BENEMÉRITA UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE PUEBLA

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

MAESTRÍA EN FILOSOFÍA

"*¡UNA FILOSOFÍA DEL FUTURO!*": EL LUGAR DEL SUFRIMIENTO Y LA ÉTICA EN LA FILOSOFÍA DE FRIEDRICH NIETZSCHE

TESIS

PRESENTADA PARA OBTENER EL TÍTULO DE:

MAESTRO EN FILOSOFÍA

PRESENTA:

JORGE DÍAZ GALLARDO

DIRECTOR DE TESIS:

DR. MAURICIO LUGO VÁZQUEZ

COMITÉ DE TESIS:

DR. ÁNGEL XOLOCOTZI YAÑÉZ

DR. ARTURO ROMERO CONTRERAS

PUEBLA, PUE. **SEPTIEMBRE 2019**

Para Silvia
Guadalupe Durán Payán

Para Diego Francisco Ortiz Parra

AGRADECIMIENTOS

Escribir es como construir una casa, se necesitan de cimientos sólidos para mantener el texto en pie, se necesita paciencia para vislumbrar entre vigas y muros fragmentados la imagen final, se necesitan materiales que no provienen de uno, sino de otros. Por ello quiero agradecer a quienes me proporcionaron las bases tanto académicas como personales para construir esta casa, así como dedico esta casa para aquellos que nos han dejado.

Al Dr. Mauricio Lugo Vázquez, quien confió en mí desde el principio de esta investigación y durante el transcurso de la misma revisó cuidadosamente mis avances, comentando y sugiriendo caminos que fincaran firmemente la investigación. Por su atención y apoyo, agradezco.

Al Dr. Ángel Xolocotzi Yañéz, quien en incontables veces me ha apoyado durante mi camino en la filosofía y quien me ha brindado innumerables oportunidades para seguir en ese camino, agradezco.

Al Dr. Arturo Romero Contreras, quien amablemente siempre me ha asesorado cada vez que se lo he solicitado, agradezco.

Al Dr. Jaime Aspiunza Elguezabal, quien en tan poco tiempo de conocernos me brindó su sincero apoyo en una tierra extranjera, quien en tan poco tiempo me mostró otra forma de entender a Nietzsche, y quien atendió y escuchó mis inquietudes con gran esmero, agradezco.

A mis amigos, con quienes he compartido un camino, una música, un libro, una charla, una vida; a Gabriela De Gante, a Viridiana Pérez; a Samuel Toxqui; a Pablo León; a Antonio Ortiz; a Alejandro Tort, afectuosamente, agradezco.

A Lucía, compañera de viaje durante todos estos años, quien nunca me ha negado su ayuda y siempre me ha apoyado, con cariño agradezco.

Por último, a mi familia, quien me ha visto crecer, ha estado siempre presente, ha confiado en mí y me ha alentado a seguir mis convicciones, agradezco. Pero especialmente a mis abuelos, María de Jesús Lerma Villegas y Víctor Antonio Tejeda Gallardo, quienes me cobijaron cuando era pequeño, quienes se hicieron cargo de mí sin que fuera su obligación, quienes siempre realizaron los máximos sacrificios, en los momentos más difíciles, para cuidarme; con quienes he aprendido lo fundamental: sufrir sin darse por vencido; a ellos, infinitamente, agradezco.

CONTENIDO

INTRODUCCIÓN 8

CAPÍTULO I 25

1. EL PROBLEMA DEL DOLOR 25
2. LA *ALGODICEA* EN EL JOVEN NIETZSCHE 37
3. "HISTORIA GENÉTICA" [*ENTSTEHUNGSGESCHICHTE*] DE LA CONCIENCIA 63

3.1 FILOSOFÍA METAFÍSICA 63

3.2 FILOSOFÍA HISTÓRICA 73

CAPÍTULO II 94

1. EL SENTIDO HERMENÉUTICO DE LA FILOSOFÍA NIETZSCHEANA 94
2. LA ESTRUCTURA ONTOLÓGICA DE LA "VOLUNTAD DE PODER" [*WILLE ZUR MACHT*] 104
3. LA "VOLUNTAD DE PODER" [*WILLE ZUR MACHT*] VISTA DESDE FUERA DEL MUNDO HUMANO 125

CAPÍTULO III 145

3. HACIA UN NUEVO FILOSOFAR: INCURSIONES ALREDEDOR DEL CUERPO COMO "ACONTECER" [*GESCHEHEN*] 145

3.1. LOS LÍMITES DE UNA TIERRA INCÓGNITA 145

3.2. CONCIENCIA Y LENGUAJE 154

3.3 TEORÍA DE LOS "INSTINTOS" [*TRIEBE*] 163

3.4 CUERPO Y YO 175

3.5 CUERPO ÉTICO 192

CAPÍTULO IV 210

1. LOS AFECTOS COMO SUBSUELO DE LOS JUICIOS MORALES 210
2. LA AMBIGÜEDAD DE LA MORAL 216
3. "ORIGEN" [*HERKUNFT*] DE LA MALA CONCIENCIA 227
4. EN BÚSQUEDA DE LA AUTENTICIDAD 242

4.1 LA COMPASIÓN COMO MECANISMO DE LA VENGANZA 249

CONSIDERACIONES FINALES 262

BIBLIOGRAFÍA 270

LISTA DE ABREVIATURAS

Para la presente investigación nos hemos basado en las siguientes obras, sirviéndonos en lo general de las ediciones de Andrés Sánchez Pascual, aunque también hemos contrastado esta colección de las obras de Nietzsche con la edición de Diego Sánchez, la cual hemos utilizado principalmente para la consulta de textos como *Aurora*, *La gaya ciencia* y *De la genealogía de la moral*. A su vez, hemos consultado la versión digital de la edición crítica de las obras de Nietzsche (*Digitale Kritische Gesamtausgabe*) realizada por Giorgio Colli y Mazzino Montinaria para la clarificación de ciertos conceptos o pasajes, por lo que cuando se haga mención a estos aspectos nos estamos remitiendo al texto original en alemán.

A Aurora

CI Crepúsculo de los ídolos

CoI Consideraciones intempestivas

CS El caminante y su sombra

CC Correspondencia (Volumen, I, II, III, IV)

DS David Strauss, el confessor y el escritor

EA El anticristo

EG El estado griego

EH Ecce homo

FIE Sobre el futuro de nuestras instituciones educativas

FP Fragmentos póstumos (Volumen I, II, IV, IV)

FPP Los Filósofos Preplátonicos

GC La gaya ciencia

GM De la genealogía de la moral

HH Humano, demasiado humano

MBM Más allá del bien y del mal

NT El nacimiento de la tragedia

SC Sobre Schopenhauer

SE Schopenhauer como educador

VM Sobre verdad y mentira en sentido extramoral.

Z Así habló Zaratustra

INTRODUCCIÓN

Querías, tú también, lo más sublime, pero
el amor nos obliga a descender a todos;
más recio nos doblega el dolor, pero no
toma nuestro arco en vano a su punto de origen.
Curso de la vida, F. Hölderlin

La preocupación por el *cómo* ha de vivirse la vida – por las formas, las reglas o normas que han de regirla –, ha estado presente en la reflexión filosófica desde sus inicios, presente en la forma de aquello que se ha llamado «buena vida» o «buen vivir». Apreciamos, desde los proyectos inconclusos o desconocidos de los presocráticos, hasta los esfuerzos incesantes de la filosofía contemporánea, un «talante ético» que intenta responder a esa antiquísima pregunta y a sus múltiples modos: «¿cómo ha de vivirse la propia vida?, ¿cómo en relación con los otros?, ¿cómo en relación con el mundo?». Independientemente de qué se entienda por «buena vida» – incluso por ética –, los filósofos han ofrecido una respuesta, un programa; han prescrito una moral o una serie de máximas con diversas finalidades: ya sea para preparar al ser humano para los embates que da la vida, para los golpes tan fuertes que – dice César Vallejo – nos dejan hechos un absoluto «no sé»[1]; o para prepararlo para ser mejor de lo que es. Así, esas reflexiones – religiosas y filosóficas –, han buscado salvaguardar al ser humano ante golpes tan duros como la pérdida de un ser amado, la insatisfacción, la humillación, la explotación, la vejez, las brutales fuerzas de la naturaleza, la brevedad de la vida o la muerte.

[1] Cfr. Vallejo, César. *Los heraldos negros. Trilce*. México: Secretaría de Cultura. Dirección General de Publicaciones. Clásicos para hoy, 2016, p. 9-10.

La Antigüedad Clásica cobijo una diversidad de pensamientos que tenían como principal intención el cuidado del ser humano, aquello que Michel Foucault llamó: la "inquietud de sí"[2]. Ésta, según el filósofo francés, fue un precepto de máxima relevancia y alcance en el mundo grecorromano, sin embargo, su importancia sucumbió frente a la interpretación filosófica del *gnothi seauton* ["conócete a ti mismo"], precepto consanguíneo – antes de la interpretación realizada por la filosofía – de la *epimeleia heautou* ["ocúpate de ti mismo"]. El lugar predominante que ocupa el primer precepto dentro de la historia de la filosofía, se debe a que su interpretación se enfocó, principalmente, en el individuo como espacio en el que se entrecruzan "las cuestiones sobre el conocimiento del sujeto y el conocimiento del sujeto por sí mismo"[3]. Fácilmente se pueden relacionar ambas cuestiones – a expensas de la interpretación hecha por Foucault – con la ontología y la gnoseología, respectivamente; ya que la cuestión del conocimiento del sujeto no es otra cosa que la pregunta por el ser del hombre, mientras que la segunda cuestión, la del conocimiento del sujeto por sí mismo, es el medio para dar respuesta a la primera pregunta por medio del proceso de conocimiento en el hombre, el cual, de manera paralela, revela la diferencia entre él y otros entes, colocando la reflexión en el umbral para una ontología del hombre, una ontología del sujeto.

La predominancia de estas cuestiones en la historia de la filosofía – predominancia en el sentido de que dichas cuestiones son los primeros escalafones que conducen hacia la pregunta por el ser, y por tanto, escalafones de suma importancia –, la interpretamos como la hegemonía del ámbito *teórico-cognoscitivo*, ámbito de la razón, del intelecto, del alma, el

[2] Cfr. Foucault, Michel. *La hermenéutica del sujeto. Curso en el Collège de France (1981-1982).* México: FCE, 2002, p. 16 y ss.
[3] Cfr. Ibíd., p. 17.

cual relegó, durante muchos años, las cuestiones "opuestas" a él al ámbito de la irracionalidad, lo *pragmático-afectivo*. Esa hegemonía se convirtió en una "presuposición pocas veces cuestionada sobre la *absoluta* relación entre lo filosófico y lo racional", relación que minimizó los efectos y alcances de lo apostrofado como "irracional" dentro de la reflexión filosófica. Seguimos aquí a Ángel Xolocotzi en su artículo, *Los temples de la filosofía*, cuando dice que:

> […] la sobriedad más pura que caracteriza a la filosofía ha sido identificada tradicionalmente como la razón. […]. No obstante, en esta concepción se halla una presuposición pocas veces cuestionada: la plena identificación de lo filosófico con lo racional. A partir de ahí se ha establecido el patrón para designar ámbitos no racionales. Y precisamente ahí encontramos la región de los sentimientos y temples de ánimo[4].

Pero a pesar de la interpretación teórico-cognoscitiva del *gnothi seauton*, y de la "plena identificación de lo filosófico con lo racional", la filosofía ha tenido desde su inicio una profunda relación con lo pragmático-afectivo, específicamente, en la experiencia de la que parte todo filosofar: el "asombro" [*thauma*]. Para Platón y Aristóteles, el filosofar tiene su origen en el asombro de las cosas, del mundo, de la existencia; por ello, dice el primero que: "[…] experimentar eso que llamamos [el asombro] [5] es muy característico del filósofo. Éste y no otro, efectivamente, es el origen de la filosofía" (Platón, *Teeteto*: 155d). El segundo, a su vez, afirma que: "[…] en efecto, los hombres – ahora y desde el principio – comenzaron a filosofar al quedarse [asombrados] ante algo […]" (Aristóteles, *Met*.: 982b). Lo cual nos

[4] Xolocotzi Yáñez, Ángel. "Los temples de la filosofía" (51-68). En: Gibu, Ricardo y Xolocotzi, Ángel [coord.]. *Temple de ánimo y filosofía. Consideraciones heideggerianas sobre la afectividad*. Ciudad de México: BUAP, 2016, p. 52.

[5] Las citas que aparecen a continuación (Platón*, Teeteto*: 155d; Aristóteles*, Met.*: 982b), han sido modificadas con el fin de unificar la traducción de la palabra griega, por lo que donde en griego aparece *thauma*, nosotros traduciremos "asombro".

revela la importancia que tiene el ámbito pragmático-afectivo no sólo para la filosofía, sino para la posibilidad misma del filosofar en tanto origen[6].

La sobriedad que caracteriza al filosofar, así como la búsqueda desinteresada por la verdad, ha hecho de la filosofía una cuestión predominantemente teorética, dedicada a la construcción de sistemas que expliquen, de manera definitiva y universal, la realidad en todas sus expresiones. La concepción de la filosofía como un modo de vida ha quedado atrás, concepción predominantemente clásica que se expresa en la importancia de la *epimeleia heautou* y de lo que los latinos llamaron *cura sui*[7]. En esta concepción, la filosofía no tenía su finalidad en una búsqueda del conocimiento por el conocimiento mismo, sino que la búsqueda atendía a una preocupación netamente ética sobre el *cómo* del hombre en su relación con el mundo, con los otros y consigo mismo. En este sentido, la filosofía también era una suerte de terapéutica que, en la medida en que guiaba al hombre, le prescribía los preceptos, los bálsamos, para aliviar su sufrimiento. Sin embargo, no debe pensarse que la filosofía en esta época pasó únicamente por una suerte de prescripciones o preceptos morales (como meras normas de regulación de la conducta), allí las ideas pronunciadas eran el efecto del entrecruzamiento entre la inspección del ser de las cosas, de su origen, y de la preocupación por el cómo habría de vivirse la propia vida en relación al orden del cosmos.

[6] Para Ángel Xolocotzi, el filosofar se mantiene en cuanto filosofar gracias a un *domino patético*. Éste es su *arché* ["principio"], en el doble sentido del término: origen y gobierno. Asimismo, el autor menciona que el dominio patético tiene una cierta historicidad que distingue el temple desde el que filósofa cada época, relacionando al "asombro" [*thauma*], al horror trepidante y a la duda con el amanecer griego, el cristianismo y la época moderna, respectivamente. Al respecto, véase: Xolocotzi Yáñez, Ángel. "Los temples de la filosofía" (51-68). En: Gibu, Ricardo y Xolocotzi, Ángel [coord.]. *Temple de ánimo y filosofía. Consideraciones heideggerianas sobre la afectividad*. Ciudad de México: BUAP, 2016, p. 54 y ss.

[7] Cfr. Foucault, Michel. *La hermenéutica del sujeto. Curso en el Collège de France (1981-1982).* México: FCE, 2002, p. 17.

Existía un equilibrio armónico entre teoría y práctica, el cual, sin embargo, no siempre conducía a las mismas respuestas, tales son los casos de Platón y Epicuro.

Po medio de la apócrifa *Carta VII* sabemos que Platón inició su vocación como filósofo a partir de una decepcionante experiencia política en su juventud, experiencia que lo llevó a rechazar el puesto político que le correspondía, según lo establecía su lugar dentro de la estratificación social[8]. Pero – y sin recurrir a ningún contenido apócrifo – sabemos que la de Platón era una preocupación fuertemente política que se ve manifestada en gran parte de sus diálogos (ejemplo de ellos son la *Apología*, *Critón*, *Protágoras*, *República*, *Político*, entre muchos otros); esa preocupación tenía una gran armonía con otro de tipo de reflexiones más abstractas, las cuales, sin embargo, estaban en íntima relación unas con las otras. Así, sin desatender cuestiones metafísicas, sino, muy por el contrario, Platón afirmaba que la garantía que nos brinda la filosofía consiste en la revelación de que esta vida sólo es una copia de una más elevada, más verdadera y más real. No obstante, aquí empieza parte de la subestimación del ámbito pragmático-afectivo: la demostración de la independencia del alma respecto del cuerpo, será el principio para establecer una vida más allá de ésta, poco a poco las cuestiones pertenecientes a esta vida – como el cuidado del cuerpo – serán desatendidas porque carecen de importancia, porque el cuerpo es un prisión para el alma y porque todo él nos aleja de la verdad. Tal y como dice Sócrates al interrogar a Simmias en el *Fedón*:

- ¿Y qué hay respecto de la adquisición misma de la sabiduría? [Preguntó Sócrates] ¿Es el cuerpo un impedimento o no, si uno lo toma en la investigación como compañero? Quiero decir, por ejemplo, lo siguiente: ¿acaso garantizan alguna verdad la vista y el oído a los humanos, o sucede lo que incluso los poetas nos repiten de continuo, que no oímos nada

[8] Cfr. Platón, *Cartas*: 324c-326b.

preciso ni lo vemos? Aunque, si estos sentidos del cuerpo no son exactos ni claros, mal lo serán los otros. Pues todos son inferiores a éstos. ¿O no te lo parece a ti?

- Dese luego [dijo Simmias].
- […].
- Por lo tanto [dijo Sócrates], ¿también ahí el alma del filósofo desprecia al máximo el cuerpo y escapa de éste, y busca estar a solas en sí ella misma?
- Es evidente [respondió Simmias]. (Platón, *Fedón*: 65b-65d).

Así, el alma queda entrelazada definitivamente a la verdad y el filosofar se convierte en una disciplina que nos ha de preparar para cuando la muerte nos llegue, abrazándola alegremente al ser ella una liberación del cuerpo, de sus exigencias y sus corrupciones, así como de esta falsa vida. Por ello Sócrates puede afirmar que: «obtendremos lo que deseamos y de lo que decimos que somos amantes, la sabiduría, una vez que hayamos muerto, según indica nuestro razonamiento, pero no mientras vivimos». (Platón, *Fedón*: 66e). La filosofía es, por tanto, una preparación para la muerte.

Ahora bien, en su *Epístola a Meneceo* – y en un tono fuertemente antiplatónico –, Epicuro recomienda a su discípulo "deshacerse de las ansias de inmortalidad". Pues para el filósofo de Samos, el miedo a la inminencia de la muerte provoca sufrimiento y ansias de una vida inmortal; ese miedo surge de la ignorancia de no reconocer que en la muerte hay una absoluta falta de sensaciones, mientras que en nosotros no; luego, la muerte es algo totalmente distinto de nosotros. Por ello Epicuro puede afirmar que: «justamente porque cuando existimos nosotros la muerte no está presente, y cuando la muerte está presente entonces nosotros no existimos»[9]. Pero esto no exime a nadie de no interrogarse por estas

[9] Epicuro. *Obras completas*. Edición y traducción de José Vara. Madrid: Cátedra, 2012, p. 88.

cuestiones, pues el filósofo de Samos afirma que el conocimiento de las cosas particulares, de las verdades que sirvan para el examen de conciencia del individuo, deben ser aprendidas en relación al conocimiento de las cosas generales: los cuerpos celestes, así habrá una comprensión general de la Naturaleza. Por ello, en una relación clásica entre verdad, belleza y bien, Epicuro afirmará en una de sus *Máximas Capitales* que: "No hay una vida gozosa sin una sensata, bella y justa, ni tampoco una sensata, bella y justa, sin una gozosa. Todo aquel a quien no le asiste este último estado no vive sensata, bella y justamente, y todo aquél a quien no le asiste lo anterior, ése no puede vivir gozosamente"[10]. La filosofía es, por tanto, una afirmación de la vida.

De este modo, damos cuenta de cómo la filosofía, desde su época más temprana, se inclinó por ciertas cuestiones; cómo la filosofía puso sus intereses en finalidades diversas; y, cómo, especialmente, trató de responder al lugar del hombre frente al mundo, frente a los otros y frente a sí mismo, llegando hasta el punto de afirmar que la filosofía se ocupa de la muerte (en el sentido de una preparación) o de la vida (en el sentido de una afirmación). Estas concepciones de la filosofía terminan por realizar un determinado juicio sobre la vida: a favor o en contra de ella, lo cual, claro está, acarrea graves consecuencias para la vida del ser humano. Por consiguiente, la filosofía se ha debatido desde su inicio entre una afirmación o

[10] Ibíd., p. 93.

negación de la vida, se ha dejado llevar por el culto a las tracciones de *Voluptas*[11] o por la huida a los embates de *Algos*[12].

Por último, debemos contar dentro las inclinaciones que tuvo la filosofía desde sus inicios el modo de proceder, el cual no sólo dotó de un lugar privilegiado a la ontología y a la gnoseología dentro de la filosofía, también generó una serie de correlaciones incuestionadas entre lenguaje y verdad, razón y verdad, conciencia y razón, así como determinó la forma en que se habría de preguntar por dichas cuestiones: comenzando por el *qué* de las cosas. Desde Sócrates, preguntar por el *qué* de las cosas, es preguntar por su esencia, una esencia imperecedera, determinada de aquí y para la eternidad, absoluta en todo sentido; preguntar por el *qué* de las cosas, desde un punto de vista histórico y no esencialista, no hace más que determinar lo que es el hombre, lo que es el mundo y lo que son los otros. El optimismo que supone esa pregunta, ese *pathos* en forma de asombro, es una cuestión que, en el transcurso de la historia de la filosofía, se desvanecerá: se filosofará templado en un pesimismo o realismo, pero se liberarán las cosas del determinismo al preguntar no por el *qué*, sino por el *cómo*; se filosofará desde el ámbito pragmático-afectivo a partir del privilegio, exigido por los mismos fenómenos, de una hermenéutica y una teoría de los afectos.

---

[11] Al ser la hija de Eros y Psique, *Voluptas* ["Deleite"] se convierte en la representación del gozo y afirmación de la vida, así como en el opuesto de Algos ["Dolor"]. Cfr. Harrauer, Christine y Hunger, Herbert. *Diccionario de mitología griega y romana. Con referencias sobre la influencia de los temas y motivos antiguos en las artes plásticas, la literatura y la música de Occidente hasta la actualidad*. Edición española a cargo de Francisco Javier Fernández Nieto y Antoni Martínez Riu. Traducción de José Antonio Molina Gómez. Barcelona: Herder, 2008, p. 736.

[12] Parido por Eris, el Dolor (*Algos*) es uno de sus tan funestos hijos que tantos malestares causan a los hombres. Cfr. Hesíodo, *Teog.*: 226-232 y Grimal, Pierre. *Diccionario de la mitología griega y romana*. Traducción de Francisco Payarols. Barcelona: Paidós, 1981, p. 168.

Hasta aquí podemos decir que este texto está interesado en abordar esa parte relegada por cierta parte de la historia de la filosofía, por aquella parte llamada "tradición". Así, nuestro interés se dirige hacia el ámbito pragmático-afectivo a partir de cierta hermenéutica y cierta teoría de los afectos que tiene como finalidad destacar el fuerte carácter ético del filosofar, específicamente, de la necesidad de que el filosofar contemporáneo vuelva la mirada a esa antigua concepción de la filosofía como un modo de vida, donde la ética y la estética (entendidas en un sentido amplio) disuelven sus límites para hacer de la existencia una obra de arte.

Friedrich Nietzsche es un filósofo que tanto en sus múltiples diagnósticos sobre la cultura de su época, como en sus múltiples advertencias y pronósticos hacia las épocas venideras, manifiesta claramente la necesidad de hacer de la filosofía un modo de vida o un "arte de vivir" [*tekne tou biou*]. Uno de los motivos que dirigen su pensamiento desde su primera obra, *El nacimiento de la tragedia en el espíritu de la música* (1872), hasta sus últimos textos, es conducir la reflexión filosófica hacia el terreno de lo sensible, entendido éste como el espacio de los fenómenos relegado por la tradición, esto es, el ámbito pragmático-afectivo. Por ejemplo, leemos esta tarea en las primeras líneas que abren su *opera prima*: "Mucho es lo que habremos ganado para la ciencia estética cuando hayamos llegado no sólo a la intelección lógica, sino a la seguridad inmediata de la intuición de que el desarrollo del arte está ligado a la duplicidad de *lo apolíneo* y de *lo dionisíaco* […]" (*NT*, 1). Nietzsche, entonces, pretende realizar un *giro de tuerca* a la hegemonía de la tradición y al modo en que ésta se ha desplegado en el transcurso de la historia, oponiéndose directamente a una concepción negativa y reduccionista del territorio de lo sensible que ha predominado desde Sócrates hasta el Positivismo.

Para entender esta interpretación es necesario pensar la crítica nietzscheana a la tradición como una crítica *supra-radical* al pensamiento hegemónico y conductor de la historia de occidente: la *Metafísica*. Ésta, más que ser una disciplina, es una actitud dirigida hacia el mundo que lo escinde en dos territorios, en dos *topoi*: el territorio de lo inteligible, como el lugar de la razón, la cosa-en-sí, el alma, la eternidad, la identidad, el Ser; y, el territorio de lo sensible, como el lugar de los afectos, la apariencia, el cuerpo, el tiempo, la multiplicidad, el Devenir[13]. Sin embargo, esta escisión supone al mismo tiempo una oposición, pues se valora a un territorio por encima del otro, jerarquizándolos y prefiriendo a uno antes que al otro – tal y como hemos destacado en la predominancia del estudio del ámbito teorético-cognoscitivo frente al ámbito pragmático-afectivo[14] –. Esta serie de oposiciones se sintetizan en la máxima oposición generada por la tradición: la contraposición *mundo verdadero/mundo aparente*, donde el territorio de lo inteligible sobre sale ante el territorio de lo sensible.

La lógica que ha seguido la tradición a partir de esta oposición, es expuesta por Nietzsche en el *Crepúsculo de los ídolos* (*CI*, "Cómo el «mundo verdadero» acabó convirtiéndose en una fábula"). Dicha lógica supone un proceso de desvalorización del

[13] Cfr. Parmeggiani, Marco. *Perspectivismo y subjetividad en Nietzsche*. Anejo XLI de la Revista de la Sección de Filología de la Facultad de Filosofía y Letras, Analecta Malacitana (AnMal), Málaga: Universidad de Málaga, 2002, p. 35 y ss.

[14] En este sentido, tanto el ámbito teórico-cognoscitivo como el ámbito pragmático-afectivo son los puntos de vista desde los que ha partido cierta parte de la historia de la filosofía, accediendo y valorando de determinada manera los fenómenos que se ubican en el territorio de lo sensible y en el territorio de lo inteligible. Por ello entendemos al ámbito teórico-cognoscitivo y al ámbito pragmático-afectivo como los puntos de vista metodológico-epistemológicos desde los que se analizan los fenómenos de los dos *topoi*. Así, no es que no haya habido un tratamiento de los afectos, del cuerpo o de las pasiones, sino que ha habido un tratamiento que los valora secundarios dentro del proceso de conocimiento o que los supedita a una mirada intelectualista; mientras que la propuesta aquí presentada busca analizar dichos fenómenos desde un ámbito pragmático-afectivo, una mirada que no supedite los fenómenos del territorio de lo sensible a una óptica intelectualista, por ejemplo, una reflexión en torno al cuerpo desde el cuerpo mismo, no desde el alma.

mundo y, en específico, de la vida, en tanto que al escindir el mundo en dos *topoi* se opta por el mundo verdadero, el cual, a partir de los rasgos que lo definen, se opone radicalmente al modo en que normalmente nos sale al paso el mundo: múltiple y cambiante.

El inicio de esta lógica es ubicado por Nietzsche en Sócrates, quien postula la superioridad del territorio de lo inteligible por encima del territorio de lo sensible, donde la oposición entre ambos *topoi* podemos establecerla de la siguiente manera: alma/cuerpo, razón/pasión, eternidad/tiempo, verdad/mentira, identidad/multiplicidad, Ser/Devenir. Para Nietzsche, la tradición ha perpetuado este binarismo desvalorizando todo aquello que nos es propio y determinante como seres vivientes que tienen, por fuerza, una existencia principalmente estética, entendida ésta como *aísthesis*, como el ámbito de lo corporal, de lo afectivo, de lo sensible. En este sentido, podemos entender que la idea de estética que se está jugando en Nietzsche tiene que ver con un *concepto extendido* que no se restringe a la filosofía del arte, la teoría de la sensibilidad o la teoría del conocimiento. En un fragmento póstumo de 1872, Nietzsche dice: "Superación del concepto *latino* del arte: arte como convención, como tesis. Vuelta al concepto *helénico*: arte como *physis*" (*FP I*, Verano de 1872-principio de 1873, 19 [290]).

La filosofía de Nietzsche no sólo recupera esa parte relegada por la tradición, el ámbito pragmático-afectivo, sino que también ejerce una radical afirmación de la vida impulsada no por un asombro ante las cosas, sino por un estar templado en un mirar prolongado en el "horror" del fondo dionisíaco de la realidad. Aquí no perdura el viejo optimismo socrático, la unión entre lo bello, lo verdadero y lo bueno, se acepta que las verdades no son bellas, son terribles. Por ello, en una conferencia presentada en su época en Basilea, *Sobre el futuro de nuestras instituciones educativas*, Nietzsche afirma que: "la

filosofía debe comenzar no ya con el asombro, sino con el horror, y a quien no esté en condiciones de sentirlo hay que rogarle no tocar las cuestiones pedagógicas" (*FIE*, "Conferencia II", 500). Esta "filosofía del horror"[15] antes que precipitarnos a un *pesimismo de la debilidad* – como lo llama Nietzsche –, nos abre a la experiencia de un *pesimismo de la fuerza*[16] que es capaz de aceptar el carácter trágico del mundo y la existencia en una afirmación radical de la vida.

La experiencia trágica de la realidad evocada por Nietzsche, hace de su filosofía un pensamiento que pretende responder (o por lo menos reformular) la cuestión sobre el *cómo* ha de vivirse la vida en relación con el mundo, con los otros y consigo mismo; de modo que el pensamiento nietzscheano es una rehabilitación de la concepción antigua de la filosofía como modo de vida o "arte de vivir" [*tekhne tou biou*], rehabilitación necesaria ante el acontecimiento de la *muerte de Dios* y el advenimiento del *nihilismo*. Pues una filosofía que permanezca dentro de los límites de una "teoría del conocimiento", en su sobriedad y desinterés; una filosofía que busque nuevos sistemas de explicación de la realidad; que sobreponga lo teórico-cognoscitivo; sólo es la manifestación de un filosofar que agoniza. Así lo afirma Nietzsche en *Más allá del bien y del mal* (1886):

> La filosofía reducida a «teoría del conocimiento», y que ya no es de hecho más que una tímida epojística y doctrina de las abstinencia: una filosofía que no llega más que hasta el umbral y que se *prohíbe* escrupulosamente el derecho a entrar – ésa es una filosofía que está en las

[15] Cfr. Velázquez Becerril, César Arturo. *Tractatus politicus mínimum. Ensayos sobre la política de la crueldad de Nietzsche.* México: Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Xochimilco, División de Ciencias Sociales y Humanidades; ITACA, 2017, p. 26.

[16] Sobre el *pesimismo de la debilidad* y el *pesimismo de la fuerza* como modos de afrontar el carácter trágico del mundo y la existencia, Nietzsche loS aborda en su "Ensayo de autocrítica" de 1886 al interrogarse sobre los propósitos y contenidos de su primer libro, *El nacimiento de la tragedia en el espíritu de la música* (1872). (*NT*, "Ensayo de autocrítica", 4).

últimas, un final, una agonía, algo que produce compasión. ¡Cómo podría semejante filosofía – *dominar*! (*MBM*, 204).

Esto significa que la época de los grandes sistemas ha pasado, que la filosofía necesita, ante la caída misma de esos sistemas, crear valores antes que colocar otro sistema donde ahora hay un espacio vacío. Se trata, precisamente, de cruzar ese umbral en el que se detiene toda epojística. Además, la agonía del filosofar, su incapacidad de hacerle frente a los acontecimientos de desvalorización de todos los valores, exigen que la filosofía deje de ser una tarea de "trabajadores" (creadores de sistemas) para convertirse en una tarea de "creadores" (creadores de valores). Como dice el filósofo de Röcken en la misma obra citada:

> Insisto en que se deje por fin de confundir a los trabajadores filosóficos y, en general, a los hombres científicos con los filósofos, […]. Pero todas estas cosas únicamente condiciones previas de su tarea: la tarea misma quiere algo distinto – exige que él *cree valores*. […]. *Pero lo auténticos filósofos son hombre que dan órdenes y legislan* […]. Su «conocer» es *crear*, su crear es legislar, su voluntad de verdad es – *voluntad de poder*. –Existen hoy tales filósofos? ¿Han existido ya tales filósofos? ¿No *tiene que* existir tales filósofos? (*MBM*, 211).

El hecho de que la "filosofía del futuro"[17] parta, desde este momento, de la experiencia del "horror" del fondo dionisíaco de la existencia para – a pesar del sufrimiento ahí experimentado – afirmar de manera radical la vida por medio de la creación de valores, quiere decir que el dolor no es más una refutación contra la vida, una negación de la misma o una muestra del dominio del mal en el mundo; el dolor se convierte en la posibilidad más propia para que el hombre haga de su vida una obra de arte, el dolor se convierte, en su plasticidad,

[17] Recuérdese que como subtítulo, *Más allá del bien y del mal* [*Jenseits von Gut und Böse*] (1886) es apostrofada por Nietzsche como *Preludio para una filosofía del futuro* [*Vorspiel einer Philosophie der Zukunft*].

en la materia desde la que esa obra de arte se construye. Ante esto, el propósito de nuestra investigación reside en preguntarnos si ¿es posible que, por medio del análisis de los afectos (y no ya de una gnoseología), en este caso del dolor, pueda llegarse a una afirmación más radical de la propia vida y su elevación, la cual, necesariamente, tendría que decantarse en un "arte de vivir" [*tekhne tou biou*], es decir, en una propuesta ética? O en otras palabras: ¿qué consecuencias se desprenden del análisis del dolor realizado por Nietzsche en términos de la vida práctica del ser humano?

Para responder de la forma más clara a las preguntas antes mencionadas, nuestra investigación habrá de poseer la siguiente organización:

Primer capítulo. Aquí comenzaremos por dedicar un breve apartado a la introducción al problema del dolor; posteriormente, y tomando como hilo conductor la pregunta de la teodicea, expondremos el lugar de ésta en el pensamiento del joven Nietzsche, aunque aquí la pregunta por el sufrimiento se realiza desde un horizonte sin Dios, donde la única justificación posible es la *justificación estética del mundo y la existencia*; por último, expondremos el paso de una teoría del conocimiento a una *doctrina perspectivista de los afectos* en la filosofía de Nietzsche.

Segundo capítulo. Este punto de la investigación fungirá como el momento de fundamentación metodológica del nuevo filosofar, un momento de transición hacia un filosofar que estará centrado en el cuerpo. Para conseguir dicha transición nos dedicaremos a la exposición de conceptos centrales en el pensamiento nietzscheano: el sustrato ontológico del perspectivismo; luego, expondremos brevemente uno de los conceptos más complejos de todo el aparato nietzscheano, la "voluntad de poder" [*Wille zur Mahct*], analizada a partir de

su estructura ontológica; posteriormente dicho análisis nos mostrará una doble modalidad de la "voluntad de poder" [*Wille zur Mahct*], un dentro y un fuera, por lo que nuestro tercer apartado estará dedicado a la extrapolación de dicho concepto para explicar "la totalidad" [*das Ganze*] como "acontecer" [*Geschehen*], una tarea necesaria para desmotar el carácter totalizador y antropocéntrico de la filosofía metafísica.

Tercer capítulo. Consideramos que este es el capítulo más importante de toda la investigación, pues aquí se concretiza el análisis de la "voluntad de poder" [*Wille zur Macht*] en una *ontología del cuerpo*, una diversidad de incursiones que nos permitan entender "el hilo conductor del cuerpo" [*den Leitfaden des Leibes*] como fundamento de una filosofía del cuerpo que comienza y termina en el cuerpo. Para acometer esta tarea hemos divido el capítulo en cinco apartados, cinco incursiones a través del sentido del cuerpo: una introducción al cuerpo como *terra incognita*, como inaprehensible en su "totalidad" [*Ganze*]; una incursión a través del dualismo cuerpo/alma comenzando por la relación entre conciencia y lenguaje; en virtud de esto entenderemos la conciencia desde una perspectiva emergentista que muestre el rasgo epifenomenal de ella, por lo que el tercer apartado se dedicará a exponer brevemente una "teoría de los "instintos" [*Triebe*]" que explique el surgimiento de la conciencia; nuestra cuarta incursión retomará el carácter epifenomenal de la conciencia para explicar en qué consiste exactamente su cualidad como epifenómeno a partir de una *topología de la racionalidad*; cerraremos el capítulo con una última incursión alrededor del cuerpo bajo la óptica de su dimensión ética, es decir, a partir de la importancia que tienen los procesos de "incorporación" [*Einverleibung*] en nuestra relación práctica con el mundo, con los otros y con nosotros mismos, esta incursión concluirá en el surgimiento de la "honestidad"

[*Redlichkeit*] como virtud nacida del cuerpo y como virtud fundamental del nuevo filosofar centrado en el cuerpo.

Cuarto capítulo. Nuestro último capítulo será el momento de aplicación de todo lo ganado hasta ese momento, por lo que no perderemos tiempo en recordar cuestiones ya trabajadas, sino que nos dedicaremos únicamente a mostrar cómo el subsuelo de nuestra racionalidad consciente determina nuestro modo de ser con el mundo y con nosotros, nos referimos a los afectos. Por ello comenzaremos por mostrar el sustrato afectivo de nuestros juicios morales, el mecanismo que opera debajo de cada juicio; después de establecer la relación entre afectos y valores expondremos la crítica a la moral nietzscheana desde diferentes niveles de análisis para finalmente llegar a la ambigüedad de toda moral, por lo que esté será el apartado más importante de este capítulo, ahí se expone la imposibilidad de la fundamentación de la moral y la particular relación entre los valores como un entrecruzamiento; nuestro tercer apartado expondrá cómo dotamos de un nuevo sentido a cada uno de nuestros *afectos básicos* por medio de un *meta-afecto*, para esto nos serviremos del caso de la mala conciencia como afecto básico y su interpretación (meta-afecto) como pecado en el mundo cristiano y como envidia en el mundo griego; nuestro último aparato se centrará en los métodos para salir del determinismo moral y dirigirnos a la propuesta ética de Nietzsche: una *ética de la autenticidad*, de modo que para comprender el tránsito de la moral a la autenticidad nos serviremos del análisis de la "compasión" [*Mitleiden*] como un ejemplo de cómo cultivar nuestros afectos, y con ello, cultivar nuestra autenticidad.

Finalmente llegaremos a la comprensión de que la ética de la autenticidad está basada en una concepción práctica de la filosofía, reapropiándose así del sentido terapéutico que tenía el filosofar para el mundo grecorromano bajo un hecho fundamental: nuestra vida está

directamente conectada con la teoría que se produce desde ella, no existe ninguna suspensión o postura desinteresada en la búsqueda del conocimiento, el cuerpo siempre está actuando detrás de ella, de ahí que la tarea se complique, ya que desde ahora no debemos preocuparnos sólo por nuestros pensamientos, sino también por el lugar del que emergen. Pero antes de comenzar quisiéramos solicitar la paciencia del lector y agradecerle por su atención, pues si bien el texto puede dar la impresión de perderse en un mar de ideas, poco a poco el horizonte se irá aclarando hasta que lleguemos a buen puerto. Prometemos al lector que no naufragará en este texto, pues hay tierra al final de este viaje.

CAPÍTULO I

1. EL PROBLEMA DEL DOLOR

En los *Trabajos y días*, Hesíodo narra cómo los males fueron introducidos entre los hombres por un ardid de Zeus en contra de Prometeo. Éste había humillado a Zeus al recomendar a los hombres que, en su primer sacrifico hacia los dioses, inmolaran los huesos cubiertos de grasa de los bueyes a sacrificar y conservaran para sí la carne de esos animales como alimento. En respuesta, Zeus escondió el fuego para que los hombres no pudieran servirse de él, pero el astuto hijo de Jápeto humilló nuevamente al crónida al robarle el fuego y obsequiarlo a los hombre. Así, Zeus tramó su ardid, la creación de una mujer hermosa, inteligente, graciosa, que llevara consigo, en un ánfora, todos los males para el hombre: Pandora. Fue obsequiada por Zeus a Epimeteo, hermano de Prometeo, quien, sin recordar ninguna de las advertencias de su hermano, aceptó el regalo del crónida; después, Pandora levantaría la cubierta que mantenía atrapados a todos los males dentro del ánfora, diseminándose por todo el mundo, haciendo que la existencia de los hombres, una vez feliz y libre de todo mal, se convirtiera en un constante sufrimiento. (Hesíodo, *Trabajos y días*: 45-105). La fatiga, las enfermedades y la muerte fueron liberadas cuando Pandora retiró la cubierta del ánfora y dejó libre a todos los males para afectar la vida de los hombres. Fue el momento en que el vástago de Eris, Algos, inició su camino por la vida del mundo y la vida de los hombres; fue el momento en que el mal apareció.

Otro mito que relata el momento en que el mal apareció entre los hombres se encuentra en el libro del *Génesis*, el Edén. Jehová había creado a su imagen y semejanza a Adán, hecho del "polvo de la tierra" y del "aliento de vida"; de la costilla del hombre, Jehová creó a la mujer, Eva; y, una vez juntos, Adán y Eva fueron unidos en matrimonio por su

creador para disfrutar de las delicias del huerto del Edén con la única condición de no comer del fruto del "árbol de la ciencia del bien y del mal", pues de ser así la muerte habría de caer sobre ellos. Eva – tentada por una serpiente que prometió que el comer del fruto no los mataría, sino que los convertiría en deidades – comió del fruto del árbol prohibido y convidó a su esposo de él. Ante este acto, ambos descubrieron su desnudez y se avergonzaron de ella, la encubrieron con hojas de higuera y permanecieron escondidos entre los árboles y arbustos de la mirada de Jehová. Cuando su dios descubrió el delito cometido por sus creaciones, los juzgó culpables y los condenó: Eva habría de parir a sus hijos con inmensos dolores, así como habría de sujetar su deseo al capricho del hombre; Adán habría de trabajar la tierra – maldecida por su pecado – con inmensas fuerzas que le causarían penas y fatigas hasta que muriera y retornara a la tierra, pues "polvo es y al polvo volverá"[18]. Así, una vez más, el mal sería vinculado con el dolor.

Pero hay diferencias entre la concepción griega del mal y la concepción judeocristiana. Entre los griegos, la tragedia expresa su cosmovisión, donde los hombres se encuentran gobernados por un sino inexpugnable al que sólo queda afrontarlo noblemente, tal y como los héroes trágicos lo hacen; no hay allí la promesa de un más allá, el Hades se encuentra en lo subterráneo del mundo; el alma que revolotea hacia ese mundo subterráneo también habrá de desaparecer – por lo menos antes de la llegada del orfismo –; el eterno retorno hará que todo comience una vez más al llegar el crepúsculos de los hombres y de los dioses. Entonces, ¿qué significaba el sufrimiento entre los griegos? Según Mircea Eliade, en su libro *El mito del eterno retorno*, las culturas con una concepción cíclica del tiempo "soportaban el sufrimiento como se soportan los rigores del clima", pues al interior de su

[18] *Gen*. 1:29- 2:29; 2:10-25; 3:1-13; 3:14-24.

cosmovisión, ese sufrimiento estaba provisto de un sentido, inclusive aunque ese sentido – tal y como el sino que se alzaba sobre la cabeza de cada heleno – permaneciera desconocido[19]. El caso del cristianismo es distinto. En él existe la promesa de un más allá donde todos los virtuosos serán recompensados; donde la herida abierta por el pecado original se cerrará de una vez por todas; donde el Dios eterno, todopoderoso, bondadoso y justo, abrirá las puertas de una vida que no es más un "valle de lágrimas". Es ante esta promesa que surge el problema del dolor, pues existe la creencia de que la "realidad última" es todo lo contrario a ese valle de lágrimas que es la vida del más acá. En este sentido, y según nos dice C. S. Lewis en su libro, *El problema del dolor*, el cristianismo inventó el problema del dolor, aunque no lo resolvió: "[…] el cristianismo crea más que resuelve el problema del dolor, pues el dolor no sería problema si, junto con nuestra experiencia diaria de un mundo doloroso, no hubiéramos recibido una garantía suficiente de que la realidad última es justa y amorosa"[20].

Sin duda, el problema del dolor no consiste en saber qué es o no el dolor; éste tiene que ver con la pregunta por su sentido: ¿qué sentido tiene todo el sufrimiento que he vivido hasta ahora?, ¿qué sentido tiene una vida regida por él? Tampoco se trata de una pregunta desinteresada, universal, pues si bien se puede afirmar que el dolor es lo mejor repartido en el mundo, el dolor es una cuestión personal, individual: no hay dolor en general, sino personas que sufren. He ahí el problema por el dolor. Esto lo expresa bastante bien el poeta peruano César Vallejo, en su poema *Voy a hablar de la esperanza*, donde nos habla del encuentro íntimo entre una realidad efectiva, el dolor, y su persona, fuera de cualquier caracterización, únicamente como individuo que sufre. Dice ahí Vallejo: "Yo no sufro este

[19] Cfr. Eliade, Mircea. *El mito del eterno retorno*. Traducción de Ricardo Anaya. Madrid: 2011, p. 114
[20] Lewis, C. S. *El problema del dolor*. Traducido del inglés por José Luis del Barco. Rayo-HarperCollins Publishers: New York, 2006, p. 32

dolor como César Vallejo. Yo no me duelo ahora como artista, como hombre ni como simple ser vivo siquiera. Yo no sufro este dolor como católico, como mahometano ni como ateo. Hoy sufro solamente"[21]. El poeta nos muestra que su padecimiento rebasa lo individual, lo social, lo religioso e incluso lo ontológico. El sufrimiento se presenta como una cuestión cosmológica que, independientemente de los límites mencionados, habita en el fondo de lo real y es experimentado por él.

Así como el padecimiento del poeta rebasa ciertas barreras, yendo cada vez más lejos, también debemos establecer ciertos límites, aunque terminen rebasándose, entre el dolor y el sufrimiento, nociones que hasta este punto hemos utilizado de manera unívoca. El dolor, en su acepción más general, es una respuesta a un estímulo nervioso ocasionado por un agente externo a la parte estimulada, por ejemplo: cuando mi mano entra en contacto con el fuego; cuando esa misma mano, por accidente, me rasguña la cara; cuando mis arterias cerebrales se constriñen o cuando hay una hiperexcitabilidad de la corteza cerebral que termina por provocarme migraña; cuando la acidez gástrica avisa de una posible gastritis o de una úlcera gástrica; entre otros tantos ejemplos. La cuestión consiste en que el dolor, en estos términos, es más una respuesta nerviosa, la cual, difícilmente, puede compararse con la experiencia padecida por el poeta. A esto, habría que sumarle la posibilidad de que yo ejerza violencia sobre mi cuerpo, lacerándolo, mutilando, etc., sin que el motivo de mis acciones provenga del dolor físico.

Por el contrario, el sufrimiento no necesita de la estimulación nerviosa de una parte del cuerpo o del cuerpo entero, en él lo que se estimula es el "alma". Por ejemplo: cuando

[21] Vallejo, César. *Antología poética*. EDAF: Madrid, 2010, p. 135.

pierdo a alguien que he amado; cuando mis expectativas se ven frustradas; cuando cumplo mis expectativas y descubro que no me satisfacen; cuando se desvanece el sentido que impulsaba mi vida; o cuando descubro un mundo en el que Dios no me responde, sea porque no existe, porque ha muerto o porque es indiferente. Estas afecciones pueden estar acompañadas de un malestar físico, pero no es su rasgo principal. Es por ello que, sin vincular de una manera reduccionista la cuestión física del dolor, Arthur Schopenhauer puede llegar a la conclusión – ya anticipada en estas líneas – de que el dolor es la cosa mejor repartida en el mundo, lo cual puede ser leído en clara oposición a la sentencia cartesiana y al impulso que ha motivado a toda la tradición filosófica: "la razón [*bon sens*] como la cosa mejor repartida en el mundo".

Para Schopenhauer, igual que para Platón, este mundo carece de perfección, armonía y justicia, sin embargo, para el filósofo alemán este mundo no es copia de uno más perfecto, de un mundo verdadero; el mundo que existe es nuestra representación, es el único que hay, solamente velado, precisamente, por esa representación. Así lo afirma Schopenhauer al inicio de su obra capital, *El mundo como voluntad y representación*: "«El mundo es mi representación»: esta es la verdad válida para cada ser que vive y conoce, aunque tan sólo el hombre pueda llegar a ella en la consciencia reflexiva y abstracta, tal como lo hace realmente al asumir la reflexión filosófica"[22]. Por lo que si el mundo es representación, en tanto que se encuentra regido por las leyes del entendimiento y del principio de razón suficiente, entonces nosotros permanecemos en el ámbito de lo fenoménico, aún lejos de la esencia del mundo. Schopenhauer se percata de que es inviable la búsqueda de la esencia del mundo de manera

[22] Schopenhauer, Arthur. *El mundo como voluntad y representación I*. Trad., intr. y notas de Roberto R. Aramayo. Madrid: Alianza, 2010, p. 113.

exterior, por lo que recurre a la vía de la introspección, donde el hombre, al ser parte del mundo, y por tanto, objeto de conocimiento para sí mismo, descubre no en su razón, sino en su corporalidad, que él es volición, extensión de un principio energético que es el núcleo de lo real: la *Voluntad*[23]. Tal y como señala Schopenhauer en su obra, *Sobre la voluntad en la naturaleza*:

> […] aquella verdad fundamental y paradójica de que la *cosa en sí*, que Kant oponía al *fenómeno*, llamado por mí *representación*, de que esa cosa en sí, considerada como incognoscible, ese sustrato de todos los fenómenos y de la Naturaleza toda, por lo tanto, no es más que aquello que siéndonos conocido inmediatamente y muy familiar, hallamos en el interior de nuestro ser propio como *voluntad* […][24].

Pero esa Voluntad no tiene ninguna relación con la racionalidad, su movimiento es ciego, inconsciente y caótico. A diferencia de la creencia que la tradición tenía sobre la voluntad como un elemento racional, como el motor que realiza lo decidido en la deliberación; Schopenhauer concibe la esencia del mundo como una fuerza que busca únicamente su continua afirmación, que quiere la vida tal y como es, en cuanto sólo un desenfrenado quererse a sí misma que alcanza consciencia de su querer en la vida psíquica del hombre, siendo éste sólo una extensión de ese principio energético, siendo presa del querer de la Voluntad. Por ello, el mundo, en cuanto representación, sólo es un medio del cual se sirve la Voluntad para afirmarse; de modo que el mundo se convierte en su espejo, en él ella se refleja

[23] Por medio del uso de mayúsculas distinguiremos la Voluntad entendida como núcleo de lo real y la voluntad como manifestación individual de esa Voluntad en los entes particulares, es decir, como facultad volitiva.
[24] Schopenhauer, Arthur. *Sobre la voluntad en la naturaleza I*. Traducción de Miguel de Unamuno. Prólogo y notas de Santiago González Noriega. Madrid: Alianza, 2012, p. 48.

y se percata de su querer, aunque esta reflexión le sea totalmente indiferente. Como dice Schopenhauer:

> La voluntad, que considerada puramente en sí es tan sólo una ciega pulsión inconsciente e irresistible […], gracias a la adición del mundo de la representación desplegado a su servicio, obtiene el conocimiento de su querer y de lo que sea aquello que quiere, lo cual no es otra cosa que este mundo, la vida, justamente tal como existe. Por eso llamábamos al mundo fenoménico su espejo, su objetivación: y lo que la voluntad quiere siempre es la vida dado que ella misma no es sino la presentación de ese querer de cara a la representación […][25]

La Voluntad, al querer la vida, hace que hablar de ella o de una "voluntad de vivir" sean una y la misma cosa, lo cual significa que toda manifestación individual del principio energético de la realidad no sea sino un ente que *quiere*, una "voluntad de vivir" que, en la búsqueda de ese querer, no hace sino perpetuar el querer de la Voluntad: el hombre se convierte en un siervo del querer de la Voluntad. Por ello se puede concluir que todo lo que vive quiere, todo lo que vive es "voluntad de vivir". Pero – dice Schopenhauer – todo querer se ve defraudado por no conseguir lo que se quiere o por el tedio que supone conseguirlo, por lo que la vida se convierte, desde el principio, en una larga estadía en el sufrimiento en la que se permanece hasta el final. La conclusión de estas tesis es un fuerte pesimismo que se resume en el siguiente juicio esgrimido por Schopenhauer en una obra que desde su título nos anuncia que este es el peor de los mundos posibles, *Los dolores del mundo*. Allí Schopenhauer afirma sin titubeos que: "Querer, en esencia, es sufrir, y como vivir es querer, toda vida es esencialmente dolor. […]. Una historia del dolor que se resume así: querer sin motivo, sufrir siempre, luchar

[25] Óp. Cit., pp. 498-499.

siempre, morir luego, y así sucesivamente por los siglos de los siglos, hasta que nuestro planeta desaparece"[26].

