueñarse de la historia para hacer de ella un uso genealógico”, un uso eminentemente “antiplatónico.”¹⁵⁸

En esta perspectiva genealógica de la historia hay implícitos tres sentidos “que se oponen uno a uno” a tres modalidades, las cuales podemos encontrar en la concepción que de la historia tenía, por ejemplo, Platón, el “tema de la historia-reminiscencia, o reconocimiento” al que, desde esta perspectiva, se opone el uso “destructor de realidad”, un uso paródico; después, a “la historia-continuidad o tradición” se opondrá “el uso disociativo o destructor de identidad” y por último, “a la historia-conocimiento” se opondrá, “el uso sacrificial y destructor de la verdad.”¹⁵⁹

¹⁵⁶ *Ibid*, p. 54.

¹⁵⁷ *Ibid*, p. 62.

¹⁵⁸ *Ídem*.

¹⁵⁹ *Ibid*, p. 63.

“[...] El mundo real es mucho más pequeño que el fantástico- y cada vez desaparece un poco de temor y de coacción del mundo, cada vez también un poco del respeto a la autoridad de la costumbre: la moralidad en total queda disminuida [...]”¹⁶⁰

¹⁶⁰ Friedrich Nietzsche, *Aurora*, Random House Mondadori, Traducción de Genoveva Dieterich, México, D.F. 2010, p. 25.

Conclusiones:

Es posible ubicar ahora, dentro de la filosofía de nuestro autor la importancia, implicaciones y problemáticas que, desde su perspectiva crítica, se manifiestan dentro de su pensamiento renovador y propositivo, precisamente en torno a la inclusión del cuerpo como “centro de gravedad” a partir del cual toman sentido sus críticas a esa parte de la tradición filosófica y del pensamiento en Occidente, sobre todo, en la conocida como platónica-judeo-cristiana, así como en la teológica-teleológica-metafísica, las que fueron determinantes en los modos en que se habían construido las maneras de pensar, filosofar y relacionarse con en el mundo.

Gracias a esta reivindicación del cuerpo dentro de la filosofía que hace Nietzsche, podemos encontrar nuevas disposiciones fisiológicas y espirituales ante la vida, la cultura y el conocimiento en general, y no ya, esas disposiciones mantenidas por tanto tiempo por parte de la tradición occidental, las cuales terminan por mostrarse como nocivas y negativas, respecto al cuerpo y a la vida.

Como se ha podido ver en este trabajo, existe en cualesquiera creaciones de pensamientos y de conocimientos, varios y entrelazados procesos dinámicos, así como ciertas gradaciones de fuerzas a partir de las cuales se puede comprender y manifestar de qué manera interviene la inclusión activa de lo que es un cuerpo y cómo es que se relacionan con él no sólo la vida instintiva e inconsciente, sino también nuestra razón y su estructura, así como la capacidad consciente de pensar y conocer. Asimismo encontramos que hay procesos, dinámicas e instancias que habían sido rechazadas y negadas por la mencionada tradición, donde marcadamente se puede reconocer dicha influencia de su

perspectiva decadente y enferma, en cuanto negadoras de importancia y valor, tanto de la vida, como del cuerpo en relación a la producción de conocimientos, saberes, filosofías y religiones.

Se mostró a su vez en esta investigación, la manera racional con la que se desenvuelve su crítica y sus propuestas filosóficas, que si bien no se fundamentan o estructuran de manera sistemática, eso no implica que se salgan de los límites de sentido del lenguaje, quedando así demostradas las implicaciones tanto del ámbito consciente como del inconsciente, en los procesos de la producción de conocimientos, filosofías y valores morales que se han producido dentro de la tradición, así como las posibles, diferentes y nuevas producciones, susceptibles de surgir, desde esta perspectiva planteada por Nietzsche, que incluye y reubica *el cuerpo* como “centro de gravedad” a partir del cual, se pretende reestructurar, reconstruir y replantear problemáticas y modos de relacionarse con el mundo y hacer, sobre todo en este caso, otras filosofías y valoraciones respecto al cuerpo y a la vida.