Así, el sufrimiento se convierte en la verdad más inmediata y fundamental conocida por el hombre, es su experiencia originaria. Pues la Voluntad quiere; la Voluntad se sirve de sus manifestaciones particulares para afirmar su querer; luego, sus manifestaciones particulares conocen, desde el principio, el dolor de la carencia y la búsqueda desesperada por zanjar esa carencia, búsqueda inconclusa que encuentra más carencia al no conseguir lo que se quiere y al conseguir lo que se quiere y seguir sintiéndose carente, lo cual vuelve a revelar que el sufrimiento es la única verdad en la vida del hombre. Dice Schopenhauer: "Lo único que siempre nos es dado inmediatamente es la carencia, esto es, el dolor"[27]. La vida, en su núcleo, no es más que sufrimiento. El mundo no es más que el medio para un querer que no puede zanjar su carencia, y por ello, también el mundo es sufrimiento y un lugar en el que el hombre nunca podrá encontrar paz, en el que nunca podrá encontrar un hogar. Por ello, Schopenhauer dirá que el mundo no merece nuestro apego y que la única oportunidad para liberarnos del sufrimiento se da en la anulación de la voluntad, en un no-querer estoico que manifieste nuestro desprecio por el mundo. Al respecto, Rüdiger Safranski, en su obra *El mal*, dice que: "Schopenhauer pide a una conciencia despojada de ilusiones que aprenda a vivir sin confianza en el mundo. Estamos solos y no hay ningún ser superior que tenga algún plan en relación con nosotros. No hay una providencia que piense en nosotros"[28].

---

[26] Schopenhauer, Arthur. *Los dolores del mundo*. España: Público, 2009, p. 36.
[27] Schopenhauer, Arthur. *El mundo como voluntad y representación I*. Trad., intr. y notas de Roberto R. Aramayo. Madrid: Alianza, 2010, p. 563.
[28] Safranski, Rüdiger. *El mal o el drama de la libertad*. Traducción de Raúl Gabás. Tusquets: México, 2010, p. 77.

Durante la mitad del poema de Vallejo se nos manifiesta una pregunta que – dependiendo de su repuesta – puede convertirse en un bálsamo, un calmante, que alivie nuestras vidas ante el hecho irremediable de que todos sufrimos. Pregunta ahí Vallejo: "¿A qué ha nacido este dolor, por sí mismo?"[29]. Es la vieja pregunta por la teodicea: justificar la existencia de Dios, y con ella, la propia existencia, ante el hecho irrecusable del mal en el mundo. Pero para Schopenhauer esta pregunta no es válida[30]. Ya que el mundo sólo es un medio para el querer de la Voluntad, el hombre no puede hallar en él un hogar que dote de sentido a su existencia: también su existencia se encuentra a disposición de la Voluntad; de modo que no existe un dios al cual exigirle una rendición de cuentas sobre el sentido de nuestra existencia, ni existe un lugar digno de nuestro aprecio. Una vez corrido el *velo de Maya*, la vida se le presenta a Schopenhauer como algo que no es digno de ser vivido y que merece únicamente nuestro desprecio, recordando así, las palabras que uno de sus poetas favoritos, Giacomo Leopardi, escribe sobre la vida en su *Canto XXVIII A sí mismo*:

> Ya posarás por siempre,
> cansado corazón. Murió el postrer engaño,
> que eterno yo creí. Murió. Bien siento,
> en nos de engaños caros,
> no la esperanza, aun el deseo ha muerto.
> Posa por siempre. Asaz
> palpitaste. No paga cosa alguna
> tus latidos, ni es digna de suspiros

[29] Vallejo, César. *Antología poética*. EDAF: Madrid, 2010, p. 136.
[30] Sobre la imposibilidad de toda teodicea en el pensamiento de Schopenhauer debido al sinsentido del sufrimiento en la vida humana, véase: Ávila Crespo, Remedios. *El desafío del nihilismo. La reflexión metafísica como piedad del pensar.* Trotta: Madrid, 2005, pp. 107-108.

la tierra. Amargo y tedio

la vida, nada más; y es fango el mundo.

Te aquieta ya. Despera [*sic*.]

la última vez. A nuestra especie el hado

no dio más que el morir. Ahora desprecia

a ti, natura, el feo

poder que, oculto, en común daño impera,

y la infinita vanidad del todo[31].

Así, el pensamiento schopenhaueriano conduce a una ética de la resignación que exige al hombre la anulación de su querer, el desprecio a la vida y la aceptación de que sólo el sufrimiento le es propio. Pero esa resignación se tiñe de humillación, de una profunda vejación que impide al hombre aceptar noblemente el sino que se alza sobre su cabeza, tal y como los héroes trágicos hacían. Pues la vida del hombre, aunque vista de manera general pueda ser una tragedia, rápidamente pierde su nobleza cuando es vista de manera detallada, mostrando que su vida es más parecida a una comedia. Así, dice Schopenhauer que:

> La vida de cada individuo, si se abarca en bloque y en general, desatacando tan sólo en los rasgos principales, es propiamente una tragedia; pero desmenuzada en sus detalles tiene el carácter de la comedia. Pues los trajines y ajetreos del día, la infatigable chance del instante, los temores y deseos de la semana, las contrariedades de cada hora, son auténticas escenas de comedia. Pero los deseos nunca colmados, las esperanzas cruelmente aplastadas por el

[31] Leopardi, Giacomo. *Giacomo Leopardi*. Selección, nota introductoria, revisión y notas de María Pía Lamberti. Traducción de José Luis Bernal. Universidad Nacional Autónoma de México, Coordinación de Difusión Cultural, Dirección de Literatura: México, 2012, p. 23

> destino, los desventurados errores de la vida entera, con el creciente sufrimiento y la muerte al final, componen siempre una tragedia.[32]

El sufrimiento, visto como un problema que, más que resolver, provoca un malestar que puede decantarse en consecuencias similares a las que se desprenden de la filosofía de Schopenhauer, muestra la importancia de analizarlo en cada uno de sus modos y en su relación con la vida práctica del hombre, ya que en él se establece una fuerte ligazón entre – dice Remedios Ávila – "ontología y ética, entre el ser y el deber"[33]. Así, la reflexión filosófica se convierte en una tarea que ha de retomar parte de la concepción antigua de la filosofía como un modo de vida que se encamina a la transformación de la vida del hombre por medio de la teoría, estableciendo así un vínculo no sólo entre ética y ontología, sino entre teoría y vida. Pero de esto hablaremos más adelante.

Continuando con la importancia del sufrimiento en la vida humana – importancia que hemos visto demostrada en la ética de la resignación que se desprende del pensamiento schopenhaueriano –, Ernst Jünger, en su obra *Sobre el dolor*, nos dice que existen "criterios inmutables" que configuran la existencia humana, que la hacen ser lo que es, siendo uno de esos criterios: el sufrimiento[34]. Este es un hecho absoluto que nos sobreviene, que destruye a su paso el confort, la estabilidad y la felicidad anhelada. Nuestras esperanzas se ven sacudidas por ese criterio inmutable. Sin embargo – y a pesar de que podamos reconocerlo como un hecho ineludible –, el sufrimiento posee diferentes rostros, diferentes modos en el que es

---

[32] Schopenhauer, Arthur. *El mundo como voluntad y representación I*. Trad., intr. y notas de Roberto R. Aramayo. Madrid: Alianza, 2010, pp. 567-568.
[33] Ávila Crespo, Remedios. *El desafío del nihilismo. La reflexión metafísica como piedad del pensar.* Trotta: Madrid, 2005, p. 105.
[34] Cfr. Jünger, Ernst. *Sobre el dolor seguido de La movilización total y Fuego y movimiento*; traducción de Andrés Sánchez Pascual. Barcelona: Tusquets, 1995, p. 13.

experimentado y en el que es valorado. Es uno y múltiple. Como dice Jünger: "Como criterio el dolor es inmutable; variable es, en cambio, el modo y la manera como el ser humano se enfrenta a él"[35].

Que la pregunta de la teodicea se interrogue por la justificación de la existencia de Dios, y con ella, de la propia existencia, ante el hecho irrecusable del mal en el mundo; hace que la pregunta por el sufrimiento se pueda plantear en términos similares: ¿cuál es la justificación de la existencia ante la verdad inmediata y fundamental del sufrimiento?, ¿qué dota de sentido a la existencia? Y por tanto, ¿cuál es el sentido del sufrimiento? Pero sobre todo, ¿cuál es la posibilidad de dotar de sentido a la propia existencia ante la verdad irrecusable del dolor sin remitirse a una instancia trascendente como Dios?, ¿cómo justificar la vida desde la vida misma?

Nos encontramos así frente a una *algodicea*: una justificación del sufrimiento. La cual habrá de mostrar que la comprensión del sufrimiento no conduce, necesariamente, a una valoración negativa del mismo, y por tanto, no conduce a un pesimismo y a una resignación de corte schopenhaueriano, sino que también nos abre a una valoración positiva del mismo, donde la vida del hombre encuentra en él un impulso para su existencia antes que una refutación. Por tanto, el problema del dolor no busca resolver las cosas suprimiendo el sufrimiento de la existencia humana, ya que, a pesar de que pueda ser valorado negativa o afirmativamente, el sufrimiento no puede ser suprimido. Él es una cuestión que se escapa al dominio de la razón como hecho irrebatible, pues su irrebatibilidad se manifiesta en las mismas prácticas que intentan suprimirlo: se manifiesta en la abolición de la esclavitud; se

[35] Ibídem.

revela en las previsiones médicas; en los aparatos de seguridad, etcétera[36]. Él es una condición de la vida misma.

En lo que sigue habremos de acercarnos al problema del dolor dentro de la filosofía de Nietzsche, específicamente, dentro de su obra de juventud, *El nacimiento de la tragedia en el espíritu de la música* (1872), en la cual encontramos una comprensión del sufrimiento que, en cierto modo, nos acerca a una valoración positiva del mismo. Para esta empresa habremos de tomar como hilo conductor la pregunta de la teodicea, mostrando que Nietzsche se plantea la cuestión del sufrimiento desde el terreno de aquélla, aunque eliminando a Dios del planteamiento y supliéndolo por el arte, lo que resulta en una "teodicea artística". Ésta se plantea, precisamente, en los términos de una *algodicea*.

2. La *algodicea* en el joven Nietzsche

La filosofía se ha dedicado desde hace varios siglos a la engorrosa tarea de fundamentar la existencia a partir de una instancia trascendente que, cual si fuera el sol platónico, irradie de sentido a cada rincón del cosmos. Del mismo modo que obra un compositor, los filósofos han buscado la clave que fundamente cada una de las notas que componen la existencia; así, se ha buscado el tono de la física, de la biología, de la matemática, de la política, de la moral, del arte, etc. Y aunque pueda distinguirse epistemológicamente entre cada una de estas notas haciendo referencia a la particularidad de cada una ellas, y por tanto, al modo de acercárseles,

[36] Cfr. Ibíd., p. 25.

puede fácilmente esclarecerse la trama en que cada una de esas notas se agrupan y el intento múltiples veces repetido de fundamentarlas en una instancia trascendente.

Los repetidos intentos de realizar dicha fundamentación responden – a partir de la promesa de una vida más allá – a una sola preocupación: la necesidad de una justificación de la existencia de Dios. Pero, según Peter Sloterdijk, esa preocupación obtiene un nuevo matiz con la llegada de la Modernidad, ya que los procesos de secularización y laicización comenzados por ella, llevan a preguntarse no por la existencia de Dios frente a la existencia del mal en el mundo, sino a preguntarse por el sentido de la existencia frente a la experiencia del dolor en el mundo[37]. Es decir, se ha abandonado la pretensión de fundamentar la existencia en general a partir de una instancia trascedente por la intención de fundamentar la existencia desde sí misma debido a que Dios ha devenido un elemento inoperable en esa pretensión. El cambio de dirección comienza a partir del inicio del Idealismo, específicamente, en el idealismo trascendental de Kant, quien coloca a Dios en una difícil posición frente a la exigencia de justificación de la existencia humana. Lo cual nos permite comprender la preocupación de Jacobi por las consecuencias que este tipo de filosofía habría de desencadenar sobre la existencia humana, de allí que califique a este filosofar como *nihilista* – refiriéndose específicamente al pensamiento de Fichte –[38]. Desde la oscura

[37] Sloterdijk sostiene que el lugar dejado por Dios en la Modernidad, es ocupado por la política como una "teología sustitutoria"; sin embargo, para el autor las algodiceas políticas se convertirán en una forma fría y calculadora de eliminación de las amenazas para una sociedad que se acerca a los fenómenos con una mirada "médica" que analiza y expurga "enfermedades". Nosotros recuperamos únicamente la primera parte de la definición dada por Sloterdijk sobre la algodicea como "teología sustitutoria", es decir, como una forma secular de la soteriología. Al respecto, véase: Sloterdijk, Peter. *Crítica de la razón cínica*. [*Kritik der zynischen Vernunft*]. Traducción de Miguel Ángel Vera. Ediciones Siruela: Madrid, 2003, pp. 651-654; y, Sloterdijk, Peter. *El pensador en escena. El materialismo de Nietzsche*. [*Der Denker aufder Bühne. Nietzsches Materialismus*]. Traducción y notas de Germán Cano. Pre-Textos: Valencia, 2000, p. 155.

[38] Para una clara compresión en torno a la discusión que se desata en torno al idealismo como forma de ateísmo, véase el texto de Franco Volpi, *El nihilismo*, donde da cuenta de esta discusión, así como de la preocupación de Kant por caer en el ateísmo después de las críticas realizadas por Jacobi en 1785,

sentencia de Tales sobre la existencia de "dioses en todas partes", pasando por los argumentos esgrimidos por Epicuro en contra de la existencia de Dios en el siglo IV a.n.e.; hasta el agnosticismo del siglo pasado representado por filósofos como Jean-Paul Sartre, la necesidad de un fundamento de la existencia en general ha estado presente a lo largo de la historia. Sin duda, cada argumentación resulta única y responde a una cuestión determinada, sin embargo, cada una de ellas se encuentra en relación con un mismo núcleo: la necesidad de dotar de sentido al mundo y la existencia[39]. Y, precisamente, es sobre esta necesidad que habremos de argumentar a continuación guiados por el pensamiento del joven Nietzsche.

Antes de empezar con el tratamiento de la cuestión, quisiéramos establecer una serie de consideraciones que permitan direccionar el rumbo de nuestro trabajo, tal y como señalábamos al inicio de este escrito. Nuestra principal consideración tiene que ver con la interpretación que realizamos del pensamiento de Nietzsche, el cual, de una u otra manera, gira en torno a una sola problemática; dicha problemática consiste en: ¿cómo puede el ser humano enfrentarse a las condiciones naturales de existencia y al mismo tiempo afirmar de manera radical la vida?[40] O dicho de otro modo: ¿cómo reaccionar frente al dolor sin

---

preocupación que lo lleva a "suprimir el saber para dejar sitio a la fe" en el prólogo a la segunda edición de la *Crítica de la razón pura*. Al respecto, véase: Volpi, Franco. *El nihilismo*. [*Il nichilismo*]. Traducción del italiano de Cristiana I. del Rosso y Alejandro G. Vigo. Ediciones Siruela: Madrid, 2007, p. 24 y ss.; Kant, Immanuel. *Crítica de la razón pura*. [*Kritik der reinen Vernunft*]. Prólogo, traducción, nota e índices de Pedro Ribas. Taurus: México, 2006, p. 27. Más tarde, Nietzsche criticará esta decisión por parte de Kant, ya que llevado a sus últimas consecuencias, la filosofía kantiana habría de decantarse en una crítica contra el valor de la verdad, contra el valor de los valores. (MBM, 2; GM, prólogo: 6).

[39] Tal vez el cuerpo funcione como un barómetro que determine la valoración – positiva/negativa – que cada época realiza del sufrimiento en función del trato que se tiene con aquél, de manera que en su trato también podríamos observar el rango de valores de cada época, así el sufrimiento tendría lugar únicamente en el cuerpo, pues sólo el cuerpo, como un todo, sufre. O dicho en otras palabras: hay sufrimiento porque el cuerpo existe. Pero sobre esto hablaremos más adelante. Al respecto, véase: Jünger, Ernst. *Sobre el dolor seguido de La movilización total y Fuego y movimiento*. [*Über den Schmerz. Die Totale Mobilmachung. Feuer und Bewegung*]. CONACULTA-Tusquets Editores México: México, D.F., 2008, p. 35.

[40] Cfr. Hatab, J. Lawrence. "Nietzsche, la naturaleza y la afirmación de la vida". En: Lemm, Vanessa [ed.]. *Nietzsche y el devenir de la* vida (41-59). FCE: Chile, 2014, p. 41.

condenar o culpar a la vida?[41] En el fondo, nos interrogarnos sobre la posibilidad de fundar una ética a partir de una valoración positiva del sufrimiento, así como nos preguntamos sobre las relaciones y consecuencias del sufrimiento en la vida práctica del hombre.

Se ha dicho, y con razón, que "un clásico es un libro que nunca termina de decir lo que tiene que decir"[42]. En este sentido, no sólo *El nacimiento de la tragedia*, sino toda la obra nietzscheana en general, se encuentra en esta situación, sólo que en un doble sentido: no es que ella no termine de decir lo que tiene que decir debido sólo a la profundidad y densidad de sus tesis, sino que *no* le está permitido decir todo lo que tiene que decir de manera definitiva. Nietzsche concebía su propio pensamiento como ensayos que debían ser vistos como inconclusos, como no definitivos, en tanto experimentos que había que poner a prueba en la propia vida, por lo que la interpretación de su obra no tiene permitido decir todo lo que tiene que decir en tanto que siempre está supeditada a ese carácter experimental[43]. Por tanto, nuestra interpretación debe estar conducida por nuestras propias preocupaciones, de modo que ella permita esclarecer nuestra situación ofreciéndonos nuevos caminos por los cuales aventurar el pensamiento. Por ello, recordamos las palabras que sobre el tema dice Pavel Kouba en su libro, *El mundo según Nietzsche*:

> La esencia misma de la interpretación consiste en que aquello que somos capaces de decir de un filósofo sea lo mismo que él es capaz de decir sobre nosotros, o sea, aquello que hace que

[41] Cfr. Villar Ezcurra, Alicia. "La ambivalencia de la compasión". En: García-Baró, Miguel; Villar Ezcurra, Alicia. [coords.]. *Pensar la compasión* (19-72). Universidad Pontifica Comillas de Madrid: Madrid, 2008, p.48.
[42] Calvino, Italo. *Por qué leer los clásicos*. Tusquets: México, 1994, p. 9.
[43] Sobre "la filosofía experimental" de Nietzsche, véase el interesante artículo de Luis Enrique de Santiago Guervós, quien, de manera sucinta, expone el carácter ensayístico, en tanto experimental, del pensamiento nietzscheano a partir de la amalgama que hay entre teoría y vida, ejemplificado, principalmente, por el mismo Nietzsche. Véase: de Santiago Guervós, Luis Enrique. "La filosofía experimental en el pensamiento de Friedrich Nietzsche: la autointerpretación del filósofo y su obra". En Rivero Weber, Paulina [coord.]: *Nietzsche: el desafío del pensamiento* (33-55). FCE: Ciudad de México, 2016.

> cambie nuestra visión, aquello por lo cual tenemos que reformularnos nuestras propias preguntas. Por eso, no buscamos una interpretación «definitiva» de Nietzsche, sino una interpretación que sea capaz de dar a nuestra situación una forma más clara[44].

Desde esta perspectiva nos preguntaremos por el problema del dolor en la filosofía de Nietzsche[45].

Una segunda consideración tiene que ver con el carácter "centáurico"[46] del pensamiento de Nietzsche, nos referimos a la amalgama que se da al interior de su filosofía entre arte, ciencia y vida. Esta amalgama permite que, al mismo tiempo que se interroga sobre el arte, Nietzsche logre relacionar ese análisis con la ciencia, así como consigue cuestionar a ambas perspectivas desde la óptica de la vida, desde su utilidad y perjuicios para ella. Por ello, quisiéramos esbozar un breve horizonte histórico que esclarezca los impulsos del pensamiento del filósofo de Röcken, así como el sitio en el que se inscribe su filosofía y sus problemáticas.

A Nietzsche le tocó vivir la segunda mitad del siglo XIX, experimentando, por un lado, el fervor de las ideas románticas que reverberaban en los tonos de alabanza hacia la pasión y la vida; y, por otro, el avance implacable del positivismo y su fe en el progreso de la razón. También asistió a la unificación de los principados alemanes a partir de la guerra franco-

---

[44] Kouba, Pavel. *El mundo según Nietzsche*. [*Nietzsche. Filosofická interpretase*]. [*Die Welt nach Nietzsche*]. Traducción de Juan A. Sánchez Fernández. Herder: Barcelona, 2009, p. 16.

[45] Cabe mencionar que Nietzsche usa indistintamente "sufrimiento" [*Leiden*] y "dolor" [*Schmerz*] para referirse a una misma cuestión. Sin embargo, consideramos que al enmarcarse dentro del problema de la algodicea, Nietzsche se está concentrando, principalmente, en el "sufrimiento" [*Leiden*], lo cual también se demostrará en el análisis que realizaremos en torno a la "compasión" [*Mit-Leid*] en nuestro último capítulo.

[46] Sobre lo centáurico en el estilo de Nietzsche, véase: Sloterdik, Peter. *El pensador en escena. El materialismo de Nietzsche*. [*Der Denker aufder Bühne. Nietzsches Materialismus*]. Traducción e introducción de Germán Cano. Pre-Textos: Valencia, 2000, p. 25 y ss.

prusiana, en la cual participó como enfermero. Nietzsche sufrió los efectos de la última etapa de la Revolución Industrial y del expansionismo capitalista por toda Europa; presenció los avances logrados en fisiología y la pretensión de filósofos como Auguste Comte de fundar una "fisiología social" (germen de la futura sociología). Además, experimentó las consecuencias de la filosofía hegeliana y de sus Jóvenes Hegelianos de Izquierda, así como las consecuencias de aquellos olvidados Jóvenes de Derecha; se enfrentó al pesimismo que hizo mella en la época y a una de las llamadas por Freud, "tres ofensas al amor propio de la humanidad"[47], el darwinismo; y, por último, heredó el vivificante estímulo de la "filosofía de la vida" [*Lebensphilosophie*], popularizada por Friedrich Schlegel y presente, de una u otra manera, en la filosofía de Arthur Schopenhauer – el gran educador de Nietzsche –.

Fue un ambiente bastante diverso el que experimentó el autor del *Zaratustra*, ambiente que no pasó inadvertido para él, causándole grandes estragos que lo llevaron a decir alguna vez a uno de sus amigos que, ante la mezcla que crecía en su interior entre ciencia, arte y filosofía, terminaría por "parir centauros" (*C II*, Carta a Erwhin Rohde – Basilea, final de enero y 15 de febrero de 1870). Esto es manifiesto cuando en su «Ensayo de autocrítica» (1886) a *El nacimiento de la tragedia*, Nietzsche señala que el propósito de su primera obra fue: "[…] *ver la ciencia con la óptica del artista, y el arte con la de la vida*…" (*NT*, «Ensayo de autocrítica», 2). La triple óptica aquí expresada será un motivo que se desplegará a lo largo de toda la obra de Nietzsche, así como un motivo que permitirá la concepción de una

[47] Cfr. Freud. Sigmund. *Obras completas. Volumen XVII. Una dificultad del psicoanálisis*. Amorrortu: Buenos Aires, 1986, pp. 131-133.

reflexión filosófica que pone al servicio de la vida a la ciencia y al arte, así como a la filosofía misma[48].

Para Nietzsche, nuestra experiencia de la vida se encuentra sesgada debido a la hegemonía del pensamiento teórico-cognoscitivo que hace de las cuestiones distintas a él, cuestiones irracionales. Esta hegemonía, iniciada con Sócrates – según Nietzsche – se relaciona con la incapacidad del hombre moderno para experimentar el mundo en todas sus facetas, se trata de una incapacidad que no sólo nos veta de ciertos fenómenos, sino que afecta a nuestra propia existencia, haciendo de ella una existencia sesgada. Así, al iniciar su primera obra, Nietzsche afirmará que el máximo avance se logrará cuando lleguemos a la misma seguridad de las cosas por medio de la "intuición" [*Anschauung*], que por medio de la razón o de la "intelección lógica". Allí dice Nietzsche: "Mucho es lo que habremos ganado para la ciencia estética cuando hayamos llegado no sólo a la intelección lógica, sino a la seguridad inmediata de la intuición [*Anschauung*] de que el desarrollo del arte está ligado a la duplicidad de *lo apolíneo* y de *lo dionisíaco* […]" (*NT*, 1).

La palabra alemana *Anschauung* expresa el sentido de algo que es "sabido por experiencia propia", por lo que cuando Nietzsche habla de llegar "no sólo a la intelección lógica", "sino también a…", se refiere a dos asuntos: en primer lugar, se refiere a que nuestra experiencia de las cosas está sesgada, pues hay una ausencia de ese "saber por experiencia

[48] Según Tracy B. Strong, el cambio de ópticas que Nietzsche realiza nos alerta sobre el modo en que serán abordados los asuntos de la investigación, esto es, desde el perspectivismo. No se trata de un cambio sucesivo de óptica, sino de una suerte de "óptica caleidoscópica" que enfoca, al mismo tiempo, desde el arte, la ciencia y la filosofía, mostrando el carácter perspectivista del asunto a investigar. Por tanto, Nietzsche no inicia su investigación observando el asunto desde la óptica de la ciencia, luego desde la del arte y al final desde la óptica de la vida, sino que desde el inicio aplica las tres ópticas en su observación. Al respecto, véase: Strong, B. Tracy. "La óptica de la ciencia, el arte y la vida: cómo comienza la tragedia". En: Lemm, V. [ed.] *Nietzsche y el devenir de la vida* (pp. 25-39). FCE: Chile, 2014, p. 28.

propia"; y, en segundo lugar, se refiere – siguiendo a Tracy B. Strong en su artículo, *La óptica de la ciencia, el arte y la vida: cómo comienza la tragedia* – a "un proyecto común para la ciencia y el arte"[49]. Nietzsche, en su crítica a la filología de su época, concibe que ha de llegarse a un "saber por experiencia propia" de la tragedia y no sólo a un conocimiento erudito que se dedica a aumentar los estantes de las bibliotecas, ya que sólo un conocimiento proporcionado por "la seguridad inmediata de la intuición" logrará hacer del contenido de la tragedia una cuestión que esclarezca nuestra situación, que nos proporcione elementos para pensar nuestro tiempo y, sobre todo, que nos abra a una experiencia más amplia del mundo.[50]

Desde el Renacimiento, la cultura helena había sido interpretada bajo las nociones de armonía, mesura y serenidad, las cuales son recuperadas, principalmente, por artistas como Buonarroti, Botticelli o Rafael. Posteriormente, el siglo XVIII ganaría nuevos impulsos para continuar con el análisis sobre el mundo heleno, cristalizándose, especialmente, en las interpretaciones de Gotthold Ephraim Lessing, Johann Joachim Winckelmann y Johann Wolfgang von Goethe. Sin embargo, sería la interpretación de Winckelmann la que gozaría de mayor popularidad y la que generaría uno de los mayores tópicos sobre la interpretación de la Antigüedad Clásica, el cual sería vertido en una de sus obras más conocidas: *Reflexiones sobre la imitación de las obras griegas en la pintura y la escultura*[51]. Allí, el tópico destacado es la "blancura" de las esculturas griegas como criterio de belleza y perfección en el arte clásico (asunto que hoy sabemos no era de ese modo), así como la armonía de las partes y el todo. Se trataba de la mesura conferida por Apolo para llegar a la *καλοκαγαθίᾱ* ["belleza",

[49] Strong, B. Tracy. "La óptica de la ciencia, el arte y la vida: cómo comienza la tragedia". En: Lemm, V. [ed.] *Nietzsche y el devenir de la vida* (pp. 25-39). FCE: Chile, 2014, p. 28.
[50] Kouba, Pavel. *El mundo según Nietzsche*. [*Nietzsche. Filosofická interpretase*]. [*Die Welt nach Nietzsche*]. Traducción de Juan A. Sánchez Fernández. Herder: Barcelona, 2009, pp. 20-21.
[51] Cfr. Winckelmann, Johann. *Reflexiones sobre la imitación de las obras griegas en la pintura y la escultura*. México: FCE, 2008.

"nobleza"][52]. Además, la obra e influencia de Winckelmann dio paso a la llamada "tiranía de Grecia sobre Alemania", el despertar de un sentimiento nostálgico hacia la Antigüedad que contrastaba la vivencia unitaria de la naturaleza, el arte y la cultura suscitada en el mundo antiguo, frente a la vivencia escindida de la Modernidad[53].

El Romanticismo – parcialmente – terminaría con esta "interpretación apolínea" de la Antigüedad, dando paso a la exploración del recientemente descubierto mundo subterráneo del culto a Dionysos. En la primera década del siglo XIX, Friedrich Creuzer publica su ensayo *Diónysos* [1808-1809][54], en donde destaca los rasgos no olímpicos, no clasicistas, ni apolíneos que se encontraban en el fondo del pueblo heleno, convirtiéndose en el parteaguas para una interpretación dionisíaca de la Antigüedad. Años más tarde esa interpretación sería apoyada por las investigaciones realizadas por el famoso historiador del mundo griego, Jacob Burckhardt, al insinuar en su segundo tomo sobre la *Historia de la cultura griega* (1869-1870), la posible identidad entre Apolo y Dionysos[55].

Asimismo, la tragedia ática será estudiada – durante los siglos XVIII y XIX – desde una perspectiva que evoca una determinada concepción del mundo y la existencia que destaca lo terrible, lo abismal y lo desmesurado[56]. En ella se expresa el contenido "trágico" de la

---

[52] Eco, Umberto. *Historia de la belleza*. [*Storia della Bellezza*]. Traducción de Maria Pons Irazazábal. Debolsillo: 2010, pp. 37-47.

[53] Cfr. Butler, E. M. *The Tyranny of Greece over Germany: A study of the influence exercised by Greek art and poetry over the great German writers of the eighteenth, nineteenth, and twentieth centuries*. New York: Cambridge University Press, 2011.

[54] En 1811, Creuzer publicaría su obra más significativa sobre esta nueva interpretación de la Antigüedad: *Simbología y mitología de los pueblos antiguos*, particularmente de los griegos, la cual provocaría fuertes reacciones por parte de los intérpretes que defendían la idea clasicista del antiguo pueblo heleno. Al respecto, véase: Frey, Herbert. *En el nombre de Diónysos. Nietzsche el nihilista antinihilista*. México: Siglo XXI, 2013, p. 66.

[55] Cfr. Burckhardt, Jacob. *Historia de la cultura griega*, *vol. II*. Iberia: Barcelona, 1974, pp.55-56.

[56]Cfr. Lesky, Albin. *La tragedia griega*. Traducción de Juan Godó. Revisada por Montserrat Camps. Presentación de Jaume Pòrtulas. Acantilado: Barcelona, 2001, p. 36-40.

tragedia, caracterizado por ser el drama provocado por la tensión entre héroe/destino, individuo/comunidad, *hybris*/*ethos*, hombre/dios, etc. Así, la tragedia se configura como el espacio en que lo trágico se manifiesta como una determinada concepción del mundo y la existencia que revela la inseguridad de la condición humana frente a la naturaleza, los dioses y frente al cosmos en general[57]. Lo cual – vinculado con el descubrimiento de los elementos dionisíacos en la cultura griega – enfrenta al hombre moderno a una *experiencia trágica del mundo y la existencia* que será destacada por diversos autores, entre ellos Schopenhauer y Nietzsche.

Schopenhauer entiende la experiencia trágica como la experiencia originaria del sufrimiento descubierta en la relación siervo-amo que el hombre mantiene con la Voluntad. El arrebato de esa experiencia – tal y como veíamos – conduce a una ética de la resignación que no puede aceptar noblemente su sino, sumiéndose en una concepción tragicómica de la propia vida, que lleva a Schopenhauer a exigir el desapego del mundo y el desprecio hacia la vida. En sus palabras, la experiencia trágica revela que: "Lo que proporciona el peculiar impulso hacia lo sublime a todo lo trágico, en cualquier forma que se presente, es el conocimiento de que el mundo, la vida, no puede garantizar ningún verdadero placer y que nuestro apego a ella no vale la pena: en eso consiste el espíritu trágico: nos conduce a la resignación"[58].

Para Nietzsche, en cambio, la experiencia trágica le permitirá conducir su pensamiento hacia una afirmación de la vida que se curte en el sufrimiento como aliciente de una afirmación cada vez mayor de la misma. Al realizar una transposición de los conceptos

---

[57] Cfr. Ibíd., p. 39-40.
[58] Schopenhauer, Arthur. *El mundo como voluntad y representación II*. [*Die Welt als Wille und Vorstellung II*]. Trad., intr. y notas de Pilar López de Santa María. Trotta: Madrid, 2005, p. 484.

schopenhauerianos “Voluntad” [*Wille*] y “representación” [*Vorstellung*] a los “impulsos artísticos de la naturaleza” [*Kunsttriebe der Natur*] de *lo dionisíaco* y *lo apolíneo*, Nietzsche termina por concebir al mundo y la existencia como la obra apolíneo-dionisíaca de un dios artista, el “Uno primordial” [*Ur-einen*] (*NT*, 1). Éste es un dios sufriente y contradictorio que se despedaza para dar paso a la multiplicidad de entes, provocando con su despedazamiento un “dolor primordial” [*Urschmerz*] (*NT*, 5) que cubre todo el mundo y la existencia. El hombre, hijo perdido de la naturaleza, obra de manera correspondiente a ella por medio del *sueño* y la *embriaguez*, estados fisiológicos similares a los “impulsos artísticos de la naturaleza” [*Kunsttriebe der Natur*] de lo apolíneo y lo dionisíaco, respectivamente; de modo que el hombre se convierte en un artista apolíneo-dionisíaco (*NT*, 1).

Pero también el hombre-artista nietzscheano, al igual que el hombre trágico de Schopenhauer, es capaz de rasgar momentáneamente el velo de Maya: accediendo al horror del fondo dionisíaco de la realidad, al “Uno primordial” [*Ur-einen*], el hombre experimenta la falta de sentido de su existencia, así como el “dolor primordial” [*Urschmerz*] que palpita en el corazón del mundo y que es bombeado a cada ente dentro de él. Para Nietzsche, los griegos expusieron esta experiencia en la leyenda del encuentro entre el rey Midas y el acompañante del dios Dionysos, el Sileno, quien dice a sus escuchas: “Estirpe miserable de un día, hijos del azar y de la fatiga, ¿por qué me fuerzas a decirte lo que para ti sería muy ventajoso no oír? Lo mejor de todo es totalmente inalcanzable para ti: no haber nacido, no *ser*, ser *nada*. Y lo mejor en segundo lugar es para ti – morir pronto” (*NT*, 3). Entonces, ¿cómo soportar el dolor originario de la existencia que se configura no sólo en el sinsentido de vivir, sino en el sinsentido mismo de nacer? Por medio del arte. Éste funciona como un “espejo transfigurador” que hace la vida vivible, del mismo modo que los griegos lo hicieron

al poner frente a las crueles y titánicas fuerzas de la naturaleza, el reflejo de sus dioses olímpicos, quienes al vivirla, redimieron la existencia humana". Tal y como dice Nietzsche:

> ¿de qué otro modo habría podido soportar la existencia, si en sus dioses ésta no se le hubiera mostrado circundada por una aureola superior? El mismo instinto que da vida al arte, como un complemento y una consumación de la existencia destinados a inducir a seguir viviendo, fue el que hizo surgir el mundo olímpico, en el cual la ‹‹voluntad›› helénica se puso delante un espejo transfigurador. Viviéndola ellos mismos es como los dioses justifican la vida humana – ¡única teodicea satisfactoria! (*NT*, 3).

Mientras en la embriaguez dionisíaca el hombre se reconcilia con la naturaleza al romper por unos momentos el *principium individuationis*, en el estado apolíneo – creador de bellas apariencias y espejos transfiguradores – el hombre invierte la sabiduría silénica por medio de sus dioses al decir que, una vez justificada y redimida la vida, "lo peor de todo para ellos es morir pronto, y lo peor en segundo lugar el llegar a morir alguna vez" (*NT*, 3). Así, la vida no es más algo digno de nuestro desprecio y el mundo no merece más nuestro desapego, tal y como sí sucedía con Schopenhauer; pues gracias al arte el hombre puede afirmar la vida y desearla con mayor intensidad a pesar del horror dionisíaco del fondo de lo real. En este sentido, el hombre-artista se convierte en el medio por el cual los "impulsos artísticos" [*Kunsttriebe*] obran al servicio y propósito de la naturaleza, es decir, obran para la redención del dios-artista, el "Uno primordial" [*Ur-einen*]. Por ello – dirá Nietzsche – la "única teodicea satisfactoria" es aquella que reza así: "sólo como *fenómeno estético* están eternamente

justificados el mundo y la existencia" (*NT*, 5). Lo cual da lugar a una *teodicea artística*: una justificación estética del mundo y la existencia[59].

Nace así, pues, una "valoración puramente estética de la vida"[60] que hace del cosmos una cuestión absolutamente amoral, pues sólo el arte – "los impulsos artísticos de la naturaleza" [*Kunsttriebe der Natur*] y su correspondencia con los estados fisiológicos del hombre – logra dotar de valor y sentido al mundo y a la existencia. El "Uno primordial" [*Ur-einen*] reemplaza al viejo Dios – antiguo soporte de una "valoración moral de la vida" – y modifica la pregunta de la teodicea al preguntar no por la justificación de Dios ante un mundo dominado por el mal, sino al preguntar por la justificación del arte ante el hecho irrecusable del sufrimiento en el mundo, justificación que es alcanzada en la redención de la existencia que el arte mismo posibilita. De este modo – y siguiendo a Rüdiger Safranski en su obra, *Nietzsche. Biografía de su pensamiento* –, afirmamos la centralidad de la pregunta de la teodicea en la primera obra de Nietzsche, así como destacamos la importancia del sufrimiento para la afirmación radical de la vida, la cual – para el joven Nietzsche – se realiza por medio

[59] En su «Ensayo de autocrítica» de 1886 a *El nacimiento de la tragedia*, Nietzsche dirá que la "justificación estética del mundo y la existencia" fue la tesis más escandalosa y agresiva de ese libro, aunque también la más fundamental. Pues en ella se buscaba una comprensión "más allá del bien y del mal" sobre la vida que se opusiera de manera tajante a la justificación moral del mundo y la existencia promulgada por el cristianismo y por la metafísica occidental, las cuales han hecho de la vida un asunto despreciable en tanto origen del mal moral y del error teórico, convirtiéndose ambas en una *visión "teórico"-moral del mundo y la existencia*. Por ello, *El nacimiento de la tragedia*, en tanto receptáculo de la justificación estética del mundo y la existencia, contiene el germen de las ideas que posteriormente Nietzsche desplegará en sus demás obras, las cuales, siguiendo los impulsos de esa primera obra, buscan derrumbar esa visión moral del mundo y la existencia. Así, Nietzsche dirá que: "*Contra* la moral, pues, se levantó entonces, con este libro problemático, mi instinto, como un instinto defensor de la vida, y se inventó una doctrina y una valoración puramente artísticas, *anticristianas*". (*NT*, «Ensayo de autocrítica», 5).

[60] Cfr. Palop Jonqueres, P. "Nietzsche y la tragedia". *El Basilisco*. Núm. 2, mayo-junio 1978, pp. 47-52. Recuperado en junio de 2018 en: http://www.revistafilosofia.uchile.cl/index.php/RDF/article/view/44133/46145

de la justificación estética del mundo y la existencia, es decir, por medio de la *teodicea artística*. Como dice Safranski:

> Nietzsche, con su formulación de una justificación estética del mundo, se había apoyado explícitamente en la pregunta de la teodicea. […] a la vista del mal en el mundo, ¿cómo puede justificarse la existencia de Dios? Con la desaparición del Dios antiguo la cuestión de la teodicea se dirige al arte y se formula así: a la vista del mal en el mundo, ¿cómo puede explicarse comparativamente la empresa suntuosa del arte?[61]

El arte es el único medio capaz de hacer soportable la vida al hombre que ha experimentado el horror del fondo dionisíaco de la naturaleza. Pues ante la náusea y absurdo producidos por la experiencia trágica, el arte obra nuevamente como "espejo transfigurador" convirtiendo a la náusea en lo cómico y a lo absurdo en lo sublime, haciendo de la vida algo digno de ser vivido:

> Aquí, en este peligro supremo de la voluntad, aproxímase a él el arte, como un mago que salva y que cura: únicamente él es capaz de retorcer esos pensamiento de náusea sobre lo espantoso o absurdo de la existencia convirtiéndolos en representaciones con las que se puede vivir: esas representaciones son lo *sublime*, sometimiento artístico de lo espantoso, y lo *cómico*, descarga artística de la náusea de lo absurdo (*NT*, 7).

Por estas razones, el fenómeno artístico de la tragedia ática se convierte en algo que va más allá de una comprensión meramente "museística" de la misma, ya que las características presentes en ella hacen que Nietzsche la comprenda como una representación del gran teatro del mundo. En ella se expresa la sabiduría silénica que está presente en la exposición al horror del fondo dionisíaco del "Uno primordial" [*Ur-einen*], por lo que la tragedia se convierte en

[61] Safranski, Rüdiger. *Nietzsche. Biografía de su pensamiento*. Tusquets: México, 2001, pp. 78-79.

un *teatro cósmico* en el que el espectador padece la experiencia trágica del mundo y la existencia, el horror y el sinsentido, redimidos por medio del arte: la tragedia se transforma en la expresión de la embriaguez de Dionysos vista a través del espejo transfigurador de Apolo.

Ahora bien, cuando Sócrates presencia el fenómeno artístico de la tragedia ática no puede más que sentirse abrumado ante el contenido ahí representado: el gobierno de las pasiones que conducen a la "desmesura" [*hybris*]; el sino inescrutable e irracional que cae sobre hombres virtuosos; la "injusticia" que supone la imposibilidad de que los héroes trágicos deban – a pesar de su intención de no cometer una falta – terminar afrontando un destino funesto al que no pueden eludir por ningún medio; en suma, el dominio de lo inconsciente e ilógico que funda todo el drama trágico. Es ante este hecho que Sócrates, sirviéndose de las habilidades poéticas de Eurípides, elimina el carácter dionisíaco de la tragedia al exacerbar el contenido apolíneo por considerarlo sinónimo de lo racional y sujetando todo el acontecer trágico al "hilo de la causalidad". De este modo, Sócrates sesga la experiencia de la esencia del mundo a una experiencia sujeta a los criterios de la racionalidad, donde la naturaleza, los hombres e incluso los dioses, están sometidos a la comprobación y a las reglas del "hilo de la causalidad", expulsando o corrigiendo todo aquello que se desborda de los límites de la razón. Incluso el contenido supuestamente apolíneo que pretende conservar Sócrates de la tragedia, es arrojado fuera de ella al existir una complementariedad, una tensión, entre ambos "impulsos artísticos" [*Kunsttriebe*], que termina cuando uno de ellos no está presente. En la nueva tragedia socrática – en el *socratismo estético* – se reemplazan los *afectos ígneos* de lo apolíneo y lo dionisíaco, por *fríos pensamientos*: surge el prólogo como discurso lógico (*NT*, 12). Sócrates se retira de la

audiencia del foro, se retira del teatro cósmico que supone la tragedia, recortando así su experiencia del mundo al no permitirse experimentarlo desde criterios distintos a los del "hilo de la causalidad"[62].

Para Nietzsche, Sócrates representa la bisagra entre la antigua sabiduría silénica y una discutible "Ilustración" [*Aufklärung*] (*NT*, 13) que se ve reafirmada en la interpretación que el pensamiento moderno hace de la Antigüedad – especialmente, y he ahí su crítica, en la filología de su época –. La "cultura alejandrina" – como es nombrada por Nietzsche – surge de la exigencia socrática de someter al mundo y a la existencia a los criterios de la racionalidad, y a la confianza depositada en ella como guía de la humanidad en su marcha hacia el progreso y la igualdad. La fe en la razón habrá de disolver el dolor del mundo provocado por la ignorancia, las pasiones y lo inconsciente, de modo que surge el optimismo dentro del pueblo griego, dejando atrás al pesimismo trágico. Y es en este punto donde toda la metafísica del dolor nietzscheana revela su carácter político al enfrentarse a los postulados e ideales del pensamiento moderno por considerarlos contradictorios, hipócritas e inmorales.

Entre 1869 y 1871, suceden algunos acontecimientos – verdaderos o no – que escandalizan al joven profesor de filología. Uno es la celebración en Basilea del Congreso Internacional de la Asociación de Trabajadores en mayo de 1869; mientras que el segundo tiene que ver con los rumores sobre incendios en París y saqueos al Louvre por parte de los rebeldes de la Comuna[63]. Para Nietzsche, estos acontecimientos son la manifestación de la agonía padecida por la cultura de su época, la cual funda sus ideales en presupuestos que son profundamente contradictorios a sus objetivos; pues para él toda cultura se basa en el

[62] Cfr. Strong, B. Tracy. "La óptica de la ciencia, el arte y la vida: cómo comienza la tragedia". En: Lemm, Vanessa [ed.]. *Nietzsche y el devenir de la vida* (pp. 25-39). FCE: Chile, 2014, p. 29.
[63] Cfr. Safranski, Rüdiger. *Nietzsche. Biografía de su pensamiento*. Tusquets: México, 2001, pp. 74-75.

sometimiento de un "estamento de esclavos" que permiten la producción y disfrute del arte, la ciencia, la filosofía, en suma, la cultura en todas sus expresiones, para un "estamento de amos"[64]. Tal y como dice Nietzsche:

> Nótese esto: la cultura alejandrina necesita un estamento de esclavos para poder tener una existencia duradera: pero, en su consideración optimista de la existencia, niega la necesidad de tal estamento, y por ello, cuando se ha gastado el efecto de sus bellas palabras seductoras y tranquilizadoras acerca de la dignidad del ser humano y de la dignidad del trabajo, se encamina poco a poco hacia una aniquilación horripilante. (*NT*, 18).

Por ello, hablar de "dignidad del hombre", "dignidad del trabajo", "libertad", "igualdad" o "justicia", no sólo es profundamente contradictorio, sino también hipócrita e insensato, ya que tarde o temprano ese tipo de razonamiento terminará por revelarle a ese "estamento de esclavos" la injusticia en la que se ha encontrado su existencia, dando paso a la rebelión que libere no sólo a ese estamento, sino a todos sus herederos, de esa injusticia. Como dice Nietzsche: "No hay nada más terrible que un estamento bárbaro de esclavos que haya aprendido a considerar su existencia como una injusticia y que se disponga a tomar venganza

[64] Más que una apología de la desigualdad, Nietzsche se está adelantando a una de las tesis fundamentales del pensamiento benjaminiano, esta es: "No hay documento de cultura que no lo sea al mismo tiempo de barbarie". Lo cual quiere destacar que, más allá del trabajo realizado por los grandes genios de la cultura, su labor sólo es posible sobre la explotación anónima de otros, explotación aparentemente inconsciente, pues forma parte de las contradicciones de toda cultura. Al respecto, véase: Benjamin, Walter. "Sobre el concepto de historia". En: Benjamin, Walter. *Escritos políticos* (167-181). Introducción y selección de Ana Useros y César Renduelles. Traducción de Alfredo Brotons Muñóz y Jorge Navarro Pérez. ABADA Editores: Madrid, 2012, p. 172. Para Nietzsche esa contradicción forma parte del carácter trágico de la cultura, ya que en un mundo ausente de Dios, libre de ninguna finalidad, la cultura se presenta como una cuestión absurda, una necia prolongación de la injustica, a menos que se logre justificar desde sí misma; de este modo, la justificación estética se presenta como la única justificación posible, pero ésta sólo es posible dentro del marco de la tragedia, es decir, reconociendo las contradicciones y desigualdades intrínsecas. Por ello la "Ilustración" [*Aufklärung*] no logra más que prolongar la injustica de manera absoluta, ya que, irónicamente, la razón como el medio de liberación de la humanidad, sólo es posible sobre la explotación de una buena parte de ella. La "Ilustración" [*Aufklärung*] no sólo se niega a reconocer sus propias contradicciones, sino que busca ocultar toda contradicción. Lo cual será demostrado en seguida.

no sólo para sí, sino para todas las generaciones" (*NT*, 18). De modo que los ideales de justicia, igualdad y libertad de la "Ilustración" [*Aufklärung*] son profundamente inmorales al estar fundados en la injusticia, la desigualdad y la explotación.

Asimismo, en un texto de juventud titulado, *El Estado Griego* (1868) – antecedente directo de las ideas de *El nacimiento de la tragedia* –, Nietzsche critica las ensalzadas ideas modernas sobre la "dignidad del hombre" y la "dignidad del trabajo", mostrando que, si en el fondo la naturaleza es continua guerra e injusticia – tal y como ya decía Schopenhauer –, toda actividad del hombre pierde sentido en relación a este hecho. Y, bajo la tónica del "Uno primordial" [*Ur-einen*] y el "dolor primordial" [*Urschmerz*], Nietzsche esgrime en el texto citado las siguientes palabras:

> Lo que en esta terrible constelación de cosas quiere vivir, o mejor, debe vivir, es, en el fondo, un trasunto del entero contraste primordial, del dolor primordial [*Urschmerz*] que a nuestros ojos terrestres y mundanos debe aparecer insaciable apetito de la existencia y eterna contradicción en el tiempo, es decir, como devenir. Cada momento devora al anterior, cada nacimiento es la muerte de innumerables seres, engendrar la vida y matar es una misma cosa. (*EG*, 13).

Desde esta perspectiva, la dignificación del quehacer del hombre encierra una profunda contradicción con los principios supuestamente humanistas de los modernos, pues si el trabajo debe dignificarse, necesariamente debe hacérselo en todas sus facetas, incluso en la guerra. Por esto, debe aceptarse que: 1) si una cultura encuentra algún tipo de justificación ante un mundo frío e indiferente, esta justificación sólo puede ser estética: *la cultura como un fenómeno estético*; y 2) que para que esa nueva obra de arte que es la cultura pueda alcanzar su cenit, una buena parte de la sociedad debe ser "esclavizada". En cambio, si se

cree en algún tipo de democracia, socialismo o liberalismo como remedio a esta injusticia, no se está más que preparando un espacio de igualdad en el sufrimiento, pues la injusticia no es social, sino *existencia* (*EG*, 12-13)[65].

Sin embargo, debe entenderse que Nietzsche no está abogando por una suerte de retorno a un esclavismo similar al de la antigua Grecia ni aboga por una suerte de jerarquización racial que someta a los débiles (esclavos) al poder de los fuertes (amos); más bien, Nietzsche está desenmascarando las contradicciones del discurso del pensamiento moderno y, especialmente, del culmen de éste en la "Ilustración" [*Aufklärung*]. Una de las contraposiciones que comienzan a desplegarse en esta primera etapa del pensamiento nietzscheano y que encontrará su expresión más detallada en su obra tardía, es la contraposición entre "aristócrata" y "esclavo", la cual – como vimos – está presente en el joven Nietzsche bajo la forma del estamento de amos y el estamento de esclavos. Estas oposiciones no se corresponden con ninguna forma de gobierno, con ninguna clase ni con

[65] Existe una difusa frontera entre una injustica que podríamos llamar existencial o "cosmológica" y una injusticia política. La primera se encuentra fundada en la tesis del surgimiento del mundo y la existencia por medio del despedazamiento del "Uno-primordial" [*Ur-eine*]; mientras que el segundo tipo de injusticia estaría fundada en la diseminación de la primera injusticia. Sin embargo, ambas existen de manera paralela, ya que la injusticia cosmológica aludiría a las condiciones misma de la existencia, condiciones desfavorables para los seres en ella, por ejemplo, el sufrimiento; no obstante, la injusticia política puede afrontar según la valoración que se tenga de la primera, de modo que puede concebirse un fatalismo definitivo o un modo de reacción contra esas condiciones: nuevamente estaríamos en el territorio de la tragedia. El joven Nietzsche, sin embargo, no logra distinguir de manera suficiente la frontera entre ambos tipos de injustica, aunque en la interpretación que realizará más tarde en *El nacimiento de la tragedia* sobre la figura de Prometeo se encuentra ya en esta dirección: la reconciliación de ambos tipos de injusticia en una idea agónica, trágica, de la justicia. Como menciona Nietzsche ahí: "Alzándose hasta lo titánico conquista el hombre su propia cultura y compele a los dioses a aliarse con él, pues en sus manos tiene, con su sabiduría, la existencia y los límites de éstos. Pero lo más maravilloso es poesía [de Goethe] sobre Prometeo, […], es la profunda tendencia esquilea a la justicia: el inconmensurable sufrimiento del «individuo» audaz, por un lado, y, por otro, la indigencia divina, más aún, el presentimiento de un crepúsculo de los dioses, el poder propio de aquellos dos mundos de sufrimiento, que los constriñe a establecer una reconciliación, una unificación metafísica […]" (*NT*, 9). Pero incluso así, Nietzsche continúa atrapado en una concepción pesimista de la existencia que obliga a postular algún tipo de reconciliación, algún tipo de teoría sobre la redención. Sólo hasta su etapa de madurez Nietzsche abandonará esta concepción, la cual discutiremos más adelante.

ninguna idea de raza. Con ellas, Nietzsche busca definir a un tipo de hombre de cualidades elevadas, fuertes, "aristócratas", que es capaz de aceptar el sentido trágico de la vida en oposición a un tipo de hombre bajo, débil, "esclavo", que es incapaz de aceptar ese sentido y que termina por generar un resentimiento contra la vida que se traduce en la valoración moral del mundo y la existencia (*MBM*, 257, 258)[66]. Lo cual se manifiesta años más tarde cuando, en *Más allá del bien y del mal* (1886), Nietzsche afirma una mayor aristocracia entre los campesinos que entre la parte culta de la sociedad: "[…] es posible que hoy en el pueblo, en el pueblo bajo, ante todo entre los campesinos, continúe habiendo más *relativa* aristocracia del gusto y más tacto del respeto que entre el semimundo del espíritu, que lee periódicos, entre los cultos" (*MBM*, "¿Qué es aristocrático?", 263).

Así, al hablar de la cultura como la única posibilidad de redención de la existencia humana, en tanto que ésta se encuentra regida bajo la tónica de la teodicea artística – la cual exige el sometimiento de una mayoría para la creación de cultura en todas sus manifestaciones –; Nietzsche no está hablando de proletariado y burguesía, ni está hablando de una *justificación esteticista del sufrimiento* que haría de la cultura un ornamento que es portado por una clase que justifica de manera "estética" la desigualdad *social*. El filósofo de Röcken sigue muy de cerca los pasos de Schopenhauer al ver en la figura del *genio* el cenit de toda la humanidad, aquel que por su sola existencia redime la vida humana en general, lo cual hace que el estamento de amos al que se refiere Nietzsche, sea el estamento al que

[66] Por medio de este tipo de matices Vanessa Lemm puede establecer un vínculo entre el pensamiento político de Nietzsche y el pensamiento político contemporáneo, expresado en discursos como los de la democracia liberal, la democracia radical, el anarquismo, entre otros, sin caer en e l lugar común que hace de Nietzsche un opositor directo de este tipo de discursos. Al respecto, véase: Lemm, Vanessa. *Nietzsche y el pensamiento político contemporáneo*. Traducción de Matías Bascuñán, Diego Rossello, Salvador Vázquez del Mercado. FCE: Chile, 2013.

pertenece el genio, al cual se ha de poner a su disposición toda la cultura y todos los demás miembros de la especie, el estamento de esclavos[67]. Esto se ha interpretado como una idea elitista de la cultura o como una idea perfeccionista de la humanidad que, en sus peores consecuencias, hace de la cultura un "criadero de genios" en un sentido fuertemente biologicista, haciendo de Nietzsche un pensador de ultraderecha, proto-fascista e, incluso, proto-nazista, lo cual es profundamente erróneo[68]. Para Nietzsche, el genio debe ser el gran educador de la humanidad, pues él, viviendo su vida, generará un aumento diversificador y pluralizador de la vida que permitirá a los individuos tomarlo como "ejemplo" [*Beispiel*] para alcanzar un tipo de vida "más elevada en su valor y más profunda en su sentido" (*SE*, 3). La

[67] Esto se reafirma en la primera de las *Consideraciones Intempestivas* cuando Nietzsche apostrofa como "cultifilisteo" [*Bildungsphilister*] al tipo de hombre que – tal y como él lo dice – "se hace la ilusión de ser él mismo un hijo de las Musas y un hombre de cultura", a pesar de la contradicción entre la cultura y el filisteo, hombre antitético al hombre de cultura. Este tipo de hombre – tal y como lo es David Strauss, a quien está dedicado el texto – confunde la "cultura" [*Bildung*] con "cultería" [*Gebildetheit*], piensa que la erudición, la cantidad exorbitante de textos escritos, la extravagancia en el carácter o el prestigio académico, son sinónimos de cultura. Y ese tipo de hombre se tiene por superior frente a los demás hombres únicamente por las características antes mencionadas, las cuales le provocan una imagen distorsionada de la verdadera "formación" [*Bildung*] del ser humano (*DS*, 1 y 2).

[68] Para Vanessa Lemm, las interpretaciones realizadas acerca de Nietzsche por parte de John Rawls y Stanley Cavell, quienes afirman el rasgo no democrático y elitista del filósofo de Röcken, así como el perfeccionismo moral inscrito en su teoría del genio; son interpretaciones sesgadas que no alcanzan a captar en la idea de genio como "ejemplar" [*Exemplare*], la idea de un tipo de hombre que por medio de su existencia confiere "el valor más alto y el sentido más profundo a la vida" de la especie en general al contribuir a la "pluralización y diversificación de la vida", sin desestimar o subyugar la existencia *única* de los individuos. Es decir, Nietzsche vería en el genio al tipo de hombre capaz de fungir como un "ejemplo" [*Beispiel*] para la humanidad, el cual, por medio de la forma en que vive su propia vida, revela nuevas y distintas posibilidades de vida (pluralización y diversificación) que, desde su autorresponsabilidad y coraje, cada individuo puede hacer propias. El ejemplo de Nietzsche es Schopenhauer, tal y como lo muestra en la tercera de sus *Consideraciones Intempestivas* (*Schopenhauer como educador*). Al respecto, véase: Lemm, Vanessa. *Nietzsche y el pensamiento político contemporáneo*. Traducción de Matías Bascuñán, Diego Rossello, Salvador Vázquez del Mercado. FCE: Chile, 2013, pp. 53-55. Sobre la interpretación proto-fascista y proto-nazista baste con mencionar lo que un amigo cercano a Nietzsche, Franz Overbeck, escribe en sus memorias sobre el filósofo y su rechazo del antisemitismo, el cual – como el mismo Nietzsche apuntará en sus escritos – no era otra cosa sino la expresión de la decadencia europea y, especialmente, de la decadencia alemana al confundir – entre otras cosas – la victoria de la guerra con la victoria de la cultura. Ese rechazo del antisemitismo fue el mismo que condujo el repudio de Nietzsche hacia su hermana (Elisabeth Förster-Nietzsche), quien era fiel partidaria de la ultraderecha y del antisemitismo, así como quien emprendió, junto con su esposo, el proyecto de un asentamiento ario en Paraguay. Al respecto, véase: Overbeck, Franz. *La vida arrebatada de Nietzsche*. Traducción, introducción y notas de Iván de los Ríos Gutiérrez. Errata naturae: Madrid, 2016.

idea del genio es una cuestión que, a partir de lo visto anteriormente, refuerza la justificación estética del mundo y la existencia al hacer de aquél otro espejo transfigurador que redime y afirma una vez más la existencia humana.

Los esfuerzos del joven Nietzsche se vinculan con el problema de la teodicea en la medida en que por medio de su justificación estética intenta hacer vivible la vida que desespera frente a la experiencia trágica del mundo y la existencia, por lo que los términos de la pregunta son modificados al querer justificar no la existencia de Dios ante la presencia del mal en el mundo (teodicea tradicional), sino al querer justificar la existencia del dolor en el mundo. Nietzsche busca conferir, paradójicamente, un sentido al sufrimiento ante un mundo carente de él. Su pregunta no es por la esencia del mal ni del sufrimiento, tampoco tiene que ver con una victimización schopenhaueriana que hace del hombre un ser incapaz de hacerle frente al sentido trágico de la vida; Nietzsche, apartándose de esas latitudes, se pregunta: *cómo soportar el sufrimiento*. El arte – decíamos – es el medio que hace posible soportar el hecho ineluctable del sufrimiento en la vida y el medio que nos llevó a afirmar una teodicea artística; sin embargo, y ante la interrogante antes mencionada, la metafísica del dolor de Nietzsche viene a convertirse – más apropiadamente – en una "justificación estética del dolor": una *algodicea*[69].

[69] Seguimos en esta acepción el trabajo de Peter Sloterdik, *El pensador en escena. El materialismo de Nietzsche*, donde él afirma que ante un contexto en el que no existe ningún valor superior que dote de sentido al mundo y la existencia, la pregunta de la teodicea se convierte en la pregunta por el "cómo puede soportarse el dolor", comenzando así, la *algodicea*. Al respecto, véase: Sloterdik, Peter. *El pensador en escena. El materialismo de Nietzsche*. Traducción e introducción de Germán Cano. Pre-textos: Valencia, 2000, p. 157. Asimismo, destacamos que Erwin Rohde al comentar *El nacimiento de la tragedia*, se refiere al proyecto de Nietzsche bajo el nombre de *cosmodicea*, título aplaudido por el autor y que hace referencia a la justificación del mundo "a pesar" de los males que en él se suscitan. Al respecto, véase la nota 65 de Andrés Sánchez Pascual a su edición de la primera de las *Consideraciones Intempestivas*, en: Nietzsche, Friedrich. *Consideraciones Intempestivas, 1. David Strauss, el confesor y el escritor (y fragmentos póstumos).* Intr., trad. y notas de Andrés Sánchez Pascual. Madrid: Alianza, 2015, pp. 367-368; así como la respuesta de Nietzsche a

La *algodicea* es una preocupación que desde muy temprana edad afligió a Nietzsche. A sus trece años – tal y como él mismo nos cuenta en el prólogo a *La genealogía de la moral* (1887) – había realizado ya un primer ejercicio de "caligrafía filosófica" tratando de responder a la pregunta por el origen del mal, haciendo de Dios el "*Padre* del Mal" (GM, "Prólogo", 3) y respondiendo así la interrogante[70]. Esta preocupación por el origen del mal será vertida en *El nacimiento de la tragedia* bajo la forma de lo que el filósofo llamará "metafísica de artista" [*Artisten-Metaphysik*], la cual, si bien se opone al desprecio hacia la vida maquinado por la filosofía de Schopenhauer, continúa lanzando una visión moral al mundo y la existencia en tanto que sigue operando según los términos de la tradición filosófica. Pero desde esta época temprana hemos visto que la filosofía de Nietzsche se entiende mejor como una respuesta a la filosofía de Schopenhauer[71], ya que mientras a éste la experiencia trágica lo conduce a la resignación, a aquél lo conduce a una forma de redención, de afirmación de la vida.

Para Nietzsche, Sócrates es el "anacrónico" epítome del pensamiento moderno que deposita su fe en la razón y que separa dentro del hombre aquello que le es más propio por considerarlo irracional, aniquilando así una parte esencial y perfilando su actuar con el mundo, los otros y consigo mismo, a un sometimiento fundado en el "hilo de la causalidad". Nietzsche logra captar en su época la dominación ejercida por una razón instrumental hacia la naturaleza y hacia la vida en general que se justifica en un discurso supuestamente humanista en tanto racional. Es esta forma de pensamiento la que hace de Sócrates – del

---

la carta de Rohde y a su definición del proyecto de su amigo como una *cosmodicea* (*CC II*, Carta a Erwin Rohde – Basilea mitad de febrero de 1872).

[70] En un fragmento póstumo de la primavera-verano de 1878, Nietzsche recuerda ese primer "ejercicio de caligrafía filosófica" como una respuesta a la "génesis del diablo", Dios (*FP II*, 28 [7]).

[71] Cfr. Ávila Crespo, Remedios. "Una forma divina de pensar". Nietzsche y el problema de la nada. *Convivium: revista de filosofía* (pp. 65-84). Universidad de Granada. Año 2006, núm. 19.

hombre moderno – alguien incapaz de experimentar el teatro cósmico que es la tragedia, que provoca una reducción del "saber por experiencia propia" [*Anschauung*] y que conduce a un desprecio y sometimiento de la vida. De modo que Nietzsche se adelanta a los diagnósticos de Adorno y Horkheimer al vislumbrar ya en su época el espíritu profundamente contradictorio de la "Ilustración" [*Aufklärung*][72], manifestado en la interpretación que la filología de su época realiza de la Antigüedad, la cual, antes que mostrar paralelismos y amalgamientos entre las épocas – tal y como quisieran los ilustrados – muestra su carácter "intempestivo" [*unzeitgemäss*]. Este aspecto es el que le permite a Nietzsche evidenciar las contradicciones del pensamiento moderno y el que le permite navegar hacia la búsqueda de una diversificación y pluralización de la vida que apertura una interpretación que responde a las necesidades del presente, que recupera lo olvidado y que ofrece nuevos derroteros por los cuales conducir la propia vida y el pensamiento[73]. Lo cual, sin embargo, no será posible hasta que Nietzsche logre desembarazarse del influjo de la tradición cristalizado en su "metafísica de artista" [*Artisten-Metaphysik*].

Años más tarde, en *Así habló Zaratustra* (1883-1885), Nietzsche recordará su primera filosofía como obra de un "transmundano", es decir, como una forma más de negación y

[72] Para la relación entre Nietzsche y la crítica a la Ilustración realizada por Adorno y Horkheimer, debe tenerse en cuenta que todos ellos concuerdan en la concepción de una razón instrumental y totalitaria que busca la dominación de todos los ámbitos de la vida, dejando fuera todo aquello que no se ciña a los criterios establecidos por ella, es decir, por el "hilo de la causalidad". También, en el «Excurso I» de la *Dialéctica de la Ilustración*, los autores afirman la captación realizada por Nietzsche del afán de dominio de la Ilustración. Al respecto, véase: Adorno, Th. W.; Horkheimer, M. *Dialéctica de la Ilustración*. Edición de Rolf Tiedemann con la colaboración de retel Adorno, Susan Buck-Morss y Klaus Schultz. Traducción de Joaquín Chamorro Mielke. AKAL: Madrid, 2007, pp. 57 y ss.; así como el ensayo de Vanessa Lemm, *Nietzsche y la Dialéctica de la Ilustración. Teoría crítica y biopolítica afirmativa*, en: Lemm, Vanessa. *Nietzsche y el pensamiento político contemporáneo*. Traducción de Matías Bascuñán, Diego Rossello, Salvador Vázquez del Mercado. FCE: Chile, 2013, pp. 137 y ss.

[73] Cfr. Kouba, Pavel. *El mundo según Nietzsche*. [*Nietzsche. Filosofická interpretase*]. [*Die Welt nach Nietzsche*]. Traducción de Juan A. Sánchez Fernández. Herder: Barcelona, 2009, p. 21.

desprecio de la vida "intramundana" (más acá) en pro de una vida transmundana (más allá), la cual está fundada en la creencia en un dios-artista que, aunque inmanente a la existencia, se encuentra separado de la vida del hombre en un ámbito "trascendente" que palpita detrás del mundo. Ese dios-artista, el "Uno primordial" [*Ur-einen*], es el trasfondo, el *detrás* del mundo y la existencia, el cual es concebido desde una visión moral en tanto dios sufriente que busca redimir su despedazamiento, en tanto que busca *curar* su dolor por medio del arte, y por tanto, en tanto que considera el bien y el mal como instancias metafísicas estáticas. Esta postura la encontramos en el discurso "De los transmundanos" como recordatorio del camino recorrido por Nietzsche en aquellos caminos y como testimonio de la paulatina separación que realizó de esta concepción del mundo y la existencia:

> En otro tiempo también Zaratustra proyectó su ilusión más allá del hombre, lo mismo que todos los transmundanos.
>
> Obra de un dios sufriente y atormentado me pareció entonces el mundo.
>
> Sueño me parecía entonces el mundo, e invención poética de un dios; humo coloreado ante los ojos de un ser divinamente insatisfecho.
>
> Bien y mal, y placer y dolor, y yo y tú – humo coloreado me parecía todo eso ante ojos creadores. El creador quiso apartar la vista de sí mismo, - entonces creó el mundo.
>
> Ebrio placer es, para quien sufre, apartar la vista de su sufrimiento y perderse a sí mismo. Ebrio placer y un perderse a-sí-mismo me pareció en otros tiempos el mundo.
>
> Este mundo, eternamente imperfecto, imagen, e imagen imperfecta, de una contradicción eterna: - así me pareció en otro tiempo el mundo.
>
> Y así también yo proyecté en otro tiempo mi ilusión más allá del hombre, lo mismo que todos los transmundanos.
>
> ¿Más allá del hombre, en verdad? (Z, "De los transmundanos").

El pensamiento transmundano no es otro que la forma predilecta del pensamiento occidental: la *metafísica*. Ésta es una visión moral del mundo y la existencia que pretende pasar por una visión teórica que se funda en tres creencias morales: 1) la antítesis mundo verdadero/mundo aparente, 2) la fe en la razón y 3) la creencia en el conocimiento objetivo[74]. La crítica a estas tres creencias le permitirá a Nietzsche pasar de una "filosofía metafísica" a una "filosofía histórica"[75], replanteando con ello los términos de la *algodicea* para pasar a una comprensión "más allá del bien y del mal" del sufrimiento. Sin embargo, esto se esclarecerá en la medida en que entendamos en qué consiste uno y otro modo de hacer filosofía, y de qué modo la filosofía histórica nos coloca en un sitio que nos permitirá introducirnos a una comprensión del sufrimiento desde un ámbito pre-teorético-afectivo, el cual sólo saldrá a la luz en la medida en que se critique a su contraparte y a sus modos predilectos de manifestación, estos son, el ámbito teórico-cognoscitivo y sus modos como teoría del conocimiento y ontología. Para cumplir con nuestros propósitos habremos de tomar en lo que sigue la crítica a la teoría del conocimiento como hilo conductor para un replanteamiento de la pregunta por el sufrimiento.

[74] Cfr. Parmeggiani, Marco. *Perspectivismo y subjetividad en Nietzsche*. Anejo XLI de la Revista de la Sección de Filología de la Facultad de Filosofía y Letras, Analecta Malacitana (AnMal), Málaga: Universidad de Málaga, 2002, p. 47

[75] Esta oposición aparece como tal en el primer aforismo de *Humano, demasiado humano I*, «Química de los conceptos y sentimientos»; sin embargo, dicha oposición es un motivo que se despliega a lo largo de la obra de Nietzsche, el cual será intensificado en los años que siguen a esta obra y hasta sus últimos escritos. Al respecto, véase: Nietzsche, Friedrich. *Humano, demasiado humano I*. Traducción de Alfredo Brotons. Introducción de Manuel Barrios. AKAL: Madrid, 1996, p. 43.

3. "HISTORIA GENÉTICA" [*ENTSTEHUNGSGESCHICHTE*] DE LA CONCIENCIA

3.1 FILOSOFÍA METAFÍSICA

La filosofía, tal vez como ninguna otra disciplina, tiene una fuerte tendencia a ir más allá de sus propios límites, tendencia que bien podría ser aplaudida si pensamos que esto representa un avance en el pensamiento; no obstante, esta actitud en el filosofar resulta sumamente contraproducente, ya que ha generado una imagen soberbia y purista de la filosofía. Esta imagen, aún contemporánea para nosotros, es la concepción a la que debe enfrentarse Nietzsche para lograr ir más allá de las problemáticas enmarcadas en la actitud tradicional del filosofar, una actitud determinada por un modo de filosofar predominantemente metafísico. Así, la peyorativamente llamada *filosofía metafísica* ha sido incapaz de una actitud humilde y dialógica que le permita hacerse consciente de sus propias limitaciones, disminuyendo con ello sus ansias de universalidad[76]. Por lo que como tal no se trata de ir más allá de esos problemas, sino de la forma y la perspectiva bajo la que ha sido planteado. Es decir, se trata de ir más allá del planteamiento filosófico tradicional, y por tanto, se trata de colocarse en un punto de vista extra o no filosófico que muestre la injusticia permitida por la filosofía al subordinar todos los fenómenos a la idea de lo absoluto; así como muestre que la creencia en la superioridad de la mirada filosófica puede ser puesta en entredicho al ser susceptible de ser analizada desde puntos de vistas psicológicos, fisiológicos, sociológicos o históricos[77].

Por estas razones Nietzsche debe examinar extra o no filosóficamente los andamiajes que conforman la filosofía metafísica, de modo que habrá de poner en entredicho la supuesta

---

[76] Cfr. Kouba, Pavel. *El mundo según Nietzsche*. [*Nietzsche. Filosofická interpretase*]. [*Die Welt nach Nietzsche*]. Traducción de Juan A. Sánchez Fernández. Herder: Barcelona, 2009, p. 40.
[77] Cfr. Ibíd., pp. 48-51.

predominancia de nociones como las de razón, alma, conciencia o sujeto cognoscente, así como el método bajo el que se han fundamentado dichas nociones: la teoría del conocimiento. Únicamente por medio de un desmontaje de estas estructuras será posible una comprensión no metafísica del sufrimiento, es decir, una comprensión que supere el planteamiento del joven Nietzsche sobre la algodicea. Por ello a continuación realizaremos una breve caracterización de la filosofía metafísica para posteriormente pasar a la exposición de los elementos nietzscheanos que permiten su paulatina superación.

Para Nietzsche, los criterios de cientificidad sobre los que la tradición ha fundamentado el conocimiento son susceptibles de sospecha en la medida en que ellos parecen expresar más una postura moral frente a los fenómenos que una postura científica; de ser así, el supuesto desinterés y sobriedad que conducen la búsqueda por la verdad y la fundamentación del conocimiento, se mostrarían como tareas imposibles de cumplir desde la perspectiva del ámbito teórico-cognoscitivo debido a que éste se guía por una búsqueda del conocimiento por el conocimiento mismo que no logra captar el entramado afectivo que lo antecede. De este modo, tanto los criterios de esa búsqueda, como la búsqueda en sí, son cuestionables en tanto que el conocimiento es una herramienta dispuesta, especialmente, para la utilidad de la vida, tal y como habremos de mostrar a continuación. Esta utilidad se revela al profundizar en los rasgos que definen a la metafísica como la forma de pensamiento predilecta para Occidente, la cual – decíamos – se caracteriza por tres aspectos: 1) *la antítesis mundo verdadero/mundo aparente*, 2) *la fe en la razón* y 3) *la creencia en el conocimiento objetivo*. Para obtener una imagen detallada de la filosofía metafísica comencemos por describir cada uno de esos aspectos.

Antítesis mundo verdadero/mundo aparente. La metafísica se ha desplegado basándose en una lógica que reconoce la antítesis irreconciliable de todos los valores, contrapuestos cada uno de ellos por una diferencia ontológica que hace de uno superior y del otro inferior (*MBM*, "De los prejuicios de los filósofos", 2). Una de las primeras formas de esa lógica, de esa creencia básica bajo la que opera el pensamiento metafísico, es: *la antítesis mundo verdadero/mundo aparente*. Ésta se basa en la imposibilidad de concebir que una cosa pueda surgir de su contrario, esto es, en la imposibilidad de pensar que la verdad pueda surgir del error, la belleza de la fealdad o el desinterés del egoísmo, por lo que el "origen" [*Ursprung*][78] de determinadas cosas tiene que estar ubicado en el "en-sí" (*MBM*, "De los prejuicios de los filósofos", 2). Por lo que esta perspectiva no hace sino más que eliminar la historia de cada uno los fenómenos contenidos en los conceptos producidos por la metafísica; se tratan de conceptos, ideas y valores absolutamente ajenos a la vida, construidos a partir de un contenido proveniente de un ámbito que la traspasa y que busca encorsetarla en sus criterios[79].

Para Nietzsche, la tradición ha desplegado una serie de combinaciones binarias que oponen a sus términos y que los valoran superiores o inferiores a partir de una supuesta diferencia ontológica. Así, la tradición ha valorado superior al alma por sobre el cuerpo, a la

[78] Hacemos referencia al análisis que Foucault realiza en *Nietzsche, la genealogía, la historia*, sobre los diferentes usos que Nietzsche hace de la palabra "origen", la cual en alemán puede expresarse de diversas formas, distinguiéndose a partir del contexto en el que se inscriban. Así, aparecen términos como: "nacimiento" [*Geburt*], "origen" [*Ursprung*], "origen milagroso" [*Wunderursprung*], "procedencia" [*Herkunft*], entre otros. En lo que sigue habremos de distinguir cada uno de esos usos por medio de la introducción de la palabra alemana junto a la palabra en español, relacionando principalmente al origen en tanto "origen milagroso" [*Wunderursprung*] con la "filosofía metafísica", y al origen en tanto "procedencia" [*Herkunft*] con la "filosofía histórica". Cfr. Foucault, Michel. *La microfísica del poder*. La Piqueta: Madrid, 1992, pp. 12 y ss.

[79] Por estos motivos, Nietzsche ve en el "egipticismo" uno de los rasgos principales de los metafísicos, pues ellos son similares a sepultureros que trabajan con cadáveres, con momias conceptuales, debido a que han eliminado de las cosas un aspecto intrínseco a ellas, *su historia* (*CI*, "La «razón» en la filosofía", 1). Este será un punto definitivo para la distinción entre "filosofía metafísica" y "filosofía histórica".

razón por sobre las pasiones, a la identidad por sobre la multiplicidad, a la apariencia por sobre la esencia, a la eternidad por sobre el tiempo, a la perennidad por sobre el cambio y – la máxima antítesis – al Ser por sobre el Devenir[80]. Esta serie de combinaciones binarias se sintetizan en la oposición más general generada por la tradición: la contraposición *mundo verdadero/mundo aparente*; el primero es el territorio de lo inteligible, mientras que el segundo es el territorio de lo sensible. Dicho modo de proceder es descrito por Nietzsche en el cuarto apartado del *Crepúsculo de los ídolos* (*CI*, "Cómo el «mundo verdadero» acabó convirtiéndose en una fábula"), donde destaca la forma en que la historia de la filosofía narra cómo el mundo múltiple y en continuo devenir que nos sale al paso y que conforma las condiciones naturales de existencia, es transformado en un "mundo aparente", un mundo supuestamente falso, ficcional, copia del "mundo verdadero", un mundo idéntico y permanente. Esto supone un proceso de desvalorización del mundo y, en específico, de la vida, en la medida en que al escindir el mundo en dos territorios, en dos *topoi*, se opta por el "mundo verdadero", el cual, a partir de los rasgos que lo definen, se opone radicalmente al modo en que normalmente se manifiesta el mundo: múltiple y en continuo devenir[81].

Nietzsche – ya lo sabemos – ve en la figura de Sócrates al tipo de hombre ilustrado que termina con la tragedia y con el "saber por experiencia propia" [*Anschauung*], por lo que él también se convierte en el "origen" [*Herkunft*] de la lógica binaria bajo la que opera el pensamiento metafísico, postulando la superioridad del territorio de lo inteligible por encima

[80] Cfr. Hatab, J. Lawrence. "Nietzsche, la naturaleza y la afirmación de la vida". En: Lemm, Vanessa [ed.]. *Nietzsche y el devenir de la* vida (41-59). FCE: Chile, 2014, p. 41.

[81] Para Nietzsche, la invención de un mundo opuesto al que nos sale al paso constituye una parte fundamental de las "condiciones de vida" [*Lebensbedingungen*] de todo ser vivo, ya que le permite conformar un mundo estable que, cual barca en el mar, permite la existencia, a pesar de que en el fondo todo se encuentre en continuo movimiento. Esta tendencia hacia el error, hacia la invención de fábulas, es parte consustancial de todo ser vivo; dicho de otro modo, todo lo vivo "finge" [*verstellt*] para perdurar en la existencia, tal y como veremos más adelante. (*FP II*, Primavera-Otoño de 1881, 11 [162], 11 [128], 11 [330]).

del territorio de lo sensible, la superioridad del mundo verdadero por encima del mundo aparente, en la medida en que se cree en la corrección del ser por medio del "hilo de la causalidad" (*NT*, 15). Para Nietzsche, Sócrates fue uno de los anti-griegos por excelencia – y en esa medida, uno de los ilustrados por antonomasia – al no aceptar la visión trágica del mundo representada en la obra artística de la tragedia ática, pues él no podía aceptar la carencia de sentido y justicia ahí representadas. Todo el mundo estaba bajo las sombras de la ignorancia, de los instintos y de lo inconsciente, y esto lo demostraba Sócrates cuando en sus múltiples andanzas por la *pólis* escudriñaba los conocimientos de alguno de sus conciudadanos para encontrarse con no más que un no saber. Por ello, "el hilo de la causalidad" – la racionalidad del hombre ilustrado – llevaría a la humanidad hacia la verdad, supeditando toda experiencia a ese principio. Esa supeditación, se convierte en la concepción tradicional de la verdad entendida como un "concordar" [*stimmen*][82] que termina por convertirse en un *corregir* por medio de la razón, mostrando nuevamente la eliminación o reducción de los ámbitos ajenos a esos criterios, así como la reducción de la verdad a una cuestión meramente lógica.

La fe en la razón. La superioridad que se le da a la razón, superioridad que se ufana de poder corregir incluso al ser, es parte de la segunda característica de la "filosofía metafísica": *la fe en la razón*. Ésta se funda en una supuesta gnoseología que toma por apariencia todo lo que se da a los sentidos, similar a lo que Platón entiende cuando habla de lo sensible como "copia" o "apariencia" de la Idea. Por ello, todo lo que provenga de los

[82] Cfr. Heidegger, Martin. *Ser y Tiempo*. [*Sein und Zeit*]. Trad., pról. y notas de Jorge Eduardo Rivera. Trotta: Madrid, 2003, p. 213; Heidegger, Martin. *Vom Wesen der Wahrheit*. Vittor Klossterman: Frankfurt am Main, 2016. En: Heidegger, Martin. Gesamtausgabe. Baden 80. 1. [Traducción en proceso de publicación por Ángel Xolocotzi], pp. 66-67.

sentidos, y por tanto, del cuerpo, tendrá un valor inferior respecto a lo que provenga de la razón o el intelecto[83], pues él no está sujeto al cambio ni al engaño que éste supone al presentar una multiplicidad de variantes – postura que se radicalizará a partir del pensamiento cartesiano –. De este modo, el cuerpo, los sentidos, las pasiones y los temples de ánimo, poseerán un estatuto inferior frente a lo que pertenece a la supuesta perennidad de lo que proviene del intelecto y serán tildados de irracionales por toda la tradición, otorgándoles así un valor mínimo o nulo dentro de la historia de la filosofía.

Creencia en el conocimiento objetivo. La última característica de la filosofía metafísica es la creencia en el *conocimiento objetivo*. Ésta se entrelaza fuertemente con la característica anterior, pues al afirmar la fe en la razón, esto es, al afirmar la posibilidad de "conocerlo todo, incluso de corregirlo" a partir de las estructuras de la razón, se afirma también la existencia de un conocimiento que es independiente del sujeto que lo piense y de las circunstancias en que lo piense: surge un conocimiento universal y perenne. Esta creencia se convertirá en uno de los puntos más defendidos y determinantes por todo conocimiento que pretenda ser científico, más aún, verdadero – esto desde el punto de vista filosófico –. Pues esta creencia va acompañada de una restricción: el dejar fuera de la esfera del conocimiento verdadero toda "convicción", todo interés personal, todo contenido subjetivo que "arruine" o "contamine" la búsqueda por la verdad. Pero esta restricción se funda, a su vez, en una creencia que sostiene a cada uno de los rasgos de la metafísica mencionados: *la creencia en la necesidad de la verdad*.

[83] Las nociones de razón, entendimiento, conocimiento, intelecto o conciencia, que aparecen a lo largo de la obra de Nietzsche hacen mención a un mismo fenómeno, por lo que podemos decir que son términos unívocos. Sin embargo, la idea de conocimiento tal vez sea, en comparación con las otras, la de mayor extensión, pues ella también remite, de algún modo, al proceso de interpretación que realizan todos los vivientes, y en ese sentido, al carácter perspectivista de toda forma de vida, tal y como se verá más adelante.

Por medio de esa creencia se articula el pensamiento metafísico, el cual no es exclusivo de una parte de la filosofía, sino del conocimiento científico en general. Así, los rasgos descritos anteriormente son las expresiones más generales de la creencia en la necesidad de la verdad, por lo que puede afirmarse que no existe una "ciencia sin presupuestos", pues todas ellas afirman de antemano la creencia en la verdad y, más aún, su necesidad (*GC*, 344). Pero con esto no hemos dicho nada nuevo. Las ciencias proceden de ese modo, reconociendo la necesidad de axiomas, hipótesis y presupuestos que permitan su quehacer y su finalidad: la posibilidad de la verdad. Entonces, ¿dónde descansa la novedad del planteamiento nietzscheano?

Para el filósofo de Röcken, los rasgos que definen a la filosofía metafísica articulada en el núcleo único de la creencia en la necesidad de la verdad, son prejuicios morales basados en experiencias de placer o displacer, transformadas en creencias que paulatinamente son tomadas por verdades y criterios de cientificidad (*HH*, "De las cosas primeras y últimas", 18). Nietzsche reconoce al hombre desde sus estados más primitivos, no desde sus estados más actuales, por lo que a la hora de buscar el fundamento de la creencia en la necesidad de la verdad recurre a las experiencias dolorosas y placenteras, afirmando que la verdad surge del rechazo al engaño en tanto experiencia dolorosa (*GC*, 344). Pero esos estados primitivos nada tienen que ver con cierta inferioridad, sino con la "pre-historia que antecede al hombre como animal afectivo, antes que animal racional (*HH*, "De las cosas primeras y últimas", 2); en otros términos, consiste en el reconocimiento positivo de la animalidad del ser humano.

Así, el *animal-humano* – como habremos de llamarlo por el momento – ha debido alejarse a lo largo de la historia de su evolución de las experiencias dolorosas que obstaculizan e impidan su conservación y su desarrollo, en suma, su supervivencia. Esto

significa que el "origen" [*Herkunft*] del "mundo verdadero" y las demás características del pensamiento metafísico, "provienen" de una determinada experiencia del "mundo aparente" que obliga a la creación de otro mundo. La experiencia a la que nos referimos: las condiciones naturales de existencia, las cuales, desde la perspectiva humana, son condiciones negativas de existencia debido a la imposibilidad del animal-humano para aceptarlas y continuar viviendo, pues ellas expresan un mundo carente de estabilidad que no puede ser gobernado para beneficiar a los intereses vitales del animal-humano; un mundo que en su "variabilidad, destrucción y muerte", se le presenta a él como un mundo hostil[84]. En este sentido, la inseguridad de esta primera experiencia – el sufrimiento que ella provoca – se convierte en la condición de posibilidad para la creación de un "mundo verdadero" que permite dotar de sentido, estabilidad y gobernabilidad al mundo que nos sale al paso.

Así, el sufrimiento se convierte también en la condición de posibilidad[85] de todo conocimiento posible, se convierte en el material que, transfigurado, permite al animal-humano poder vivir, tal y como antes vimos ocurrió con la creación de la cultura y el arte[86]. El sufrimiento, por tanto, se traduce en la experiencia originaria – primera – que hace del

[84] Cfr. Hatab, J. Lawrence. "Nietzsche, la naturaleza y la afirmación de la vida". En: Lemm, Vanessa [ed.]. *Nietzsche y el devenir de la* vida (41-59). FCE: Chile, p. 41.

[85] Si bien hablamos de "condiciones de posibilidad" en un sentido kantiano, mostraremos más adelante que esas condiciones pasan de ser trascendentales a ser histórico-evolutivas al interior del pensamiento de Nietzsche, quien, si bien crítica a Kant, siente al mismo tiempo una gran admiración por él, a pesar de – según indican las fuentes – no haber leído más allá de la *Crítica del Juicio*, basando su interpretación general de la filosofía kantiana sobre las interpretaciones de Schopenhauer, Friedrich Lange y Kuno Fischer. Al respecto, véase el texto de Jesús Conill, «Por los caminos del criticismo kantiano», en: Conill Sancho, Jesús. *El poder de la mentira. Nietzsche y la política de la transvaloración*. Prólogo de Pedro Laín Entralgo. Tecnos: Madrid, 2007, pp. 19 y ss.

[86] Más aún, el sufrimiento forma parte intrínseca del conocimiento mismo, aunque de una manera correspondiente con la alegría. Ambas se encuentran entrelazadas, por lo que si se busca disminuir o aumentar alguna de las dos, la otra también será afectada, de manera que buscar la disminución del sufrimiento significa disminuir la capacidad del ser humano para la alegría. Por ello, la ciencia propuesta por Nietzsche habrá de convertirse en la *gran aportadora de dolor* [*die grosse Schmerzbringerin*] al mismo tiempo que se convertirá en una "ciencia jovial" [*fröhliche Wissenschaft*]. (*GC*, 12).

hombre hombre. A pesar de esto, Nietzsche considera que la invención del "mundo verdadero" no es el problema fundamental, pues él no determina la valoración del ser humano sobre la vida; el problema fundamental consiste en la elección que aquél realiza al preferir su invención antes que al mundo que le sale al paso y al cubrirlo de un manto de supuesta cientificidad, lo cual revela, antes bien, a un organismo enfermo, débil e incapaz de aceptar las condiciones naturales de existencia, incapaz de asimilarlas para su beneficio.

Todo este problema es expuesto por Nietzsche a lo largo de los tres tratados que constituyen *La genealogía de la moral* (1887), donde la comprensión del sufrimiento como factor determinante de una valoración positiva o negativa de la existencia aparece de manera contundente en las últimas palabras que cierran la obra: "el hombre prefiere querer *la nada* a *no querer*" (*GM*, 28). Tan determinante es la experiencia del sufrimiento que en un fragmento póstumo del verano de 1887, mientras se encuentra redactando dicha obra, Nietzsche enfatiza lo que hemos venido diciendo hasta aquí: el sufrimiento como experiencia originaria, primera, del animal-humano. Allí él dice:

> Este mundo es aparente – *por consiguiente* hay un mundo verdadero.
> Este mundo es condicionado – *por consiguiente* hay un mundo incondicionado.
> Este mundo es contradictorio – *por consiguiente* hay un mundo carente de contradicción. Este mundo está en devenir – *por consiguiente* hay un mundo del ente.
> Todas las falsas inferencias (confianza ciega en la razón: si A es, entonces también tiene que ser su concepto opuesto a B).
> Estas inferencias son *inspiradas por el sufrimiento*: en el fondo son *deseos* de que haya un mundo así; asimismo el odio contra un mundo que hace sufrir se expresa en que se imagina otro, *más valioso*: el *resentimiento* de los metafísicos contra lo real es aquí creador. (*FP IV*, Verano de 1887, 8 [2]).

Ese deseo por otro mundo se constituye en cierto pensamiento religioso y filosófico, el cual, para el filósofo de Röcken, es el cristianismo y la metafísica, respectivamente[87]. Toda metafísica es una "metafísica cristiana" que expresa desprecio y resentimiento hacia la vida inspirados en el tipo de hombre incapaz de aceptar las condiciones naturales de existencia. En el caso de la metafísica como tal, las tres características anteriormente descritas se cristalizan en una visión absoluta de las cosas, donde: 1) cierta gnoseología nos revela la superioridad de la razón frente al cuerpo y los sentidos (*fe en la razón*), 2) por la cual logramos unificar un conocimiento que es independiente del sujeto que lo piensa (*conocimiento objetivo*), 3) dando como resultado un conocimiento perenne y universal que se corresponde con cierto aspecto ideal de la realidad, que no depende del cambio y de la multiplicidad a la que – en la superficie – está sometida (*antítesis mundo verdadero/mundo aparente*). Y todo esto da como resultado una visión esencial del modo de proceder filosófico: la falta de historicidad. En el *Crepúsculo de los ídolos*, Nietzsche dice que un prejuicio básico de la idiosincrasia filosófica es su "falta de sentido histórico", ya que los filósofos "creen estar honrando algo cuando lo eternizan", lo cual hace explícito que para los filósofos – dice Nietzsche –: "[la] muerte, el cambio, la vejez, así como la procreación y el crecimiento son para ellos objeciones –, incluso refutaciones. Lo que es no *deviene*: lo que deviene no *es*…" (*CI*, "La «razón» en la filosofía", 1).

Como habrá notado el lector, las críticas de Nietzsche a las características del proceder filosófico tradicional poco tienen que ver con un asunto epistemológico, más bien aquéllas se vinculan con el terreno moral y, especialmente, con lo que Nietzsche llama

[87] La invención de un "mundo verdadero" es parte fundamental de todo ser humano, y por tanto, sirve para explicar categorías como las de sujeto, sustancia, unidad, yo, entre otras; sin embargo, lo que Nietzsche busca destacar es la intensificación que acontece con la relación metafísica-cristianismo, por lo que el foco de la crítica nietzscheana se encuentra en dicha relación, la cual también es la herencia de Occidente.

“psicología de los metafísicos”. Ésta hace explícitos los prejuicios morales que subyacen al interior de los supuestos principios de cientificidad desde los que parte no sólo la filosofía, sino todo la ciencia en general; prejuicios como la desconfianza en los sentidos y en lo sensible en general (incluyendo en ello el Devenir y todos los otros términos infravalorados de las combinaciones binarias); la elección del mundo verdadero y la necesidad de un conocimiento universal y perenne develan, antes que una posición ontológico-epistemológica de las cosas, una posición axiológica que valora a unos “buenos” y a otros “malos”. Nietzsche modifica la pregunta sobre el *qué* de la verdad, por la de *quién* quiere la verdad. Y es que el filósofo del martillo considera que una de las tareas que dejó inconclusas Kant – que no se atrevió a llevar hasta sus últimas consecuencias ante su defensa de la moralidad – fue una crítica de los valores, una crítica que pusiera en entredicho el valor mismo de la verdad (GM, Prólogo, 6). Sin embargo, para definir más detalladamente este cambio de la pregunta – el preguntar por el *quién* – habremos de definir lo que es una *filosofía histórica*, así como la forma de proceder de esta filosofía y el acceso que ella nos apertura hacia una comprensión del sufrimiento dentro del pensamiento de Nietzsche.

3.2 Filosofía histórica

En un texto póstumo, *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral* (1873), un joven Nietzsche entra en conflicto con la filosofía de la historia de espíritu hegeliano, así como con las consecuencias de la teoría darwiniana de la evolución. Éstas, por un lado, verían en el despliegue histórico de la conciencia humana un acontecimiento universal que terminaría por revelar su importancia y la necesidad de dicho despliegue; y, por otro, verían en la conciencia

humana el máximo eslabón de una historia de millones de años, una historia que cimentó las bases para que su máxima creación evolutiva surgiera, independientemente de su conexión con otras especies. Ambas posturas pecan de un exceso de teleología, síntoma de vanagloria y antropocentrismo que llevan a Nietzsche a comenzar dicho texto con estas mordaces palabras:

> En algún apartado rincón del universo centelleante, desparramado en innumerables sistemas solares, hubo una vez un astro en el que animales inteligentes inventaron el conocimiento. Fue el minuto más altanero y falaz de la «Historia Universal»: pero, a fin de cuentas, sólo un minuto. Tras breves respiraciones de la naturaleza, el astro se heló y los animales inteligentes hubieron de perecer (*VM*, [La fábula científica del mundo], 21).

En este sentido, Nietzsche concibe al conocimiento como una herramienta más en la "lucha por la existencia" de las especies, es su medio de conservación y crecimiento. Por ello, el conocimiento no es la cúspide de un devenir histórico, sea ideal o material, pues – dice el filósofo – nada en el Universo cambiará cuando aquél ya no exista más, así como nada había cambiado antes de que él apareciera. Ese orgullo es sólo el carácter necesariamente *egocéntrico* de toda especie, el tenerse a sí misma como el centro del mundo. En el caso del animal-humano, el conocimiento – dice Nietzsche –: "[N]o es sino humano, y solamente su poseedor y creador lo toma tan patéticamente como si en él girasen los goznes del mundo. Pero si pudiéramos comunicarnos con la mosca, llegaríamos a saber que también ella navega por el aire poseída de ese mismo *pathos*, y se siente el centro volante de este mundo" (*VM*, [La fábula científica del mundo], 22). Por tanto, debemos preguntar: ¿qué sentido tiene el conocimiento humano?

Pero antes debemos decir una cosa más. Nietzsche es testigo de un fuerte antropocentrismo y de una desenfrenada antropomorfización de las cosas en todas las ciencias, incluso en aquellas que se ufanan de ser más "duras, precisas o deshumanizadas"; aunque eso no es lo que resulta escandaloso para el filósofo: la profunda ceguera que cubre los ojos de todos los hombres de ciencia sobre este hecho, eso es lo que provoca las mordaces palabras de autor del *Zarathustra*. Por lo que su tarea crítica comenzará con la sospecha hacia esos supuestos criterios de cientificidad para después – genealógicamente – mostrar sus "fundamentos" morales, y por tanto, mostrar el carácter "humano, demasiado humano" de dichos criterios. En otras palabras: Nietzsche debe mostrar los presupuestos antropocéntricos y antropomórficos del conocimiento para poder dar paso a una interpretación de las cosas que sea consciente de esos supuestos y que, en esa medida, logre separarse de ellos para articular un discurso que no dependa de ningún criterio "demasiado humano". Esto en un determinado momento. Tal es el caso de la crítica a las posturas de la filosofía de la historia de Hegel y la teoría de la evolución de Darwin.

Así como el águila posee el vuelo, la mirada furtiva y las garras afiladas; el animal-humano posee el intelecto, su herramienta, su "invención" más preciada al ser un animal carente de otros medios más eficientes para asegurar su existencia. La principal característica de esta herramienta es la *ficción*: el "fingir" [*Verstellung*][88] lo que son las cosas, esto es, el establecimiento de nociones como las de "identidad", "perennidad" o "estaticidad", que

[88] En alemán, la palabra *Verstellung* hace alusión tanto al "fingimineto" de algo, como al "cambio de posición" de algo. Por medio de esta palabra, Nietzsche recupera el sentido de la palabra griega *μεταφορά* ["metáfora"], la cual se entiende como "transportar", "llevar de un lado a otro". Al hablar de la naturaleza metafórica del lenguaje, Nietzsche se está refiriendo a la transposición de un elemento a otro sitio, por ejemplo, la transposición de una estimulación sensible a una imagen, la cual, a su vez, se transpone en un sonido, y así sucesivamente hasta llegar a la palabra. Pero con esa definición Nietzsche también busca destacar el carácter "retórico" del lenguaje, su naturaleza creadora de "ficciones".

permitan dotar de sentido y estabilidad a las condiciones naturales de existencia para asegurar la conservación y el aumento de la vida (*VM*, [El engaño o arte de fingir del intelecto humano], 23). Esto a pesar de que dichas nociones resulten equívocas a la hora de vincularlas con el movimiento del mundo. El principal lugar donde se revela esa equivocidad es en la constitución del lenguaje mismo, constitución que, para el joven Nietzsche, se basa en el ser metafórico del lenguaje.

Para explicar el ser metafórico del lenguaje, Nietzsche toma el ejemplo del físico alemán Ernst Chladni – considerado padre de la acústica –, quien había colocado puños de arena fina en placas metálicas que eran frotadas con el arco de un violín, causando que la arena tomara diferentes formas sobre la placa, haciendo que el sonido "se pudiera ver". Para Nietzsche, este mismo fenómeno ocurre en la formación del lenguaje a niveles distintos: primero, el contacto con un objeto; después, la extrapolación del impulso nervioso generado por el contacto con el objeto en una imagen (el toque del arco sobre la placa); en tercer lugar, la extrapolación de la imagen a un sonido, surge la palabra; por último, la abstracción del objeto individual al que refiere la palabra, así como la abstracción del contenido real (sensible) del mismo, dando paso al concepto (*VM*, [El olvido como causa inconsciente generadora del impulso a la verdad], 26-28). Esta concepción del lenguaje – de corte fisiológico[89] – lleva a Nietzsche a concluir que éste poco tiene que ver con la esencia de las

[89] En 1866, Nietzsche leerá la obra de Friedrich Albert Lange, *Historia del materialismo* [*Geschichte des Materialismus*], de la cual obtendrá buena parte de los elementos que conformarán su interpretación de la filosofía kantiana, así como obtendrá la tesis sobre el condicionamiento de la constitución de la totalidad de nuestro mundo a nuestra organización psicofisiológica. Es decir, el no poder ir más allá de nuestra propia organización psicofísica. Este será un punto importante dentro de la concepción del lenguaje de Nietzsche, ya que por medio de esta tesis podrá oponerse a la concepción representacionalista del lenguaje en la medida en que el ser del lenguaje no radica en la "representación" [*Vorstellung*], en el imitar adecuadamente la realidad, puesto que nuestra organización psicofisiológica, de entrada, lo impide; el ser del lenguaje radica en la "transposición" [*Verstellung*], en el "fingimiento", no como forma de ocultación de la realidad, sino como forma de producción de la verdad. Al respecto, véase: Lange, F. A. *The History of Materialism and Criticism of*

cosas y, más aún, con la verdad, debido a que no hay en él ninguna relación causal entre una y otra esfera en la que se sucede la creación de metáforas o "figuraciones" [*Übertragungen*]; de modo que el lenguaje no dice nada de las cosas. Imágenes y palabras, son sólo un arreglo convencional que dirigen las sospechas de Nietzsche hasta la idea tradicional de la verdad como "concordancia" [*Übereinstimmung*] o *adequatio* de la proposición con el objeto, del lenguaje con la realidad.