Con el estudio genealógico y su fundamental relación con el cuerpo, lo que se podrá percibir a partir de esta investigación es que ahí donde los pertenecientes a dicha tradición creían tener o encontrar como origen y sentido de lo histórico algo estable, cuya sucesión y sentido se lo imaginaban marcado de antemano por un *telos* único e inamovible, únicamente encontrarán desde este tipo de estudio genealógico aquello que mueve o posibilita el movimiento de aquello que se creía inmóvil, con lo cual se podrá fracturar o quebrantar lo que se creía unido, así como, la heterogeneidad de aquello que se creía, a su vez, como “idéntico a sí mismo”.

Tomando en cuenta que el momento histórico en que vivimos es una instancia que se muestra rica en posibles maneras y modos en que se relaciona el cuerpo con la tecnología, con la moral, con la inteligencia, entre muchas otras manifestaciones. Es por eso que la aplicación del estudio genealógico con respecto al cuerpo, saca a flote muchos fetiches y deficiencias respecto a una experiencia vivida desde el cuerpo, en relación con uno mismo y con los demás, con base en lo cual podemos encontrar que hay manipulaciones desde un sistema que intenta unificar conceptos como el de “belleza” y el de “salud”, que terminan por responder a intereses de mercado y a lineamientos alejados de otras posibles concepciones de las mismas, realmente más sanas y sinceras.

Finalmente, gracias a este tipo de estudio genealógico que toma al cuerpo como punto de partida, se puede percibir la existencia de un desconocimiento del papel que tiene el mismo en la formación de saberes y del conocimiento de lo humano. Algo que ya criticaba Nietzsche y que, desafortunadamente, se encuentra aún como un problema manifiesto en el surgimiento de nuevos prejuicios que en vez de enriquecer y ensanchar la experiencia de la vida humana y dignificarla, la denigra y la deshumaniza. Por lo tanto me parece que es indispensable seguir luchando por mostrar siempre el valor del conocimiento que surge desde el cuerpo, para afirmar la vida y para afirmar la libertad.

Bibliografía principal:

- Nietzsche Friedrich, *Humano demasiado humano*, Madrid, Edaf, 15ª edición, 2003.
- Aurora. Reflexiones sobre los prejuicios morales*. México, D.F., Random House Mondadori, Traducción de Genoveva Dieterich, 2010.
- , *La ciencia jovial (la gaya scienza)*, México, Colofón, 2001.
- , *Así habló Zaratustra*, Madrid, Alianza, 7ª reimpresión, 1997.
- , *Más allá del bien y del mal. Preludio de una filosofía del futuro*, Madrid, Alianza, 3ª reimpresión, 2000.
- , *La genealogía de la moral. Un escrito polémico*. Madrid, Alianza, 2ª reimpresión, 2000.
- , *Crepúsculo de los ídolos o cómo se filosofa con el martillo*. Madrid, Alianza, 3ª reimpresión, 2002.
- , *Fragmentos póstumos. Una selección*. Abada, Madrid, 2004.
- Foucault, Michel, *Nietzsche, la Genealogía, la Historia*. Valencia, Pre-Textos, 3ª edición: Julio 1997.
- Safranski, Rüdiger, *Nietzsche*, Barcelona, Tusquets, 2ª edición en Fábula: Enero 2004.
- Sánchez Meca, Diego, *La experiencia dionisiaca del mundo*. Madrid, Tecnos, 2ª edición, 2006.