La convencionalidad de las imágenes y las palabras – en ese salto de una esfera a otra – se extiende a la gramática en general y no sólo a una parte del lenguaje, de modo que nociones tan amplias como los sustantivos hasta la simple designación de algo como "cosa", llevan ya esa convencionalidad. Ella se filtra hasta el discurso científico y revela nuevamente la imposibilidad de una ciencia sin presupuestos, sin contenido subjetivo e incluso, la filtración de cierto contenido "pre-científico" que se desliza por medio de la gramática de los géneros. Tal y como señala Nietzsche al preguntar por uno de los elementos aparentemente más simples dentro del lenguaje, la palabra:

> ¿Qué es una palabra? La reproducción en sonidos de un impulso nervioso. […]. Dividimos las cosas en géneros, caracterizamos el árbol como masculino y la planta como femenino: ¡qué extrapolación tan arbitraria! ¡A qué altura volamos por encima del canon de la certeza! Hablamos de una «serpiente»: la designación cubre solamente el hecho de retorcerse; podrí, por tanto, atribuírsele también al gusano. ¡Qué arbitrariedad de delimitaciones! ¡Qué parcialidad en las preferencias, unas veces de una propiedad de una cosa, otras veces de otra! (*VM*, [El olvido como causa inconsciente generadora del impulso a la verdad], 25-26).

---

its Presente Importance vol. II. Trans. Ernst C. Thomas. Houghton, Osgood, and Company: Boston, 1880 New, pp. 158 y 329. En: https://archive.org/details/historofmateria02lang/page/n11

La esencia del lenguaje como creador de ficciones, metáforas, metonimias, prosopopeyas, lleva a definir la verdad en los mismos términos debido a que se revela su ser retórico, haciendo de la verdad no otra cosa que un tropo literario. Como responde Nietzsche:

> [¿Qué es la verdad?] Una hueste en movimiento de metáforas, metonimias, antropomorfismo, en resumidas cuentas, una suma de relaciones humanas que han sido realzadas, extrapoladas y adornadas poética y retóricamente y que, después de un prolongado uso, un pueblo considera firmes, canónicas y vinculantes […]. (*VM*, [El olvido como causa inconsciente generadora del impulso a la verdad], 28).

Por tanto, el carácter convencional y retórico del lenguaje muestra que el problema de la verdad no reside en la adecuación del lenguaje a la realidad, pues la verdad no está en la proposición. Toda verdad que encontremos aquí, será una verdad en términos antropológicos[90].

Guiado por esta perspectiva del lenguaje, Nietzsche abordará años después el "origen" [*Herkunft*] de los principios lógicos como crítica a los supuestos criterios de cientificidad del conocimiento occidental en todas sus aristas (psicología, antropología, moral, filosofía, matemáticas, estética, etc.); al radicalizar las tesis expuestas en el texto de juventud antes mencionado, él afirmará – en su crítica a la fundamentación del conocimiento occidental – el "origen ilógico de dichos principios". En su obra, *La gaya ciencia*, Nietzsche escribe – en abierta oposición a toda concepción metafísica – que la "procedencia" [*Herkunft*]

[90] Esto es expuesto de manera sumamente clara por Jaime Aspiunza, quien en su artículo, *Nietzsche, el lenguaje y la verdad: algunas precisiones actuales*, distingue entre distintos niveles del sentido de verdad en el pensamiento del filósofo alemán, comenzando, precisamente, por este sentido de la verdad en términos antropológicos. Asimismo, el mérito de Aspiunza radica en la separación que hace de Nietzsche de todo relativismo y de todo juicio que lo considere precursor del pensamiento posmoderno, mostrando, más bien, la radicalidad de sus tesis y su carácter abisal. Al respecto, véase: Aspiunza, Jaime. "Nietzsche, el lenguaje y la verdad: algunas precisiones actuales". En: *Estudios Nietzsche*, pp. 13-24, 12 (2012), p. 17 y ss.

de lo lógico (*GC*, 111) se encuentra en lo ilógico debido a que la formación del lenguaje ha estado sujeta histórica y evolutivamente a nuestra constitución psicofisiológica, la cual necesita otorgar estabilidad a las condiciones naturales de existencia, recortando parte de esa experiencia en nociones estáticas como las de "identidad", "no-contradicción" o "ser". De haber sido de otro modo, la conservación de la especie habría sido imposible, sin embargo, la capacidad para recortar partes del Devenir no es una cuestión única del animal-humano, sino de todos los vivientes, pero el animal-humano es el único que lleva esos recortes a palabras y esas palabras a criterios de cientificidad, a principios lógicos que no establecen únicamente una composición proposicional, sino también ontológica.

Todas esas críticas son posibles en la medida en que la filosofía no ha sido sino hasta ahora un "malentendido del cuerpo" (*GC*, "Prólogo a la segunda edición", 2), que al no haberse concentrado en la constitución psicofisiológica del animal-humano no ha podido dar cuenta del proceso de conocimiento y del surgimiento de los juicios realizados hacia las cosas. Por ello, Nietzsche naturalizará y temporizará las condiciones de posibilidad kantianas para referirse a una "historia genética" [*Entstehungsgeschichte*] de la conciencia que tiene como primer escalafón al cuerpo y su historia. Para el siglo XIX, una tendencia existente dentro del pensamiento científico-filosófico es la tendencia hacia los "instintos" [*Triebe*][91]. Desde los inicios del Romanticismo se comenzará a destacar el lugar que éstos tienen dentro del proceso de conocimiento, hasta llegar al punto en el que el cuerpo será introducido de manera definitiva dentro de "los grandes temas" de la filosofía gracias a Schopenhauer y al

[91] En adelante traduciremos la palabra alemana *Triebe* por "instintos", de manera que logremos resaltar sus rasgos fisiológicos; no obstante, sabemos que el término ofrece otras interpretaciones posibles, sin embargo, esto será retomado en nuestro tercer capítulo, donde aparecerá una "teoría de los instintos". Para nuestros propósitos en este momento no hace falta una explicación más detallada, ya que el mismo texto ofrecerá el sentido en el que estamos tomando el término "instinto".

peso que él coloca sobre la voluntad, específicamente, sobre su primer vía de acceso a ella: la corporalidad. Para Nietzsche, los "instintos" [*Triebe*] serán una cuestión tan importante que dentro de su obra podemos encontrar un muy amplio y diverso catálogo de instintos apostrofados como: artísticos, nobles, de distancia, de rebaño, de conservación, de poder, etc.[92] Y es que el filósofo concibe que el "cuerpo" [*Leib*][93] ha generado una multiplicidad de "instintos" [*Triebe*] que comandan la vida consciente del ser humano, "instintos" [*Triebe*] que históricamente fueron falseados, sofisticados e incluso eliminados. Esto le costó al "cuerpo" [*Leib*] caídas, tropiezos, heridas, hasta que logró refinarlos y convertirse en "la gran razón" [*die grosse Vernunft*], la otra cara del "yo" [*Ich*], el "sí-mismo" [*Selbst*] (*Z*, "De los despreciadores del cuerpo").

Así como Nietzsche critica el antropocentrismo, también ataca lo que hemos llamado *egocentrismo*: la creencia en el *yo*. La creencia en el yo se basa en "las seducciones de la gramática", esto es, en la extrapolación de las categorías gramaticales a las categorías ontológico-metafísicas; pues así como el verbo en la oración funge siempre como la acción producida por un sujeto gramatical, el pensamiento y toda acción en general son concebidos como productos de un sujeto y nunca como una acción en sí misma; de modo que anterior a

[92] Paul-Laurent Assoun realiza un recorrido por la evolución del concepto de instinto en la obra de Nietzsche, donde menciona un aproximado de 63 instintos, de un catálogo más extenso todavía debido a su modo de reproducción "escisiparitario". Al respecto, véase: Assoun, Paul-Laurent. *Nietzsche y Freud*. Traducción de Oscar Barahona y Unoa Doyhamboure. FCE: México, 1984, pp. 82-83.

[93] El cuerpo funge como la propuesta metodológica alternativa al modo de proceder tradicional de la filosofía metafísica. Además, según habíamos visto en nuestro primer apartado, la existencia del cuerpo está estrechamente relacionada con la existencia del sufrimiento, por lo que una vez desplazada la alternativa metafísica de justificación del sufrimiento, el cuerpo se convierte en el nuevo camino para redimir el dolor, el cual, sin embargo, no necesita ningún tipo de redención, tal y como veremos. Ahora bien, Nietzsche usa indistintamente los términos *Leib* y *Körper* para hablar del cuerpo, sin embargo, fácilmente podemos concluir que él está hablando del cuerpo en el sentido en el que la fenomenología husserliana habla del "cuerpo vivido" [*Leib*] en oposición a la concepción del cuerpo como *res extensa*, como *Körper*. Más adelante volveremos sobre este tema, destacando los tres sentidos que usa Nietzsche para referirse al cuerpo. Por el momento baste con esta aclaración.

toda acción, detrás de ella, se ubica un sujeto, un yo. Se concibe un "yo que piensa", un "yo que quiere", un "yo que actúa", una unidad psíquica que permite dotar a los individuos de responsabilidad moral al colocarlos como los artífices de cada una de sus acciones, evocando la libertad de la voluntad.

Esta seducción de la gramática – extrapolación de lo gramatical a lo ontológico –, es "el matrimonio entre gramática y metafísica"[94]; de aquí también la creencia en un principio de identidad, de no contradicción y de un tercer excluso. Por tanto, no es que Nietzsche niegue el papel de un yo como sujeto cognoscente o como sujeto jurídico-moral, sino que niega la predominancia de éste en el proceso de conocimiento, pues al "yo" [*Ich*] se le opone el "sí-mismo" [*Selbst*] (*Z*, "De los despreciadores del cuerpo"), que no es otro que el cuerpo. Éste participa en un grado más profundo en el proceso de conocimiento que el yo, pues – decíamos – su historicidad lo ha hecho sofisticado en sus medios y determinante en la interpretación del mundo. Aquí está la insinuación a lo que después Freud llamará inconsciente[95].

En esta "historia genética" [*Entstehungsgeschichte*][96] de la conciencia, ella es lo último en surgir, y por tanto, ella es un medio aún imperfecto que necesita pulir y sofisticar

---

[94] Por ello, Nietzsche dirá que no hemos dejado de creer en Dios porque no hemos dejado de creer en la gramática: "Temo que no vamos a desembarazarnos de Dios porque continuamos creyendo en la gramática" (*CI*, "La «razón» en la filosofía", 5). Lo cual tendrá importantes consecuencias cuando abordemos la extrapolación acaecida del yo en el ámbito lingüístico-psicológico al ámbito ontológico-metafísico, así como el entramado de conceptos que, partiendo de él, fundan la concepción metafísica del mundo y la existencia, y por tanto, la concepción metafísica del sufrimiento.

[95] Assoun, Paul-Laurent. *Nietzsche y Freud*. Traducción de Oscar Barahona y Unoa Doyhamboure. FCE: México, 1984.

[96] Únicamente nos dedicaremos en este apartado al "origen" [*Entstehung*] orgánico de la conciencia, ya que al formar parte de la tarea nietzscheana de disolución del subjetivismo, la historia de la conciencia debe ser abordada desde múltiples aristas, tales como la psicológica, social, lingüística, hermenéutica, ontológica, fenomenológica e incluso metafísica, por lo que en los capítulos siguientes la "procedencia" [*Herkunft*] de la conciencia será una nota fundamental. Esto se hace necesario en la medida en que la disolución del subjetivismo pone en duda la unidad de la experiencia sufriente, así como destaca la racionalidad propia del

las herramientas por las cuales interpreta al mundo, ya que, así como en el caso del cuerpo, la conciencia aún debe darse golpes en la oscuridad, aún debe fraguarse en los procesos de "incorporación del saber". Por ello – dice Nietzsche –: "[l]a conciencia es el desarrollo último y más tardío de lo orgánico, y en consecuencia también lo menos acabado y fuerte de él. […]. Este desconocimiento y esta ridícula sobreestimación de la conciencia tienen como consecuencia de gran utilidad que con ellos se ha *impedido* una formación demasiado rápida de la misma" (*GC*, 11). Esa sobreestimación, esa predominancia del sujeto cognoscente en el proceso de conocimiento, esa falaz afirmación de que la conciencia está dada en su total perfección ahora y para siempre, es lo que ha impedido su desarrollo y lo que ha impedido poner en entredicho a una herramienta tan nueva e imperfecta.

Al naturalizar y temporalizar las condiciones de posibilidad del conocimiento, éste se ha de transmitir siguiendo el mismo esquema kantiano, pero con los rasgos antes dichos. De este modo, lo *a priori* y lo *a posteriori* se convierten, por un lado, en los "instintos" [*Triebe*] adquiridos en el transcurso del tiempo anteriores al individuo, aquellos conocimientos que preceden la experiencia del individuo y que son heredados por generaciones anteriores a éste, constituyéndose en "instintos a priori"; mientras que, por otro lado, los "instintos" [*Triebe*] que se van modificando en la experiencia individual y que después de un determinado periodo de tiempo serán heredados a otras generaciones, son "instintos a posteriori"[97]. Pero,

cuerpo por medio de la cual "interpreta" [*legt aus*] y constituye nuestras experiencias. (*FP II*, Otoño de 1880, 6 [70], 6 [80], 6 [297]; Primavera-Otoño de 1881, 11 [7], 11 [21], 11 [268], 11 [330]).

[97] Compartimos la idea de Romero Cuevas sobre "la historización y biologización de las condiciones del conocimiento" realizada por Nietzsche, sin embargo, nos separamos de la negativa dada por el autor para concebir una teoría del conocimiento, inclinándose, más bien, por una "teoría del conocimiento sin conocimiento". Cfr. Romero Cuevas, Manuel José. (Mayo-Diciembre 2014). "¿Existe una teoría del conocimiento en la filosofía de Nietzsche?". *Rev. Filosofía Univ. Costa Rica*, XLII (106-107), pp. 133-146. Nosotros partimos del pleno reconocimiento de una teoría del conocimiento en la filosofía de Nietzsche, la cual, sin embargo, emerge de la crítica a la teoría del conocimiento tradicional, focalizando el origen de

¿cómo se suceden estos procesos a priori y a posteriori del conocimiento? Por medio de la "in-corporación" [*Einverleibung*][98].

Para Nietzsche, el valor del conocimiento no radica en su grado de verdad, sino en su funcionamiento como "condición de vida" [*Lebensbedingung*] (*GC*, 110). Es decir, el conocimiento tiene valor en tanto funge como un medio por el cual constituimos el mundo en el que vivimos y en tanto asegura nuestra permanencia en la existencia. Sin embargo, Nietzsche, al mostrar que nuestro mundo está configurado según nuestra organización psicofisiológica, debe afirmar que el conocimiento no dice nada de la esencia de las cosa, ya que su función es meramente pragmática, tal y como vimos anteriormente respecto al lenguaje. Por tanto, el "mundo verdadero" no es una construcción consciente ni deliberada, sino que es el mundo que como especie, como una organización psicofisiológica, hemos puesto delante del Devenir (*FP II*, Otoño de 1881, 15 [9]); es el mundo que hemos "incorporado" [*einverleibt*], que hemos "hecho carne", "hábito". Por ello no se trata de hablar de "mundo verdadero" o "mundo aparente", ni de oponer verdad y apariencia – como, de hecho, hizo la tradición –, sino que se trata de entender que sólo existe un único mundo que conocemos, un mundo "demasiado humano"[99]:

> «No hay un mundo si no hay espejo» es un absurdo. Mas todas nuestras relaciones, por muy exactas que sean, son descripciones de los hombres, *no del mundo*: son las leyes de esa óptica

nuestro acceso a las cosas no en el conocimiento – entendido éste como el conjunto de las facultades intelectivas o como el plano teórico-cognoscitivo –, sino en los afectos y la corporalidad.

[98] Literalmente esto debe ser entendido como "hacerse cuerpo". La "incorporación" [*Einverleibung*] consiste en "hacer cuerpo" los conocimientos que el cuerpo adquiere por medio de los procesos de "interpretación" [*Auslegung*], éstos hacen posible la creación y destrucción de nuevos "instintos" [*Triebe*] que permiten la conservación y crecimiento de la especie (*FP IV*, Final de 1886-Primaverda de 1887, 7 [9]). Esto lo explicaremos en las siguientes páginas.

[99] Cfr. Aspiunza, Jaime. *Nietzsche, lenguaje y verdad: lectura de Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*. San Sebastián, España, 2010. (Texto inédito).

superior, de la que no hay posibilidad de salir. No es apariencia ni es ilusión, sino una escritura cifrada en la que se expresa un asunto desconocido – para nosotros de manera clarísima, hecha para nosotros, nuestra situación humana respecto de las cosas. Así se hallan ocultas para nosotros las cosas. (*FP II*, Otoño de 1880, 6 [429]).

Pero como tal la "incorporación" [*einverleibung*] es la consecuencia de un proceso anterior: la "interpretación" [*Auslegung*][100]. Lo que en sus primeros años Nietzsche nombraba "transposición" o "fingimiento" [*Verstellung*], evoluciona en su etapa de madurez en el concepto "interpretación" [*Auslegung*], el cual se expande más allá de la relación entre lo que podemos llamar "lenguaje proposicional"[101] para insertarse en el ámbito orgánico, en el

[100] En nuestro siguiente capítulo profundizaremos en los aspect os hermenéuticos y ontológicos del concepto "interpretación" [*Auslegung*] en correspondencia al concepto heideggeriano de "comprensión" [*Verstehen*], por lo que por ahora nos dedicaremos a exponer de manera general la relación de dicho concepto con la constitución del mundo de cada viviente en un sentido principalmente orgánico.

[101] Según Paul Katsafanas, Nietzsche, guiado por la influencia de Lange, estaría dispuesto a admitir que los órganos de la percepción articulan conceptualmente su contenido; sin embargo, Nietzsche consideraría que este tipo de articulación corresponde únicamente con percepciones conscientes, pues las percepciones inconscientes – las que ocurren, por ejemplo, en la primera infancia – ocurren sin una articulación conceptual; de este modo podríamos hablar de procesos racionales que no dependen del lenguaje. O dicho de otro modo: existiría un tipo de lenguaje que no gravita alrededor de un lenguaje articulado proposicional o conceptualmente. Al respecto, véase: Katsafanas, Paul. "Nietzsche´s Theory of Mind. Consiousness and Conceptualization". *European Journal of Philosophy* (1-31). 13: 1, 2005, pp. 5-7. Mattia Riccardi, siguiendo muy de cerca a Katsafanas, añade sobre este punto que el tipo de articulación inconsciente ocurre gracias a la participación de los "instintos" [*Triebe*], los cuales también pueden ser pensados como una red de subsistemas que trabajan de manera coordinada en la "interpretación" [*Auslegung*] del mundo de cada ser vivo. Al respecto, véase: Riccardi, Mattia. "Nietzsche on the Embodiment of Mind and Self". P. 9. En: https://www.academia.edu/3331665/Nietzsche_on_the_Embodiment_of_Mind_abd_Self Asimismo, estas herramientas conceptuales nos permitirían entender cómo cada ser vivo construye su mundo sin la necesidad de conceptos al introducir el concepto nietzscheano de "incorporación" [Einverleibung], así como el reconocimiento de una dimensión interpretativa en el mundo orgánico que no depende de una articulación lingüística, sino que alude a otro tipo de racionalidad. Uno de los precursores de esta perspectiva en el terreno de la biología es Jakob von Uexküll, quien, como veremos en seguida, refiere a un "mundo circundante" [*Umwelt*] constituido por ciertos "portadores de significación" [*Bedeutungsträger*], los cuales – desde una perspectiva nietzscheana – se vincularían con la capacidad para "incorporar" [*einverleiben*] la experiencia adquirida de manera estructurada y bien definida, es decir, según cierta racionalidad. Esto, además, nos dice que los seres vivos poseen una relación intencional con los objetos externos que configuran su "mundo circundante" [*Umwelt*]. Al respecto, véase: von Uexküll, Jakob. *Cartas biológicas a una dama.* [*Biologische Briefe an eine Dame*]. Traducción de Tomás Bartoletti y Laura Cecilia Nicolás. Prólogo de Juan Manuel Heredia. Cactus: Ciudad Autónoma de Buenos Aires, 2014; y, von Uexküll, Jakob. *Andanzas por los mundos circundantes de los animales y los hombres.* [*Streifzüge durch die Umwelten von Tieren und Menschen*]. Traducción de Marcos Guntin. Prólogo de Juan Manuel Heredia. Cactus: Ciudad Autónoma de Buenos Aires, 2016. En este

proceso por el cual todos los seres vivos confieren sentido a *su* mundo. Éstos están en una relación tan íntima que es imposible pensar a uno sin el otro, por lo que todo intento de realismo queda descartado. Todo esto es tratado por Nietzsche en *La gaya ciencia*, especialmente, en dos aforismos donde se trata la cuestión sobre la íntima relación entre el viviente – en este caso, el ser humano – y el mundo. En el primero, titulado «A los realistas», Nietzsche dice:

> Vuestro amor a la realidad, por ejemplo – ¡ese es un «amor» antiguo, muy antiguo! En cada sensación, en cada impresión de los sentidos hay un trozo de ese antiguo amor: y del mismo modo también han tejido y trabajado allí alguna fantasía, algún prejuicio, alguna sinrazón, alguna ignorancia, algún miedo, y quién sabe cuántas cosas más! ¡Aquella montaña!.¡Aquella nube! ¿Qué es «real» en ellas? ¡Retirad de ellas el fantasma y todo el *añadido* humano! […] ¡No hay para nosotros ninguna «realidad» – y tampoco para vosotros, hombres sobrios! (*GC*, 57).

Ese "añadido humano" [*menschliche Zutat*] refiere a la íntima correspondencia entre el viviente y su mundo, correspondencia que se suscita en la "interpretación" [*Auslegung*], por medio de sus sentidos y de la unidad de éstos – el cuerpo – para interpretar el flujo eterno, el Devenir, constituyendo así un "mundo humano, demasiado – únicamente – humano". Esto sucede también en el caso de otros animales no humanos que, por medio de su "interpretación" [*Auslegung*], realizan una "añadido animal" [*tierische Zutat*] constituyendo

---

sentido, nosotros también articulamos nuestro mundo siguiendo nuestras percepciones, es decir, siguiendo determinados "portadores de significación" [*Bedeutungsträger*]; sin embargo, al estar dotados de la palabra, nuestro mundo obtiene un nivel más alto de constitución, una constitución conceptual, lo cual, a su vez, nos recuerda a lo planteado por Nietzsche en el texto *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*: "Todo lo que eleva al hombre por encima del animal depende de esa capacidad de volatilizar las metáforas intuitivas en un esquema; en suma, de la capacidad de disolver una figura en un concepto" (*VM*, 29). Por último debemos destacar que ambos pensadores han sido fuertemente influidos por la filosofía kantiana, ya sea de manera directa o indirecta.

un “mundo demasiado – únicamente – animal”; el mismo caso con otros seres vivos, tal y como sería la “interpretación” [*Auslegung*] de una planta, constituyendo un “*mundo planta*” (*FP I*, Verano de 1872-Comienzo de 1873, 19 [158]). Esto no sólo sería para vivientes que podrían considerarse “superiores” debido a su complejidad psicofisiológica en contraste a seres vivos más “pequeños” como las mismas células, ya que este proceso de “interpretación” [*Auslegung*] se da en todo lo orgánico, suponiendo un cierto nivel de memoria y de yo – en el sentido de una unidad orgánica – en todo lo vivo. Esto Nietzsche lo afirmará en un fragmento póstumo de la primavera de 1884, donde dice: “Yo presupongo *memoria y una especie de espíritu en todo lo orgánico*: el aparato es tan fino que no parece existir *para nosotros*” (*FP III*, 25 [403]). Así, el conocimiento aprendido en el proceso de “interpretación” [*Auslegung*] de las condiciones naturales de existencia de los organismos más pequeños (las células, por ejemplo), se constituyen en ciertos “instintos” [*Triebe*] que son heredados *a posteriori* por las siguientes generaciones, las cuales reciben ese conocimiento de manera *a priori*, continuando el proceso iniciado por sus antecesores, constituyendo así un organismo cada vez más complejo que, a pesar de poseer una unidad corporal, tiene dentro de sí toda una constelación de “instintos” [*Triebe*] ejerciendo el proceso de conocimiento forjado hace miles de años atrás. El sistema digestivo, el sistema endocrino o el sistema nervioso, son muestra de “aparatos tan finos” que resultan imperceptibles para la conciencia como unidad psíquica, pero cada uno de esos sistemas supone todo un quehacer interpretativo por cada parte de la unidad orgánica. Todos estos procesos se traducen en una *hermenéutica orgánica*[102].

[102] Recuperaremos el término “hermenéutica orgánica” del trabajo de Pablo Martínez Becerra, quien busca destacar los aspectos naturalistas en la teoría de la interpretación nietzscheana, enfocada en este caso únicamente en el mundo orgánico, por lo que no se trata como tal de un reduccionismo fisicalista, sino

En el segundo aforismo, titulado «¡Guardémonos!», Nietzsche profundiza en otros rasgos de esa "hermenéutica orgánica" haciendo eco de las tesis aparecidas en el texto *Sobre verdad y mentira*. En el aforismo, Nietzsche nos exhorta a guardarnos de interpretar al mundo como un ser orgánico, como una máquina, como una obra perfectamente armoniosa dirigida por leyes, incluso, a guardarnos de interpretarlo como producto del azar, pues todas esas interpretaciones no hacen más que revelar la "aportación humana" [*menschliche Zutat*], el carácter necesariamente egocéntrico de toda interpretación sobre el mundo y las cosas en él en tanto que ese mundo, sus configuraciones, sus aristas, sus detalles, son humanos (*GC*, 109). Y no sólo humanos, pues – como decíamos – aquéllos dependen de la "interpretación" [*Auslegung*] de cada viviente[103]. Esta íntima relación entre el viviente y su mundo, expone otra característica del conocimiento en tanto proceso hermenéutico: el *perspectivismo*.

Ante la creencia metafísica en la objetividad del conocimiento, es decir, la creencia en la aplicación de un conocimiento absoluto que no reconoce diferencias de tiempo, espacio o entre individuos, Nietzsche propone el *perspectivismo* como condición inherente a la vida. Pero éste nada tiene que ver con el relativismo o el escepticismo, pues esas posiciones teóricas son disfraces que no comprometen a quien interpreta. El perspectivismo, de entrada,

únicamente de una óptica más con la cual observar el mundo. Al respecto, véase: Becerra Martínez, Pablo. "Nietzsche y la hermenéutica orgánica". *Veritas*. Vol. III, n°19, 2008, pp.331-342.

[103] Jakob von Uexküll profundizará en esta cuestión perspectivista a partir de la crítica a la concepción biológica tradicional, la cual entiende a las formas de vida no humanas bajo el sello de "relaciones causa-efecto". Uexküll – siguiendo una tradición que tiene su raíz en Hermann Lotze – entiende a esas formas de vida bajo el sello de "relaciones funcionales", lo cual significa que el mundo de cada viviente no está determinado por causas y efectos, sino por funciones o por "herramientas perceptuales" y "herramientas de trabajo", como son nombradas por Uexküll. Esto permite interpretar a las otras formas de vida como seres autónomos que configuran su mundo y no como meras máquinas o autómatas al estilo cartesiano. Asimismo, esto permite superar todo tipo de concepción antropocéntrica sobre el análisis de los nombrados por el biólogo alemán, "mundos circundantes" [*Umwelten*]. Véase: von Uexküll, Jakob. *Andanzas por los mundos circundantes de los animales y los hombres.* [*Streifzüge durch die Umwelten von Tieren und Menschen*]. Traducción de Marcos Guntin. Prólogo de Juan Manuel Heredia. Cactus: Ciudad Autónoma de Buenos Aires, 2016, p. 35, 39, 43 y 45.

es parte de la constitución y estructuración de la vida (*NT*, "Ensayo de autocrítica", 5). Pues en la medida en que todo viviente constituye su mundo a partir de una hermenéutica orgánica, el viviente se coloca como el centro de ese mundo al ser su principal artífice en tanto intérprete. Esto quiere decir que todo lo que hay en ese mundo es su *perspectiva* (humana, animal, celular), el punto de vista desde el cual se posiciona frente al movimiento del mundo, frente al Devenir. Lo cual se vincula bastante bien con lo que el biólogo alemán, Jakob von Uexküll, llama "mundo circundante" [*Umwelt*], concepto caro a la tradición fenomenológica.

Nuestra concepción tradicional del "mundo" [*Welt*], según von Uexküll, se funda en la creencia de que todos los seres vivos existen dentro de un mismo espacio físico indiferenciado, dentro de un mismo "entorno" [*Umgebung*]; sin embargo, una observación que abandone el punto de vista antropocéntrico desde el que se afirma dicha creencia mostrará los infinitos "mundos circundantes" [*Umwelten*] que existen, cada uno único y propio de cada ser vivo[104]. Uexküll demuestra que cada ser vivo posee una percepción propia y particular que posibilita su acción, ambos aspectos entablan una relación funcional desde la que se constituye un "mundo perceptual" [*Merkwelt*] y un "mundo efectual" [*Wirkwelt*], los cuales, a su vez, conforman su "mundo circundante" [*Umwelt*][105]. Esto, por un lado, resulta sumamente cercano a la tesis nietzscheana sobre la dependencia del mundo de nuestra organización psicofisiológica, aplicable a cada ser vivo[106]; mientras que, por otro, nos

---

[104] Cfr. von Uexküll, Jakob. *Cartas biológicas a una dama.* [*Biologische Briefe an eine Dame*]. Traducción de Tomás Bartoletti y Laura Cecilia Nicolás. Prólogo de Juan Manuel Heredia. Cactus: Ciudad Autónoma de Buenos Aires, 2014, pp. 93-94.

[105] Cfr. von Uexküll, Jakob. *Andanzas por los mundos circundantes de los animales y los hombres.* [*Streifzüge durch die Umwelten von Tieren und Menschen*]. Traducción de Marcos Guntin. Prólogo de Juan Manuel Heredia. Cactus: Ciudad Autónoma de Buenos Aires, 2016, p. 35.

[106] Podemos observar aquí la fuerte influencia de la filosofía kantiana en Nietzsche y von Uexküll, ya que ambos dotan al sujeto de una importancia gigantesca dentro de la constitución del mundo. Además, ambos son grandes simpatizantes del fundador de embriología, Karl Ernst von Baer, quien fue también partidario del pensamiento de Kant. Von Baer demostró que la percepción del tiempo depende de la organización

muestra la inseparabilidad de un ser vivo y su "mundo circundante" [*Umwelt*][107], inseparabilidad que en el animal-humano suele ponerse en entredicho[108]. Pero incluso así tanto el perspectivismo como la teoría de los "mundos circundantes" [*Umwelten*] anulan la creencia en una única percepción proyectada a un mundo idéntico[109].

El perspectivismo nietzscheano – ejemplificado en la teoría de von Uexküll – es una condición inherente a la vida que es, al mismo tiempo, una cuestión inmanente a la estructuración de los seres vivos y una cuestión trascendente a ellos, inscrita en la vida misma, debido a que únicamente a partir de ella es posible toda "interpretación"

---

psicofisiológica de cada ser vivo, por lo que la concepción del tiempo como unidad idéntica resulta falaz. Al respecto, véase: von Uexküll, Jakob. *Andanzas por los mundos circundantes de los animales y los hombres.* [*Streifzüge durch die Umwelten von Tieren und Menschen*]. Traducción de Marcos Guntin. Prólogo de Juan Manuel Heredia. Cactus: Ciudad Autónoma de Buenos Aires, 2016, pp. 47-49; von Uexküll, Jakob. *Cartas biológicas a una dama.* [*Biologische Briefe an eine Dame*]. Traducción de Tomás Bartoletti y Laura Cecilia Nicolás. Prólogo de Juan Manuel Heredia. Cactus: Ciudad Autónoma de Buenos Aires, 2014, pp. 61-63; y, Nietzsche, Friedrich. *Los filósofos preplatónicos*, Trotta: Madrid, 2003, pp. 76-78. También debemos destacar que un fragmento póstumo de 1885 Nietzsche parece adelantarse a la teoría de los "mundo circundantes" [*Umwelten*] al afirmar que el mundo orgánico en su totalidad es "el entretejimiento de seres con pequeños mundos inventados en torno suyo: en cuanto ponen fuera de sí su fuerza, sus apetitos, sus hábitos en las experiencias como su mundo externo" (*FP III*, Abril-Junio de 1885, 34 [247]).

[107] Cfr. Lemm, Vanessa. "La filosofía vegetal de Nietzsche" (151-172). En: Ávila Gaitán, Iván Darío [comp.] *La cuestión animal(ista).* Ediciones desde abajo-Instituto de Estudios Críticos Animales (IECA): Bogotá, Colombia, 2016, p. 154; y, Lemm, Vanessa. "What we can learn from Plants about the Creation of Values". *Nietzsche-Studien* (78-87). 40: 1, 2015, p. 81.

[108] Cierto impulso nos conduce a pensarnos muchas veces como seres incorpóreos que pertenecen a otro mundo, lo cual tiene su principal explicación en la organización de nuestra psique, tal y como veremos en nuestros próximos capítulos; sin embargo, dicho impulso es intensificado por la filosofía metafísica hasta el punto de que terminamos separándonos no sólo de nuestro entorno, sino también de nuestro propio cuerpo, y con él, de nuestro estatuto como animales que también son parte de la naturaleza. Por ello, el sufrimiento sólo puede ser pensado una vez que ese impulso haya sido eclipsado, de otro modo permanecemos en una concepción metafísica del mismo, la cual no puede expresar más que fórmulas generalísimas como las de la algodicea en el joven Nietzsche. A su vez, el reconocimiento de una multiplicidad de mundos refuta la tesis de un "dolor primordial" [*Urschmerz*], pues éste se fundamentaba sobre la perspectiva de un mundo idéntico y unitario.

[109] Resultaría muy interesante analizar las posibles relaciones entre la tesis nietzscheana sobre el perspectivismo, la tesis uexkülliana sobre los "mundos circundantes" [*Umwelten*] y la tesis de Markus Gabriel sobre la inexistencia del mundo, ya que las tres parecen coincidir en la imposibilidad de un mundo unitario, ya sea como imposible de aprehender debido a su multiplicidad o imposible como inexistente; sin embargo, esta pretensión rebasa los límites de este trabajo, por lo que baste únicamente con plantear la posibilidad de un encuentro entre estos tres autores. Sobre la tesis de Gabriel, véase su obra más conocida: Gabriel, Markus. *Por qué el mundo no existe*. Traducción de José María Madariaga. Pasado y Presente: Barcelona, 2015.

[*Auslegung*][110]. En este sentido, el carácter perspectivo de todo viviente se opone, radicalmente, a una visión absolutizadora del mundo y de las cosas en él, así como a una visión absolutizadora de la vida, ya que cada viviente interpreta a ésta desde su perspectiva sin llegar por ello al núcleo de la misma[111]. Y esta característica no es algo que pueda ponerse en suspenso o que pueda ser superada, pues en tanto vivientes, estamos implicados de manera radical en el proceso de interpretación del Devenir. En el aforismo titulado «Nuestro nuevo 'infinito'», perteneciente a *La gaya ciencia*, Nietzsche deja esto en claro al cuestionarse sobre la íntima relación entre el viviente, la "interpretación" [*Auslegung*] y su mundo:

> Hasta qué punto se extiende el carácter perspectivista de la existencia o si acaso tiene además otro carácter, si una existencia sin interpretación, sin «sentido», no se volvería precisamente un «sin sentido», si, por otra parte, toda existencia no es esencialmente una existencia *interpretante*, esto, como es justo, no puede decidirlo ni si quiera el análisis y el examen de sí del intelecto más esmerado y escrupulosamente concienzudo: porque en este análisis el intelecto humano no puede evitar verse a sí mismo bajo sus formas perspectivas y *sólo* en ellas (*GC*, 374).

La incapacidad del intelecto humano para abrirse a nuevas perspectivas – perspectivas no humanas –, aleja determinantemente a Nietzsche de una interpretación de la naturaleza de corte fisicalista; más bien – y como propone Lawrence Hatab –, se trata de un *naturalismo*

---

[110] En su obra, *El poder de la mentira. Nietzsche y la política de la transvaloración*, Jesús Conill habla del perspectivismo como la unión entre "trascendentalismo y hermenéutica", remitiendo a la influencia del kantismo en la filosofía de Nietzsche. Al respecto, véase: Conill Sancho, Jesús. *El poder de la mentira. Nietzsche y la política de la transvaloración*. Prólogo de Pedro Laín Entralgo. Tecnos: Madrid, 2007, p. 20.

[111] Cfr. von Uexküll, Jakob. *Andanzas por los mundos circundantes de los animales y los hombres.* [*Streifzüge durch die Umwelten von Tieren und Menschen*]. Traducción de Marcos Guntin. Prólogo de Juan Manuel Heredia. Cactus: Ciudad Autónoma de Buenos Aires, 2016, p. 137.

existencial[112], pues la naturaleza se presenta como un enigma que el ser humano es incapaz de descifrar. Es decir, Nietzsche reconoce los esfuerzos de la razón por averiguar el ser de las cosas, pero también reconoce sus límites y la imposibilidad de lograr un conocimiento absoluto o un progreso en la razón al puro estilo del positivismo.

Una vez dicho esto, podemos establecer el esquema general de esta "historia genética" [*Entstehungsgeschichte*] de la conciencia, la cual tiene como primer y más determinante escalafón al cuerpo, siendo ella el más tardío estadio dentro de la historia de aquél; el cuerpo se fragua, en sus unidades orgánicas más "básicas", en procesos de "interpretación" [*Auslegung*] que confieren sentido y que adaptan el Devenir a sus exigencias de conservación y crecimiento, "incorporando" – haciendo cuerpo – el saber aprendido en forma de "instintos" [*Triebe*]; éstos son transmitidos de generación en generación gracias a la memoria de todo lo orgánico, de una "especie de espíritu" que actúa de la manera más adecuada para la transmisión de esos "instintos" [*Triebe*]; éstos terminan por generar la unidad psíquica de la conciencia, la cual es considerada como la unidad teórico-cognoscitiva encargada de los procesos de conocimiento dados en su interior, así como es considerada como el último y más perfecto escalafón de la evolución, a pesar de que el cuerpo demuestre lo contrario. Asimismo, el cuerpo, como unidad de los procesos de "interpretación" [*Auslegung*], revela la íntima relación existente entre el viviente y esos procesos, concluyendo que toda "interpretación" [*Auslegung*] supone, de entrada, al intérprete dentro de la misma "interpretación" [*Auslegung*], haciendo que sea imposible salir de ese punto de vista y mostrando el carácter perspectivista de toda forma de vida y de todo conocimiento.

[112] Hatab, J. Lawrence. "Nietzsche, la naturaleza y la afirmación de la vida". En: Lemm, Vanessa [ed.]. *Nietzsche y el devenir de la* vida (41-59). FCE: Chile, 2014, pp. 42-43.

Así, el perspectivismo refuta la creencia metafísica en el *conocimiento objetivo*; la predominancia histórica del cuerpo se opone frente la *fe en la razón*; y el fondo moral de los criterios de cientificidad desenmascara la *antítesis mundo verdadero/mundo aparente*.

Por último, el papel determinante que ejerce el cuerpo en el proceso de conocimiento lleva a Nietzsche a poner en entredicho el valor y predominancia del plano teórico-cognoscitivo en el que se ha movido la tradición del pensamiento occidental, por lo que al demostrar la predominancia del cuerpo, y por tanto, la predominancia del plano moral – entendido como el ámbito de las valoraciones surgidas de la relación placer-dolor (*FP IV*, Primavera de 1888, 14 [173]) –, Nietzsche propone partir desde otro sitio. Por ello, en un fragmento del otoño de 1887, Nietzsche declara lo siguiente: "En lugar de «teoría del conocimiento», una *doctrina perspectivista de los afectos* (de la que forma parte una jerarquía de los afectos)" (*FP IV*, Otoño de 1887, 9 [8]). No es que no haya una teoría del conocimiento en el pensamiento de Nietzsche, sino que toda teoría del conocimiento debe comenzar por la crítica al conocimiento, revelando el carácter afectivo que yace y que antecede a todo el supuesto plano teórico-cognoscitivo. De este modo, no se trata de una teoría del conocimiento sin conocimiento, pues la idea de conocimiento no se reduce más al plano teórico-cognoscitivo ni se convierte en el sello de lo humano: Nietzsche reconoce otro tipo de conocimiento que está en relación con los afectos, con el cuerpo. Y, en este sentido, la idea de conciencia en la filosofía de Nietzsche debe ser entendida bajo la relación con el cuerpo, de modo que hablemos de la co-relación cuerpo-conciencia – una *conciencia encarnada*[113] – antes que del dualismo cuerpo/mente. A su vez, esto apertura una comprensión del

[113] Cfr. Daigle, Christine. "Nietzsche´s notion of embodied self: proto-phenomenology at work?". *Nietzsche-Studien* (226-243). 40, 2011, p. 230.

sufrimiento a partir de un plano que reconoce el papel determinante del cuerpo dentro de la relación del animal-humano con el mundo, con los otros y consigo mismo, conduciéndonos hacia una *hermenéutica de los afectos*; o más específico, hacia una *hermenéutica del sufrimiento*. Dicho de otro modo: Nietzsche, al demostrar que existe una "mirada moral" que proyectamos hacia el mundo y la existencia, debe postular un camino alternativo hacia los fenómenos, un camino que supere el *orden moral del mundo* (*AC*, 26) y que reconozca la existencia del ser humano como una existencia encarnada que se encuentra expuesta a la carencia, es decir, al sufrimiento. Paulatinamente Nietzsche se separa de una concepción teleológica del sufrimiento hacia una concepción naturalista – por decirlo así – que no buscará su superación, sino las formas adecuadas de reaccionar frente a él sin recaer nuevamente en un juicio moral hacia la vida; no obstante, antes debemos desmantelar el orden moral sobre el que se fundamenta esa concepción del sufrimiento, y por tanto, de la vida, como mal.

CAPÍTULO II

1. EL SENTIDO HERMENÉUTICO DE LA FILOSOFÍA NIETZSCHEANA

La crítica nietzscheana a la teoría del conocimiento en términos no epistemológicos, sino lingüísticos, históricos, fisiológicos e incluso psicológicos, revela el nexo entre conocimiento y praxis, entre vida intelectual y vida cotidiana. Es decir, emerge el hecho de que muchos de los criterios epistemológicos y metodológicos del pensamiento científico-filosófico vienen dados por un tipo de actividad ubicada en el obrar y el decir del ser humano. Por lo que siguiendo el desarrollo de la "historia genética" [*Entstehungsgeschichte*] de la conciencia se hace necesaria una indagación alrededor de la praxis humana. O dicho de otro modo: se hace necesario profundizar dentro de la hermenéutica nietzscheana, desplazándonos del terreno orgánico al terreno de la acción humana. Pero antes de emprender dicha indagación debemos decir algunas cosas respecto a la dimensión interpretativa de la filosofía nietzscheana, así como respecto al reconocimiento de esa dimensión en la existencia misma.

La centralidad de la "interpretación" [*Auslegung*][114] en el pensamiento de Nietzsche ha intentado ser leída a partir de una suerte de fusión entre el pensamiento protagórico y gorgiano, fusión que ha llevado a concluir que en tanto que el "hombre es la medida de todas las cosas", "nada puede ser verdadero", "nada conocido", "ni siquiera comunicado". Más allá del relativismo, esta lectura hace de la filosofía de Nietzsche un pensamiento nihilista que no ofrece ninguna alternativa ante esta aporía. Sin embargo, esta lectura no profundiza en el sentido de la centralidad de la interpretación, la cual no consiste en un mero enfatizar, sino

[114] Para referirnos al problema de la "interpretación" [*Auslegung*] dentro de la filosofía nietzscheana colocaremos el término en alemán entre corchetes junto a su traducción al español, distinguiendo así entre éste y el problema de la interpretación en general.

en una "universalización del dominio de la interpretación"[115]. Lo cual debe ser interpretado desde los rasgos distintivos del pensamiento nietzscheano, desde su rasgo experimental y su rasgo asistémico – que no asistemático –; a pesar de que en ellos se corra el riesgo de sucumbir ante interpretaciones como la anterior[116]. Estos rasgos no justifican cualesquiera interpretaciones, ya que como su mismo autor ha señalado se necesita de una herramienta que conduzca la "interpretación" [*Auslegung*], por lo que después de cada lectura adviene la necesidad de un "arte de interpretar" (*GM*, "Prólogo", 8). Y este es el asunto que a continuación nos proponemos desentrañar.

La hermenéutica nietzscheana ha sido destacada por diversos autores a partir del fenómeno de la universalización de la interpretación como modo de ser del fenómeno vida en todos sus niveles[117]. Esto debido a que al universalizar la interpretación, Nietzsche le devolvió a la vida su dimensión interpretativa, la cual había quedado encubierta por la hegemonía de la filosofía metafísica y sus múltiples manifestaciones[118]. Una muestra del descubrimiento de la dimensión interpretativa de la vida lo hemos expuesto en nuestro capítulo anterior, donde la crítica a la conciencia y a la teoría del conocimiento por medio de su "historia genética" [*Entstehungsgeschichte*], es decir, por medio de la historia orgánica

---

[115] Cfr. Grondin, Jean. *¿Qué es hermenéutica?* Traducción de Antoni Martínez Riu. Barcelona: Herder, 2008, p.14

[116] Cfr. de Santiago Guervós, L. E. "La filosofía experimental en el pensamiento de Friedrich Nietzsche: la autointerpretación del filósofo y su obra". En Rivero Weber, Paulina [coord.]. *Nietzsche: el desafío del pensamiento*. FCE: Ciudad de México, 33-53, 2016.

[117] Cfr. Gama, L. E. "Nietzsche y la vida interpretante". *Praxis Filosófica* Nueva serie, No. 39, julio-diciembre (2014): 171-196; Becerra Martínez, Pablo. "Nietzsche y la hermenéutica orgánica". *Veritas*. Vol. III, n°19, 2088: 331-342; Conill Sancho, Jesús. *El poder de la mentira. Nietzsche y la política de la transvaloración*. Prólogo de Pedro Laín Entralgo. Tecnos: Madrid, 2007, p. 68 y ss.; Gutiérrez B. Carlos. *Ensayos hermenéuticos*. Siglo XXI: México, p. 9 y ss.; Hatab J. Lawrence. "Nietzsche, la naturaleza y la afirmación de la vida". En: Lemm, Vanessa [ed.]. *Nietzsche y el devenir de la vida*. FCE: Chile, 2014, 41-59; Cox, Christoph. *Nietzsche: Naturalism and Interpretation*. University of California Press: Berkeley, 1999.

[118] Cfr. Gutiérrez B. Carlos. *Ensayos hermenéuticos*. Siglo XXI: México, 2008, p. 11.

del cuerpo, destacó que la dimensión interpretativa de la vida se manifiesta en sus niveles más básicos – primordiales –, tal y como lo es el nivel de lo orgánico. Allí vislumbramos la puesta en marcha de una hermenéutica orgánica[119].

En este sentido, el cuerpo aparece como el hilo conductor de la hermenéutica nietzscheana, aunque también aparece como uno de los fenómenos más encubiertos por la hegemonía de la filosofía metafísica, que rechazó su importancia en el proceso de conocimiento, así como en la búsqueda de la verdad al considerarlo de "poca confianza", al percibirlo más como un obstáculo, que como una instancia digna de cuestionar (*FP III*, Agosto-Septiembre de 1885, 40 [15]). Esto esclarece la oscuridad en la que ha permanecido el cuerpo, el hecho de que sea uno de los fenómenos más propios para nosotros al mismo tiempo que uno de los más lejanos. También revela la actitud desde la que se ha filosofado, la ética que se ha generado desde esa actitud: una "ética de la culpa y la tristeza" suscitada a partir de la creencia en una supuesta culpa originaria, en un pecado original, que encontró en la filosofía una preparación para la muerte, una *meditatio mortis*, traducida en una de las máximas de la religión órfica: "el cuerpo es la prisión del alma" [120]. Esta máxima fue recuperada por Sócrates, integrada en Platón y difundida por medio de las propias creencias del cristianismo, generando la fusión entre las creencias religiosas sobre la culpa originaria de la humanidad y el ejercicio de la filosofía y la ciencia.

Para Nietzsche, este acontecimiento pone al descubierto nuevamente la predominancia del cuerpo, la importancia y las consecuencias que la interpretación que se ejerce desde y sobre el propio cuerpo pueden provocar no sólo en el ámbito del conocimiento

[119] Cfr. Becerra Martínez, Pablo. "Nietzsche y la hermenéutica orgánica". *Veritas*. Vol. III, n°19, 2008: 331-342.
[120] Cfr. Barrenechea, M. A. "La concepción del cuerpo en el pensamiento de Nietzsche". En: Lemm, V. [ed.]. *Nietzsche y el devenir de la vida* (127-139). FCE: Chile, 2014, pp. 128-131.

"puro", sino también en el de la praxis. Sin embargo, también se pone al descubierto el hecho de que no es posible separar el conocimiento de la praxis, el conocimiento del interés; en suma, la teoría de la vida. No es posible un conocimiento totalmente objetivo, exento de los efectos de la subjetividad; pero tampoco es posible un conocimiento centrado únicamente en la subjetividad: la estructura interpretativa de la existencia, el despliegue de la vida misma como "interpretación" [*Auslegung*], elimina esa dicotomía actuando desde los niveles más básicos – lo orgánico-biológico – hasta los más complejos – lo pragmático-semiótico –. En un fragmento póstumo, Nietzsche afirma que ni los "hechos", como instancia objetiva, ni el "sujeto", como instancia subjetiva, se encuentran a la base de nuestra relación con el mundo, ya que ella está mediada desde el principio por la "interpretación" [*Auslegung*]:

> Contra el positivismo, que se queda en el fenómeno «sólo hay hechos», yo diría, no, precisamente no hay hechos, sólo interpretaciones. No podemos constatar ningún factum «en sí»: quizás sea un absurdo querer algo así. «Todo es subjetivo», decís vosotros: pero ya eso es interpretación, el «sujeto» no es algo dado sino algo inventado y añadido, algo puesto por detrás. — ¿Es en última instancia necesario poner aún al intérprete detrás de la interpretación? Ya eso es invención, hipótesis. (*FP IV*, Final de 1886-Primavera de 1887, 7 [60]).

Por ello, la hermenéutica habrá de servir desde este momento – y siguiendo al joven Heidegger en este punto[121] – como un método que guíe la interpretación de la propia existencia frente a las interpretaciones que ocultan el nexo conocimiento-praxis, que ocultan la importancia de la facticidad de la existencia y sacan a ésta fuera de sí, enajenándola, tal y

[121] Cfr. Heidegger, Martin. *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*. [*Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)*]. Traducción de Jaime Aspiunza. Alianza: Madrid, 2008, p. 32 y ss.

como la ética resultante del encubrimiento del cuerpo[122]. La hermenéutica nietzscheana, entonces, no sólo posee una finalidad epistemológica en la que se pone al descubierto la dimensión interpretativa de la vida en distintos niveles, sino que también pone al descubierto aquello que en cada época ha sido encubierto por las interpretaciones dominantes, hegemónicas, manifestando así su rasgo político.

Todo este ejercicio hermenéutico enfatiza la necesidad de prestar atención sobre las diferentes praxis por medio de las cuales el ser humano configura y constituye su mundo. El lenguaje es una de esas praxis. Por medio de él se asegura la convivencia de una comunidad a partir de ciertos términos que definen lo que son las cosas, conformando un mundo de sentido que no se funda en la concordancia lenguaje-realidad, sino en su carácter performativo, retórico – según vimos en el comentario al texto *Sobre verdad y mentira* –. Además, la relación pragmático-semiótica que los seres humanos establecen entre ellos se funda en la necesidad de la comunicación, manifestada en la necesidad de los seres humanos de fortalecerse y perdurar en la existencia; de este modo, también podemos observar en la necesidad de la comunicación un tipo de praxis que, en este caso, dio origen a la conciencia como unidad psíquica – no como principio epistemológico – que actúa como el receptáculo de esa necesidad. Pero esto no es algo propio de lo humano, sino de toda forma de vida en general, aunque en un diferente grado. Tal y como Nietzsche dice:

> ¿*Para qué* en general conciencia si en cuanto a lo principal es *superflua*? […] la finura y la fuerza de la conciencia está siempre en relación con la *capacidad de comunicación* de un

[122] En este sentido, Nietzsche observa que la tarea de la filosofía ha cambiado, pues no se trata más de la búsqueda "desinteresada" de la verdad – del conocimiento de la esencia de las cosas –, sino que ahora consiste en desentrañar los elementos que están a la base de los movimientos de la razón, tal y como él nos interpela en un fragmento póstumo: "¿No tiene toda filosofía que sacar finalmente a la luz los presupuestos sobre los que se basa el movimiento de la razón?" (*FP IV*, Final de 1886-Primaverda de 1887, 7 [63]).

> hombre (o de un animal), la capacidad de comunicación, a su vez, con la *necesidad de comunicación* […] (*GC*, 354)[123].

En la última parte de nuestro segundo capítulo mostramos que la conciencia no desaparece al interior del pensamiento nietzscheano, sino que simplemente disminuye su importancia dentro del proceso de conocimiento en comparación con el grado en el que actúa en él el cuerpo. La función de la conciencia se expresa en su capacidad de comunicación y en la necesidad de comunicación, las cuales se presentan como un medio que permite fortalecer y perdurar en la existencia a los miembros de una misma especie, los cuales, por consiguiente, necesitan comunicarse ante las penurias de las condiciones naturales de existencia. Y de esto se concluye que: 1) la conciencia no es una cuestión meramente humana[124]; y, 2) la conciencia sólo surge como producto de una necesidad gregaria, no se encuentra a la base de ningún individuo, por lo que no puede ser el principio epistemológico ni metodológico desde el que pueda dirigirse un estudio de la existencia humana. Tal y como señala Nietzsche líneas más adelante:

> […] sólo como animal social aprendió el hombre a volverse consciente de sí mismo […]. Mi idea es, como se ve: que la conciencia no pertenece en realidad a la existencia individual del hombre, sino más bien a lo que en él es de naturaleza comunitaria y gregaria; que, como se

[123] Tal y como veremos más adelante, la necesidad de comunicación establece el principio de la formación de la experiencia interior de cada uno de nosotros, por lo que las pasiones y sentimientos más que ser individuales, son sociales, pues dependen de su articulación proposicional.

[124] En el aforismo anteriormente citado, Nietzsche dice que el problema de la conciencia consiste en el problema del "volverse consciente", es decir, en la capacidad de referirnos a nuestros propios estados mentales. Esto, como bien señala Riccardi, involucra una noción de sí mismo que nos muestra que Nietzsche está pensando la conciencia como autoconsciencia, por lo que cabe preguntar si es este tipo de conciencia el que también atribuye a los animales no humanos. Podemos adelantar una respuesta negativa a esta interrogante, asumiendo por el momento que el tipo de conciencia que es atribuido por Nietzsche a los animales no humanos consiste en un "darse cuenta", es decir, en ser capaces de percibir "conscientemente" algo en un "mundo perceptual" [*Merkwelt*]. Al respecto, véase: Riccardi, Mattia. "Nietzsche on the Superficiality of Consciousness". En: Dries, Manuel [ed.]. *Nietzsche on Consciousnes and the Embodied Mind* (93-112). De Gruyter: Berlin/Boston, 2018, p. 96.

> sigue de ello, sólo está finamente desarrollada en relación con la utilidad comunitaria y gregaria, y que por consiguiente cada uno de nosotros, aun con la mejor voluntad de *comprenderse* a sí mismo del modo más individual posible, de «conocerse a sí mismo», sólo conseguirá llevar a la conciencia precisamente lo no-individual que tiene en sí, su «término medio» […] (*GC*, 354).

Así, nuevamente se afirma la determinación del conocimiento, incluso de su principal representante, la conciencia, por medio de una praxis determinada, en este caso, la necesidad de comunicación. Pero el nexo conocimiento-praxis queda encubierto por el paso del tiempo y así es olvidada la "procedencia" [*Herkunft*] de todo aquello que conforma y llena de sentido a nuestro mundo, otorgándole un "origen" [*Ursprung*] distinto[125]. Y es en este punto donde intercede la hermenéutica nietzscheana como una *hermenéutica-genealógica*, pues de lo que se trata es de develar la dimensión interpretativa de la vida por medio de un análisis histórico que se dirija hacia los centros de atención donde esa dimensión se manifiesta, tales como la psicología, la biología y el lenguaje. Todas ellas se funden en un estudio antropológico desde el punto de vista pragmático que tiene en la moral su principal modo de expresión[126].

---

[125] El *olvido* es una cuestión que constantemente aparecerá en la obra de Nietzsche para resaltar el cambio entre la "procedencia" [*Herkunft*] y el "origen" [*Ursprung*] de algo, ya sea la conciencia, el lenguaje o los valores. Pero más importante aún, es el hecho de que el modo de vida encargado de conocer dichas cuestiones – la vida contemplativa – olvida también su origen en la "interpretación" [*Auslegung*], ocultando así el nexo conocimiento-praxis. Al respecto, véase: Nietzsche, Friedrich. *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral y otros fragmentos de filosofía del conocimiento*. Edición preparada por Manuel Garrido. Tecnos: Madrid, 2012, p. 21; Nietzsche, Friedrich. *La genealogía de la moral. Un escrito polémico*. Intr., trad. y notas de Andrés Sánchez Pascual. Alianza: Madrid, 2011, p. 36; Gama, L. E. "Nietzsche y la vida interpretante". *Praxis Filosófica* Nueva serie, No. 39, julio-diciembre (2014): 171-196, p. 189.

[126] Así, la *hermenéutica-genealógica* de Nietzsche vendría a ser la consecución del criticismo kantiano una vez que se ha puesto en duda el valor de los valores, desplazándose de la crítica de la razón pura a la crítica de la razón "impura". Esta, así como otras relaciones entre Kant y Nietzsche, son ampliamente argumentadas por Jesús Conill en *El poder de la mentira*, específicamente, en el apartado titulado "Por los caminos del criticismo kantiano". Al respecto, véase: Conill Sancho, Jesús. *El poder de la mentira. Nietzsche y la política de la transvaloración*. Prólogo de Pedro Laín Entralgo. Tecnos: Madrid, 2007, p. 19 y ss.

Por estos motivos, la moral, entendida como "doctrina de las relaciones de dominio en que surge el fenómeno «vida»" (*MBM*, 19)[127], se convierte en un punto central dentro de la crítica nietzscheana, pues la crítica a la moral es el siguiente paso una vez desmontada la estructura que sostenía la supuesta predominancia de la conciencia y de la teoría del conocimiento. En este sentido, la crítica a la moral se convierte en una tarea fundamental debido a que al indagar dentro de las creencias morales salen a la luz las determinaciones del conocimiento en la acción, la pluralidad de interpretaciones, los enfrentamientos entre esa pluralidad de interpretaciones y el dominio de sentido que resulta de esos enfrentamientos, de la imposición de un "interpretación" [*Auslegung*] sobre otra. Por ejemplo: la interpretación del cuerpo como prisión del alma. Así, al estar dirigida hacia la facticidad de la existencia, la crítica nietzscheana al conocimiento se libra de cualquier acusación que vea en ella la apología del irracionalismo o un proceso de *nihilificación* del conocimiento mismo, ya que la tarea crítica se desplaza hacia la sospecha de todo intento de separación del nexo conocimiento-praxis[128].

Desde sus primeros textos, Nietzsche se confronta con la moral cristiana, así como con la versión secularizada de la misma en los ideales de la época moderna. Incluso, años

[127] A lo largo de la obra de Nietzsche aparecen diferentes definiciones de la moral, las cuales le permiten a su autor mostrar, según sea el caso y el tratamiento del tema, determinados aspectos del fenómeno de la moral, ocultando otros. Así, algunas veces la moral tiene una connotación negativa, mientras que otras veces posee una connotación positiva en sentido metodológico, tal y como aquí aparece. Sin embargo, dejaremos la explicación de esta definición de la moral para después, pues aún falta destacar ciertos elementos que permitan la comprensión de dicha definición.

[128] En este sentido, Habermas acierta al decir que la filosofía de Nietzsche gira alrededor de los temas tratados en los cuatro textos que constituyen las *Consideraciones Intempestivas* en la medida en que la crítica que él esgrime hacia el historicismo, el positivismo y hacia todo tipo de reduccionismo del valor extracientífico del conocimiento, es decir, hacia toda anulación de su utilidad para la vida; funciona como un medio que revela la interconexión entre teoría y praxis vital, conocimiento e interés. Sin embargo, la interpretación habermasiana de Nietzsche no alcanza a visualizar el entramado ontológico que constituye el pensamiento del filósofo de Röcken, por lo que Habermas permanece en una concepción pragmática-simbólica del pensamiento de aquél. Al respecto, véase: Habermas, Jünger. *Sobre Nietzsche y otros ensayos*. Prólogo de Manuel Jiménez Redondo. Tecnos: Madrid, 1982, pp. 36-37.

más tarde en el «Ensayo de autocrítica» (1886) a *El nacimiento de la tragedia*, él afirmará que esa obra no había sido sino un intento de transvaloración de los valores hegemónicos, la aparición de una visión no moral del mundo, no cristiana; una interpretación radicalmente antitética a la que denominó estética, *dionisíaca*. En el texto mencionado, Nietzsche ve en la moral cristiana una visión del mundo que encubre y niega agresivamente todo aquello que pertenece a la vida:

> […] la doctrina cristiana, la cual es y quiere ser *sólo* moral, y con sus normas absolutas, ya con su veracidad de Dios por ejemplo, relega el arte, todo arte, al reino de la *mentira* […] Detrás de semejante modo de pensar y valorar, […], percibía yo también desde siempre lo *hostil a la vida*, la rencorosa, vengativa aversión contra la vida misma: pues toda vida se basa en la apariencia, en el arte, en el engaño, en la óptica, en la necesidad de lo perspectivístico y del error (*NT*, "Ensayo de autocrítica", 5).

Pero de esto no se sigue una negación absoluta de la moral, incluso habría que sospechar de la posibilidad de su negación absoluta. Más bien – dirá Nietzsche – se trata del preguntarse por el "valor de la moral", no de cualquier moral, sino de la moral dominante, preguntarse si ella potencia o no la vida (*GM*, "Prólogo", 5). Y, como ya se habrá intuido, el juicio hacia el cristianismo es absolutamente negativo. Pero antes de continuar sobre este punto quisiéramos decir algunas cosas más sobre la *hermenéutica-genealógica* de Nietzsche, específicamente, sobre el descubrimiento de la dimensión interpretativa de la existencia, la cual nos muestra lo lejano que la "interpretación" [*Auslegung*] nietzscheana se encuentra de cualquier tipo de relativismo, eclecticismo o nihilismo al estar volcada hacia el modo de ser de la existencia, es decir, hacia su estatuto ontológico, el cual es necesario clarificar. Para ello partamos de una interrogante aparecida líneas más arriba: si Nietzsche no acepta el realismo ni la

predominancia del sujeto cognoscente como formas de explicación de la relación entre el mundo y nosotros debido a que el descubrimiento de la dimensión interpretativa de la existencia elimina ambas instancias, revelando así una suerte de "correlacionismo", entonces, ¿qué es lo que interpreta como tal?

Durante la exposición de la "historia genética" [*Entstehungsgeschichte*] de la conciencia" habíamos dicho que los "instintos" [*Triebe*] son quienes interpretan las condiciones naturales de existencia para constituir el "mundo circundante" [*Umwelt*] de cada uno de los vivientes. Pero como tal los "instintos" [*Triebe*] son la cristalización de un proceso de "interpretación" [*Auslegung*], son el resultado de una fuerza interpretadora previa que posibilita el acceso a la realidad: "Hablo de *instinto* cuando un *juicio* cualquiera […] se halla [incorporado] de tal manera que ahora se excita el sólo espontáneamente y ya no necesita esperar un estímulo" (*FP II*, Primavera-Otoño de 1881, 11 [164])[129]. La instancia que abre a los seres vivos a las condiciones naturales de existencia es nombrada por Nietzsche como "voluntad de poder" [*Wille zur Macht*]. Este es un concepto difícil de aprehender en toda su profundidad debido a dos problemas: el primero tiene que ver con la concepción tradicional – principalmente de influencia heideggeriana –, que ve en la "voluntad de poder" [*Wille zur Macht*] el nuevo nombre del ser; mientras que el segundo problema radica en la forma de aprehensión y explicación del fenómeno, ya que Nietzsche – en su intento por asir a la existencia por medio de un concepto que no la oculte, que no le sea ajeno –, termina por emplear múltiples formas de definición de la "voluntad de poder" [*Wille zur Macht*], las

[129] Nietzsche, Friedrich. *Fragmentos Póstumos. Volumen II (1875-1882).* Edición española dirigida por Diego Sánchez Meca. Trad., intr. y notas de Manuel Barrios y Jaime Aspiunza. Tecnos: Madrid, 2008, p. 794. Hemos modificado ligeramente la traducción debido a que aquí se traduce *einverleiben* por *asimilación*, término que no abraza todo el contenido del verbo alemán, específicamente, el uso que hace Nietzsche de él como un "hacer-cuerpo" del saber aprehendido, una "in-corporación", asunto que el verbo español *incorporar* sí muestra.

cuales muestran y ocultan aspectos diferentes de la misma. La primera de estas problemáticas se resuelve a partir del esclarecimiento de esta última cuestión, por lo que todo reside en una sola interrogante: ¿cómo explicar la existencia desde la "voluntad de poder" [*Wille zur Macht*] sin terminar alejándonos del punto de partida, es decir, sin terminar por ocultar o abstraer la existencia misma? Para Nietzsche esto es muy claro: por medio de un pensamiento poético que mantenga fluyendo, siempre bajo nuevas imágenes, la existencia. Pero precisamente – decíamos – es en esa particular forma de aprehensión y explicación del fenómeno que radica el problema. Por lo que, para efectos de nuestros intereses – y con el riesgo de perder con ellos la estructura misma de la existencia –, habremos de desplazar medianamente ese pensamiento poético cediendo terreno al esquematismo para poder explicar en primer lugar la "voluntad de poder" [*Wille zur Macht*], posteriormente las condiciones naturales de existencia desde su estatuto ontológico y por último la relación existente entre ambas instancias.

2. La estructura ontológica de la "voluntad de poder" [*Wille zur Macht*]

El concepto "voluntad de poder" [*Wille zur Macht*], de entrada, no sustituye una antigua noción metafísica de ser por otra, caracterizada usualmente por una inversión del ser en devenir. Más bien, la "voluntad de poder" [*Wille zur Macht*] constituye el culmen de la reflexión nietzscheana en torno a la aprehensión de la dimensión interpretativa de la existencia, así como constituye el punto más álgido de su confrontación contra la metafísica y la posibilidad más próxima para su superación. Por ello, sería imposible que desde este

punto de partida la inversión Ser-Devenir conduzca hacia un nuevo tipo de dualismo, aunque esto es precisamente lo que se pondrá a prueba a continuación.

Para Manuel Dries, el Devenir en la filosofía de Nietzsche tiene como correlato el concepto "voluntad de poder" [*Wille zur Macht*], concebido éste desde una postura radical y una moderada que hacen de dicho concepto otra forma de nombrar al flujo eterno del mundo. Por un lado, la concepción radical toma al Devenir como "voluntad de poder" [*Wille zur Macht*], la cual funge como remedio contra el nihilismo y contra la creencia desde el que éste surge, la creencia en el Ser; de este modo, dicha concepción apunta a una visión metafísica desde la que, efectivamente, sucede la inversión Ser-Devenir[130]. Mientras que, por otro lado, la concepción moderada del término apunta a una *ontología de las relaciones* en términos fenomenológicos, es decir, apunta a la interrogante sobre cómo un mundo aparece en la experiencia[131]. Ambas concepciones resultan contradictorias si se considera que toda verdadera superación de la metafísica debe, y tiene permitido, clausurar absolutamente cualquier incursión por las interrogantes sobre "la totalidad" [*das Ganze*], ya que dicha incursión no habría de terminar más que en fracasos y equívocos. Pero resultaría aún más desafortunado despachar inmediatamente una de estas concepciones sólo por una inflexible postura en torno a la metafísica. Este camino no esclarece los desplazamientos realizados por Nietzsche entre metafísica y fenomenología, ni las contradicciones que deliberadamente él generó dentro de su pensamiento. La confusión de estos desplazamientos únicamente habrá

[130] Cfr. Dries, Manuel. "Towards Adualism: Becoming and Nihilism in Nietzsche's Philosophy". In: Dries Manuel [Ed.]. *Nietzsche on Time and History*. Walter de Gruyter: Berlín, 2008, 113-145, p. 115 y ss.
[131] Cfr. Ibíd., p. 123 y ss.; y, Poellner, Peter. "Phenomenology and science in Nietzsche". In: Keith Ansell Pearson [Ed.]. *A Companion to Nietzsche*. Blackwell Publishing: USA-UKA-Australia, 2006, 297-313, p. 302.

de desaparecer en la medida en que comprendamos en qué consisten las contradicciones que hacen de Nietzsche algunas veces metafísico y otras veces fenomenólogo[132].

Nosotros consideramos que esta interrogante se responde a partir de la comprensión del entramado existente entre las condiciones naturales de existencia y la "voluntad de poder" [*Wille zur Macht*], las cuales son correspondientes con los dos tipos de concepciones del Devenir invocados por Dries. No obstante, las contradicciones surgidas en la comparación entre ambas concepciones las ubicamos como parte de la dificultad de aprehensión del fenómeno en el que están insertas tanto las condiciones naturales de existencia como la "voluntad de poder" [*Wille zur Macht*], y ese fenómeno es, la *vida*. Pero con esto sólo hemos retornado al punto de partida, aunque hemos ganado con ello nueva información: ahora sabemos que la "voluntad de poder" [*Wille zur Macht*] se ubica en dos niveles distintos dentro del fenómeno vida: "la totalidad" [*das Ganze*] (perspectiva metafísica) y la existencia humana (perspectiva fenomenológica). Y es sobre este último nivel que habremos de tratar a continuación.

La evolución del término "voluntad de poder" [*Wille zur Macht*]" comienza con la recepción positiva de la filosofía de la voluntad de Schopenhauer por parte de Nietzsche[133].

---

[132] Según Manuel Dries, Nietzsche se encontraría dentro de tres ámbitos: 1) dentro del ámbito metafísico a partir de la inversión Ser-Devenir, es decir, a partir de la concepción radical de la "voluntad de poder" [*Wille zur Macht*]; 2) dentro del ámbito fenomenológico a partir de su ontología o "fenomenología de las relaciones", y a partir del aparente abandono de la pregunta por las causas últimas; y, 3) dentro de un ámbito que deambula entre lo poético y lo (meta)físico al estilo de Lucrecio, lo cual se vincula más con la forma de presentación de sus tesis que con un contenido específico, asunto que habíamos señalado antes como principal dificultad para la aprehensión de la "voluntad de poder" [*Wille zur Macht*]. Al respecto, véase: Dries, Manuel. "Towards Adualism: Becoming and Nihilism in Nietzsche's Philosophy". In: Dries Manuel [Ed.]. *Nietzsche on Time and History*. Walter de Gruyter: Berlín, 2008, 113-145, p. 128.

[133] En 1865, al interior de una librería de viejo, Nietzsche descubrirá la obra capital de Schopenhauer. El pensamiento de este filósofo fascinará inmediatamente al joven estudiante de filología, quien al poco tiempo de su descubrimiento no tardará en anunciar a sus conocidos el aprecio que siente por el pensamiento y la figura de Schopenhauer; así, en una carta de 1866 dirigida a su madre afirma: "Este filósofo [Schopenhauer] ocupa un lugar muy importante en mis ideas y en mis estudios, y mi respeto por él aumenta de una manera

Aquí la cuestión se vincula con una versión estática de la perspectiva metafísica, pues se invoca la idea – ya antes vista en nuestro primer capítulo – de un "Uno primordial" [*Ur-einen*] que por medio de su despedazamiento crea al mundo y a la existencia, quienes se cubren desde su origen de un "dolor primordial" [*Urschmerz*] ocasionado por aquel despedazamiento. Esta concepción de la voluntad, la cual ve en ella un núcleo doliente de mero querer, una llana autosatisfacción, será abandonada rápidamente por Nietzsche para entender el fenómeno de la volición desde su dimensión práctica o – siguiendo a Peter Pollner – desde su sentido fenomenológico[134]. Por esta razón, Nietzsche dirigirá su análisis en dos

---

inigualable. Hago propaganda también a su favor, y no dejo incluso de restregárselo a algunos por las narices […]" (*CC I*, Carta a Franziska Nietzsche en Naumburg – Leipzig, 31 de enero de 1886 –, 493). Sin embargo, en 1866 leería la obra de F. A. Lange, *Historia del Materialismo*, quien, además de fungir como la principal fuente del pensamiento kantiano, constituiría un punto importante para la superación de la influencia schopenhaueriana, por lo que menos en lo que respecta a su pensamiento, ya que la figura del filósofo continuará imperturbable para Nietzsche hasta la publicación de la *Tercera Intempestiva*, inspirada, precisamente, en Schopenhauer. En un importante fragmento de 1867, Nietzsche, después de criticar el sistema de Schopenhauer, apoyado, a su vez, en las críticas de Lange, termina por concluir: "La propia trama de Schopenhauer se le enrede entre sus dedos: en una mínima parte a causa de cierta torpeza táctica de su autor, pero, sobre todo, porque el mundo no se deja tan fácilmente articular en sistema como Schopenhauer había esperado en el entusiasmo inicial por su descubrimiento" (*SC*, Otoño de 1867-Primavera de 1868, 57 [55]).

[134] Poellner entiende el "giro fenomenológico" de la filosofía bajo la pregunta sobre "cómo se da el mundo en la experiencia humana", lo cual lo lleva a firmar que con la fenomenología se suscita la "emergencia del mundo humano", esto es, el mundo como se muestra desde el punto de vista humano. Esto hace que el "giro fenomenológico" se traduzca en un abandono de la epistemología y la metafísica (principales instancias de la filosofía moderna) para desplazarse al terreno de la vida práctica o facticidad. Este desplazamiento – según Poellner – se debe a la poderosa influencia del pensamiento nietzscheano en Europa y, específicamente, en Alemania, lugar de nacimiento de la fenomenología. Así, el giro realizado por Nietzsche hacia la vida práctica, hacia las cuestiones psicológicas, es decir, hacia la vida misma, sería el parteaguas entre la comprensión moderna de la filosofía y la comprensión fenomenológica. Sin embargo, Poellner, al intentar enmarcar a Nietzsche dentro de la fenomenología contemporánea, restituye el puesto de la conciencia como principal punto de referencia para el análisis de la constitución del mundo humano, lo cual lo coloca nuevamente en el lugar de la filosofía moderna, y de sus instancias principales de análisis – la epistemología y la metafísica –, al no resaltar la mayor importancia del cuerpo en la constitución del mundo y al continuar con la creencia sobre la posibilidad de determinar la conciencia desde la conciencia misma. Además – y como bien señala Manuel Dries –, esta posición reduce la lectura de Nietzsche al único punto de vista de la fenomenología, abandonando cualquier tipo de pregunta por las causas últimas o por la totalidad, lo cual resulta equivocado, ya que esas preguntas siguen presentes dentro del pensamiento nietzscheano, aunque en términos diferentes, en términos no metafísicos. Al respecto véase: Poellner, Peter. "Phenomenology and science in Nietzsche". In: Keith Ansell Pearson [Ed.]. *A Companion to Nietzsche*. Blackwell Publishing: USA-UKA-Australia, 2006, 297-313, p. 303 y ss.; Dries, Manuel. "Towards Adualism: Becoming and Nihilism in Nietzsche's Philosophy". In: Dries Manuel [Ed.]. *Nietzsche on Time and History*. Walter de Gruyter: Berlín, 2008, 113-145, pp. 124-125.

direcciones: 1) la crítica a la volición como mero querer y 2) la crítica a la creencia en la voluntad libre. Éstas aparecen en múltiples lugares de su obra, pero quizás en ninguna aparezcan con tanta fuerza como en *Más allá del bien y del mal*, donde su autor muestra ambas direcciones del análisis del fenómeno de la volición.

En el aforismo 19 de la obra mencionada, Nietzsche crítica la idea tradicional de la voluntad como mero querer, así como la supuesta claridad y distinción de la voluntad pregonada por Schopenhauer. Allí, la voluntad posee distintas características, tales como las siguientes: "voluntad" como unidad verbal que recoge una pluralidad de sentimientos; "voluntad" como unidad de ingredientes sentientes y pensantes que se articulan a partir del mandar y obedecer, es decir, a partir del gobierno o dirección de todo acto de voluntad; y "voluntad" como "afecto" [*Affekt*] (*MBM*, 19). Inmediatamente después de estas descripciones, Nietzsche pasa a criticar la creencia en la libertad de la voluntad o voluntad libre a partir de la crítica a la idea del "yo", en este caso, a partir de la crítica a la creencia tradicional en un detrás de la voluntad, esto es, en un "yo" que quiere: un *yo quiero*. Esta será una cuestión recurrente en los últimos escritos de Nietzsche, misma que será criticada desde distintos niveles: primero en un nivel lingüístico como crítica a la gramática (asunto que vimos en la crítica al sujeto); luego, en un nivel psicológico como crítica a la constitución antropocéntrica del mundo (resaltada en nuestro comentario al aforismo 109 de *La gaya ciencia*); y, por último, en un nivel metafísico como crítica a la creencia en el fundamento y *τέλος* [telos] del mundo y la existencia.

La extrapolación del yo en cada uno de los niveles (principalmente en los dos últimos), funda la creencia en la causalidad como articulación de causa(s) y efecto(s), de agente(s) y acto(s), mostrando que en su último nivel la creencia en la causalidad, a su vez,

funda la concepción del mundo y la existencia como efectos de Dios, es decir, como creaciones trazadas conforme a un diseño divino. Así, la articulación de estas creencias termina por despojar a las condiciones naturales de existencia de su amoralidad, es decir, termina por atribuirle características que no le son propias y que no hacen más que diseñar un *orden moral del mundo* en el que se puede asignar responsabilidades, derechos, culpas y castigos (*CI*, "Los cuatro grandes errores", 7). Esto no sólo se traduce en un fuerte determinismo, sino que, visto en términos morales – específicamente, visto bajo los términos de la interpretación que más fuertemente asimiló ese orden moral del mundo, esto es, el cristianismo –; la existencia humana se caracterizará de la siguiente forma: primero, el ser humano sufre; luego, al preguntarse por el sentido de su sufrimiento, "encuentra" la causa de su sufrimiento en una época remota, en un pecado original; por último, su vida oscila entre el castigo y la culpa para poder redimir su pecado, para *responsabilizarse* de su acto. Por ello, Nietzsche afirmará tajantemente que: "El cristianismo es una metafísica del verdugo…" (*CI*, "Los cuatro grandes errores", 7).

Ante ese orden moral del mundo, Nietzsche opondrá su concepción del mundo como "voluntad de poder" [*Wille zur Macht*] (concepción radical del Devenir), por lo que él rechazará la articulación de creencias que fundan esa visión del mundo, tal y como ya habíamos visto en la crítica a la concepción de la filosofía metafísica. Así, al liberar al ser humano y a las condiciones naturales de existencia del peso de la causalidad y de la voluntad libre, es decir, al liberarlos de Dios, Nietzsche puede felizmente afirmar la fatalidad de la existencia como el simple hecho de ser y liberarla de toda confusión y yugo ontoteológico. La existencia queda liberada de toda supuesta propiedad otorgada por una instancia

trascendente, de toda culpa y castigo y, por supuesto, de todo sentido que no haya emergido de ella misma. Tal y como él dice:

> ¿Cuál puede ser *nuestra* única doctrina? – Que al ser humano nadie le *da* sus propiedades, ni Dios, ni la sociedad, ni sus padres y antepasados, ni *él mismo* […]. *Nadie* es responsable de existir, de estar hecho de este o de aquel modo, de encontrarse en estas circunstancias, en este ambiente. La fatalidad de su ser no puede ser desligada de la fatalidad de todo lo que fue y será. Él *no* es la consecuencia de una intención propia, de una voluntad, de una finalidad […]. Se es necesario, se es un fragmento de fatalidad, se forma parte del todo, se *es* en el todo […] (*CI*, "Los cuatro grandes errores", 8).

Nótese la reverberación que en esta cita, específicamente, en sus últimas líneas, se produce entre la fatalidad nietzscheana de la existencia humana y la condición de arrojado del *Dasein* de Heidegger. Ambos filósofos están de acuerdo en afirmar la fatalidad del existir como el mero hecho de ser, permaneciendo ajenos a toda pregunta por el "de-dónde" y el "adónde" de la existencia, tal y como señala el filósofo de Meßkirch en *Ser y Tiempo*: "Este carácter de ser del Dasein, oculto en su de-dónde y adónde, pero claramente abierto en sí mismo, es decir, en el "que es", es lo que llamamos la *condición de arrojado* [*Geworfenheit*] de este ente en su Ahí; de modo que, en cuanto estar-en-el-mundo, el Dasein es el Ahí" [135]. Esta condición de arrojado, a su vez, no está vinculada con la "caída de un estado original"[136], de una condición más elevada y pura de la que es expulsada o degradada la existencia humana, ya que una comprensión de este tipo nos remitiría nuevamente a la visión ontoteológica del mundo y la existencia, es decir, al orden moral del mundo.

---

[135] Heidegger, Martin. *Ser y Tiempo*. [*Sein und Zeit*]. Trad., pról. y notas de Jorge Eduardo Rivera. Trotta: Madrid, 2003, p. 139.
[136] Cfr. Ibíd., p. 177.

Al rechazar esa concepción del mundo, Nietzsche logra restituir la amoralidad del mundo y la existencia, inaugurando así una perspectiva post-ontoteológica que abandona la creencia en la causalidad para abrir paso a la casualidad, generando lo que él filósofo de Röcken llama como "la gran liberación" del mundo: "Que no se haga ya responsable a nadie, que no sea lícito atribuir el modo de ser a una *causa prima*, que el mundo no sea una unidad ni como *sensorium* ni como espíritu, *sólo esto es la gran liberación* – sólo con esto queda restablecida otra vez la *inocencia* del devenir…" (*CI*, "Los cuatro grandes errores", 8). Pero a esto habremos de volver cuando hablemos de la concepción radical del Devenir. Por ahora debemos indicar que al liberar a la voluntad de su definición tradicional como mero querer, Nietzsche logrará aprehenderla como el núcleo desde el que se despliegan los afectos, instintos y funciones orgánicas de un ser vivo.

Que la voluntad conforme el núcleo desde el que surge la vida en toda su variedad y complejidad hace de ella una "forma previa de la vida" (*MBM*, 36). Es decir, la voluntad aparece como una suerte de *proto-vida*. Pero esta definición sólo será posible en la medida en que simplifiquemos la dinámica de la voluntad a un concepto que integre la ramificación y configuración de la vida en su complejidad; dicha simplificación no tiene como propósito generar un concepto reduccionista del fenómeno de la volición, puesto que con él se busca remarcar la principal actividad realizada por la voluntad como forma previa de la vida. Para Nietzsche, la actividad o dinámica principal de la voluntad se reconoce en todo efecto producido en la relación entre dos o más voluntades, recuperando así un axioma básico de Spinoza: el hecho de que sólo puede haber efectos entre cosas que compartan algo en común,

como un pensamiento sobre otro pensamiento, un cuerpo sobre otro cuerpo o una voluntad sobre otra[137]. Tal y como afirma Nietzsche en el aforismo 36 de *Más allá del bien y del mal*:

> La «voluntad», naturalmente, no puede actuar más que sobre la «voluntad» – y no sobre «materias» […]: en suma hay que atreverse a hacer la hipótesis de que, en todos aquellos lugares donde reconocemos que hay un «efecto», una voluntad actúa sobre otra voluntad, […], una fuerza de la voluntad, un efecto de la voluntad. (*MBM*, 36).

Siendo un juego de efectos el entramado entre una y otra voluntad, Nietzsche nos propondrá suponer que es de ese modo como se despliega y configura cada forma de vida orgánica, por lo que surge el conocido filosofema con el que él buscará explicar esa única forma de la voluntad, esto es, la "voluntad de poder" [*Wille zur Macht*]. Líneas más adelante en el mismo aforismo, Nietzsche agrega:

> Suponiendo, finalmente, que se consiguiese explicar nuestra vida instintiva entera como la ampliación y ramificación de *una única* forma básica de la voluntad – a saber, de la voluntad de poder como dice *mi* tesis –; suponiendo que fuera posible reducir todas las funciones orgánicas a esa voluntad de poder, y que se encontrase en ella también la solución del problema de la procreación y la nutrición […] –, entonces habríamos adquirido el derecho a definir inequívocamente *toda* fuerza agente como: *voluntad de poder*. (*MBM*, 36).

Ahora bien, en este aforismo no sólo nos encontramos con una explicación sobre el punto de partida de la conformación de la vida orgánica en general, sino que Nietzsche, al definir a toda fuerza agente como "voluntad de poder" [*Wille zur Macht*], nos coloca frente al primer desarrollo de su ontología de las relaciones, aunque en este caso no en los términos que

[137] Cfr. Spinoza, Baruch. *Ética demostrada según el orden geométrico*. Intr., trad. y notas de Vidal Peña. Alianza: Madrid, 2011, p. 58.

Poellner señala[138], sino más bien en términos de una concepción del mundo como entramado de relaciones[139]. Esta nueva ontología busca desactivar toda ontología sustancialista o esencialista debido a que con ellas se sigue prolongando el dualismo generado por la metafísica a partir de nociones como materia, átomos o mónadas, las cuales, además de perpetuar una concepción estática del mundo, escinden la realidad entre una interioridad y una exterioridad, es decir, entre la esencia y la existencia, respectivamente. Por ello, Nietzsche opondrá a estas nociones la idea de *fuerza* como base de su ontología, puesto que ella carece del dualismo, la estaticidad y el monismo que le son propios a aquéllas. La fuerza, en cambio, es una y la misma tanto en el interior como en el exterior, pues ella se expresa en sus mismos efectos, ella es sus efectos; propio de la fuerza es su dinamismo, su constante devenir; ella sólo se entiende respecto a, es decir, en relación con una pluralidad de fuerzas[140].

Bajo esta misma tónica, la crítica al sujeto obtiene un nuevo matiz en la medida en que el sujeto no es sino el resultado de una interpretación antropomórfica que ve causas donde únicamente hay efectos, tal y como cuando se distingue entre un rayo y su fulgor. En este caso se cae en la "seducción del lenguaje", por ejemplo, al tomar al rayo por agente (causa) y a su fulgor por su acto (consecuencia), lo cual en realidad termina por redundar en una misma acción, ya que sería como pensar que es propio del relámpago (agente) el "relampaguear" (acto) (*GM*, I, 13). No obstante, no todo es una seducción absoluta, pues también se dan las regularidades, el establecimiento de determinadas sustancias y el dominio de una determinada visión del mundo que se piensa imperecedera, absoluta, que supone que

[138] Cfr. Poellner, Peter. "Phenomenology and science in Nietzsche". In: Keith Ansell Pearson [Ed.]. *A Companion to Nietzsche*. Blackwell Publishing: USA-UKA-Australia, 2006, 297-313, p. 303 y ss.
[139] Cfr. Nietzsche, Friedrich. *Fragmentos Póstumos. Volumen IV (1885-1889).* Edición española dirigida por Diego Sánchez Meca. Trad., intr. y notas de Juan Luis Vermal y Joan B. Linares. Tecnos: Madrid, 2008, p. 541.
[140] Cfr. Gama Barbosa, Luis Eduardo. "Acontecer y acontecimiento en Nietzsche". *Philosophia*, 75/2, 2015, 49-74, p. 61 y ss.

todo ha sido así siempre cuando en realidad todo ello no es sino el resultado de la confrontación entre las fuerzas desde las que surge un determinado sentido y una determinada forma: se da lo que llamamos efecto (*FP IV*, Primavera de 1888, 14 [79]). Todos los microefectos que van dándose en la confrontación nos son imperceptibles, por lo que pensamos que cuando algo ocurre consiste en un sencillo entramado entre un agente y un acto. Esto se suscita, por ejemplo, en la formación de un órgano: "La voluntad de poder *interpreta*: en la formación de un órgano se trata de una interpretación; la voluntad de poder delimita, determina grados, diferencias de poder" (Otoño de 1885-Otoño de 1886, 2 [148]). Esas imperceptibles modificaciones que se han desarrollado durante miles de años en la historia evolutiva, se suceden, tanto en su formación como en la puesta en marcha de sus funciones, sin la necesidad de un agente que obre detrás organizando y configurando cada *quanta* de fuerzas. Precisamente, este es el papel de los "instintos" [*Triebe*].

Ahora bien, el hecho de que el acto realizado por la "voluntad de poder" [*Wille zur Macht*] sea un acto interpretativo, reafirma el estatuto ontológico de la "interpretación" [*Auslegung*] y se revela como uno de sus principales modos de ser, por lo que podemos extrapolar la función interpretativa de la "voluntad de poder" [*Wille zur Macht*] hasta la constitución de nuestro mundo humano y de todo sentido en él, concluyendo así que: "Todo sentido es voluntad de poder […]" (*FP IV*, Otoño de 1885-Otoño de 1886). Esto no sólo separa a Nietzsche de todo irracionalismo o de todo fisicalismo, sino que ofrece nuevas perspectivas para comenzar a esbozar la estructura ontológica de la "voluntad de poder" [*Wille zur Macht*], la cual inicia con el reconocimiento de su modo de ser como *apertura*, misma que se destaca en el *respecto a…* de la fuerza, esto es, en su carácter relacional. La fuerza, a su vez, constituye otro modo de ser de la "voluntad de poder" [*Wille zur Macht*]

que se expresa en dos modalidades: por un lado, la modalidad *pasiva* de la fuerza, manifestada en la susceptibilidad o receptividad de ser afectada por otras fuerzas; por otro lado, la modalidad *activa* de la fuerza, manifestada en la creación de sentido luego del enfrentamiento con otras fuerzas. Y, por último, del enfrentamiento de las fuerzas surge el modo de ser de la "voluntad de poder" [*Wille zur Macht*] como un continuo fluir, un dinamismo o Devenir. Todos estos modos de ser se conectan por medio de una sola etiqueta: el *pathos* de la voluntad. Éste es destacado por Nietzsche en un fragmento póstumo de 1888: "[…] la voluntad de poder no es un ser, no es un devenir, sino un *pathos* […]" (*FP IV*, Primavera de 1888, 14 [79]). Así, la ontología de la "voluntad de poder" [*Wille zur Macht*] como ontología de las relaciones va conformándose a partir de tres modos específicos: 1) su modo de ser como apertura, 2) su modo de ser como fuerza pasiva-activa y 3) su modo de ser como dinamismo, aspectos que se insertan y que van desplegándose desde el núcleo fundamental de su modo de ser como *pathos*.

En este sentido, la "voluntad de poder" [*Wille zur Macht*] no es otra cosa sino un "afecto" [*Affekt*] que se despliega y ramifica en diversas configuraciones, activas-pasivas, desde las que se estructura la vida. Esta concepción de "afecto" [*Affekt*], desprendida de todo antropocentrismo, y, principalmente, de todo egocentrismo, Nietzsche la recuperará de la filosofía spinoziana: afecto como *affectus*, como aumento y disminución, acción y pasión, pero expresada en los términos de *pathos*, *fuerza activa* y *fuerza pasiva*. En palabras de Spinoza:

> Por *afectos* entiendo las afecciones del cuerpo, por las cuales aumenta o disminuye, es favorecida o perjudicada, la potencia de obrar de ese mismo cuerpo, y entiendo, al mismo tiempo, las ideas de esas afecciones. *Así pues, si podemos ser causa adecuada de alguna de*

esas afecciones, entonces entiendo por «afecto» una acción; en los otros casos, una pasión. [141]

Asimismo, esta concepción de la "voluntad de poder" [*Wille zur Macht*] como "afecto" [*Affekt*] permite restablecer el concepto de causalidad a partir de una nueva óptica que filtra todo el contenido antropomórfico y egocéntrico que lo definía, de modo que nos encontramos frente a una definición de la causalidad que va más allá de la idea de un agente, de un yo que actúa, vinculándose más bien con la idea de un "acontecer" [*Geschehen*]. Tal y como señala Nietzsche: "Al creer en causa y efecto se olvida siempre lo principal: el acontecer mismo, si se pone un agente, entonces lo que ya ha sido hecho se vuelve a poner como hipotético" (*FP IV*, Primavera de 1888, 14 [81]). El "acontecer" [*Geschehen*] será determinante para la relación entre la "voluntad de poder" [*Wille zur Macht*] y las condiciones naturales de existencia, por lo que habremos de volver a él más adelante.

Por ahora debemos indicar que la definición de la "voluntad de poder" [*Wille zur Macht*] como "afecto [*Affekt*] tiene al *placer* y al *displacer* como principales puntos cardinales desde los que se desplegará el crecimiento del poder y la disminución del mismo, de manera respectiva. La ramificación y configuración de nuestro mundo de los afectos parte de esa diferencia entre fuerzas activas (placer) y fuerzas pasivas (displacer). Tal y como señala Nietzsche: "Si la esencia más íntima del ser es voluntad de poder, si placer es todo crecimiento del poder y displacer todo sentimiento de no poder resistir y no poder dominar: ¿no tendríamos derecho entonces a poner placer y displacer como hechos cardinales? ¿Es posible la voluntad sin estas dos oscilaciones del sí y del no?" (*FP IV*, Primavera, 14 [80]).

[141] Spinoza, Baruch. *Ética demostrada según el orden geométrico*. Intr., trad. y notas de Vidal Peña. Alianza: Madrid, 2011, pp. 209-210.

En este sentido, la concepción tradicional de la "voluntad de poder" [*Wille zur Macht*] como un único principio de potenciación y elevación del poder resulta equívoca, ya que – como hemos visto – se requiere tanto de la elevación como de la disminución de poder para la ramificación y configuración de los afectos a partir de sus puntos cardinales. Toda "voluntad de poder" [*Wille zur Macht*] está expuesta, por lo que ligar su movimiento únicamente al crecimiento contradice su modo fundamental de ser como "afecto" [*Affekt*]. Por ello debemos pensar, más bien, que dicha concepción alude a la tendencia más común de la vida en general como "voluntad de poder" [*Wille zur Macht*]: "[…] el aspecto de conjunto de la vida *no* es la situación menesterosa, la situación de hambre, sino más bien la riqueza, la exuberancia, incluso la prodigalidad absurda, – donde se lucha, se lucha por el *poder*…" (*CI*, "Incursiones de un intempestivo", 14). Sin embargo, la tendencia nietzscheana de la vida, es el eco post-teológico de la concepción spinoziana de la existencia humana, y de la existencia en general, en la medida en que el filósofo neerlandés observa en la esencia de ésta un esfuerzo por "perseverar en su ser", por afirmarse: "*Cada cosa se esfuerza, cuando está a su alcance, por perseverar en su ser*"[142].

Ahora bien, que placer y displacer formen parte fundamental de la estructura de la "voluntad de poder" [*Wille zur Macht*] nos revela dos aspectos del problema del dolor:

1) Placer y displacer conforman una relación, no una oposición, ya que en términos generales el primero puede ser definido como el incremento del sentimiento de poder, mientras que el otro se diferenciaría por el decremento de ese sentimiento, por lo que la única diferencia entre ellos sería una diferencia de grado (*GC*, 13); no obstante,

[142] Spinoza, Baruch. *Ética demostrada según el orden geométrico*. Intr., trad. y notas de Vidal Peña. Alianza: Madrid, 2011, p. 220.

también podemos reconocer que el displacer se encuentra presente en ciertas especies de placer en la que la condición de esa especie de placer son continuos estímulos de displacer (piénsese – dice Nietzsche – en las cosquillas o en el acto sexual, al cual, a su vez, podemos sumarle aquellas parafilias o fetiches que involucran al dolor como fuente de placer, tales como el masoquismo). (*FP IV*, Primavera de 1888, 14 [173]). Sin embargo, Nietzsche considera que la definición del dolor como sentimiento de disminución de poder es una definición posterior, manifestada en el decremento de ese sentimiento: el dolor, como tal, no existe. O dicho de otro modo: el dolor es un juicio que "resume una larga experiencia", un recordatorio de las malas consecuencias que una lesión puede tener para un organismo, puesto que el dolor como tal se caracteriza por un "estremecimiento provocado por un *choc* horripilante en el foco cerebral del sistema nervioso: en realidad, no se sufre por la causa del dolor […], sino por la prolongada perturbación del equilibrio que se produce a consecuencia de ese *choc*" (*FP IV*, Primavera de 1888, 14 [173]). En este sentido, el dolor es una reacción, no una causa; reacción frente a una lesión, pero una reacción localizada en algún lugar del cuerpo, es decir, un dolor local.

2) Placer y displacer son consecuencias del incremento o disminución del sentimiento de poder, ambos forman parte de todo ser vivo y ambos poseen una doble modalidad activa-pasiva: el *displacer activo* actúa como *estímulo* del sentimiento de poder, como *obstáculo* que alienta a superarlo; el *displacer pasivo*, en cambio, es la consecuencia de un *derroche* de fuerza, *agotamiento*; mientras que la forma *activa del placer* se encuentra en la *victoria*, la *superación* del obstáculo; y, la forma *pasiva del placer* en el *reposo* de las fuerzas, el *dormirse* después del agotamiento (*FP IV*, Primavera de 1888, 14 [174]). Lo cual, nuevamente, demuestra que placer y displacer no son

elementos opuestos o contradictorios, incluso demuestra que las presunciones de algunas filosofías o religiones que declaran que el ser humano busca escapar del placer para evitar el dolor o que busca el placer como escapatoria del dolor, no han comprendido la *retroalimentación* que sucede entre ambas sensaciones[143]. Esto, a su vez, nos dice que como tal el ser humano, así como todo ser vivo, no aspira a la felicidad, sino al poder, asunto de importantes consecuencias éticas (*FP IV*, Noviembre de 1887-Marzo de 1888, 11 [111]).

Nietzsche, al destacar estos aspectos en la relación placer-displacer, nos muestra que continuar a la busca de la justificación del sufrimiento resulta una insensatez, ya que ambas sensaciones participan de una continua retroalimentación por la que adquieren sentido desde sí mismas, sin necesidad de ninguna instancia externa. Además, la aparición de una topografía del dolor, es decir, el reconocimiento de un dolor local, nos dice que éste no pude existir desperdigado por la existencia como un "dolor primordial" [*Urschmerz*], ya que, incluso aceptando esta tesis, el dolor únicamente se presenta en un lugar específico, el cual será el cuerpo. Por consiguiente concluimos que la existencia del sufrimiento está condicionada por la existencia del cuerpo: sin cuerpo no hay sufrimiento.

[143] Por consiguiente el problema del sufrimiento no radica en su justificación, sino en su valoración, ya que lo que comienza como un atributo de nuestra organización psicofisiológica, que encuentra "sentido" al interior de esa misma organización, termina por proyectarse hacia el mundo bajo una determinada valoración afirmativa o negativa. El objetivo de Nietzsche, precisamente, consiste en superar una forma negativa de valoración del sufrimiento – representada principalmente por el cristianismo – y reemplazarla por una valoración positiva del mismo – representada en la figura de la Grecia dionisíaca –. Por ello, Nietzsche en sus últimos años hablará continuamente de un enfrentamiento entre "*Dioniso* y el *Crucificado*", puesto que en ambos se resumen las dos valoraciones del sufrimiento. Como él mismo menciona: "Dioniso contra el «Crucifidado»: he aquí la antítesis. *No* es una diferencia en cuanto al martirio, – éste tiene tan sólo otro sentido. […]. Se adivina: el problema es el del sentido del sufrimiento: si un sentido cristiano o bien un sentido trágico… En el primer caso el sufrimiento debe ser la vía que lleve a un bienaventurado ser, en el último *el ser* es considerado *como suficientemente bienaventurado* para justificar incluso una enormidad de dolor […] «el Dios en la cruz» es una maldición contra la vida, una indicación para liberarse de ella/ el Dioniso cortado a trozos es una *promesa* de vida: ésta renacerá eternamente y eternamente retornará la destrucción (*FP IV*, Primavera de 1888, 14 [89]).

Pero sobre esto ahondaremos en nuestro tercer capítulo. Por el momento prosigamos con la explicación de la estructura ontológica de la "voluntad de poder" [*Wille zur Macht*].

Todos los rasgos destacados hasta este momento nos permiten formular la estructura ontológica de la "voluntad de poder" [*Wille zur Macht*] del siguiente modo: la "voluntad de poder" [*Wille zur Macht*] como "afecto" [*Affekt*] está relacionada forzosamente con otras "voluntades de poder" [*Willen zur Macht*]; dicha relación posee un carácter agónico que tiende a la creación de sentido por medio de la fuerza, por medio de una "interpretación" [*Auslegung*] que constituya el mundo de cada uno de los seres vivos; ésta, a su vez, está caracterizada por ser más una perspectiva antes que una visión omniabarcante de "la totalidad" [*das Ganze*]. Asimismo, consideramos que la estructura de la "voluntad de poder" [*Wille zur Macht*] posee una fuerte correspondencia, y se entiende mejor en un diálogo, con la analítica de la existencia de Heidegger, donde tanto la "voluntad de poder" [*Wille zur Macht*] como el *Dasein* se conectan en aspectos como la "interpretación" [*Auslegung*] y la "comprensión" [*Verstehen*]; el doble carácter pasivo-activo de la "voluntad de poder" [*Wille zur Macht*] como "afecto" [*Affekt*] y la "disposición afectiva" [*Befindlichkeit*]; y, el *pathos* – o también "afecto" [*Affekt*] – y la "aperturidad" [*Erschlossenheit*] como modo fundamental[144]. Pero estos modos, esta dimensión interpretativa o facticidad de la existencia son encubiertos – decíamos –, ya sea por el predominio del antropocentrismo o por la caída

[144] Una relación similar entre Nietzsche y Heidegger la encontramos en el artículo de Manuel Torres Vizcaya, *Nietzsche en Ser y Tiempo: la interpretación nietzscheana como antecedente de la comprensión heideggeriana,* donde la finalidad del autor radica en mostrar las reverberaciones existentes entre la estructura de la *Auslegung* y la *Verstehen.* Al respecto, véase: Torres Vizcaya, Manuel. "Nietzsche en Ser y Tiempo: la interpretación nietzscheana como antecedente de la comprensión heideggeriana". *Ágora, Papeles de Filosofía*. 19/2, 2000: 51-72; y, Heidegger, Martin. *Ser y Tiempo*. [*Sein und Zeit*]. Trad., pról. y notas de Jorge Eduardo Rivera. Trotta: Madrid, 2003, p. 219.

de los existenciaros en la cotidianeidad[145]. Esto, por tanto, muestra que la "voluntad de poder" [*Wille zur Macht*] no es el nuevo nombre del ser.