Obras y textos leídos y consultados de otros autores:

- Birnbaum, Antonia, *Nietzsche las aventuras del heroísmo*. México, F.C.E., 2004.
- Brandes, Georg, *Nietzsche un ensayo sobre el radicalismo aristocrático*. México, Sexto piso, 2004.
- Castilla Cerezo, Antonio, *Nietzsche o el espíritu de ligereza*. México, Plaza y Valdés, 2007.
- Colli, Giorgio, *Después de Nietzsche*. Barcelona, Anagrama, 2ª edición, 1988.
- Cano Germán, *Nietzsche y la crítica de la modernidad*. Madrid, Biblioteca Nueva, 2001.
- Camus, Albert, *El Hombre rebelde*, Madrid, Alianza, 2003. (Sólo se leyó para el fin de esta investigación el ensayo “Nietzsche y el nihilismo”).
- Deleuze, Gilles, *Nietzsche y la filosofía*. Barcelona, Anagrama, 2002.
- E.Marín, Sigifredo, *Pensar desde el cuerpo. Tres filósofos artistas: Spinoza, Nietzsche y Pessoa*. Tijuana, Baja California, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Centro Cultural Tijuana, 2006.
- Gabilondo, Ángel, *Mortal de necesidad: La filosofía, la salud y la muerte*. Madrid, Abada, 2003.
- Jara, José, *Nietzsche, un pensador póstumo. El cuerpo como centro de gravedad*. Barcelona, coedición con la Universidad de Valparaíso, Chile. 1998.
- Lanceros, Patxi, *La herida trágica. El pensamiento simbólico tras Hölderlin, Nietzsche, Goya y Rilke*. Anthropos, Barcelona, 1997.
- Melendez, Germán (Compilador), *Nietzsche en perspectiva*, Bogotá, Siglo del hombre editores, Pontificia Universidad Javeriana, Universidad Nacional de Colombia, 2001.
- Montinari, Mazzino, *Lo que dijo Nietzsche*. Barcelona, Salamanca, 2003.
- Rujana Quintero, Miguel, *Nietzsche el horizonte de la contemporaneidad. El diseño de una nueva sensibilidad hermenéutica*. Colombia, Siglo del hombre editores, 2002.
- Suances, Manuel y Villar, Alicia, *El irracionalismo. Volumen II, De Nietzsche a los pensadores del absurdo*. Madrid, Síntesis, 2000.
- Sloterdijk, Peter, *Sobre la mejora de la buena nueva: el quinto "Evangelio" según Nietzsche*. Traductor: Germán Cano, Madrid, Siruela, 2005.

Artículos de revista:

Carrión Arias, Rafael, “Nietzsche y el método crítico-genealógico”, en *Estudios Nietzsche revista de la sociedad española de estudios sobre Friedrich Nietzsche (SEDEN)*, n. 13, 2013, pp. 15-26.

Cristina Fornari, Maria, “Para una fisiología de la *Genealogía*”, en *Estudios Nietzsche revista de la sociedad española de estudios sobre Friedrich Nietzsche (SEDEN)*, n. 13, 2013, pp. 27-38.

Piazzesi, Chiara, “El hombre: animal que venera, animal que desconfía. Historia natural de la moral y de las pasiones en la obra de Nietzsche” en *Estudios Nietzsche revista de la sociedad española de estudios sobre Friedrich Nietzsche (SEDEN)*, n. 13, 2013, pp. 53-72.

Sánchez Meca, Diego, “¿Qué son y cómo se forman los valores?” en *Estudios Nietzsche revista de la sociedad española de estudios sobre Friedrich Nietzsche (SEDEN)*, n. 13, 2013, pp. 73-86.

Artículos online:

[<https://ojs.uv.es/index.php/qfilosofia/article/view/4556/4970>], 9 de mayo de 2017:

Conill, Jesús, “La subjetividad desde el cuerpo en Nietzsche. Una fuente de inspiración del pensamiento español contemporáneo” en *Quaderns de Filosofia*, -es una revista académica dirigida a los profesionales de la filosofía, que publica artículos originales de temática filosófica de calidad científica, con una periodicidad semestral. Es la revista de la Societat de Filosofia del País Valencià, Vol. II, n. I, 2015.