Que Nietzsche defina a la "voluntad de poder" [*Wille zur Macht*] como "la esencia más íntima del ser" (*FP IV*, Primavera de 1888, 14 [80]), no significa – insistimos – que con ello se afirme un nuevo principio metafísico que funja como fundamento y fuente del que se derivan todos los entes particulares, todo el sentido de las cosas. La "voluntad de poder" [*Wille zur Macht*] como "esencia más íntima del ser" significa – a partir de su principal definición como "afecto" [*Affekt*] – que ella es *la forma más primitiva del afecto*: el "grado cero" desde el que se ramifican y configuran los afectos. Así lo afirma Nietzsche: "Que la voluntad de poder es la forma primitiva del afecto, que todos los otros afectos no son sino configuraciones suyas" (*FP IV*, Primavera de 1888, 14 [121]). Cada una de las definiciones dadas hasta este momento sobre la "voluntad de poder" [*Wille zur Macht*], son integradas y esclarecidas en una única definición que nos revela que la voluntad como forma previa de la vida (primera definición), tiene como modo fundamental de ser el ser un *pathos* en su doble modalidad activa-pasiva, es decir, su modo de ser como "afecto" [*Affekt*] (segunda definición), mismo desde el cual se configuran y despliegan cada uno de nuestros afectos a partir de ciertos puntos cardinales (placer-displacer) que dirigen esa acción por medio de una lucha entre fuerzas activas y fuerzas pasivas (tercera definición). Lo cual concluye que la "voluntad de poder" [*Wille zur Macht*] es una forma previa de los afectos (cuarta definición).

Esta definición tiene importantes consecuencias. La primera de ellas sustenta el argumento según el cual habría dos concepciones de la "voluntad de poder" [*Wille zur*

[145] Cfr. Heidegger, Martin. *Ser y Tiempo*. [*Sein und Zeit*]. Trad., pról. y notas de Jorge Eduardo Rivera. Trotta: Madrid, 2003, p. 169 y ss.

Macht], siendo la versión moderada de esta concepción aquella que al inicio de este apartado llamamos "perspectiva fenomenológica", la cual se funda sobre una ontología (o fenomenología) de las relaciones, es decir, sobre una preocupación en torno a la *realidad* de las relaciones manifestada en nuestros juicios y en lo que nos es *dado* intencionalmente desde un determinado "temple de ánimo" [*Stimmung*]. Esta – según habíamos visto – es la postura de Peter Poellner, fundada únicamente sobre dos fragmentos póstumos que expresarían, por un lado, los esbozos de una teoría nietzscheana del juicio, y, por otro, la distinción entre lo real en términos "objetivos" y lo real en términos de lo que aparece a la conciencia. Para explicar esto de manera detallada reproducimos a continuación los fragmentos utilizados por Poellner para fundar su postura, datando el primero de ellos de la primavera de 1880-1881. Allí Nietzsche dice que:

> Las propiedades de una cosa provocan en nosotros *sensaciones*, […]. La misma cosa, por tener diversas propiedades, puede atraernos o suscitar miedo en nosotros. *El que* sus propiedades provoquen, no obstante, tales sensaciones, eso es un juicio. […], el juicio es la fuente en la que el sentimiento de fuerza brota o se reduce – Así pues, los afectos de las cosas son en definitiva agradables o desagradables según creamos que nuestra fuerza se ve o no favorecida. […] Todas las propiedades de una cosa son en verdad estímulos para nosotros, de los cuales una parte aumenta el sentimiento de fuerza, otra parte la reduce: cada cosa es un conjunto de juicios (sospechas, esperanzas, una sucinta confianza, otra no). […]. En definitiva, entendemos que una cosa es un conjunto de estímulos y emociones en nosotros: *pero como nosotros no somos nada fijo, tampoco una cosa es un conjunto fijo*. (*FP II*, Primavera de 1880-Primavera de 1881, 10 [F100]).

Mientras que en el segundo de estos fragmentos podemos leer que:

> Suponiendo que mi libro existiera sólo en las cabezas de los hombres, entonces en cierto sentido estaría todo hecho de SUS ideas y esencias – sería un «conjunto de relaciones». […]. El que una cosa se disuelva en un conjunto de relaciones no prueba nada en *contra* de su realidad. (*FP II*, Otoño de 1881, 13 [11]).

Leídos en clave fenomenológica, ambos fragmentos parecen mostrar ciertos paralelismos entre lo expuesto por Nietzsche y algunas tesis principales del método fenomenológico en general, tales como: la relación intencional con las cosas, la relación con ellas desde un determinado "temple de ánimo" [*Stimmung*], así como la distinción entre lo "real-efectivo" [*wirklich*] y lo "real-ingrediente" [*reell*], entre otras características que no pretendemos abordar en este momento. Sin embargo, la importancia de recuperar la argumentación de Poellner reside en sus esfuerzos por enmarcar el pensamiento de Nietzsche dentro de la discusión filosófica actual, en este caso, dentro de la corriente fenomenológica, lo cual hace de sus esfuerzos una empresa digna de reconocer. Asimismo, la postura de Poellner muestra que él ha sido capaz de observar que los análisis psicológicos realizados por el filósofo alemán van más allá de una comprensión psicologista de nuestro modo der ser, motivo por el cual dichos análisis pueden ser leídos en clave fenomenológica, ofreciendo así una comprensión más profunda que la brindada por la psicología sobre nuestro modo de ser. Pero, incluso así, la posición de Poellner carece de matices, ya que no distingue adecuadamente la "fenomenología nietzscheana" de otro tipo de posturas, tales como la husserliana (la cual enfatizaría en exceso la importancia de la conciencia) o la heideggeriana (la cual no enfatizaría lo suficiente la importancia del cuerpo)[146].

[146] A pesar de estar de acuerdo con la crítica de Manuel Dries a la postura reduccionista de Poellner sobre la única consideración de Nietzsche como fenomenólogo, consideramos que su crítica resulta superficial en la medida en que él acepta de manera llana, sin ningún tipo de matiz ni distinción, la concepción fenomenológica

Ahora bien, otra de las consecuencias que se desprenden de la definición de la "voluntad de poder" [*Wille zur Macht*] como "afecto" [*Affekt*] – y que se vincula con la versión radical de la misma –, es el hecho de que ella tiene la capacidad para describir no sólo el mundo humano, sino también los otros mundos de los seres vivos, así como lo que está fuera de cada uno de ellos en una extrapolación del término a toda la realidad. Sin embargo, la capacidad de expresar de manera adecuada cada uno de estos ámbitos va en detrimento a partir de dicha extrapolación, debido a que la petición de Nietzsche para tomar a la "voluntad de poder" [*Wille zur Macht*] como el supuesto desde el cual puede explicarse el mundo humano, hace que únicamente podamos referirnos de manera negativa a lo que existe fuera de él. Esto se explica en el mismo aforismo de *Más allá del bien y del mal*, donde Nietzsche define la voluntad como forma previa de la vida y donde busca explicar el mundo "objetivo" desde un símil entre éste y nuestro mundo de los afectos, el cual se caracteriza por ser "voluntad de poder" [*Wille zur Macht*]. Allí Nietzsche afirma: "El mundo visto desde dentro, el mundo definido y designado en su «carácter inteligible» – sería cabalmente «voluntad de poder» y nada más" (*MBM*, 36). Examinemos esta última parte de la cita desde los sentidos que parece referir ese mundo visto "desde dentro": por un lado, ese "desde dentro" refiere a nuestro mundo de los afectos, es decir, a una parte de nuestra estructura existencial; mientras que, por otro lado, refiere al mundo configurado desde la "voluntad de poder" [*Wille zur Macht*], interpretado y hecho "inteligible" *para nosotros*. Lo cual significa que existe un mundo visto "desde fuera", un mundo que carece de ese carácter inteligible, de esa cualidad "demasiado humana", esto es, del "añadido humano" [*menschliche Zutat*]. Por

---

de la filosofía de Nietzsche. Al respecto, véase: Poellner, Peter. "Phenomenology and science in Nietzsche". In: Keith Ansell Pearson [Ed.]. *A Companion to Nietzsche*. Blackwell Publishing: USA-UKA-Australia, 2006, 297-313; Dries, Manuel. "Towards Adualism: Becoming and Nihilism in Nietzsche's Philosophy". In: Dries Manuel [Ed.]. *Nietzsche on Time and History*. Walter de Gruyter: Berlín, 2008, 113-145.

tanto, la cuestión se traduce en la siguiente interrogante: ¿cuál es el mundo visto "desde afuera"?, ¿cómo se entiende la "voluntad de poder" [*Wille zur Macht*] más allá del mundo humano? Y es sobre estas interrogantes que habrá de girar alrededor nuestro siguiente apartado.

3. La "voluntad de poder" [*Wille zur Macht*] vista desde fuera del mundo humano

La concepción radical del devenir como "voluntad de poder" [*Wille zur Macht*] se funda en la extrapolación de ésta desde el plano de la constitución del mundo humano hasta el plano del mundo como "totalidad" [*Ganze*]. Esto se insinúa cuando Nietzsche nos pide suponer que todo efecto es el acto de una "única forma básica de la voluntad", lo cual – puesto en relación con su ontología de las relaciones – explicaría no sólo la vida orgánica, sino también la vida inorgánica en general como el despliegue y ramificación de esa única forma básica de la voluntad: el mundo como relación, ensancha así su dominio.

La concepción nietzscheana del mundo se inserta nuevamente dentro de los criterios de una teoría metafísica entendida no como una teoría sobre los últimos principios, sino como una teoría sobre la "totalidad" [*Ganze*]. Así, Nietzsche puede reactivar el pensamiento metafísico sin caer en la trampa en el que éste, antigua y repetidas veces, cayó: la trampa del orden moral del mundo. Ya que, según habíamos visto, este es uno de los principales puntos contra los que combate el autor del *Zarathustra* en pro de una "liberación del mundo" o compresión post-ontoteológica del mundo y la existencia. Pero incluso considerando estos matices, y aceptando la posibilidad de un retorno al pensamiento metafísico desde estas latitudes, la teoría de la "totalidad" [*Gazne*] de Nietzsche se pierde en un camino difícil de

transitar al presentar ciertos obstáculos, los cuales se entienden mejor al formularlos como preguntas. Por ejemplo: ¿cuál es el motivo de Nietzsche para ir más allá de las limitantes y de las advertencias que él mismo ha realizado para no caer en la proyección antropomórfica del mundo?, ¿cuál es la justificación para ir más allá del perspectivismo que nos es propio? E incluso, ¿cuál es la posibilidad de ir más allá de ese perspectivismo?

La motivación para ir más allá del perspectivismo la encontramos en dos aforismos de *La gaya ciencia*. El primero de ellos ya ha aparecido en nuestro desarrollo, se trata del aforismo 109 titulado «*¡Guardémonos!*»; el segundo de ellos, en cambio, se encuentra casi al final del libro quinto de la obra, se trata del aforismo 374 titulado «*Nuestro nuevo* ‹*infinito*›». Para explicar la teoría del mundo de Nietzsche como extrapolación de la "voluntad de poder" [*Wille zur Macht*], quisiéramos comenzar por el segundo de estos aforismos. Allí, el filósofo nos dice que si bien debemos aceptar el carácter perspectivístico e interpretativo de la existencia, esto no debe conducirnos a la conclusión de que sólo desde nuestros límites *es lítico* tener perspectivas e interpretaciones. El mundo en su "totalidad" [*Ganze*] excede los límites del mundo humano, alberga una *infinidad de interpretaciones* que hacen de él un mundo "monstruoso"[147] en tanto "desconocido" (*GC*, 374).

Que el mundo sea un "monstruo desconocido" significa que, por un lado – y experimentado desde nuestros límites –, de él se extrae una *pluralidad de interpretaciones* que configuran y constituyen el mundo y la existencia humana, manifestadas en las diversas interpretaciones histórico-culturales; mientras que, por otro lado – y pensado más allá de

[147] Nietzsche se sirve del término alemán *Ungeheur* para hablar de este mundo desconocido, el cual en alemán no sólo expresa algo monstruoso, sino también aquello inmenso o enorme, por lo que ese mundo desconocido es un "monstruo" en tanto que se trata de un mundo "inmenso", inaprehensible en su "totalidad" [*Ganze*], pues este mundo nos excede descomunalmente.

nuestros límites –, del mundo como "totalidad" [*Ganze*] se pueden inferir *infinitas interpretaciones*, tales como las realizadas por otras formas de vida[148]. Así, este "nuevo infinito" conjurado por Nietzsche nos permite aventurarnos dentro de un pensamiento que no agota sus posibilidades en la esfera humana, sino que puede y tiene la obligación de interrogarse más allá de esa esfera, de ir más allá de sus propios límites y de preguntarse por el ser mismo.

Precisamente el servirse de la "voluntad de poder" [*Wille zur Macht*] como principio explicativo de la realidad responde a ese impulso del conocimiento de ir más allá de sus propios límites, lo cual, sin embargo, no ofrece ninguna novedad respecto al modo en el que el conocimiento se ha desarrollado históricamente. La novedad del planteamiento nietzscheano, en clara referencia a la filosofía kantiana, reside en la presentación de los límites del conocimiento de toda forma de vida en tanto ente interpretativo y perspectivísitco; por lo que al destacar esos límites, Nietzsche nos mantiene alertas frente a todo intento de retorno por parte de los dogmáticos postulados metafísicos que establecieron una única perspectiva del todo. Siguiendo estas advertencias, el filósofo de Röcken consiente el hecho de que la tarea más propia de la filosofía reside en sus posibilidades de conformar un pensamiento que aprehenda de la manera más fiel, pero sin pretensiones "absolutizadoras", "la totalidad" [*das Ganze*]: "La filosofía, tal como la sigo reconociendo, esto es como la forma más general de ensayo de describir de algún modo el devenir heracliteano y reducirlo a signos (de *traducirlo* por así decirlo a una especie de ser aparente y modificarlo). (*FP III*, Junio-Julio de 1885, 36 [27])". Que la filosofía abandone desde la perspectiva nietzscheana

[148] Cfr. Gama Barbosa, Luis Eduardo. "Nietzsche y la vida interpretante". *Praxis Filosófica Nueva serie*, No. 39, julio-diciembre, 2014, 171-196, p. 190.

la forma del sistema o del tratado por la forma estilística del ensayo, significa que jamás habremos de llegar a una captación absoluta de la "totalidad" [*Ganze*], sino que nos encontraremos en un estado de apertura constante en el que se buscarán y ensayarán formas más apropiadas para describir el todo[149]. Lo cual nos dice que "voluntad de poder" [*Wille zur Macht*] no es el nombre definitivo de "la totalidad" [*das Ganze*], sino que él es una interpretación más con la que se intenta aprehender la realidad.

Lo anterior queda demostrado por medio del sentido que hemos conferido a los términos *condiciones naturales de existencia* y *Devenir* como puntos desde los que emergen las diversas "interpretaciones" [*Auslegungen*] que conforman los mundos de todos los organismos; dichos términos nos ha servido para señalar aquella instancia a la que nos enfrentamos para crear nuestro mundo humano; con ellos hemos querido evocar ese mundo "monstruo" [*Ungeheur*] y desconocido. Sin embargo, Nietzsche se sirve de otro nombre para hablar del carácter descomunal del mundo como "totalidad" [*Ganze*], nombre que muestra claramente la forma antimetafísica de descripción del mundo y que recupera el sentido de la antigua noción griega del mundo más allá de nuestros límites: mundo como *caos*.

Similar al mundo creado por los dioses olímpicos después de haber derrotado a los titanes, nuestro mundo se alza como algo que únicamente posee sentido para nosotros; más allá de él pobremente logramos vislumbrar un mundo extraño y desconocido que ningún sentido tiene para nosotros. Este es el sentido del mundo como caos, como "monstruo"

[149] Sobre el carácter ensayístico de la filosofía nietzscheana, véase el artículo de Luis de Santiago Guervós, donde se destaca que esta nueva filosofía invocada por Nietzsche es ensayística en tanto experimental, no sólo en un sentido externo, como falseamiento de teorías, sino en un sentido interno como puesta a prueba de las propias ideas sobre la propia vida: de Santiago Guervós, Luis Enrique. "La filosofía experimental en el pensamiento de Friedrich Nietzsche: la autointerpretación del filósofo y su obra". En: Rivero Weber, Paulina [coord.]. *Nietzsche: el desafío del pensamiento*. FCE: Ciudad de México, 2016.

[*Ungeheur*]. Así, los términos utilizados anteriormente encuentran su homogeneidad en un mote que describe el "carácter total del mundo", mismo que también aparece en el aforismo antes recuperado de *La gaya ciencia*, «*¡Guardémonos!*». Allí, Nietzsche nos enuncia el modo de ser del mundo más allá de los esquemas humanos: "[…] el carácter total del mundo por toda la eternidad no es más que caos; aunque no en el sentido de una ausencia de necesidad, sino de una ausencia de orden, de organización, de forma, de belleza, de sabiduría, y de todo cuanto tenga que ver con nuestra estética antropomórfica" (*GC*, 109).

Siguiendo a Luis Gama, podemos afirmar que el término *caos* posee dos sentidos: a) uno negativo que hace del término un "indicador formal" [*Formalanzeige*], es decir, "caos" no como designación del ser del mundo, sino como *advertencia* contra el reduccionismo de concebir a "la totalidad" [*das Ganze*] desde un único punto de vista[150]; y, b) un sentido positivo que dota al término de un estatus ontológico, es decir, "caos" como "acontecer" [*Geschehen*] en el que se inserta la existencia humana[151]. No obstante, debemos apuntar que el caos en este último sentido poco tiene que ver con la visión kantiana del caos como "masa de sensaciones" que son configuradas por el entendimiento, o en este caso por la "voluntad de poder" [*Wille zur Macht*]. Es decir, "caos" no como "mundo en sí"[152]. Más bien – y como señala Chrisoph Cox –, el caos debe ser entendido desde tres postulados que permitan una delimitación más apropiada de lo que se designa con ese término:

[150] Cfr. Gama, L. E. "El carácter total del mundo". Esbozo de una ontología del caos en Nietzsche". *Ideas y Valores*, 66 (165), 347-367, pp. 350-351.
[151] Cfr. Ibíd. p. 355-356.
[152] Cfr. Cox, Chrisoph. *Nietzsche: Naturalism and Interpretation*. University California Press: Berkeley, 1999, p. 205.

1) caos no es una tesis metafísica que aluda a un mundo en sí, por lo que carece de toda referencia teleológica, es decir, carece de toda "trayectoria única" que dirija su rumbo[153];

2) la idea de una trayectoria única se fundaba sobre la creencia en Dios, por lo que al morir él el mundo se liberó de esa trayectoria para desatar una serie de movimientos contradictorios, irregulares, en este sentido, carentes de orden, que originan una "multiplicidad interpretativa" donde "caos" y "cosmos" se complementan bajo la idea deleuziana de un *chaosmos*[154];

3) la fusión entre caos y cosmos revela que Nietzsche no refiere a una instancia suprasensible, sino a los distintos modos y atributos de la naturaleza – en sentido spinoziano –, aunque desde una mirada post-teológica, liberada de la creencia en una trayectoria única trazada por Dios[155].

Además, el caos se vincula con una de las principales tareas del pensamiento nietzscheano: la *deshumanización de la naturaleza* – expuesta en la advertencia que él nos hace en *La ciencia jovial* –, y su correlato, la *naturalización del hombre*. Esto es afirmado por Nietzsche en un fragmento póstumo de 1881: "Mi cometido: deshumanizar la naturaleza y luego naturalizar al hombre, una vez que haya logrado el concepto puro de «naturaleza». (*FP II*, Primavera-Otoño de 1881, 11[211])". Expliquemos la primera de estas tareas.

La deshumanización de la naturaleza consiste en un proceso de "desantropomorfización" del mundo que tiende hacia la obtención de un concepto capaz de

[153] Cfr. Ibíd., p. 206.
[154] Cfr. Ibíd., p. 2 07.
[155] Cfr. Ibíd., p. 208.

referir a la naturaleza desde sí misma, por lo que dicho proceso se inscribe dentro de los marcos de una postura *inmanentista* que busca obtener un concepto "puro" de naturaleza, el cual habrá de estar libre de todo contenido humano. Por ello, la naturaleza se caracterizará en adelante por ser un continuo fluir, un Devenir, que se despliega en una pluralidad de fuerzas, de perspectivas o "voluntades de poder" [*Willen zur Macht*], las cuales no están trazadas, legisladas o determinadas por ninguna instancia superior o externa a ellas, es decir, por ningún Dios que las dote de finalidad. Lo cual significa que la identificación antaño realizada por la tradición occidental entre Dios y naturaleza ha llegado a su fin en todas sus versiones, pues dicha identificación ha demostrado su incapacidad para capturar a la naturaleza como una multiplicidad que se despliega en errantes movimientos que carecen de finalidad, que carecen de un diseño divino. Ahora, la naturaleza encuentra su mejor correspondencia en los movimientos desatados por las estrellas en el firmamento, las cuales no poseen ningún trazado divino, ningún agente causante ni ninguna óptica moral o absoluta, sino simplemente un "acontecer" [*Geschehen*]. La naturaleza, pues, entendida como constelación.

La nueva imagen de la naturaleza se expresa de manera categórica en una única sentencia que modifica sutil pero gravemente la forma bajo la que Spinoza definió a la naturaleza: "*Chaos sive Natura*" (*FP II*, Primavera-Otoño de 1881 11 [197]). De este modo, las diversas críticas empleadas hasta este momento se revelan como un medio, como peldaños que conducen hacia la deshumanización de la naturaleza y hacia la obtención de un concepto amoral, impersonal e inmanente de la naturaleza: el caos se convierte en "la gran liberación del mundo" invocada líneas más arriba. Lo cual, antes que ofrecer una nueva definición de la naturaleza, restituye la inocencia que le fue arrebatada al identificarla con

Dios y con los esquemas humanos, así como vislumbra nuevos elementos para la construcción de una nueva definición de la misma (*CI*, "Los cuatro grandes errores", 8). Por ello, la restitución únicamente ofrece un esbozo de lo que la naturaleza *es* a partir de lo que ella *no es*, es decir, a partir de los aspectos que no le son propios. Tenemos así una definición negativa de la naturaleza, la cual nos coloca en la dirección adecuada para una comprensión de la misma como "acontecer" [*Geschehen*].

La idea de "acontecer" [*Geschehen*], por un lado, es el resultado de las críticas realizadas a las creencias que, yuxtapuestas, conforman la visión moral del mundo. Estas críticas tienen la finalidad de realizar un *desmontaje* de las estructuras humanas proyectadas hacia el mundo, de modo que el mundo como "totalidad" [*Ganze*], como visto desde fuera del mundo humano, aparezca como algo imposible de aprehender de manera absoluta, imposible de determinar bajo una única perspectiva. Esto nos dice que el mundo como "totalidad" [*Ganze*] no se agota en el mundo visto desde dentro, es decir, en nuestro mundo humano, sino que se trata de una cuestión que nos sobrepasa, que nos desborda, pero que no escinde. Pues no se trata de invocar un fuera y dentro del mundo que harían del nuestro un mundo aparente que se inserta en el fuera del mundo verdadero, del mundo como caos; la dualidad apariencia/realidad se disuelven ante la nueva concepción del mundo como "acontecer" [*Geschehen*], puesto que la apariencia no es más lo opuesto a la realidad, ella es la única realidad:

> La *apariencia*, tal como yo la entiendo, es la efectiva y única realidad de las cosas […]. Así pues, yo no contrapongo «apariencia» a «realidad», sino que al revés, tomo la apariencia como la realidad que se opone a transformarse en un imaginario mundo de la verdad. Un

> nombre concreto para esto sería «la voluntad de poder», caracterizada desde dentro y no desde su naturaleza proteica, inasible, fluida. (*FP III*, Agosto-Septiembre de 1885, 40 [53]).

Nietzsche elimina así el dualismo generado e intensificado por la tradición entre "mundo verdadero" y "mundo aparente". No existe más un mundo suprasensible ni un mundo sensible. La ontología de las relaciones hace que el fuera y dentro no sean oposición, sino un continuo intercambio de fuerzas entre la parte exterior e interior del mundo como "totalidad" [*Ganze*]. Desde este momento el mundo se presenta como uno sólo pero con diferentes modos y atributos, siendo algunos de ellos la modalidad del mundo visto "desde dentro", creada por la "voluntad de poder" [*Wille zur Macht*] desde su concepción moderada; mientras que otra sería el mundo visto "desde fuera", el caos como forma incognoscible e inaprehensible en su "totalidad" [*Ganze*]. Esto se reafirma con la segunda parte del proyecto nietzscheano, la naturalización del hombre, la cual, sin embargo, ya ha aparecido en nuestro desarrollo, aunque desde otra latitud. Nos referimos a los "instintos" [*Triebe*].

La presentación de la naturalización del hombre apareció en nuestra crítica al estatuto ontológico de la conciencia, su preeminencia y posición dentro del pensamiento occidental. Allí señalábamos que esa preeminencia no sólo es injustificada, sino también contraproducente, ya que acrecienta la dualidad mente/cuerpo al afirmar que lo propiamente humano corresponde únicamente con el primer elemento de esta dupla, de aquí que la definición más común del ser humano sea aquella que lo entiende como un "animal – exclusivamente – racional". La operación desde la que surge esta definición diferencia radicalmente lo humano de lo animal, lo espiritual de lo natural o lo humano de lo no-humano, para producir, en un juego de exclusiones e inclusiones, algo que ya ha sido supuesto antes de comenzar esta operación, es decir, suponiendo lo humano mismo. El

mecanismo opera con base en una taxonomía de la vida que integra, ya sea por exclusión o inclusión, ciertos elementos que se consideran parte o no de lo humano, produciendo así lo humano como tal. Un ejemplo de este mecanismo lo encontramos en la exclusión de los "instintos" [*Triebe*], los cuales, si bien forman parte de la vida orgánica del ser humano, no son exclusivos de ella, pues son compartidos por otros animales, lo cual hace que, en la medida en que los "instintos" [*Triebe*] forman parte de otros seres vivos, se excluyan inmediatamente de la definición de lo propiamente humano. La *máquina antropológica*[156] – como la nombra Giorgio Agamben –, es la responsable de esa forma de producción de lo humano en la cultura occidental, un mecanismo que, del mismo modo que la filosofía metafísica, opera con base en una serie de términos binarios que son contrapuestos y jerarquizados, excluidos o integrados. Asimismo, Agamben ve en esta maquinaria el origen de la biopolítica, el inicio de un poder ejercido sobre las diversas prácticas vitales.

Ahora bien, la tarea nietzscheana de naturalización del hombre obtiene nuevas dimensiones al ser puesta en relación con la máquina antropológica de Agamben, ya que nos muestra que la tarea emprendida no puede encontrar sus límites únicamente en la reinserción de lo orgánico en el ser humano, sino que debe dirigirse también como una crítica frente a la producción tradicional de lo humano, así como frente a las prácticas que han degradado y excluido eso otro del ser humano, lo cual hace de la naturalización del hombre una tarea política que se ha de oponer a toda práctica y pensamiento que busque recortar parte de ese todo complejo y laberíntico que es lo humano en todas sus facetas. Por ello, la tarea de naturalización del hombre no consiste en una reducción biologicista de lo humano y de todas

[156] Cfr. Agamben, Giorgio. *Lo abierto. El hombre y el animal*. Traducción de Flavia Costa y Edgardo Castro. Adriana Hidalgo Editora: Buenos Aires, 2006, p. 75.

sus producciones, sino, más bien, consiste en la vinculación del ser humano con la vida en general por medio de las fuerzas interpretativas de los "instintos" [*Triebe*], fuerzas que muestran que todas las actividades humanas no son sino el desarrollo de esas fuerzas, que lo orgánico se encuentra a la base de la vida en su conjunto, incluso a la base de las llamadas actividades espirituales, tal como la filosofía misma.

El reconocimiento de lo instintivo en el ser humano es su reconocimiento como un entramado de "voluntades de poder" [*Willen zur Macht*] que actúan conforme a una serie de movimientos irregulares, contradictorios y carentes de un núcleo que trace una trayectoria única. Como entramado de fuerzas, el interior del ser humano encuentra no sólo su correspondencia con los movimientos de la naturaleza entendida como caos, sino que también descubre el caos interior que habita en su interior expresado por medio del bullicio de su vida instintiva. Y, como habíamos visto, es de la confrontación de este entramado de fuerzas que surge el sentido, es desde el caos mismo que se crea, tal y como dirá Nietzsche en el quinto apartado del prólogo a *Así habló Zaratustra*: "Yo os digo: es preciso tener todavía caos dentro de sí para poder dar a luz a una estrella danzarina. Yo os digo: vosotros tenéis todavía caos dentro de vosotros" (*Z*, "Prólogo", 5).

La escena en las que son pronunciadas dichas palabras ocurre cuando Zaratustra intenta transmitir a las personas del mercado su tesis sobre el "sobrehumano" [*Übermensch*] y sumarlas a la tarea de "transitar" [*Untergang*] desde sí hasta la creación de un nuevo tipo de ser humano. He aquí la necesidad de caos para crear. No obstante, las palabras de Zaratustra sólo obtienen burlas como respuesta, dejándolo atónito frente a la incapacidad de sus escuchas para comprender su mensaje, perplejo ante una respuesta tan inaudita e inesperada. Lo cual, sin embargo, no es menos inaudito para nosotros debido a las

interrogantes que esta escena nos despierta. Pues, ¿qué significa esa necesidad de caos para crear?, ¿cuál es el mensaje que Zaratustra buscaba transmitir con esa necesidad? Además, ¿cómo es posible que el mismo pueblo que se burla de su mensaje, que es incapaz de comprenderlo, albergue dentro de sí todavía caos para crear? Y, sobre todo, ¿quién es el pueblo para Nietzsche?

El texto ofrece múltiples indicios de la identidad del pueblo, quien no es más que el ser humano común inmerso en las preocupaciones de su cotidianeidad, pero que sigue sin cuestionar un camino y una forma de pensar ensalzada por personajes capaces de causar graves consecuencias con sus ideas. A veces esos personajes son llamados "transmundanos" (*Z*, "De los transmundanos"), "despreciadores del cuerpo" (*Z*, "De los despreciadores del cuerpo") o "predicadores" (*Z*, "De los predicadores de la muerte"); otras veces, como en *La genealogía de la moral*, son identificados con la figura del sacerdote, e incluso, con la del filósofo (*GM*, I, 6, 7; III, 7, 8, 10, 11, 19, 22, 23). Todas estas figuras no son otros más que los representantes y productores del conocimiento sobre el que se han erigido las sociedades occidentales, conocimiento que ha guiado y determinado la praxis de los individuos. La inclusión de la figura del filósofo dentro del catálogo de estas figuras reafirma, por un lado, que su praxis no sólo no se encuentra apartada de la vida cotidiana, sino que también su praxis científica viene a ser determinada por otro tipo de praxis previa, una praxis moral – por así decirlo – que, por otro lado, revela nuevamente la conexión entre la producción científica del conocimiento y la vida práctica de los individuos. De este modo, el hecho de que el pueblo ridiculice el discurso de Zarastustra significa que ellos son incapaces de ir más allá de la concepción tradicional sobre las cosas, la cual ha ejercido su hegemonía durante siglos, obstaculizando, que no imposibilitando, otro tipo de perspectivas. La hegemonía

descrita no es otra sino la del pensamiento metafísico. Por lo que el hecho de que el heterónimo de Nietzsche se dirija a un pueblo dominado por este pensamiento, forma parte de su tarea de superación de la metafísica, de inaugurar nuevas perspectivas clausuradas por la visión absoluta de ese tipo de pensamiento. Pero, entonces, ¿cómo se vincula esto con el mensaje expresado por Zaratustra y con la tarea de naturalización del hombre?

La filosofía metafísica – según habíamos visto – es una forma de pensamiento que opera conforme a una lógica binaria que escinde, opone, jerarquiza y excluye. Ella no es propia de la filosofía, sino de todo el pensamiento occidental, por lo que la máquina antropológica de Agamben trae a la luz únicamente la lógica binaria que opera dentro de la antropología, sea ésta filosófica, científica o religiosa. Por tanto, Nietzsche anticipa los procedimientos de la maquina antropológica y la producción de lo humano al develar la lógica bajo la que opera la metafísica como forma hegemónica del pensamiento occidental, como la gran máquina productora de formas dicotómicas y antitéticas de pensamiento. Y, en este sentido, el mensaje de Zaratustra intenta deshabilitar los procedimientos de esa maquinaria al revelar que, a pesar de la exclusión realizada, los instintos – formas del caos interior del ser humano – siguen actuando, siguen ejerciendo sus fuerzas en cada nivel de lo humano, más allá de lo que el pensamiento hegemónico supone. Nietzsche busca recordar, y con ello, reintegrar, los elementos excluidos dentro de la producción de lo humano aceptando la importancia de lo orgánico, de lo instintivo y de lo animal; en suma, de lo "otro" a la concepción tradicional de lo propiamente humano.

Para Nietzsche, la máquina antropológica y la filosofía metafísica, al colocar el énfasis sobre instancias como la conciencia, el alma o el sujeto, no han sino simplificado las fuerzas del caos interior de cada uno de nosotros en un intento por someter esas fuerzas

interpretativas por medio del establecimiento de regularidades, de la focalización de metas, de cierto dominio de nuestro "yo" frente a las fuerzas que emanan de nuestro cuerpo. Ante esto, la naturalización del hombre se convierte en una búsqueda por la restitución de lo humano en toda su complejidad, una búsqueda que restituya el lugar y el valor de los instintos, los afectos, el cuerpo y lo orgánico en general, dentro de la constitución de nuestro mundo, de nosotros mismos y de nuestras relaciones internas y externas. En otros términos: la naturalización del hombre busca su inclusión dentro del caos, tanto interior como exterior, de la naturaleza.

El mundo humano, entonces, vendría a ser un mundo donde el caos, las condiciones naturales de existencia o el Devenir, se han interpretado desde diversos niveles hasta haberlas "*logifizado* [*logisiert*]"[157]. Se trata de un mundo donde la "voluntad de poder" [*Wille zur Macht*] hace "brillar" [*scheinen*] un lado del "acontecer" [*Geschehen*], el cual, ante el "brillo" [*Schein*] de aquélla, se nos aparece inteligible en el sentido de que la "apariencia" [*Erscheinung*] es la única realidad: una "realidad apariencial"[158]. Ya que en un mundo de relaciones [*Relations-Welt*], el "acontecer" [*Geschehen*] se presentará con distintos rostros, es decir, con distintas apariencias que no suponen un ser detrás:

> […] el mundo, prescindiendo de nuestra condición de que vivimos en él, el mundo que no hemos reducido a nuestro ser, a nuestra lógica, y a prejuicios psicológicos
> *no* existe como «mundo en sí»

[157] Cfr. Gama, L. E. "El carácter total del mundo". Esbozo de una ontología del caos en Nietzsche". *Ideas y Valores*, 66 (165), 347-367, p. 361.
[158] Cfr. Gama Barbosa, Luis Eduardo. "Acontecer y acontecimiento en Nietzsche". *Philosophia*. Vol. 75, núm. 2, 2015, pp. 49 a 74, p. 59.

> es esencialmente un mundo de relaciones: tiene, en determinadas circunstancias, un *rostro distinto* desde todos y cada uno de los puntos: su ser es esencialmente diferente en cada punto: ejerce presión sobre todo punto, cada punto le ofrece resistencia ... y las sumas de todo ello son, en cada caso, totalmente *incongruentes*. (*FP IV*, Primavera de 1888, 14 [93]).

Que Nietzsche afirme que "el mundo es la voluntad de poder" – frase que ha servido tanto para incluirlo dentro de la historia de la metafísica como para caracterizarlo por esa única etiqueta –, obtiene un sentido distinto al matizar la expresión con la idea de los múltiples rostros del "acontecer" [*Geschehen*], así como con la idea de que la "voluntad de poder" [*Wille zur Macht*] – según Luis Gama – actúa como un espejo que capta un lado del "acontecer" [*Geschehen*] que nos muestra un reflejo del todo desde "nuestro" espejo[159]. Así, una de las definiciones nietzscheanas más conocidas sobre lo que es el mundo gana un nuevo matiz, mostrando que la inversión de los términos Ser-Devenir no era una cuestión que se centrara en un "platonismo invertido" tomado de manera literal. Desde esta perspectiva, la filosofía nietzscheana se nos presenta como un pensamiento dirigido hacia las posibilidades de pensar el "acontecer" [*Geschehen*] mismo en sus múltiples rostros, convirtiéndose así en una *ontología del acontecer*[160]. Por estas razones, reproducimos a continuación la definición del mundo citada anteriormente, aunque vista como un intento por pensar el mundo como "acontecer" [*Geschehen*], el cual se agota en los límites de nuestro propio espejo, es decir, de nuestra propia perspectiva:

[159] Cfr. Gama, Luis Eduardo. "El carácter total del mundo". Esbozo de una ontología del caos en Nietzsche". *Ideas y Valores*, 66 (165), 347-367, pp. 363-364.
[160] Cfr. Gama Barbosa, Luis Eduardo. "Acontecer y acontecimiento en Nietzsche". *Philosophia*. Vol. 75, núm. 2, 2015, pp. 49 a 74, p. 61.

¿Y sabéis qué es para mí «el mundo»? ¿Tengo que mostrároslo en mi espejo? Este mundo: una enormidad de fuerza, sin principio, sin fin, una grandiosidad sólida y férrea de fuerza, que no aumenta ni disminuye, que no se gasta, sino que sólo se transforma, en cuanto todo inmutablemente grande, una economía sin gastos ni pérdidas, pero asimismo sin crecimiento, sin ingresos, envuelto por la «nada» como por un límite, nada que se desvanezca, que se disipe, nada infinitamente extenso, sino en cuanto fuerza determinada, colocada en un espacio determinado y no en un espacio que estuviera «vacío» en alguna parte, antes bien en cuanto fuerza por todas partes, en cuanto juego de fuerzas y ondas de fuerza, a la vez uno y «múltiple», creciendo aquí y a la vez disminuyendo allá, un mar de fuerzas que se precipitan sobre sí mismas y se agitan, cambiando eternamente, refluyendo eternamente, con enormes años de retorno, con un flujo y reflujo de sus configuraciones, pasando desde las más sencillas a las más variadas, desde lo más tranquilo, rígido, frío a lo más ardiente, salvaje, contradictorio consigo mismo, y luego de nuevo volviendo desde la plenitud a lo simple, desde el juego de las contradicciones hasta el placer de la armonía, afirmándose a sí mismo incluso en esta igualdad de sus trayectorias y años, bendiciéndose a sí mismo como aquello que tiene que retornar eternamente, como un devenir que no conoce saciedad disgusto, cansancio alguno —: éste es mi mundo *dionisíaco* del eterno crearse-a-sí-mismo, del eterno destruirse-a-sí-mismo, el mundo del misterio de la doble voluptuosidad, mi más allá del bien y del mal, sin meta, a no ser que la meta consista en la felicidad del círculo, sin voluntad, a no ser que un anillo tenga buena voluntad consigo mismo, — ¿queréis un nombre para este mundo? ¿Una *solución* para todos sus enigmas?, ¿una *luz* también para vosotros, los más escondidos, fuertes, intrépidos, sombríos? — *Este mundo es la voluntad de poder*— ¡*y nada más*! Y también vosotros mismos sois esta voluntad de poder — y nada más! (*FP III*, Junio-Julio de 1885, 38 [12]).

Hasta qué punto es posible pensar el "acontecer" [*Geschehen*], es una cuestión que sobrepasa por mucho los límites de nuestro texto; sin embargo, incursionaremos por alguna de esas posibilidades más adelante, aunque únicamente respecto al tema que nos ocupa. Mientras tanto debemos destacar los rasgos artísticos del mundo como "voluntad de poder" [*Wille zur Macht*], pues su actividad creativa y destructiva nos muestra que el mundo "logifizado" [*logisiert*] que nos hemos creado con base en el caos, no es imperecedero: las mismas fuerzas del caos lo subvierten, lo tensan, lo revientan y obligan al ser humano a crear nuevas formas de esquematización del "acontecer" [*Geschehen*][161]. Por ello, el caos nietzscheano poco tiene

[161] Para este punto Nietzsche ha abandonado sus tesis de juventud sobre la *justificación estética del mundo y la existencia*, ya que una vez desentrañada la estructura perspectivística e interpretativa de la existencia, la tarea teleo-teológica de fundamentación del mundo y la existencia fracasa en el momento que inicia: la fundamentación no sólo es innecesaria, sino también contraproducente tanto en términos vitales como epistemológicos. Según señalábamos en nuestro primer capítulo, el *Zarastutra* muestra el punto más alto de la separación de Nietzsche con sus tesis de juventud respecto a cualquier tipo de teodicea, incluso artística, en la medida en que esa tarea continúa dentro de los parámetros de la filosofía metafísica; sin embargo, la fascinación ejercida por esas tesis será una constante en su pensamiento que indica al mismo tiempo la continuidad entre cada etapa de su desarrollo intelectual, continuidad que será siempre matizada, filtrada, del contenido metafísico presente en ella. Esto lo podemos destacar en *La gaya ciencia*, en el aforismo 107 titulado «*Nuestra gratitud última con el arte»*, donde su autor nos habla del importante papel que jugó la óptica del artista en la observación de la existencia, ya que el arte – la mirada artística – permitió una progresiva incorporación de la apariencia y del error como partes fundamentales de la vida; el arte hizo soportable mirar dentro del "abismo" [*Abgrund*] de la existencia sin sucumbir ante él. Además, será el mismo Nietzsche quien haga explícito el puente entre ambos periodos de su pensamiento al hablar de la óptica del artista dentro de su *Ensayo de autocrítica* al *Nacimiento de la tragedia*, como uno de los tantos lentes que utilizó para observar el fenómeno de la vida. Que Nietzsche vea en el arte un medio que hace soportable mirar la apariencia y el error como parte intrínseca de la vida, nos habla de las profundas consecuencias que un pensamiento efectúa en las actitudes y vida de una persona, por lo que no se puede pretender que el observador – el científico o el filósofo – no salga transformado después de esa experiencia, y por tanto, no se puede pretender que exista o sea posible una postura desinteresada; esto – dirá Nietzsche – es una falta de "probidad" [*Redlichkeit*], una falta de honestidad. Por último, la fascinación por las tesis sobre el rasgo estético del mundo y la existencia lo encontramos, de manera transformada, en el aforismo citado líneas más arriba donde aparece la concepción de la "voluntad de poder" [*Wille zur Macht*] como creación y destrucción, como arte. Lo cual, antes que retornar a una teodicea artística y a la imagen de un dios artista, busca ejemplificar con el símil del arte el carácter *autopoiético* de la vida: la permanente actividad autoproductora de la vida sobre sí misma, la cual se despliega como un constante crearse, destruirse y recrearse en un juego que no tiene ningún otro propósito más que el juego mismo. Esto tendrá profundas consecuencias para la relación del ser humano con el sufrimiento, ya que al mismo tiempo que se ha cerrado la posibilidad de toda algodicea, se ha abierto la posibilidad de una relación estética con el sufrimiento desde los parámetros autoproductores de la vida misma. Lo cual será de gran importancia para nuestro último capítulo, donde habremos de analizar el planteamiento nietzscheano del sufrimiento más allá de los parámetros de la filosofía metafísica. Sobre la necesidad del arte para hacer soportable la vida como apariencia y error, así como su posición frente a la justificación estética del mundo y la existencia, véase: Nietzsche, Friedrich. "La Gaya Ciencia". En: Nietzsche,

que ver con el caos kantiano, ya que aquél posee un carácter activo que lo lleva a establecer un enfrentamiento constante – perpetuo – contra las fuerzas de los organismos, mientras que el segundo se caracteriza por encontrarse a la espera de un entendimiento que lo dote de forma y lo haga dejar de ser una "masa de sensaciones". Y, según decíamos, el caos nietzscheano, como eterno fluir, está siempre enfrentado a las esquematizaciones de los organismos, lo cual resulta particularmente notorio en el ser humano, quien, de manera intencionada, puede modificar los esquemas e "instintos" [*Triebe*] desarrollados durante su historia evolutiva: el ser humano puede transformar, oponer, destruir y crear nuevas formas de aprehender el caos, de constituir su mundo y de constituirse a sí mismo. En este sentido, la diferencia entre el animal humano y otros animales no humanos, sería la capacidad de aquél frente a éstos para modificar a voluntad sus propios "instintos" [*Triebe*] – formas de esquematización del caos –, inclusive de ir en contra de ellos y de ser capaz de percatarse de esas modificaciones.

El ser humano, entonces, experimenta momentáneamente el caos que se expresa en la naturaleza a partir del flujo eterno de las cosas, a partir de ese flujo que se le escapa y que siempre está buscando esquematizar. Pero también experimenta la pluralidad de fuerzas, de mundos, que se crean y desaparecen en su interior a partir de la experiencia de su propia vida instintiva, de la parte inconsciente de su propia vida psíquica, a pesar de que esta también resulte en una experiencia momentánea. Existe el ser humano inmerso en la "armonía

---

Friedrich. *Obras completas. Volumen III. Obras de madurez I.* Edición española dirigida por Diego Sánchez Meca. Trad., intr. y notas de Diego Sánchez Meca y Jesús Conill. Tecnos: Madrid, 2008, p.793; así como los fragmentos 11 [285] y 12 [29] de 1881 en Nietzsche, Friedrich. *Fragmentos Póstumos. Volumen II (1875-1882).* Edición española dirigida por Diego Sánchez Meca. Trad., intr. y notas de Manuel Barrios y Jaime Aspiunza. Tecnos: Madrid, 2008, p. 821 y 840. Sobre la cuestión de la "probidad" [*Redlichkeit*], véase el minucioso artículo de Vanessa Lemm, *Verdad, incorporación y probidad* en: Lemm, Vanessa. "Verdad, incorporación y probidad (Redlichkeit) en Nietzsche". *Estudios Nietzsche*. 15 (2015), 63-81.

disonante" de la naturaleza. Tendido entre las profundidades oceánicas de la interioridad de su vida psicofisiológica y entre las alturas celestes de la exterioridad de la naturaleza como caos. La correspondencia entre la experiencia propia del caos dentro de sí y la experiencia del caos fuera de sí, constituyen el elemento armónico de esta relación, siendo ambos ámbitos cuestiones insondables e inexploradas por el ser humano. Pero como fuerzas, ambos ámbitos se encuentran enfrentados por el sometimiento – esquematización o destrucción – de una fuerza sobre la otra, por lo que la tensión en la que se mantienen resulta disonante para el ser humano[162]. Y así – y recuperando una imagen nietzscheana –, el ser humano se transforma en un puente tendido entre profundidades oceánicas y alturas celestes que fungen, paradójicamente, como su "fundamento" [*Grund*], pero uno de carácter insondable, descomunal, desconocido y "monstruoso" [*ungeheuerlich*], tales como las imágenes oceánicas y celestes: el ser humano tendido entre un "abismo" [*Abgrund*].

El ser humano se encuentra en una relación abismal consigo mismo y con la naturaleza. Pero ese océano que se encuentra a la base y profundidad de su ser, aquella unidad que acoge la pluralidad de instintos que hierven dentro de sí, es decir, la unidad que contiene y por la que se expresa la multiplicidad de "voluntades de poder" [*Willen zur Macht*], no es

[162] La disonancia experimentada por el ser humano respecto a la naturaleza se debe a su incapacidad de aprehender a aquélla en su "totalidad" [*Ganze*], principalmente, debido a la indeterminación que le es propia a la naturaleza. La indeterminación genera incomprensión, por lo que los eventos naturales como la muerte o la enfermedad, incluso otro tipo de fenómenos, son reconocidos como injustos, haciendo de la disonancia experimentada por el ser humano parte de la experiencia trágica del mundo y la existencia. Para Tracy B. Strong, nuestra finitud es parte de esa incapacidad de aprehender al mundo en su "totalidad" [*Ganze*], por lo que nunca seremos capaces de referirnos a ella con términos que vayan más allá de lo justo, lo injusto o lo trágico: "[…] el hecho que estemos vivos (y que muramos) significa que siempre seremos incapaces de hacerle total justicia al mundo, lo cual requeriría que uno tuviese un contacto tan transparente con él (en todo su devenir) que no hubiera "ninguna simplificación de él". Debemos así aceptar como un predicado de la existencia humana que ella es "injusta". […] Nietzsche argumenta que uno nunca puede experimentar el mundo como algo que no sea injusto, y que es un signo de salud que se renuncia a cualquier intento de concebir la experiencia en el mundo como no trágica" (2014: 35-36). Al respecto, véase: Strong, B. Tracy. "La óptica de la ciencia, el arte y la vida: cómo comienza la tragedia". En: Lemm, Vanessa. [Ed.]. *Nietzsche y el devenir de la vida* (25-39). FCE: Chile, 2014, pp. 35-36.

otra más que su propia corporalidad. Por lo que al ser analizada desde la óptica del "acontecer" [*Geschehen*], y recordando la concepción nietzscheana de la filosofía como un malentendido del cuerpo (*GC*, "Prólogo a la segunda edición", 2), la nueva aparición de la corporalidad obtiene nuevos y mayores alcances respecto al tipo de filosofía que diseña y propone Nietzsche. Ya que si partimos de la idea generalísima de que la filosofía es una reflexión en torno al mundo y la existencia que comienza con la pregunta "qué es x", y sobre todo, con la pregunta más íntima y angustiante, "qué soy"; entonces la filosofía se convierte en una reflexión que inicia con la pregunta por la propia existencia, la cual, al no haber sido planteada desde la existencia misma y desde su dimensión más propia como corporalidad, no ha sido hasta ahora sino un malentendido, una incapacidad por reconocer y conocer el "terrible texto básico *homo natura*" (*MBM*, 230). Por estas razones el filosofar debe volcarse hacia el terreno del cuerpo, donde los afectos, los pensamientos, las valoraciones y las interpretaciones tienen lugar. Y en este sentido – dirá Nietzsche – debe tomarse al cuerpo como "hilo conductor" [*Leitfaden*] del nuevo tipo de filosofar: en él se congregan los fenómenos más ricos, más íntimos y más profundos para la observación (FP III, Agosto-Septiembre de 1885, 40 [15]).

CAPÍTULO III

3. HACIA UN NUEVO FILOSOFAR: INCURSIONES ALREDEDOR DEL CUERPO COMO "ACONTECER" [*GESCHEHEN*]

3.1. LOS LÍMITES DE UNA TIERRA INCÓGNITA

Aproximarse al sentido de la tesis nietzscheana sobre "el hilo conductor del cuerpo" [*den Leitfaden des Leibes*] nos obliga a formular ciertas interrogantes que nos permitan trazar un camino hacia el sentido de esa tesis como camino hacia el interior de nuestra propia corporalidad. Comencemos por la pregunta más básica: ¿cómo emprender un análisis del cuerpo? Pero esto, de entrada, supone que no estamos en condiciones de responder a esta pregunta si partimos del hecho de que todo preguntar surge desde el suelo de lo desconocido; además, esto revela que el inicio del camino es un inicio contradictorio, ya que ¿acaso no resulta paradójica toda pregunta por el cuerpo mismo, por aquello supuestamente más propio y cercano para nosotros, seres encarnados? Así, la pregunta más básica, se ha vuelto fundamental. Por consiguiente ahora debemos preguntarnos por el camino mismo hacia el cuerpo, por la óptica para observarlo y por el medio con el que habremos de asirlo. Lo cual nos conduce a una nueva contradicción: el cuerpo como un ente que se despliega en diversos movimientos de digestión, de sanación, de infección; que padece multiplicaciones, separaciones, excreciones; que sufre, goza, siente; en suma, el cuerpo que siempre sucede, que acontece; y el lenguaje como sedimento, como transmutación de lo dinámico en lo estático, de lo animado en lo inanimado; entonces ¿cómo habrá de aprehenderse el cuerpo sin reducirlo a su mera extensión?, ¿cómo habrá de irse más allá de la simple *res extensa*?

Muchas de estas cuestiones las hemos abordado de manera tangencial a lo largo de este texto, comenzando con el contraste entre la historia del cuerpo desde su desarrollo

evolutivo y la historia de la conciencia desde su extrapolación gramatical en nuestro primer capítulo. Esto nos ha servido para poner en entredicho la supuesta superioridad epistemológica de un yo o sujeto cognoscente como principio – axioma – del conocimiento, el cual ha sido volatilizando a partir del papel fundamental que juega el cuerpo y sus procesos de "incorporación" [*Einverleibung*] no sólo en los seres humanos, sino en todos los seres vivos, lo cual nos condujo a la conclusión del papel mínimo de la conciencia dentro del proceso de conocimiento. Posteriormente destacamos los rasgos hermenéuticos de esos procesos de "incorporación" [*Einverleibung*] al traducirlos como procesos de "interpretación" [*Auslegung*] inmanentes a la existencia misma en tanto existencia perspectivística, es decir, en tanto "voluntad de poder" [*Wille zur Macht*] que se expresa por medio de una multiplicidad de rostros, de relaciones y apariencias que nos refractan su modo de ser como "acontecer" [*Geschehen*]. Así, nos hemos acercado a la pregunta abarcadora de todas estas cuestiones: ¿cómo emprender una ontología del cuerpo?

Para Nietzsche, además, esta tarea implica considerar el camino trazado por la tradición filosófica como un camino errado, y por tanto, como un camino que debe ser replanteado. Ante esto, la idea del "hilo conductor del cuerpo" [*Leitfaden des Leibes*] se nos presenta bajo una doble significación: por un lado, el cuerpo como hilo conductor hacia un nuevo tipo de filosofar; mientras que, por otro lado, el nuevo tipo de filosofar como un filosofar del cuerpo. En otras palabras: el cuerpo sustituye epistemológica y metodológicamente el lugar que anteriormente ocupó la conciencia o el sujeto cognoscente en la forma gramatical "yo" dentro de la fundamentación del conocimiento, de modo que el cuerpo conforma el hilo conductor de la investigación al mismo tiempo que conforma la investigación misma; es decir, no se trata simplemente de sustituir el hilo de la investigación,

sino de sustituir la investigación misma en la medida en que el fenómeno del cuerpo lo exige. Esta es una sutil diferencia que debe tenerse en cuenta, de otro modo el nuevo tipo de investigación exigida consistiría en una burda inversión de cada uno de los términos, un mero "poner de cabeza". Para esclarecer aún más esto pongámoslo en términos benjaminianos: Nietzsche busca un filosofar a contrapelo; él quiere sacar a la luz un espacio subterráneo colmado de fenómenos desatendidos o infravalorados que son más fundamentales de lo que se pensó[163]. Por ello no basta con invertir los términos, no se trata de un sencillo cambio de enfoque que mantenga el cuadro intacto, se trata más bien de desmontar la imagen percibida y rehacerla de tal modo que se produzca no sólo una nueva percepción de la imagen, sino una imagen totalmente distinta. Sólo así podremos interrogarnos sobre lo que significa esta nueva imagen al mismo tiempo que vislumbramos el nuevo tipo de mirada que ella exige. Para rehacer la imagen, entonces, preguntamos: ¿cómo entender la importancia epistemológica y metodológica del cuerpo?

En un fragmento de 1882, Nietzsche afirma: "Detrás de tus pensamientos y sentimientos está tu cuerpo y tu ti mismo [*dein Selbst*] en tu cuerpo: la tierra incógnita. ¿*Para qué* tienes tu *estos* pensamientos y estos sentimientos? Tu yo en tu cuerpo, *quiere* algo en todo eso" (*FP III*, Noviembre de 1882-Febrero de 1883, 5 [31]). Esta cita tiene varios sentidos. Por un lado, nos habla de la compleja e importante actividad que realiza el cuerpo dentro de nuestra vida en general al encontrarse detrás tanto de nuestros pensamientos como de nuestros sentimientos; mientras que, por otro, nos revela que vivimos en un constante

[163] En el prólogo de 1886 a la segunda edición de *Aurora*, Nietzsche destaca el rasgo "subterráneo" [*unterirdisch*] de su pensamiento respecto a la excavación que realiza dentro de los prejuicios morales en dicha obra. Sin embargo, este es un rasgo que podemos reconocer en toda su obra, donde, precisamente, busca excavarse hasta el "fundamento" moral de cualquier actitud, sea religiosa, filosófica, científica o artística (*A*, "Prólogo",1).

desconocimiento de nuestro cuerpo, no sólo en su dimensión fisiológica, sino en la multiplicidad de sentidos bajo las que se expresa y que lo convierten en una "tierra incógnita" que, sin embargo, nos es propia. Lo cual, al ser contrastado con la pregunta realizada anteriormente, nos conduce hacia una nueva dificultad: si, por un lado, afirmamos la importancia del cuerpo como el detrás de nuestra vida mental, es decir, como el detrás de nuestros pensamientos y sentimientos; y, por otro, admitimos el desconocimiento en el que vivimos respecto a él, es decir, admitimos ignorar en qué consiste exactamente su importancia, ¿cómo habremos de lograr seguirlo como hilo conductor?, ¿cómo, incluso, el cuerpo habría de ser pensado como principio metodológico de la reflexión filosófica? Esto, sin embargo, tiene buen fundamento. Pues como veremos, Nietzsche logra conciliar tanto la tesis del hilo conductor del cuerpo como la tesis del cuerpo como tierra incógnita de una manera correspondiente, mostrando que una se sigue de la otra en la medida en que son parte de una misma correlación.

Buscaremos desentrañar el sentido de estas afirmaciones por medio del entramado conceptual que el filósofo francés Jean-Luc Nancy nos ofrece en dos de sus obras, *Corpus* (2000) y *58 indicios sobre el cuerpo* (2006), donde trata detalladamente la cuestión del cuerpo como lugar donde se concretiza la existencia, de manera que más allá de cualquier rótulo científico, religioso o estético, el cuerpo es quien "*da lugar* a la existencia"[164]. Así, si antes hemos definido a la filosofía como una reflexión en torno a la existencia, el cuerpo se convierte en el primer punto de partida para esta reflexión, haciendo de una ontología del

[164] Cfr. Nancy, Jean-Luc. *Corpus*. Traducción de Patricio Bulnes. Arena libros: Madrid, 2003, p. 16.

cuerpo la emergencia principal del filosofar mismo – o por lo menos –, de un nuevo tipo de filosofar.

Ahora bien, Nancy fundamenta su tesis del cuerpo como lugar de existencia a partir de la reapropiación de la noción heideggeriana de "aperturidad" [*Erschlossenheit*] como modo fundamental del ser del *Dasein*, la cual, precisamente, se concretiza en el cuerpo como lugar fundamental de la existencia[165]. Así, el filósofo francés puede afirmar que "el cuerpo *es* el ser de la existencia"[166]. Esto, además, nos dice que la correspondencia entre cuerpo y existencia consiste en una relación indisoluble que debe expresarse por medio de la idea de la *carnación*, esto es, del "hacerse carne" de la existencia[167]. Por tanto, los límites del cuerpo son los límites de la existencia: allí donde el cuerpo muere, la existencia acaba. Sólo por medio del cuerpo nos encontramos en la existencia, sólo por medio de él somos-en-el-mundo[168]. Para Nancy, entonces, la condición de posibilidad de cualquier ontología – como reflexión en torno a la existencia – se funda en la corporalidad misma: sin cuerpo no hay ontología, pues toda ontología comienza en el cuerpo, y por tanto, toda ontología futura no habrá de ser sino una ontología del cuerpo: "La ontología no está pensada aún, en tanto que fundamentalmente es ontología del cuerpo = del lugar de existencia o de *la existencia local*"[169].

Para Nietzsche también se trata de hacer de toda ontología una ontología del cuerpo, aunque por motivos distintos a los del filósofo francés. El cuerpo, según es concebido por el

---

[165] Cfr. Ibíd., pp. 16-17.
[166] Ibíd., p. 16.
[167] Cfr. Ibíd., p. 17
[168] Cfr. Quesada Rodríguez, Francisco. "Filosofía del cuerpo de Jean-Luc Nancy y Bioética de la transplantología". *Revista Latinoamericana de Bioética*. Volumen 12, número 2, 2012, 20-29, p. 24.
[169] Óp. Cit. Ibíd., p. 17.

filósofo alemán, expresa una unidad no sustancial que reúne la multiplicidad de fenómenos que se dan en su interior. Es decir, el término "cuerpo" funge como receptáculo y foco de atención del continuo flujo en el que se encuentran los movimientos y procesos que habitan en él; además, sobre él descansa la condición de posibilidad de toda ontología, incluso, y más aún, la condición de posibilidad de todo conocimiento debido a que epistemológicamente ocupa el lugar del *ser* sobre el que se fundamenta – y sin el cual no sería posible – todo conocimiento posible:

> Siguiendo el hilo conductor del cuerpo se muestra una enorme *multiplicidad*; está permitido metodológicamente emplear el fenómeno *más rico*, que puede ser estudiado mejor, como hilo conductor para la comprensión del más pobre. Por último: suponiendo que todo es devenir, *el conocimiento sólo es posible sobre la base de la creencia en el ser*. (*FP IV*, Otoño de 1885-otoño de 1886, 2 [91]).

Ahora bien, recordemos que al finalizar nuestro apartado anterior afirmábamos que la multiplicidad de fenómenos que se reúnen en el cuerpo, es una multiplicidad de fuerzas que se ubican en el interior de todo "instinto" [*Triebe*] y que han sido nombradas como "voluntad(es) de poder" [*Willen zur Macht*][170]. Por lo que visto en relación con la tesis de

[170] En español únicamente contamos con el término "cuerpo" para referirnos a los distintos tipos de cuerpos que existen, por lo que en expresiones como "el cuerpo del niño es más pequeño que el cuerpo del maniquí", la diferencia no radica en el término "cuerpo" como tal, sino en la relación entre éste y el sujeto que posee ese cuerpo, de modo que reconocemos que el cuerpo del niño es un cuerpo animado, mientras que el cuerpo del maniquí es un cuerpo inanimado. Esto, sin embargo, se complica cuando hablamos de "cuerpos celestes" o cualquier otro tipo de cuerpo animando, es decir, móvil. Por ello se necesita de una diferencia ulterior que permita distinguir entre "cuerpos vivos" y "cuerpo no-vivos". Los primeros serían "cuerpos vividos", capaces de darse cuenta de las experiencias padecidas, capaces de modificar su comportamiento a partir de dichas experiencias y capaces principalmente de experienciar su propio cuerpo, es decir, experienciarlo como un cuerpo hambriento, sediento, cansado, entre otros muchos estados. Los segundos, en cambio, serían "cuerpos extensos", capaces de realizar movimientos sobre sí mismos y sobre otros cuerpos, disponibles a la experimentación realizada por otros cuerpos, pero no a la capacidad de ser experienciados por sí mismos. En este sentido, *experienciar* y *experimentar* son términos que permiten diferenciar entre unos y otros, respectivamente. Por ejemplo, un animal como el perro puede experienciar su propio cuerpo por medio de síntomas como el hambre, el frío o la sed, así como puede experienciar miedo frente a un hombre que agita

Nancy, el cuerpo se convierte en el lugar de la(s) voluntad(es) de poder. En otras palabras: el cuerpo constituye ese mundo interior del cual Nietzsche extrae el concepto "voluntad de poder" [*Wille zur Macht*], de modo que al dirigirse al núcleo de dicho concepto, es decir, al seguir "el hilo conductor del cuerpo" [*den Leitfaden des Leibes*], él debe forzosamente retornar al lugar de partida, aquél en el que la(s) voluntad(es) de poder se expresa(n) de manera efectiva y concreta, el cuerpo[171].

Pero el concretizar no debe ser entendido como materializar: la(s) voluntad(es) de poder no se materializa(n) en el cuerpo, no gana(n) un sustrato; más bien ella(s) se despliega(n) por medio del cuerpo, de sus procesos, sus actividades, sus partes más ínfimas, las cuales siempre están siendo, siempre manteniendo su modo de ser como "acontecer" [*Geschehen*]. Lo cual también es compartido por Nancy, quien – siguiendo una herencia nietzscheana – afirma que: "Los cuerpos son diferencias. Por consiguiente, son fuerzas. Los

---

una vara en el aire, teniendo la posibilidad de enfrentar la amenaza o huir de ella; en cambio, un cuerpo celeste como el sol es incapaz de experienciar su propio cuerpo a partir de los cambios que se susciten en él, ya sea por la fuerza de su propio cuerpo o por el de otros. Asimismo, debemos distinguir que, aunque un animal como el perro es capaz de percatarse de su propio cuerpo por medio de ciertos signos, es incapaz de experienciarse como cuerpo, es decir, incapaz de afirmar "soy cuerpo" en el sentido más grave de esta expresión, lo cual sería propio únicamente del ser humano. Todas estas diferencias, sin embargo, se presentan más nítidas por medio del contraste entre las palabras alemanas: *Leib*, *Körper* y *Körperschaft*. Principalmente la fenomenología husserliana se ha servido de la diferencia entre *Leib* y *Körper* para hablar de los "cuerpos vividos" y los "cuerpos cósicos", de manera respectiva. Esta diferencia no se encuentra como tal en la filosofía de Nietzsche, sin embargo, la construcción del término "incorporación" [*Einverleibheit*] nos permite trazar un camino paralelo al marcado por la distinción husserliana entre *Leib* y *Körper*. Lo cual, a su vez, puede justificarse por medio de la distinción que hemos realizado entre el experienciar del cuerpo vivido y el experimentar del cuerpo cósico, así como por medio de la distinción nietzscheana entre lo orgánico y lo inorgánico, distinción que se define por la capacidad del primero para "recolectar experiencias", para "nunca ser idéntico a sí mismo" (*FP III*, Verano de 1883, 12 [31]). Por tanto, a continuación nos habremos de referir al cuerpo entendido únicamente como *Leib*, a menos que se indique algo distinto en el texto. Por último, el término *Körperschaft* se traduce principalmente como "corporación", es decir, como una unidad que integra diversos miembros sin los cuales no fungiría como tal, sin los cuales no sería un conjunto de cuerpos; esto, además, expresa bastante bien la concepción nietzscheana del cuerpo como unidad no sustancial señalada líneas más arriba, es decir, como una unidad que no actúa como "fundamento" [*Grund*], sino como receptáculo de una multiplicidad de fenómenos, como una "corporación" [*Körperschaft*] que agrupa diversos miembros.

[171] Cfr. Salgado Fernández, Enrique. *Cumbre y abismo en la filosofía de Nietzsche. El cultivo de sí mismo*. Plaza y Valdés Editores. Madrid. 2007, p. 28.

espíritus no son fuerzas: son identidades. Un cuerpo es una fuerza diferente de muchas otras. Un hombre contra un árbol, un perro delante de un lagarto. Una ballena y un pulpo. Una montaña y un glaciar. Tú y yo"[172]. Por tanto, concluimos que el cuerpo, como unidad de una multiplicidad de fuerzas que hierven en su interior, como diferencia expresada en cada cúmulo de fuerza, como lugar en el que se concretizan esas fuerzas y como ser que da lugar a la existencia; consiste en una "corporación" [*Körperschaft*] que agrupa y despliega "complejos del acontecer": unidades que agrupan un mismo fenómeno durante un periodo de tiempo que podría dar la ilusión de perennidad, tal y como ocurre con los "instintos" [*Triebe*] (*FP IV*, Otoño de 1887, 9 [91]).

Lo anterior esclarece el sentido de la afirmación sobre la importancia del cuerpo aparecida líneas más arriba, la cual, a su vez, se refuerza por medio de un fragmento de la misma época donde se explica que la importancia del cuerpo reside justamente en la multiplicidad de fuerzas que se expresan en cada uno de nuestros "instintos" [*Triebe*], "complejos del acontecer", que se encuentran detrás de toda nuestra vida anímica. Allí Nietzsche dice: "Los *instintos* son *órganos superiores*, tal como yo lo entiendo: acciones, sensaciones y disposiciones afectivas entrelazadas organizándose, nutriéndose - - -." (*FP III*, Primavera-Otoño de 1883, 7[198]). Asimismo, la exposición de la estructura ontológica de la voluntad de poder nos permite aprehender el primer sentido del "hilo conductor del cuerpo" [*Leitfaden des Leibes*] como punto de partida y de llegada de un mismo fenómeno expresado en dos momentos distintos, uno abstracto y otro concreto. Sin embargo, esto aún no explica por qué el cuerpo sería una tierra incógnita.

[172] Nancy, Jean-Luc. *58 indicios sobre el cuerpo. Extensión del alma*. Traducción y postfacio de Daniel Alvaro. Ediciones La Cebra: Buenos Aires, 2007, p. 18.

Siguiendo a Nancy, el cuerpo se caracteriza por encontrarse en dos tipos de límite: el primero es un límite fronterizo, se trata de la línea que separa nuestra interioridad de la exterioridad del mundo – lo cual nos recuerda a los juegos del dentro y fuera de la voluntad de poder –; mientras que el segundo consiste en un límite de las posibilidades, se trata de la imposibilidad de asir, de significar e incluso de tocar el cuerpo. El primero es el límite de la piel, el segundo es el límite del sentido. Y es este último el que nos compete en este momento. Ya que en la medida en que la imagen del cuerpo ha sido creada a partir de significaciones reduccionistas, inspiradas en criterios externos al cuerpo mismo y que han buscado sedimentar su modo de ser como "acontecer" [*Geschehen*], el pensamiento en torno al cuerpo ha permanecido ausente, y por tanto, el cuerpo no ha sido pensado hasta ahora, motivo por el cual Nancy insistirá en ubicar el lugar del cuerpo en el límite, no en la materialidad ni en la espiritualidad y mucho menos aún dentro de los discursos que históricamente lo ha construido: "*Los cuerpos no tienen lugar, ni en el discurso, ni en la materia.* No habitan ni el espíritu ni el cuerpo. Tienen lugar al límite, en tanto que límite: límite – borde externo, fractura e intersección del extraño en el continuo del sentido [...]"[173]. Nancy, además, insistirá en un tercer tipo de límite que se desprende de este último: el límite de lo desconocido. No sólo se trata de una construcción reduccionista o errónea del cuerpo, sino que se trata principalmente del impulso que busca explicar el cuerpo desprendiéndolo de su ser desconocido, de su permanecer incógnito, enigmático; una tendencia a convertir lo otro en lo uno, lo alterno en lo idéntico, impidiendo así cualquier tipo de expresión de aquello que se busca explicar, enmudeciéndolo totalmente. Es la imagen del cuerpo como carne, como fuente de pecado que debe ser acallada; es el cuerpo como prisión muda, como castigo que

[173] Ibíd., pp. 17-18.

no enseña nada, sino que es mero dolor. Se trata, por tanto, del más viejo dualismo entre alma y cuerpo, de modo que atendiendo a esta problemática estaremos más cerca de conocer cómo es que el cuerpo habla, cómo se accede a él y cómo sería capaz de fungir como principio de un nuevo tipo de filosofar. Para ello proponemos retornar nuevamente al lugar que ocupa la conciencia dentro del pensamiento nietzscheano, esta vez enfocados en su relación con el cuerpo en una suerte de descarte y aclaración de las actividades que propiamente le corresponden a cada uno.

3.2. Conciencia y lenguaje

Conciencia y lenguaje son dos instancias que han ejercido una poderosa influencia en la comprensión tanto del mundo como de nosotros mismos en la medida en que se ha generado una extrapolación desde el ámbito lingüístico hasta el ámbito ontológico de la noción de un yo fundante, generando así la creencia metafísica en un "fundamento" [*Grund*] del mundo y la existencia. Esto, según hemos visto, forma parte de la crítica nietzscheana a las nociones de sujeto cognoscente y causalidad a partir de un socavar que termina por desenterrar la base corporal de dichas nociones, de modo que podemos referirnos a esta acción bajo los términos de una "crítica al estatuto metafísico de la Conciencia"[174]. Por medio del método de

[174] Volker Gerhardt menciona que la metafísica concibió a la razón – la Conciencia – no sólo como una facultad, sino también como la representación material de una totalidad divina, natural e histórica que terminó por identificarse con la idea de Dios como "fundamento" [*Grund*]. Y, en este sentido, la "gran razón del cuerpo" [*die grosse Vernunft*] propuesta por Nietzsche se convierte en una tesis que se opone a la gran razón metafísica y que busca ocupar su lugar una vez acontecida la "Muerta de Dios", de modo que se apertura una reflexión en torno al ser humano como ser encarnado. Esta modificación tendrá importantes consecuencias éticas, tal y como veremos más adelante. Al respecto, véase: Cfr. Gerhardt, Volker. "The body, the Self, and the Ego". En: Pearson, Keith Ansell. *A companion to Nietzsche* (273-296). Blackwell Publishing Ltd: UK, 2006, p. 285.

desmontaje condensado en una filosofía histórica, Nietzsche entiende dicha crítica como la tarea de naturalización del hombre, la reinserción del ser humano en lo orgánico, es decir, en el cuerpo[175]. Pero en la medida en que esta reflexión conduce inevitablemente al problema de la relación cuerpo-alma, el filósofo debe preocuparse por establecer no sólo el "origen" [*Herkunft*] histórico de la conciencia, sino también por establecer el lugar que ella ocupa dentro del psiquismo humano, por lo que la manera en que podremos entender la relación entre la conciencia y el cuerpo será a partir de una "crítica al estatuto psíquico de la conciencia", mismo que emprenderemos a continuación[176].

Nietzsche – según veíamos – establece el "origen" [*Herkunft*] de la conciencia en el ámbito pragmático a partir de la necesidad del establecimiento de lazos sociales que faciliten la supervivencia de los individuos, así como su fortalecimiento. Para que estos lazos puedan generarse el individuo debe ser capaz de dar cuenta de sí mismo, de su identidad como un sujeto responsable de su decir y hacer expresado en signos comprensibles para todos los miembros de la comunidad. Precisamente esto es lo que encontramos en el texto *Sobre verdad y mentira*, donde Nietzsche nos habla del compromiso que un individuo acepta al ser parte de una sociedad, esto es, al comprometerse como un "ser veraz" que utiliza las

[175] Christine Daigle observa en la filosofía histórica el antecedente de la reducción fenomenológica como desmontaje o suspensión de las creencias metafísico-religiosas bajo las que se ha interpretado la experiencia interior, la experiencia de los otros y la experiencia del modo en que se nos aparece el mundo. Lo cual vincularía el pensamiento nietzscheano con el pensamiento fenomenológico en tanto reflexión que busca retornar a una experiencia originaria de nuestro ser-en-el-mundo como seres encarnados. Al respecto, véase: Daigle, Christine. "Nietzsche`s notion of embodied self: proto-phenomenology at work?". *Nietzsche-Studien* (226-243). 40, 2011, p. 230.

[176] Paul Katsafanas afirma que la crítica nietzscheana a la noción de *conciencia* está dirigida a su estatuto como facultad sustantiva que produce y genera todos nuestros pensamientos de manera *ex nihilo*, es decir, como si detrás de la conciencia no hubiera nada más. Por ello, Katsafanas considera que la conciencia como atributo de nuestros estados mentales permanece fuera de esta crítica, siendo esto recuperado por Nietzsche en su análisis de la conciencia en términos de una filosofía de la mente. Al respecto, véase: Katsafanas, Paul. "Nietzsche's Theory of Mind. Consciousness and Conceptualization". *European Journal of Philosophy* (1-31). 13:1, 2005, pp. 11-13.

metáforas establecidas por la comunidad para interpretar el mundo, la relación con los otros y la relación consigo mismo. Este es el carácter normativo del lenguaje: establecer uniformidad obligatoria según determinadas leyes (*VM*, [El pacto social hacia la uniformidad del lenguaje], 24). Subvertir esas metáforas trae consigo el castigo, no por el hecho de mentir, por el equivocarse, sino porque el mentir conlleva consecuencias consideradas perniciosas para la comunidad (*VM*, [El pacto social hacia la uniformidad del lenguaje], 24-25). Todo el entramado normativo del lenguaje debe ser incorporado por cada individuo de tal manera que se haga responsable de su decir y hacer; todo individuo debe contraer conciencia de su responsabilidad. Por un lado, esto nos revela la estrecha correspondencia entre el desarrollo del lenguaje y el de la conciencia; mientras que, por otro lado, nos permite vislumbrar la integración y evolución del pensamiento de Nietzsche en la medida en que dicha correspondencia será recuperada en el usualmente conocido "segundo periodo" de su pensamiento, el cual comienza con la publicación de *Humano, demasiado humano* y concluye con *La Gaya Ciencia*.

Sobre la correspondencia lenguaje-conciencia encontramos algunos indicios en el anteriormente citado aforismo 354 de *La Gaya Ciencia*, el cual nos permitió establecer la relación entre vida y conocimiento a partir del origen pragmático que tiene la conciencia como medio de satisfacción de la necesidad de comunicación entre los individuos. Si bien ambos temas van de la mano, a continuación nos ocuparemos nuevamente del aforismo pero enfocados exclusivamente en la relación lenguaje-conciencia, así como en el papel que juega la conciencia dentro de nuestro psiquismo.

Justo al iniciar el aforismo se nos indican las múltiples actividades que desempeña nuestra psique sin la participación de la conciencia, como facultad sustantiva[177], así como se nos indican los términos en los que será abordando el problema de la conciencia:

> El problema de la conciencia (más correctamente: el del volverse consciente) sólo se nos presenta cuando comenzamos a comprender en qué medida podríamos prescindir de ella […]. En efecto, podríamos pensar, sentir, querer recordar, podríamos asimismo "actuar" en todos los sentidos de la palabra: y sin embargo todo eso no necesitaría "entrarnos en la conciencia. La vida entera sería posible sin que, por así decirlo, se viera en el espejo: tal como aún ahora efectivamente la mayor parte de esa vida se desarrolla en nosotros sin ese reflejo –, incluso nuestra vida pensante, sintiente, volitiva […] (*GC*, 354).

Tanto el "volverse consciente" como la metáfora del espejo sugieren una concepción de la conciencia en términos autorreferenciales, es decir, como la capacidad de referirnos a nuestras propias experiencias internas, siendo esto equivalente a uno de los sentidos de la autoconsciencia[178]. Esta concepción será reafirmada líneas más adelante en el aforismo, donde Nietzsche dice:

> El hecho de que nuestras acciones, pensamientos, sensaciones, movimientos nos lleguen a la conciencia – por lo menos en parte – es la consecuencia de una terrible y largar necesidad que ha imperado sobre el hombre: por ser el animal más en peligro, *necesitaba* ayuda, protección, necesitaba a sus semejantes, tenía que saber expresar saber hacer comprensible su dificultad – y para todo eso tenía necesidad en primer lugar de "conciencia", es decir, de "saber" él mismo qué le falta, "saber" cómo se siente, "saber" qué piensa. Porque, para decirlo

[177] Cfr. Katsafanas, Paul. "Nietzsche's Theory of Mind. Consciousness and Conceptualization. *European Journal of Philosophy* (1-31). 13:1, 2005, pp. 11-13.
[178] Cfr. Riccardi, Mattia. "Nietzsche on the Superficiality of Consciousness". En: Dries, Manuel [Ed.]. *Nietzsche on Consciousness and the Embodied Mind* (93-112). De Gruyter: Berlin/Boston, 2018, pp. 96-97.

> nuevamente, el hombre, como toda criatura viviente, piensa continuamente, pero no lo sabe; el pensar que se vuelve *consciente* es sólo la parte más pequeña, digamos: la parte más superficial, la peor: porque sólo este pensar consciente *sucede en palabras, es decir en signos de comunicación* […]: el desarrollo del lenguaje y el desarrollo de la conciencia (*no* de la razón, sino sólo del volverse consciente de la razón) van de la mano (*GC*, 354).

Tenemos así en primer lugar la tesis sobre el desconocimiento de gran parte de nuestra psique o vida mental, ya que los pensamientos o sentimientos de los que somos conscientes constituyen sólo una pequeña parte de ella. En segundo lugar, la definición de la conciencia como autoconsciencia, ejemplificada en la necesidad del ser humano por "saber qué le falta, cómo se siente y qué piensa", y presentada en los términos procesuales de un volverse sobre sí mismo, es decir, un referirse a la propia experiencia interior. Posteriormente encontramos la tesis sobre el ser humano como el único animal que se hace consciente de una pequeña parte de su pensamiento por medio de las palabras, pues todo "pensar consciente sucede con palabras". Por último aparece la tesis sobre la interdependencia conciencia-lenguaje en tanto que el origen y desarrollo de ambos ocurre paralelamente, "de la mano", ya que ambas instancias surgen de una misma necesidad: hacer consciente al individuo de su experiencia interior a través de la articulación lingüística de esa experiencia, ya que sólo así ocurren pensamientos conscientes que pueden ser comunicados a través de un código establecido por la comunidad, siendo este el compromiso del individuo como "ser veraz", como usuario de las metáforas establecidas[179]. Todo esto tiene importantes consecuencias que podemos

[179] Más adelante veremos que la forma en que se hace consciente la experiencia interior genera importantes modificaciones en dicha experiencia, mostrando así que lo que permanece inconsciente para nosotros no permanece idéntico a sí mismo ni inalterado, sino que sufre continuas modificaciones según el modo en que es expresada. Al respecto, véase: Cfr. Parmeggiani Rueda, Marco. "F. Nietzsche: Teoría hermenéutica de la experiencia interior." *Contrastes. Revista Internacional de Filosofía* [En línea], 0 (1994): s. p.; y, Katsafanas, Paul. "Nietzsche's Theory of Mind: Consciousness and Conceptualization". *European Journal of Philosophy.* 13:1, 1-31, 2005.

exponer en los siguientes puntos: 1) lenguaje y conciencia son instancias interdependientes que constituyen sólo una pequeña parte de nuestra psique o vida mental; 2) la pequeña parte que se hace consciente de nuestra vida mental ocurre por medio de una "articulación proposicional mediada socialmente"[180]; 3) la totalidad de nuestra psique no depende de la interdependencia lenguaje-conciencia; 4) la independencia de nuestra vida mental respecto a esta dupla afirma que no necesitamos de estados conscientes para dirigirnos en el mundo; 5) la indiferencia de nuestra vida mental respecto a ser consciente; 6) la superficialidad de la dupla conciencia-lenguaje ante la indiferencia de nuestra vida mental; y, 7) el reconocimiento de una región inconsciente que no está sujeta a nuestros estados conscientes, y por tanto, no está sujeta a nuestra voluntad.

El último de estos puntos nos permite reafirmar cada uno de los otros a través de un caso específico como lo es el del olvido en la filosofía de Nietzsche, ya que él dirá que nosotros no somos directamente responsables de aquello que olvidamos o recordamos, sin importar si algunas veces suponemos lo contrario debido al influjo de la conciencia. Más bien, el olvido o la capacidad de recordar son actos que ocurren fuera de nuestro alcance; suponer que efectivamente olvidamos algo se convierte en algo muy arriesgado si la conciencia no aparece detrás de ese acto, por lo que resulta más adecuado suponer que algo se nos hace presente, por así decirlo, por cuenta propia antes que por la fuerza de la conciencia. En el aforismo 126 de *Aurora*, Nietzsche lo deja bien claro al decir: "Que haya olvido es algo que todavía no se ha demostrado; lo único que sabemos es que no está en nuestras manos el poder recordar. Y en ese vacío de poder hemos puesto de manera

[180] Cfr. Riccardi, Mattia. "Nietzsche on the Superficiality of Consciousness". En: Dries, Manuel [Ed.]. *Nietzsche on Consciousness and the Embodied Mind* (93-112). De Gruyter: Berlin/Boston, 2018, p. 94.

provisional el término ese de olvido: como si fuera una facultad en la lista. Pero, a fin de cuentas, ¡qué es lo que está en nuestro poder!" (*A*, 126). Esto se explica sencillamente: si, por ejemplo, deliberadamente trato de recordar cómo he llegado a este momento, cómo me he sentado a escribir estas páginas, trasladándome de un sitio a otro, de mi habitación hasta la universidad, de la universidad hasta las salas de estudio, etc… me encontraré con el hecho de que no soy capaz de recordar conscientemente todo lo que aconteció entre uno y otro desplazamiento, y de que el mayor esfuerzo que ponga en esta empresa resultará insuficiente frente a la espontaneidad con la que aparecerán ciertas impresiones que pasaron aparentemente desapercibidas durante mi trayecto consciente, tal como una melodía de la que no me percaté mientras viajaba y que surge espontáneamente mientras escribo estas páginas[181].

Generalmente articulamos nuestros estados conscientes por medio del pronombre "yo", dando lugar a afirmaciones tales como: "yo pienso", "yo siento" o "yo quiero"; dicho pronombre funge como la base sobre la que busca fundamentarse la creencia en la conciencia como facultad generadora de toda nuestra vida psíquica. A su vez, habíamos visto en apartados anteriores, la creencia en el yo como agente de cada acto conlleva una comprensión metafísica de la causalidad como creencia en un "fundamento" [*Grund*] del mundo y la existencia. Psicológicamente, sin embargo, la creencia en el yo como agente de cada uno de nuestros actos responde a la necesidad de sabernos en un determinado estado, de contestar de manera positiva a las siguientes preguntas: ¿por qué nos encontramos en el estado en que

[181] En este sentido, Nietzsche estaría anticipando el postulado freudiano sobre los *actos fallidos* al reconocer que el origen del olvido de ciertos recuerdos descansa en una actividad inconsciente que reprime ciertos recuerdos como modo de defensa del individuo frente a situaciones desagradables o dolorosas. Al respecto, véase: Freud, Sigmund. *Psicopatología de la vida cotidiana.* Traducción de Luis López-Ballesteros y de Torres. Alianza: Madrid, 1999.

nos encontramos? Y ¿cómo hemos llegado hasta este momento? De alguna manera el yo tiene la finalidad de comparecer frente a las situaciones de las que nos hemos hecho conscientes. Nietzsche reflexiona en torno a estas interrogantes en el *Crepúsculo de los ídolos*, en el apartado titulado "Los cuatro grandes errores", donde se expone nuevamente el carácter superficial de la conciencia desde la perspectiva de la causalidad psicológica. Allí aparece la misma tesis que en el aforismo 126 de *Aurora*, aunque explicada en términos negativos, ya que mientras en aquél se hablaba de reconocer que ocurren actos psíquicos más allá de los límites de nuestro poder como límites de nuestra conciencia, en este apartado se trata de criticar la postura que afirma que todas nuestras actividades psíquicas tienen como agente al yo:

> En todo tiempo se ha creído saber qué es una causa: mas ¿de dónde sacamos nosotros nuestro saber, o, más exactamente, nuestra creencia de tener ese saber? Del ámbito de los famosos «hechos internos» […]. Creíamos que en el acto de voluntad nosotros mismos éramos causas […]. De igual modo, tampoco se ponía en duda que todos los *antecedentia* [antecedentes] de una acción, sus causas, había que buscarlos en la consciencia y que en ella los hallaríamos de nuevo si los buscábamos […] (*CI*, "Los cuatro grandes errores", 3).

Pero esos antecedentes colocados por la conciencia no son más que una superficie respecto a la cantidad de antecedentes que se encuentran a un nivel más profundo, de modo que esa superficialidad evocada por la conciencia constituye su única forma de responder a las interrogantes anteriores sobre el estado en que nos encontramos (la comparencia del yo resulta mínima frente a la totalidad de acontecimientos mentales, aunque sustancial frente a la necesidad de sabernos en un determinado momento y lugar, así como frente a la necesidad de sentirnos nosotros). En otras palabras: la labor de la conciencia reside en generar una serie

de cadenas causales – antecedentes – que nos permitan ser conscientes de nuestro estado actual y que nos permitan atribuirnos cierta autoría sobre cada uno de nuestros pensamientos, a pesar de que esas cadenas causales no coincidan con aquellas que ocurren a nivel inconsciente[182]. Líneas más adelante Nietzsche lo dirá de este modo: "[…] queremos tener una *razón* de encontrarnos *de este y de aquel modo*, – de encontrarnos bien o encontrarnos mal. Jamás nos basta con establecer el hecho *de que* nos encontramos de este y de aquel modo: no admitimos ese hecho – no cobramos *consciencia* de él – *hasta que* hemos dado una especie de motivación" (*CI*, "Los cuatro grandes errores", 4).

Esto, sin embargo, no hace más que reafirmar nuevamente el papel secundario de la conciencia, ya que más allá de la cadena causal consciente que ella establezca, los antecedentes inconscientes son mayores, ejercen una fuerza superior y no necesitan ser conscientes para desempeñar su labor[183]. Además, en la medida en que existen pensamientos, sentimientos o deseos, de manera inconsciente, debe aceptarse la posibilidad de un sufrimiento inconsciente, aunque esto difícilmente soluciona el problema del dolor, ya que, a pesar de que logremos establecer la verdadera cadena causal de una situación dolorosa, a pesar de que se responda a su *porqué* y su *cómo*, el sufrimiento seguirá ahí, exigiendo aún su *para qué*. No basta ser conscientes para dejar de sufrir. Incluso, tal vez la conciencia absoluta de toda la cadena causal sea más dolorosa que el sufrimiento experimentado en diversos

[182] Mattia Riccardi explica esto a partir de un esquema según el cual los estados mentales inconscientes se encuentran a la base de los estados mentales conscientes, sin embargo, nosotros consideramos que sólo aquellos estados que llegan a ser conscientes poseen una causalidad, lo cual principalmente se debe a que desconocemos la verdadera cadena causal debido a su carácter inconsciente. Así, afirmamos que nuestro actual estado mental consciente debe ser causa del anterior y no de una cadena causal inconsciente. Al respecto, véase: Riccardi, Mattia. "Nietzsche on the Superficiality of Consciousness". En: Dries, Manuel [Ed.]. *Nietzsche on Consciousness and the Embodied Mind* (93-112). De Gruyter: Berlin/Boston, 2018, pp. 104-107.

[183] Cfr. Riccardi, Mattia. "Nietzsche on the Superficiality of Consciousness". En: Dries, Manuel [Ed.]. *Nietzsche on Consciousness and the Embodied Mind* (93-112). De Gruyter: Berlin/Boston, 2018, p. 107.

momentos de nuestra vida. A su vez, la comparecencia del yo como respuesta a nuestros estados conscientes conduce únicamente a un redireccionamiento o intento de supresión del sufrimiento, nunca a su eliminación, por lo que tampoco se resuelve el problema del dolor, tal y como hemos señalado en nuestro primer capítulo. Pero la posibilidad de un sufrimiento inconsciente nos dice que afecciones de este tipo pueden provocar graves consecuencias sobre nuestra vida consciente, de manera que no debe suponerse que un afecto que permanece inconsciente, se encuentra inactivo: el afecto habla con otra voz y no enmudece frente a los intentos que buscan someterlo, como ha sido el caso de algunas religiones y de la filosofía metafísica. Todo este concierto de voces, de impulsos que palpitan en nuestro interior, son los "instintos" [*Triebe*], quienes, como afectos, también conforman buena parte de nuestra psique.

3.3 Teoría de los "instintos" [*Triebe*]

Fácilmente podemos ubicar toda esa región inconsciente de la que hemos hablado en el cuerpo, ya que él es esa tierra incógnita detrás de nuestros pensamientos y sentimientos; de este modo se esclarecería el carácter límite del cuerpo, aunque sólo de manera superficial, pues continuamos sin saber cuál es la forma por medio de la cual él se expresa y que constituiría el hilo conductor de ese nuevo filosofar sobre y desde el cuerpo. Sin embargo, aún podemos realizar una última incursión a través, en este caso, de esos "órganos superiores" [*höhere Organe*] que propiamente se encuentran detrás de nuestra vida psíquica: los "instintos" [*Triebe*]. Ya que ellos pertenecen propiamente al cuerpo como "partes" suyas, y en la medida en que hemos podido exponer algunas de sus características, son ellos quienes

pueden responder a nuestras interrogantes al posibilitarnos un acceso al cuerpo que conserve su modo de ser como alteridad. Para esto se hace necesario esclarecer el preciso lugar que ocupan los "instintos" [*Triebe*] dentro del cuerpo, así como las características que los definen. Muchas de ellas ya han sido mencionadas a lo largo de este texto, por lo que un recuento de cada una de ellas nos permitirá esbozar la teoría de los "instintos" [*Triebe*] en la filosofía nietzscheana, comenzando por la siguiente estructura:

1) Los "instintos" [*Triebe*] tienen su origen en la esfera orgánica, de modo que son compartidos por todos los seres vivos como formas en las que se ha cristalizado una determinada respuesta frente a las condiciones naturales de existencia.
2) Los "instintos" [*Triebe*] no son únicamente sencillos mecanismos estructurados según un esquema de causa y efecto, es decir, no son sólo interruptores que se accionan al entrar en contacto con un estímulo externo, sino que poseen un carácter activo que "juzga" aquello que se interpreta y que se cristaliza en un "instinto" [*Trieb*], lo cual es parte de su modo de ser como "interpretación" [*Auslegung*], modo según el cual los seres vivos constituyen su "mundo circundante" [*Umwelt*].
3) Los "instintos" [*Triebe*] no son principios, no son aquello que interpreta como tal, sino que son productos de interpretaciones anteriores que se efectúan en la confrontación entre las fuerzas de las distintas "voluntades de poder" [*Willen zur Macht*] y que dan lugar a la conformación de sentido, y, a su vez, dan lugar a la conformación de un "instinto" [*Trieb*].
4) El tipo de fuerzas que integran las distintas "voluntades de poder" [*Willen zur Macht*] son fuerzas "patéticas" configuradas en modalidades activas y pasivas, susceptibles

de afectar y ser afectadas por otras fuerzas. Por ello la "voluntad de poder" [*Wille zur Macht*] constituye el grado cero del afecto.

5) Los "instintos" [*Triebe*], entonces, designan cúmulos de fuerzas, así como fungen como la base "material" – concreta – del concepto "voluntad de poder" [*Wille zur Macht*].
6) La "voluntad de poder" [*Wille zur Macht*], en su esencia última, es "acontecer" [*Geschehen*], de modo que los "instintos" [*Triebe*] en el fondo no son sino "complejos del acontecer", susceptibles a la transformación, la creación y la eliminación.
7) Los "instintos" [*Triebe*] forman parte de una unidad superior desde la que se vinculan con pensamientos, sentimientos, disposiciones afectivas, entre otros actos propios del terreno psíquico o mental, de manera que, a pesar de poseer una base fisiológica, se extienden más allá de ella, sin convertirse por ello en sustancias.
8) La unidad superior que engloba a los "instintos" [*Triebe*], es el cuerpo, quien, además, se encuentra detrás de pensamientos, sentimientos, disposiciones afectivas, etc., fungiendo como un "ti mismo" [*dein Selbst*].
9) Por tanto, los "instintos" [*Triebe*] como "partes" del cuerpo – como miembros del "ti mismo" [*dein Selbst*] – son los productores de pensamientos, sentimientos o disposiciones afectivas; los "instintos" [*Triebe*] están distribuidos por todo el cuerpo entendido éste como "corporación" [*Körperschaft*]: reunión y despliegue de complejos del acontecer.

Que Nietzsche vea en los "instintos" [*Triebe*] "órganos superiores" [*höhere Organe*] vinculados con pensamientos, sentimientos o disposiciones afectivas, nos dice que los "instintos" [*Triebe*] actúan como "sub-sistemas disposicionales" producidos

fisiológicamente – partícipes también del terreno de lo mental –, conectados a las diferentes partes del cuerpo, donde por medio de su interacción conforman redes que actúan como "órganos superiores" [*höhere Organe*] pertenecientes al cuerpo: son redes encarnadas[184]. Esto es confirmado por un fragmento de 1883, donde Nietzsche afirma:

> Sobre la base de los instintos se forman órganos *superiores*, y estos órganos *luchan* entre ellos por el alimento, los estímulos – – –
>
> La mano del pianista, la vía hasta allí y un sector del cerebro forman juntos un órgano (el cual debe *aislarse* para poder contraerse fuertemente). *Las partes del cuerpo ligadas telegráficamente – es decir, instinto*. (*FP III*, Primavera – Verano de 1883, 7[211]).

Al vincular los "instintos" [*Triebe*] con lo mental, y siguiendo el hecho de que son fuerzas que laten detrás de la conciencia, podemos referirlos a partir de su equivalente psicoanalítico y llamarlos "pulsiones"[185]. Éstas le permiten a Nietzsche repensar el concepto de alma para afirmar que ella no es sino una "estructura social" [*Gesellschaftsbau*] de las pulsiones (*MBM*, 12). Si intercambiamos el término alma por otro de los equivalentes de los que se sirve Nietzsche, llegamos a la conclusión de que el yo es una producción de esa estructura social. Más aún, el alma – el yo – será volatilizado hasta el punto de que el cuerpo no será otra cosa

[184] Cfr. Riccardi, Mattia. "Nietzsche on the Embodiment of Mind and Self". P. 9. Recuperado en mayo de 2019 en: https://www.academia.edu/3331665/Nietzsche_on_the_Embodiment_of_Mind_abd_Self

[185] La exposición anterior justifica nuestra traducción del término alemán *Trieb* por "instinto", ya que con él hemos buscado destacar la dimensión orgánica que se reivindica en el proyecto de naturalización del hombre, así como el modo de ser instintivo de todo lo orgánico en la medida en que los instintos llevan dentro de sí un modo de ser interpretativo. Si bien es cierto que el término *Instink* nos hubiera permitido realizar el énfasis de lo orgánico, habríamos perdido los diferentes usos que hace Nietzsche de *Trieb*, por lo que hemos preferido permanecer en la ambigüedad del sentido del término para preservar su polisemia. Además, *Trieb* suele vestirse al castellano como "impulso", "instinto" o "pulsión", de manera mucha más ambigua, siendo pocas las veces en que los traductores dan razones de la traducción de dicho término. A continuación optaremos por traducir *Trieb* como "pulsión", de modo que enfaticemos el lugar que también ocupa esta noción en el terreno de lo mental. Cualquier uso distinto del término *Trieb* será indicando por medio del uso de la palabra alemana entre corchetes seguida de su respectiva traducción al castellano.

que “una construcción social de muchas almas” (*MBM*, 19). Esto se traduce en el reconocimiento de múltiples conciencias al interior del cuerpo humano que actúan según cierto tipo de racionalidad que reafirma la superficialidad de la conciencia (*FP III*, Junio-Julio de 1885, 37 [4]). Así, la conciencia se convierte en el resultado emergente de la interconexión entre cada una de esas conciencias, y por tanto, se convierte en un epifenómeno del cuerpo en la medida en que ejerce una fuerza mínima sobre la totalidad de nuestra vida psicofisiológica[186].

Por medio de la construcción conceptual “voluntad de poder”, Nietzsche busca describir la tendencia de la voluntad hacia el poder, donde éste último, entendido como potenciación o crecimiento, tiende a buscar su incremento, siendo en el fondo un querer, y por tanto, una voluntad. Ella no se cierra sobre sí misma – según decíamos en el apartado dedicado a su descripción –; siempre está abierta a otras voluntades, expuesta a múltiples afecciones que la configuran como un *pathos* y tendiendo a su incremento. Ese “tender hacia” – ese impulso – nos dice que en su grado más profundo la voluntad no debe ser tomada como una tabula rasa por dos razones: por un lado, la idea de una tabula rasa supone plantear la voluntad en términos espaciales, con un adentro y un fuera, sin embargo, nuestro concepto de fuerza elimina esta distinción; y, por otro lado, el “grado cero” de la voluntad debe ser entendido como el punto de partida desde el que se despliega todo afecto, toda pulsión, toda fuerza, y no como un espacio vacío, susceptible de ser llenado. Se trata, entonces, de un grado mínimo de la afección que resulta desconocido para nosotros, pero que puede captarse según se eleve a un grado superior capaz de ser designado lingüísticamente. Por ejemplo,

[186] Cfr. Riccardi, Mattia. “Nietzsche on the Superficiality of Consciousness”. En: Dries, Manuel [Ed.]. *Nietzsche on Consciousness and the Embodied Mind* (93-112). De Gruyter: Berlin/Boston, 2018, p. 107 y ss.

reconocemos grados superlativos de la afección como ira, odio, amor, incluso dolor, aunque estos constituyen únicamente grados extremos de un determinado estado, de una determinada afección; luego, estos grados son identificados en nuestra interioridad gracias a su articulación proposicional mediada socialmente. Esto nos lo dice Nietzsche en el aforismo 115 de *Aurora*:

> El lenguaje y los prejuicios sobre los que se ha levantado el lenguaje suponen muy a menudo un estorbo a la hora de indagar las pulsiones y los procesos íntimos: por el hecho, por ejemplo, de que sólo haya palabras para los grados *superlativos* de tales procesos y pulsiones –; y estemos, no obstante, acostumbrados a no seguir observando con precisión allí donde nos faltan las palabras, ya que sin ellas el pensar con precisión nos resulta penoso; es más, antes se daba por supuesto de manera inconsciente que allí donde acababa el reino de las palabras acababa también el reino de la existencia. Ira, odio, amor, compasión, deseo, conocimiento, alegría, dolor – no son sino nombres que damos a estados *extremos*: los grados más sutiles, los medios y, por supuesto, los más ínfimos, que están siempre en acción, se nos escapan, siendo ello, sin embargo, los que tejen la tela de araña del carácter y el destino de cada uno. (*A*, 115).

Por medio de este aforismo constatamos no sólo el desconocimiento en el que vivimos respecto al actuar de nuestras pulsiones en nuestra vida consciente, sino también el desconocimiento respecto a la estructura misma de esas pulsiones, las cuales, de entrada, suponemos dadas en su totalidad, de manera que juzgamos que una pulsión, un afecto o un pensamiento no son más que su presentación. Ignoramos así las relaciones, confrontaciones, crecimientos, nacimientos y muertes de fuerzas que dan lugar a una pulsión, a un afecto o a un pensamiento "dado". Pero esta ignorancia se basa en la incapacidad del lenguaje para asir cada uno de los estados que ocurren dentro de nosotros, resultando esto en una completa

opacidad de nuestra experiencia interior ante el hecho de que el conocimiento de nuestra interioridad ha sido posible a través de su articulación lingüística. Todos los resquicios de nuestra vida, donde se nos presenta una atmósfera cada vez más nebulosa e indeterminada, queda fuera de nuestra articulación proposicional, pero en lugar de considerar que se debe a una incapacidad del lenguaje, juzgamos que hemos llegado al límite de nuestra interioridad afirmando que allí donde el lenguaje acaba, la existencia también.

La opacidad del lenguaje como opacidad de nuestra experiencia interior es una de las consecuencias más graves que se desprenden de este punto, ya que no sólo la conciencia comienza a desvanecerse, sino que también nuestra noción de individualidad sufre una alteración considerable ante el desconocimiento de nuestra experiencia interior, de modo que no podemos afirmar con seguridad quién efectivamente interviene en cada acción que ejecutamos conscientemente: nosotros o las pulsiones[187]. El modelo tradicional según el cual actuamos se ha modificado: ya no podemos afirmar que los motivos que impulsan nuestras decisiones estén bien determinados por medio de una toma de conciencia, sino que debemos admitir la inclusión de la fuerza de las pulsiones dentro de cada una de nuestras decisiones[188].

---

[187] Cfr. Katsafanas, Paul. "Nietzsche's Philosophical Psychology". P. 7. Recuperado en mayo de 2019 en: people.bu.edu/pkatsa/NPP.pdf

[188] En el aforismo 116 de *Aurora*, Nietzsche resaltará este aspecto en oposición al modelo tradicional de la relación elección-acción, según el cual afirma que cuando la reflexión actúa suspende toda motivación, dejando la absoluta soberanía de nuestras decisiones a la conciencia. Para Katsafanas, Nietzsche trastoca este modelo, heredado principalmente por Locke y Kant, al mostrar que las pulsiones en su búsqueda por satisfacerse se servirán de los medios que posibiliten dicha satisfacción, guiando al individuo para que elija actuar de un modo que satisfaga el impulso de la pulsión en marcha. Para ilustrar esto, Katsafanas se sirve del siguiente ejemplo: una madre conoce por primera vez a su nuera, quien durante la cena es considerada por su suegra como una persona vulgar debido a su carencia de modales; luego, la suegra reflexiona sobre lo ocurrido y constata su primera impresión, ya que las acciones de su nuera revelan a una persona vulgar; más tarde, sin embargo, la suegra considera que sus modales tal vez son muy anticuados y resulta exagerado juzgar a una mujer tan joven de ese modo, tal vez, además, su primer juicio estuvo guiado por celos hacia su nuera, por lo que tal vez ella no sea más que una persona "deliciosamente juvenil". Katsafanas muestra que en ambos casos el juicio hacia la nuera fue consciente y reflexionado, incluso se destacó la posibilidad de que los celos actuaran como uno de los principales motivos del primer juicio, sin embargo, esto no quiere decir que en el segundo juicio se hayan suspendido los celos, sino que, más bien, una nueva pulsión ocupó su lugar, como el

Así, el conocimiento que hemos adquirido sobre nosotros mismos se ha erigido sobre el fondo incierto de nuestra propia interioridad, tal y como señala Nietzsche al final del aforismo: "Aun así, *eso que*, descubierto de tan errada manera, *pensamos de nosotros*, lo que se suele llamar el «yo», contribuirá en lo sucesivo a formar nuestro carácter y nuestro destino" (A, 115).

Por ello, Nietzsche propondrá una teoría de la experiencia interior fundada en las cualidades fantásticas de nuestras experiencias interiores o "vivencias" [*Erlebnisse*][189]. Dicho carácter fantástico o falsificador debe entenderse en el sentido que aparece en el escrito *Sobre verdad y mentira*, es decir, como "fingimiento" [*Verstellung*], de modo que – como vimos en nuestro primer capítulo en referencia al carácter metafórico del lenguaje – no se trata de una falsificación en términos de "representación" [*Vorstellung*] que evoque la oposición ser/aparecer, más bien se trata de una falsificación como "cambio de posición", como "transponer" [*übertragen*] o como "interpretar" [*auslegen*], tal y como aparecerá a partir del "segundo periodo" del pensamiento nietzscheano. Guiado por estos pensamientos, Nietzsche concluirá que "vivir es fabular" [*erleben ist erdichte*n]: la pobreza del lenguaje impide captar en su totalidad y con cada uno de sus matices el juego que se lleva a cabo en nuestra interioridad, pues nuestras "vivencias" [*Erlebnisse*], con cada una de las sensaciones que las integran, son mucho más ricas y amplias que el lenguaje; además, nuestro cuerpo, entendido como "acontecer" [*Geschehen*], siempre está en continuo cambio, por lo que

deseo de complacer a su hijo. En este sentido, el individuo tiene control sobre la acción que realiza (el juicio de la suegra a la nuera), pero no tiene el control de los motivos que guían la decisión (los celos, la complacencia, etc.), ya que son las pulsiones las que determinan la elección. Al respecto, véase: Katsafanas, Paul. "Nietzsche's Philosophical Psychology". Pp. 37-39. Recuperado en mayo de 2019 en: people.bu.edu/pkatsa/NPP.pdf

[189] Cfr. Parmeggiani Rueda, Marco. "F. Nietzsche: Teoría hermenéutica de la experiencia interior." *Contrastes. Revista Internacional de Filosofía* [En línea], 0 (1994): s. p.

siempre estamos captando un rostro diferente de él, aunque juzgando que se trata del mismo bajo eso que llamamos individualidad o identidad personal[190]. Todas estas conclusiones son recogidas en el aforismo 119 de *Aurora*, donde Nietzsche afirma:

> Por muy lejos que alguien pueda llegar en el conocimiento de sí mismo, nada será, sin embargo, más incompleto que la imagen que se haga del conjunto de las *pulsiones* que constituyen su ser. Apenas será capaz de poner nombre a las más rudas de ellas: su número y su fuerza, su flujo y reflujo, el juego y el contrajuego entre ellas y, sobre todo, las leyes de su *alimentación* seguirán siendo para él del todo desconocidas. […]. Cada uno de los momentos de nuestra vida hace que crezcan algunos de los tentáculos de nuestro ser y deja que otros se sequen, según cuál sea el alimento que ese momento traiga o no consigo. (*A*, 119).

Precisamente, Nietzsche fundamenta su crítica al modelo tradicional de la acción en las desconocidas leyes de la alimentación de los instintos, ya que éstas le permiten explicar la falta de claridad entre el momento de la decisión y el de la acción, de modo que dicha crítica se convierte en el resultado de la exposición de la teoría de la experiencia interior. Para explicar ambas cuestiones, Nietzsche recurre a dos ejemplos que muestran el grado en el que las pulsiones intervienen en la constitución de nuestra experiencia interior a partir de la búsqueda de su descarga o satisfacción, lo cual, a su vez, también muestra la falta de claridad

[190] Asimismo, Katsafanas afirma que el perspectivismo nietzscheano anula cualquier consideración del tipo ser/aparecer entendido en términos representacionales, ya que el perspectivismo muestra que no existe ningún parámetro por medio del cual podamos afirmar que existan formas verdaderas y erróneas de captar el "acontecer" [*Geschehen*]. Más bien, simplemente existen formas más abarcadoras que otras, mismas que pueden ser más favorables para el desarrollo del individuo. Por último, la justificación de la constitución de una determinada experiencia viene dada por su mismo carácter perspectivsístico, es decir, la perspectiva posee sus propios estándares de justificación de manera intrínseca. Al respecto, véase: Katsafanas, Paul. "Nietzsche's Theory of Mind: Consciousness and Conceptualization". *European Journal of Philosophy*. 13:1,1-31, 2005, pp. 17- 18. A su vez, esto lo podemos observar cuando Nietzsche dice: "El mismo texto permite innumerables interpretaciones: no hay una interpretación «correcta»" (*FP IV*, Otoño de 1885.Primavera de 1886, 1 [120]). En este caso, todo lo que permanece incógnito en las profundidades de nuestro cuerpo constituye ese texto, siendo nuestros estados conscientes la interpretación realizada. Nuevamente retornamos al "terrible texto básico *homo natura*" (*MBM*, 230).

en la relación entre decisión y acción. El primero de ellos trata sobre la distinción sueño/vigilia. Nietzsche nos dice que la única diferencia entre ambos estados reside en el grado de fabulación, de "razón poética" [*dichtende Vernunft*], ejercido por las pulsiones, siendo mucho mayor y mucho más libre en el primero de esos estados que en el segundo (*A*, 119). Por ejemplo, cuando una noche experimentamos un sueño apacible y otra uno aterrador, a pesar de que las condiciones externas a nuestro sueño permanecieron casi inalteradas entre una y otra noche, tiene su explicación en la pulsión que guiaba la fabulación, y con ello, buscaba descargarse. Lo mismo ocurre en la vigilia, aunque en un menor grado. Por tanto, la fuerza que ejercen las pulsiones en la vigilia y el sueño llevan a preguntarnos si "¿en que, en definitiva, lo que llamamos conciencia no es sino el comentario más o menos fantástico a un texto desconocido, tal vez imposible de conocer, pero que ha sido sentido?" (*A*, 119).

El segundo es un caso de fabulación diurna, por ejemplo, cuando somos víctimas de la burla de un extraño. Aquí la experiencia tendrá diferentes significaciones según la pulsión que apunte en ese momento, esto es, según la pulsión que busque descargarse, resultando esto en una pluralidad de significaciones con las que se configura nuestra "vivencia" [*Erlebnis*], tales como el enojo, la indiferencia o la alegría:

> Supongamos que un día en el mercado alguien se burla de nosotros al pasar. Según cuál sea la pulsión que entonces esté en nosotros en apogeo, dicho incidente tendrá una u otra significación – y según el tipo de persona que uno sea el incidente será bien distinto. Uno lo recibirá como quien oye llover, otro se lo sacudirá de encima como si fuera un insecto; un tercero verá en ello un motivo de bronca; otro mirará si es la ropa que lleva la causa de la risa; habrá quien medite acerca de lo ridículo en sí: y habrá quien se alegre de haber contribuido involuntariamente a añadir un rayo de luz a la alegría del mundo – en cualquier

caso, una pulsión, sea la del enfado, las ganas de bronca, la de la reflexión o la bondad, habrá encontrado satisfacción. (*A*, 119).

Este ejemplo nos revela dos cuestiones: por un lado, las pulsiones no alternan la experiencia externa de una manera radical, ya que en este caso el contenido de la "vivencia" [*Erlebnis*] ha sido lo único alterado en ella[191]; por otro lado, la forma en que las pulsiones alteran el contenido de la "vivencia" [*Erlebnis*] muestra que cada pulsión está dirigida intencionalmente hacia el mundo[192], aunque al estar mediadas por el lenguaje, y ante la pobreza de éste para nombrar cada una de nuestras pulsiones, los datos dados a nuestra vida consciente resultan opacos: enfado, bronca, alegría o bondad, sólo son formas de nombrar los grados extremos de un estado, los cuales, además, se opacan aún más por la mediación social del lenguaje. Por estos motivos, Nietzsche concluye el aforismo preguntándose retóricamente: "¿Qué son, pues, nuestras vivencias?. ¡Mucho *más* lo que introducimos en ellas que lo que en ellas hay! ¿No habrá que decir incluso que en ellas no hay nada? ¿Que vivir (algo) es fabular?" (*A*, 119).

Todo esta exposición nos permite entender por qué las pulsiones se encontrarían detrás de pensamientos, sentimientos o disposiciones afectivas, ya que entendidos como sub-sistemas replegados en la totalidad del cuerpo, las pulsiones actúan bajo cierta racionalidad configurada en los rasgos afectivos y valorativos por medio de los cuales alteran el contenido de nuestras "vivencias" [*Erlebnisse*], motivándonos así a actuar de tal modo que puedan satisfacerse. Pero esto presenta nuevas dificultades, tales como quién regula la aparición de

[191] Cfr. Katsafanas, Paul. "Nietzsche's Philosophical Psychology". P. 24. Recuperado en mayo de 2019 en: people.bu.edu/pkatsa/NPP.pdf
[192] Cfr. Riccardi, Mattia. "Nietzsche on the Embodiment of Mind and Self". P. 7. Recuperado en mayo de 2019 en: https://www.academia.edu/3331665/Nietzsche_on_the_Embodiment_of_Mind_abd_Self

cada pulsión y si nuestro actuar realmente no se encuentra a merced de cada una de ellas, convirtiéndonos en un mero tripulante de nuestro cuerpo que ni siquiera posee la facultad de dirigir el navío.

Podríamos objetar la primera cuestión de la siguiente manera: si una pulsión aparece múltiples veces como respuesta a circunstancias similares generará un hábito en el individuo; luego, la pulsión será reforzada por la mediación lingüística y social; y, por último, se constituirá una suerte de aristocracia de las pulsiones que habrá de dominar sobre las demás, conformando entonces un determinado comportamiento en el individuo, un carácter o *ethos*. Por ejemplo, cada que me encuentro en situaciones donde soy objeto de burla y aparece como respuesta una pulsión agresiva designada socialmente como enfado, haciendo del enfado, la ira o la cólera una parte fundamental de mi carácter. Pero, entonces, ¿qué ocurre cuando no tengo permitido el enfado?, ¿cuando, por ejemplo, un niño se burla de mí? Mi reacción habitual a una acción descontextualizada sería efectivamente la emergencia de una pulsión agresiva, la cual, acompañada de otra, como la venganza, me motivarían a actuar contra quien se burla de mí; no obstante, en este caso contextualizado en el que un niño se burla de mí, repliego esos impulsos y así – aunque probablemente sin dejar de experimentar enfado – modifico mi acción respecto al causante de mi enfado pasando de una respuesta violenta a una comprensiva, incluso alegre. Entonces, ¿quién ha intercedido en ese momento entre mi respuesta habitual y la modificación de mi acción? Si respondemos que ha sido otra pulsión quien ha intercedido, tal vez una pulsión social, ¿por qué no ocurre lo mismo en otros casos? Además, si la pulsión agresiva ha intercedido en la constitución de mi "vivencia" [*Erlebnis*], sentando las bases para su satisfacción, ¿cómo sería posible que una pulsión que no participó en ese proceso tenga la suficiente fuerza para desplazar a esa otra pulsión que sí participó?

Las interrogantes mencionadas se conectan con la segunda cuestión que se nos presentó, aquella sobre ser un mero tripulante en nuestro cuerpo. Tomemos el ejemplo anterior en conexión con la introspección: supongamos que mi tendencia habitual al enfado me trae consecuencias negativas, por lo que durante un proceso de introspección – un proceso en el que soy consciente de mis estados mentales – considero necesario deshacerme de ese modo de ser y comienzo un tarea progresiva de debilitamiento de mi pulsión agresiva, por tanto, para este momento, me habré convertido en el capitán de mi cuerpo. Puede pensarse que esta acción está motivada por otra pulsión que quiere hacerse con el mando, sin embargo, con ello estaría reafirmando que soy yo quien concede el mando a esa pulsión, sea que quiera satisfacerse o no; soy yo quien la considera más adecuada para la modificación de mi carácter. Por tanto, la conciencia no es un epifenómeno. Lo cual, a su vez, nos muestra que aún nos falta por profundizar dentro de la relación entre el cuerpo y la conciencia.

3.4 Cuerpo y yo

Según habíamos visto, usualmente nos servimos del pronombre "yo" para referirnos a nosotros mismos, por lo que cada vez que reflexionamos sobre nuestra interioridad forzosamente debemos hacerlo en términos de "yo pienso", "yo quiero", "yo siento", y cualesquiera otros estados internos que creamos tener, de modo que fundamos la creencia en la conciencia como facultad sustantiva, como fuente generadora de todos nuestros estados mentales y como guía del cuerpo. Posteriormente, y basándonos tanto en la creencia en la unidad mental como en la creencia en la capacidad para suspender nuestras pulsiones, creemos en la independencia del yo respecto al cuerpo, y con ella, creemos en la existencia

del alma, dando lugar al dualismo cuerpo/alma. Por último, considerándonos seres pensantes, y por tanto, almas, nos decidimos por el yo y por el mundo al que pertenece: un mundo descorporeizado[193]. Nietzsche criticará duramente esta decisión debido a que ella conlleva un desprecio hacia todo lo distinto a ese mundo descorporeizado, asunto que expusimos en nuestro primer capítulo. Allí habíamos citado el tercer discurso de *Así habló Zaratustra*, "De los transmundanos", como parte de la crítica a la escisión generada por la metafísica, así como el resultado que se origina ante la incapacidad de soportar las condiciones naturales de existencia. No obstante, la descripción que hemos dado del cuerpo hace del origen de ese mundo – de su optar por él – una imposibilidad, ya que prácticamente consistiría en la negación del cuerpo por el cuerpo mismo, consistiría en el suicidio del cuerpo. Lo cual nos hace ver en el yo el culpable de dicha decisión, otorgándole así más importancia de la que habíamos creído.

El discurso citado comienza con Zaratustra (Nietzsche) confesando su antigua tendencia hacia la creación de transmundos para luego enfocarse en la creación misma de éstos como formas de escape de un ser sufriente, como medios por los cuales el espíritu comienza a tocar terrenos celestes hacia los que busca acceder; sin embargo, en esa carrera por el más allá, el cuerpo sigue las inclinaciones del yo, a pesar de lo contradictorio de esta empresa. Leemos ahí: "Fue el cuerpo el que desesperó del cuerpo, – con los dedos del espíritu trastornado palpaba las últimas paredes. […]. Fue el cuerpo el que desesperó de la tierra, – oyó que el vientre del ser le hablaba. […]" (Z, "De los transmundanos"). Sin duda resulta

[193] Riccardi define esta tendencia a considerarnos ingenuamente como sólo agentes pensantes bajo el rótulo de "imagen cartesiana" de la mente, la cual es el centro de atención en torno al que gira la crítica nietzscheana al yo, sin embargo, esta imagen no representa la totalidad del pensamiento cartesiano. Al respecto, véase: Riccardi, Mattia. "Nietzsche on the Embodiment of Mind and Self". P. 5. Recuperado en mayo de 2019 en: https://www.academia.edu/3331665/Nietzsche_on_the_Embodiment_of_Mind_abd_Self

confuso entender por qué el cuerpo tendería hacia regiones antitéticas a él, sin embargo, más adelante descubrimos que quien tiende hacia esas regiones celestes es el yo: "Sí, este yo y la contradicción y confusión del yo continúan hablando acerca de su ser del modo más honesto, este yo que crea, que quiere, que valora, y que es la medida y el valor de las cosas. Y este ser honestísimo, el yo – habla del cuerpo, y continúa queriendo el cuerpo, aun cuando poetice y fantasee y revolotee de una lado para otro con rotas alas" (*Z*, "De los transmundanos"). Esta afirmación resulta aún más confusa que la anterior, ya que invierte los términos en los que ha sido planteada la relación entre el yo y el cuerpo, y pone nuevamente en duda el estatuto de la conciencia como epifenómeno.

Más adelante, sin embargo, la relación cuerpo-conciencia vuelve a invertirse y coloca nuevamente al cuerpo por encima de la conciencia, lo cual pareciera indicar que Nietzsche no está muy seguro sobre el lugar en el que se mueve el actuar de la conciencia, de manera que algunas veces se encuentra en la superficialidad y otras en la profundidad. Pero esto se esclarece en el discurso "De los despreciadores del cuerpo", donde Nietzsche nos indica cómo entender la relación entre el cuerpo y la conciencia. Revisemos, pues, algunas de las tesis señaladas respecto a dicha relación.

Zaratustra nos dice que el cuerpo es "una gran razón, una pluralidad dotada de un *único sentido,* una guerra y una paz, un rebaño y un pastor" (*Z*, "De los despreciadores del cuerpo"). Que sea una "gran razón" [*grosse Vernunft*] parece explicarse en función de los procesos de "incorporación" [*Einverleibung*] que el cuerpo efectúa sin necesidad de nuestra participación consciente, así como por las redes conformadas por los "instintos" [*Triebe*] y por la influencia de las "pulsiones" [*Triebe*] en nuestro campo de acción y conformación de "vivencias" [*Erlebnisse*]. También se nos dice que él es "una pluralidad dotada de un único

sentido", "una guerra y una paz", "un rebaño y un pastor", lo cual podría explicarse a partir de nuestra definición del cuerpo como "corporación" [*Körperschaft*]. Pero, entonces, ¿dónde queda el "sí-mismo" [*Selbst*]? La respuesta radica en la concepción tradicional del cuerpo. Usualmente consideramos que dejarnos llevar por nuestro cuerpo – por nuestras pasiones y pulsiones – conlleva una renuncia a todo tipo de racionalidad, pues hemos establecido una absoluta y exclusiva correspondencia entre la conciencia y la razón, por lo que quedar a merced del cuerpo significa renunciar a la razón, y por tanto, abrazar la irracionalidad. Quien abraza al cuerpo en su totalidad es considerado un loco, un salvaje o incluso un libertino al que debe tratársele condescendientemente, paternalmente, en aras de encauzarlo nuevamente hacia el uso de su razón. Incluso en la práctica jurídica se reconocen actos en los que el ejercicio pleno de la razón ha quedado brevemente suspendido, llamados comúnmente como "crímenes pasionales". Sin afirmar nada respecto a estas cuestiones, quedémonos con el juicio en general, esto es, con la incuestionada coimplicación entre conciencia y racionalidad: "si y sólo si algo es consciente, entonces es racional". Precisamente contra esta coimplicación está luchando Nietzsche cuando afirma un tipo de juicio en todo lo orgánico, un tipo de racionalidad por medio de la cual los cuerpos se autorregulan y autoproducen, la cual se refleja en esa "gran razón" del cuerpo[194]. Pero este tipo de racionalidad tiende a pasarse por alto o a minimizarse, por lo que la creencia común – principalmente a partir de los influjos del pensamiento moderno – concluye categóricamente que el cuerpo, las pasiones, los animales e incluso ciertas "razas" de seres humanos, carecen de racionalidad en tanto entes inconscientes. Nosotros hemos demostrado que esta creencia es falsa, ya que lo irracional no

[194] Hablamos de "racionalidad" respecto al cuerpo, las pulsiones y los animales, y no de "razón" en ellos para evitar denotar el uso metafísico de este término como "fundamento" [*Grund*], así como para evitar su co-implicación con la conciencia.

se puede deducir de lo inconsciente, como el caso de las pulsiones y de los procesos de "incorporación" [*Einverleibung*]; por tanto, hemos concluido que el cuerpo no es un cúmulo de fuerzas ciegas que actúan sin propósito, sino que más bien, el cuerpo actúa según un tipo de racionalidad llamada "sí-mismo" [*Selbst*].

Anteriormente definíamos el cuerpo en términos de una "construcción social de almas", la cual, dice Nietzsche, debe estar gobernada como toda sociedad por un soberano que identifique el actuar del pueblo con su propio actuar, adoptando como propias todas las acciones realizadas por cada uno de los miembros de esa sociedad y en las cuales el soberano simplemente ha fungido como mediador de las relaciones entre cada miembro y facción de la sociedad (*MBM*, 19). La mediación del enfrentamiento entre facciones es una cuestión que también aparece en el enfrentamiento de las fuerzas en la "voluntad de poder" [*Wille zur Macht*], la cual se funda en la recuperación del antiguo modelo griego del *agón*, de modo que las fuerzas no buscan su aniquilamiento ni se enfrentan de manera ciega e irracional, sino que actúan racionalmente en la competición por el poder[195]. Pero esto ocurre en el grado cero de la voluntad, se trata de una mediación intrínseca que no aparece como tal en cada una de las sedimentaciones de la voluntad como cuerpos que integran otro cuerpo; por ello se necesita de una instancia extrínseca que regule la relación entre cada uno de ellos; luego, dicha instancia debe también pertenecer al cuerpo, emerger de él como un soberano que mande sobre cada facción, sobre cada consciencia y cada alma, llamado justamente "sí-mismo" [*Selbst*]. Él media las relaciones entre cada una de las partes que conforman al cuerpo; él manda sobre ellas no porque sean irracionales – como cuerpos gozan ya de

[195] Cfr. Hatab, Lawrence. "Nietzsche, la naturaleza y la afirmación de la vida". En: Lemm, Vanessa. *Nietzsche y el devenir de la vida* (41-59). FCE: Chile, 2014, pp. 49-50.

racionalidad –, sino porque las relaciones entre un número mayor de individuos implican modos de relación más complejos, los cuales exigen medios eficientes que contengan el conflicto entre las partes. El "sí-mismo" [*Selbst*], entonces, manda sobre las partes del cuerpo como totalidad, pero cada parte gobierna sobre sí misma. El "sí-mismo" [*Selbst*] organiza cada relación entre las diversas facciones que habitan el cuerpo como "sistemas-de-vida" [*Lebens-systeme*] (*FP II*, Primavera-Otoño de 1881, 11[7]). (Pensada así, la enfermedad podría considerarse como la invasión de una sociedad o como la sublevación del pueblo frente al soberano).

Basándonos en esto podemos afirmar que el "sí-mismo" [*Selbst*] funge como el equivalente lingüístico con el que se ha designado topológicamente el lugar de la razón en la conciencia y en el lenguaje: el "yo" [*Ich*]. Por medio del "sí-mismo" [*Selbst*] Nietzsche designa el lugar de otro tipo de racionalidad ubicada en un nivel más profundo que "no dice yo, pero hace yo" (*Z*, "De los despreciadores del cuerpo"). No obstante, debemos saber que ubicadas en un nivel aún más profundo, en cada resquicio del cuerpo, habitan otras tantas racionalidades desconocidas por nosotros, de manera que si se quisiera ver en el cuerpo un nuevo tipo de "fundamento" [*Grund*], tendría que admitirse al mismo tiempo el "abismo" [*Abgrund*] que es ese "fundamento" [*Grund*]. Y, precisamente, de esa abismática "gran razón" [*grosse Vernunft*] emerge una "pequeña razón" [*kleine Vernunft*] que llamamos "espíritu" [*Geist*], ubicada en un nivel más superficial: el "yo" [*Ich*] (*Z*, "De los despreciadores del cuerpo"). Por ello, Zaratustra dirá que todos los atributos concedidos al "yo" [*Ich*] únicamente son "instrumentos y juguetes" del cuerpo: "Instrumentos y juguetes son el sentido y el espíritu: tras ellos se encuentra todavía el sí-mismo" (*Z*, "De los despreciadores del cuerpo"). Pero, ¿qué tipo de instrumentos y juguetes son el espíritu y el

sentido para el cuerpo?, ¿qué tipo de actividad realizan? Y, ¿por qué motivo son generados por el cuerpo?, ¿cuáles son sus finalidades?

Tanto la idea de instrumento como la idea de juguete sugieren la existencia de reglas intrínsecas que determinan el funcionamiento, finalidad y uso de cada uno de ellos, estableciendo así los límites de su acción. Por ejemplo, un martillo puede martillear, pero no destornillar, siguiendo esto la finalidad presente en él, ya que su finalidad precisamente consiste en martillear, su funcionamiento en los golpes que implican el martillear y su uso en el de ser un instrumento útil para martillear. El uso se traduce en un ser "respecto a…" una finalidad, es decir, en un "servir para…" hacer algo, de modo que el uso del martillo consiste en "servir para…" martillear, es "respecto a…" una finalidad que se encuentra inscrita previamente en el uso; mientras que su funcionamiento se traduce en un "cómo respecto a…", es decir, en la forma en que se emplea, en que uno se sirve del instrumento. Si nos servimos de un destornillador para algo que no sea destornillar, como martillear, nos daremos cuenta que resulta ineficaz e incluso contraproducente porque no es esa su finalidad, su "servir para…" como destornillador, pues su funcionamiento, su empleo, consiste en un destornillar (presionar o aflojar algo girándolo). Subvertir este orden es el principio del *ready-made*: un urinario expuesto en una sala de arte modifica el uso, funcionamiento y finalidad del objeto, pues su uso ya no es el de un urinario, y por tanto, también su finalidad ha cambiado, dejando de lado en este caso su funcionamiento. El juguete guarda similitudes con esta modificación, sin embargo, su finalidad no está inscrita como tal en él, pues aunque ciertamente un instrumento que pasa a ocupar el estatuto de juguete modifica su uso y finalidad, y con ellos, modifica o suspende su funcionamiento, depende estrechamente de quien lo usa: el juguete "sirve para…" jugar, pero su finalidad no es "respecto al…"

juguetear, ya que en la medida en que su finalidad está designada por quien se sirve de él, entonces su finalidad es "respecto a…" ese individuo; por tanto, la finalidad de un juguete no es el juguetear, sino el goce, que es la finalidad buscada por quien juega. Así, vemos que cuando un juguete, que no un juego, posee ciertas normas de uso marcadas por su funcionamiento, aquel que juega las quebranta continuamente designándole una pluralidad de usos, aunque con una sola finalidad[196].

Nietzsche no estaría pensando tan radicalmente la idea del espíritu y el sentido como juguetes del cuerpo, ya que esto implicaría una posible fractura en el funcionamiento general del cuerpo. Por ejemplo, si consideramos que el cuerpo es una unidad compuesta, sería plausible aplicar esta perspectiva sobre otras partes del mismo, como el estómago: éste – por así decirlo – se usa para la conservación y crecimiento de un organismo, "sirve para…" y es "respecto a…"; no pude modificar ni suspender su funcionamiento, no puede digerir de otra

[196] Como bien señala Volker Gerhardt, la idea de la "pequeña razón" [*kleine Vernunft*] como juguete del cuerpo sugiere un juego estético establecido entre la sensibilidad y el entendimiento, donde para Gerhardt el "sí-mismo" [*Selbst*] actuaría como un puente entre el cuerpo y el yo, ya que el "sí-mismo" [*Selbst*] sería una producción del cuerpo para captarse como totalidad, pero también estaría a disposición del yo para controlar al cuerpo bajo el permiso de este último. No obstante, cuando Gerhardt afirma que la gran razón del cuerpo consiste no en un tipo de racionalidad del cuerpo, sino en la magnitud de lo "grandioso" que puede ser una obra de arte, creada en su totalidad por un artista (la razón); entonces está retornando a la concepción clásica de la razón, lo cual es una constante en su interpretación del cuarto discurso del *Zaratustra*, así como una afirmación explícita. Esto se reafirma, por ejemplo, cuando Gerhardt establece una continuidad tácita entre el *cogito* cartesiano, el yo kantiano y el yo nietzscheano. De esta manera, Nietzsche no estaría proponiendo un nuevo tipo de racionalidad, sino señalado algo más sencillo: que el cuerpo es la base material de la razón y que el cuerpo es una unidad autocreadora, pero así se criticaría únicamente la concepción metafísica de la razón, dejando fuera la crítica al estatuto psíquico de la misma, base de la concepción metafísica. Nietzsche, sin embargo, se percata de la correspondencia entre ambas concepciones, por lo que al criticar la primera de ellas necesariamente debe criticar la otra, tal y como hemos señalado anteriormente. Además, Gerhardt considera que la pluralidad del cuerpo no puede implicar una pluralidad de razones debido a que impediría la comunicación entre los individuos. Nietzsche, en cambio, afirma una pluralidad de razones basada en una topología de la racionalidad que concede al animal no humano otro tipo de racionalidad, así como afirma la existencia de racionalidad en cada una de las partes que integran el cuerpo y que se distinguirían únicamente por el grado de complejidad de cada una, por tanto, la razón, en su sentido tradicional, sí aparece en el esquema nietzscheano, aunque sobre la base de toda esa estructura social que compone al cuerpo como "corporación" [*Körperschaft*], es decir, aparece posteriormente, en el nivel más superficial de dicha topología. Al respecto véase: Gerhardt, Volker. "The body, the Self, and the Ego". En: Pearson, Keith Ansell. *A companion to Nietzsche* (273-296). Blackwell Publishing Ltd: UK, 2006.

manera ni dejar de digerir (cualquier modificación en su funcionamiento se daría parcialmente – intensificar, minimizar, ralentizar, etc. –, pero no de manera absoluta, ya que sea cual sea la modificación, la función seguiría siendo la misma, digerir: un estómago que no digiere, es un estómago muerto); además, como estómago tampoco puede modificar radicalmente su uso y su finalidad (un estómago muerto no es propiamente ya un estómago, sino, por ejemplo, alimento para otro organismo). Por tanto, la idea de juguete en Nietzsche debe responder a cierta plasticidad del uso, funcionamiento y finalidad de un objeto, aunque no a una completa subversión de cada uno de los aspectos que lo conforman. Lo cual se vislumbra en las descripciones que Nietzsche realiza del espíritu en el aforismo 230 de *Más allá del bien y del mal*, donde en un punto determinado dichas descripciones terminan por asemejar precisamente el espíritu con un estómago. Pero antes de llegar a esta conclusión, Nietzsche comienza por comparar al espíritu con un individuo que se designa a sí mismo soberano de una sociedad: "Ese algo imperioso, que el pueblo llama "el espíritu", quiere ser señor y sentirse señor dentro de sí y a su alrededor: posee la voluntad de reducir la multiplicidad a la simplicidad, una voluntad constrictiva, sojuzgadora dominante y verdaderamente señorial" (*MBM*, 230). Esta descripción guarda estrecha relación con nuestra creencia en el yo como facultad sustantiva, como fuente y soberano de nuestro cuerpo y nuestro psiquismo. Más adelante, Nietzsche describirá detalladamente el actuar del espíritu como un simplificar, asimilar, falsificar, en suma, como un "incorporar" [*einverleibt*] que posee una disposición activa y otra reactiva: un "incorporar" [*einverleibt*] nuevas experiencias como forma de aumento del sentimiento de crecimiento, de fuerza; y un rechazo frente a todo lo extraño que termina por asemejar la fuerza del espíritu con la fuerza digestiva, concluyendo así que el espíritu es un estómago. Citamos a continuación el aforismo mencionado:

> La fuerza del espíritu consistente en apropiarse de lo extraño se manifiesta en una fuerte tendencia a equiparar lo nuevo con lo viejo, a simplificar lo múltiple, a obviar o rechazar lo que es del todo contradictorio: del mismo modo que subraya realza y falsifica deliberadamente con mayor intensidad determinados rasgos y líneas en lo extraño, en cada trozo de "mundo exterior". Su intención apunta así a la incorporación de nuevas "experiencias", a la inclusión de cosas nuevas bajo viejos patrones, – es decir, al crecimiento; o más exactos todavía, al *sentimiento* de crecimiento, al sentimiento de la fuerza incrementada. Al servicio de esta misma voluntad se halla una pulsión del espíritu aparentemente contraria, una brusca resolución a la ignorancia, a cerrar sus ventanas, una íntima oposición a esta o aquella cosa, un no permitir que nada se acerque, una especie de estado defensivo hacia todo lo que puede ser conocido, una satisfacción con la oscuridad, con el horizonte cerrado, un decir que si y un dar por buena la ignorancia: todo lo cual es necesario según el grado de su fuerza asimiladora, de su "fuerza digestiva", […] y en realidad a lo que más se asemeja el "espíritu" es a un estómago. (*MBM*, 230).

Todas estas propiedades describen el funcionamiento del espíritu como instrumento, las cuales son similares al funcionamiento que comúnmente se le achaca al razonamiento: asimilar, simplificar y rechazar, aunque añadiendo una propiedad falsificadora que se funda en la incapacidad que tenemos para aprehender el Devenir como tal. Ciertamente durante nuestra vida consciente asimilamos nuestras experiencias a través de una simplificación tanto de su verdadera causalidad como de los aspectos que la conforman; después de este proceso rechazamos aquellas experiencias consideradas desagradables y juzgamos que el límite de una experiencia y el límite de su captación consciente son el mismo, así donde termina el yo,

la experiencia también[197]. Aunque todos estos procesos – decíamos – no son sino formas bajo las que se efectúa la "incorporación" [*Einverleibung*], de modo que son procesos que las distintas partes del cuerpo también realizan, distinguiéndose únicamente por una diferencia de grado (*MBM*, 192; *FP III*, Junio-Julio de 1885, 37 [4])[198]. Pero esto no consiste en una mera extensión del concepto tradicional de razón (coimplicación razón=conciencia), sino que consiste, más bien, en una derivación, ya que la razón (conciencia) ejerce un mayor grado de simplificación y falsificación de las sensaciones que la llevan a considerarse como la única causa de todo acontecimiento, autoproclamándose así como única soberana; además, su mayor grado de falsificación se basa en la forma de los estados conscientes como articulaciones proposicionales mediadas socialmente, y por ello, se basa en la pobreza del lenguaje para constituir esos estados (*MBM*, 24).

La arquitectónica de la racionalidad en Nietzsche sienta así sus bases en las partes más pequeñas e imperceptibles del cuerpo, tales como las células, quienes asimilan, simplifican y falsifican en un mayor o menor grado las sensaciones del mundo exterior; luego, sobre una formación más compleja, ubicamos los órganos; posteriormente, los "instintos" [*Triebe*] como complejos del "acontecer" [*Geschehen*] interior y como conformaciones del contacto con el "acontecer" [*Geschehen*] exterior ubicados en el umbral entre lo fisiológico y lo psicológico, ya que también actúan como pulsiones que traman redes de comunicación sobre cada una de las partes del cuerpo, redes afectivas, disposicionales o intencionales que se encuentran dirigidas hacia el exterior y, por tanto, dirigen al individuo

[197] Cfr. Parmeggiani Rueda, Marco. "F. Nietzsche: Teoría hermenéutica de la experiencia interior." *Contrastes. Revista Internacional de Filosofía* [En línea], 0 (1994): s. p.
[198] Cfr. Riccardi, Mattia. "Nietzsche on the Superficiality of Consciousness". En: Dries, Manuel [Ed.]. *Nietzsche on Consciousness and the Embodied Mind* (93-112). De Gruyter: Berlin/Boston, 2018, pp. 101-102.

sin la necesidad de la aparición de la conciencia; después, emerge el espíritu como un tipo de racionalidad con grados de asimilación, simplificación y falsificación mayores en comparación con los realizados por otros estratos dentro de la estructura social llamada cuerpo.

No obstante, debemos abstenernos de afirmar que el espíritu sería el último nivel de la arquitectónica de la racionalidad, ya que dicha noción ocupa un lugar ambivalente dentro de la terminología nietzscheana. Por un lado, espíritu denota un contenido negativo al tratarlo como sinónimo de nociones tradicionales como las de alma o razón (*FP III*, Verano-Otoño de 1884, 26 [68]; Junio-Julio de 1885, 36 [35], 36 [36]); mientras que, por otro lado, espíritu obtiene un contenido positivo al vincularlo con la transformación, por ejemplo, en el discurso "De las tres transformaciones" (*Z*, "De las tres transformaciones"). Entonces, ¿cómo entender esta doble significación del término? La definición del espíritu como un estómago sugiere una interpretación distinta a la anteriormente dada, ya que si consideramos al estómago como un órgano carente de reflexividad, es decir, como incapaz de volverse sobre sí mismo o incapaz de autorreferencialidad, entonces podríamos considerar que el espíritu actúa del mismo modo, aunque con un vínculo más estrecho con la conciencia. Su ubicación dentro de la arquitectónica de la racionalidad se encontraría, por tanto, entre el nivel inconsciente de las pulsiones y el nivel consciente de la racionalidad.

Anteriormente habíamos notado una brecha entre uno y otro nivel a partir de la contextualización de un determinado caso de enfado donde la habitual respuesta pulsional era interrumpida por la aparición de otra pulsión. Esto nos llevó a concluir que, a pesar del influjo de la pulsión, a pesar de que ella siga activa, el mando entre una y otra no es ganado, sino concedido por otro agente, el cual, normalmente, llamaríamos conciencia, razón o yo.

Pero con la introducción de un nivel intermedio entre las pulsiones y la conciencia habremos de concluir que el encargado de interceder entre ambas será el espíritu, quien, aunque pueda vincularse estrechamente con la razón, puede también interpretarse como un tipo de racionalidad carente de reflexividad, es decir, una suerte de nivel pre-reflexivo[199] que no está oscurecido por el influjo de las pulsiones ni dirigido totalmente por la fuerza de la conciencia, aquello que los griegos llamaban *ethos* y que fue traducido al latín por *habtitus*[200].

Por medio del sencillo acto de imitación[201] nosotros adquirimos desde pequeños distintos hábitos, modos regulares de relación y respuesta, que no necesitan del lenguaje ni de la conciencia como tal para su aparición, pues en principio dependen únicamente de la experiencia y la repetición, dando paso a la costumbre. Por ello, los hábitos, más que adquiridos, son "incorporados" [*einverleibt haben*]. Nosotros, sin embargo, somos capaces de generar y modificar nuestros hábitos por medio del uso de nuestra razón, obteniendo así otro tipo de hábitos que se distinguen de aquellos por no haber sido generados de manera pre-reflexiva; así, y hablando aristotélicamente, nos encontraríamos frente a virtudes éticas y virtudes dianoéticas, respectivamente[202]. Cada hábito, además, formará el carácter de cada individuo, esto es, formará su modo de ser en función de las respuestas efectuadas en cada experiencia, de manera que allí donde ocurre el peligro podemos responder con valentía o

[199] Cfr. Daigle, Christine. "Nietzsche`s notion of embodied self: proto-phenomenology at work?". *Nietzsche-Studien* (226-243). 40, 2011, pp. 235-236.
[200] Recordemos que el término latino hacía referencia tanto a la vestimenta como a un rasgo fenotípico; además de que *habitus* proviene del verbo *habere, "*tener", por lo que el espíritu como *habitus* pertenece al cuerpo, es parte de él, pero posee un estatus superficial que puede ser modificado.
[201] Aristóteles señala que uno de los modos connaturales de aprendizaje del ser humano reside en la imitación, sin embargo, esto no indica que otros animales no-humanos no sean capaz de imitar o que su aprendizaje del mundo – por decirlo de algún modo – no comience en la imitación, sino que la inclinación a la imitación en los seres humanos es mayor, por lo que recurriendo a la terminología nietzscheana podríamos afirmar una diferencia de grado respecto al acto de imitar en unos y otros. Al respecto, véase: Aristóteles, *Poética*: 1448b5.
[202] Cfr. Aristóteles. *Ética Nicomáquea*: 1103ª15.

cobardía[203]. Siguiendo a Aristóteles, esto ocurre así debido a la estrecha relación entre las virtudes y las pasiones, ya que somos movidos a actuar de una determinada manera según el placer o dolor que nos pueda provocar una acción[204]. Es decir, nuestra forma de valorar una situación nos inclina hacia ciertas acciones y nos aleja de otras, desarrollando así una suerte de "gusto moral", el cual, sin embargo, no constituye un buen o mal gusto, sino que únicamente refleja el valorar mismo (*FP III*, Verano de 1883, 12 [9]).

Nietzsche reconoce que, a pesar de que puedan existir diferentes valoraciones, el valorar pertenece a toda forma de vida, de modo que todo ser vivo posee un gusto y, en ese sentido, posee ciertos hábitos que conforman su modo de ser (*Z*, "De los sublimes"). Además, siguiendo nuestra definición del espíritu como lugar intermedio entre las pulsiones y la conciencia, reconocemos un determinado modo de ser en aquellos animales capaces de modificar sus hábitos, ya sea por medio de la intervención humana o por sí mismos. Pero todo esto forma parte de la estructura misma de las pulsiones, las cuales, según su aparición, conforman un determinado comportamiento o hábito, mismo que dará lugar a un determinado modo de ser o *ethos*. Por tanto, el espíritu será el encargado de recoger todos esos hábitos generados en nuestra interacción con el mundo exterior para posteriormente modelar un determinado carácter que será reforzado – hecho consciente – por medio de la mediación social del lenguaje. Por ello el espíritu se encuentra entre uno y otro nivel, ya que nuestro modo de ser nos conduce por el mundo sin la necesidad de que la conciencia aparezca a cada momento para monitorear nuestro actuar, pero los hábitos que lo componen son susceptibles de transformación, tanto consciente como inconsciente, de manera tal que el espíritu forma

[203] Cfr. Aristóteles, *Ética Nicomáquea*: 1103b20.
[204] Cfr. Aristóteles, *Ética Nicomáquea*: 1104b10.

parte del cuerpo como un instrumento, el cual le permite guiarse en la cotidianidad; y como un juguete, el cual posee una propiedad plástica para su transformación.

Por su parte, la idea de "sentido" [*Sinn*] puede explicarse a partir de la palabra alemana *Uhrzeitgersinn*, que literalmente podría traducirse como: "en el sentido de las agujas del reloj", denotando así una idea de dirección, más que de significación[205]. Esto nos diría que, como instrumento, como parte de la "pequeña razón" [*kleine Vernunft*], el sentido funge como una suerte de guía, de brújula, que es usada por el cuerpo en sintonía con ese modo pre-reflexivo del hábito. Por ello, Nietzsche habla paralelamente del espíritu y el sentido como formas que emergen del cuerpo, instaladas en él, pero que también se encuentran conectadas entre ambas, ya que la conducción del espíritu por la vida cotidiana le es intrínseca y al estar situado en un nivel intermedio entre las pulsiones y la conciencia, la dirección está a disposición de ambas, aunque en un mayor o menor grado. Por un lado, el "sí-mismo" [*Selbst*], entendido como identidad corporal en tanto que reúne las diversas facciones del cuerpo, se encargaría de la dirección, en un sentido fuerte, del cuerpo y de sus funciones; así como se encargaría de la "incorporación" [*Einverleibung*] de los hábitos generados en el trato con el mundo exterior, es decir, se encargaría de almacenar todo lo que le llega por medio del espíritu. Mientras que, por otro lado, el "yo" [*Ich*], entendido como identidad psíquica en tanto designación socio-lingüística, se encargaría de la dirección, en un sentido débil, del cuerpo y de la adquisición de experiencias asimiladas, simplificadas y falsificadas en un nivel mayor que otras partes del cuerpo, aunque con un mínimo de influencia en la "incorporación" [*Einverleibung*] de los hábitos. Así, Nietzsche recoge cada

[205] Cfr. Gerhardt, Volker. "The body, the Self, and the Ego". En: Pearson, Keith Ansell. *A companion to Nietzsche* (273-296). Blackwell Publishing Ltd: UK, 2006, p. 284.

uno de los puntos tratados hasta este momento en un fragmento póstumo de 1887, donde finalmente indica que la conciencia es un "órgano de la dirección", aunque no la dirección misma, lo cual justifica nuestra distinción entre un sentido fuerte y uno débil de la dirección. Leemos a continuación la síntesis de la relación entre el cuerpo y la conciencia:

> Es esencial no equivocarse sobre el papel de la "conciencia": *lo que la ha desarrollado* en nuestra relación con el "*mundo exterior*". Por el contrario, la *dirección*, o sea la vigilancia y la previsión en lo referente al juego de conjunto de las funciones corporales, *no* nos llega a la conciencia; ni tampoco nos llega el *almacenamiento* espiritual: no es lícito poner en duda que para ello hay una instancia superior: una especie de comité directivo donde los diferentes *apetitos principales* hacen valer su voz y su poder. "Placer" y "displacer" son señas procedentes de esta esfera… e igualmente el *acto de voluntad*. Las *ideas* igualmente. *In summa* [*En suma*]: lo que llega a ser consciente se halla bajo condiciones causales que se nos escapan por completo, – la sucesión de pensamientos, de sentimientos, de ideas en la conciencia no expresan nada acerca de que esta sucesión sea causal: pero las cosas son *aparentemente* así, en grado máximo. Sobre esta *apariencia hemos fundado toda nuestra representación del espíritu, de la razón, de la lógica, etc.* (todo esto no existe: son síntesis y unidades ficticias)… ¡Y éstas las hemos proyectado *en* las cosas, *detrás* de las cosas! Habitualmente se toma a la *conciencia* misma como *sensorium* [sensorio] global e instancia suprema: sin embargo, no es sino un *medio para la comunicabilidad*: se ha desarrollado en el trato, y en relación con los intereses del trato… entendido aquí este "trato" con la inclusión tanto de las influencias del mundo externo como de las necesarias reacciones por parte nuestra ante ellas; así como de nuestros influjos sobre el exterior. La conciencia *no* es la dirección, sino un *órgano de la dirección* –. (*FP IV*, Noviembre de 1887-Marzo de 1888, 11 [145]).

Por último debemos entender que la importancia de esclarecer la relación entre el cuerpo y la conciencia responde a la preocupación nietzscheana por desmontar las creencias sobre las que se ha fundamentado la concepción contemplativa del conocimiento, por lo que las incursiones alrededor del cuerpo tienen tres objetivos concatenados: 1) desenmarañar el nudo establecido entre nociones como las de conciencia, razón o yo, con la finalidad de mostrar que no existe como tal una correspondencia necesaria e indisoluble entre cada una de ellas, lo cual únicamente es posible por medio de la crítica a dichas nociones desde su estatuto metafísico hasta su estatuto psicológico, ya que el propósito de Nietzsche radica en un análisis de la existencia humana concreta, instalada en su cotidianidad, y por tanto, concebida como existencia encarnada que está instalada en un mundo concreto; 2) demostrar porqué el cuerpo sería una mejor propuesta metodológica que la conciencia por medio de la crítica a las nociones antes mencionadas, así como a aquellas que se desprenden de éstas, tales como las de causalidad o voluntad libre; 3) restituir dichas nociones en conexión con su origen corporal, generado así una restauración de la dimensión pragmática del conocimiento. [206]. Todo este proceso permite entender por qué la filosofía no ha sido sino un *malentendido del cuerpo* (*GC*, "Prólogo a la segunda edición", 2), pues dicho malentendido consiste en haber pasado por alto la dimensión pragmática del conocimiento, y con ella, las implicaciones que este hecho ha traído consigo, implicaciones principalmente éticas[207].

---

[206] Cfr. Welsch, Wolfgang. "Nietzsche on Reason". *International Journal on Humanistic Ideology*. Vol. 2, no. 2, 2009, 37-49, 185, p. 46. ProQuest, https://ehu.idm.oclc.org/login?url=https://search-proquest-com.ehu.idm.oclc.org/docview/324958915?accountid=17248.

[207] Cada uno de los temas expuestos hasta este momento como críticas al malentendido del cuerpo, Nietzsche las sintetiza de manera excepcional en un sólo aforismo de *La Gaya Ciencia*, titulado "Los cuatro errores", donde se destacan: 1) el conocimiento incompleto del ser humano, mismo que apareció en la exposición de la constitución de la experiencia interior y en la crítica al modelo tradicional de acción; 2) la atribución de propiedades inventadas, tales como la concepción del alma fundada en el yo y en la creencia en la conciencia como fuente generadora de todo nuestro psiquismo; 3) el establecimiento de un falso orden jerárquico, el cual apareció cuando hablábamos del carácter interpretativo y perspectivístico de la vida, así como al insertar

3.5 CUERPO ÉTICO

Por medio del análisis topológico de la racionalidad hemos destacado una necesaria relación entre el ámbito pragmático-afectivo y el ámbito teórico-cognoscitivo, los cuales tradicionalmente han sido considerados como ámbitos antitéticos en tanto que uno excluye al otro o se impone sobre él. La diferencia entre uno y otro ámbito no consiste, por tanto, en una diferencia ontológica, en el sentido de una diferencia esencial; tampoco consiste en una diferencia temática, en el sentido de una propiedad de cada ámbito; sino que consiste en una diferencia de grado que implica necesariamente a cada uno de ellos. Poniéndolo en términos tradicionales: no existe una exclusión ni oposición entre pasión y razón, sino una correspondencia que no ha sido atendida de manera adecuada en tanto que no se había entendido la relación que se establece entre cada una de ellas, la cual será ubicada y tematizada en el cuerpo. Por ello – dice Nietzsche –: "[debe abandonarse] el desconocimiento de la pasión y de la *razón*, como si ésta última fuese un ser para sí y no, más bien, un estado de relaciones entre diferentes pasiones y deseos; y como si toda pasión no tuviera en ella misma su *quantum* de razón…" (*FP IV*, Noviembre de 1887-Marzo de 1888, 11[310]). Lo cual hemos confirmado en el análisis de las pulsiones. Pero la búsqueda del reconocimiento de esta relación responde a una pregunta: ¿cuáles son las consecuencias de haber separado

al ser humano dentro de la dimensión orgánica; y, 4) la invención de tablas de valores y la creencia en su perennidad, lo cual fue demostrado por medio de la filosofía histórica. Por último, Nietzsche termina el aforismo señalando las consecuencias éticas que se desprenden de la disolución de dicho errores, obligando a abandonar el humanismo en general: "El hombre ha sido educado por sus errores: en primer lugar, se ha visto siempre sólo de modo incompleto, en segundo lugar se ha atribuido propiedades inventadas, en tercer lugar se ha sentido en un falso orden jerárquico respecto del animal y de la naturaleza, en cuarto lugar ha inventado siempre nuevas tablas de bienes y las ha tomado durante un tiempo por eternas e incondicionales, de manera que ora tal impulso y estado humano, ora tal otro estaba en primer lugar y era ennoblecido como consecuencia de esa estimación. Si se descuenta el efecto de estos cuatro errores, se habrá descontado también el humanitarismo, la humanidad y la «dignidad humana»" (*GC*, 115).

tajantemente pasión y razón? O en otras palabras: ¿cuáles han sido las consecuencias del malentendido del cuerpo? Tomemos como ejemplo la cuestión del espíritu como modo de ser.

Nietzsche considera que toda modificación consciente o inconsciente de nuestros hábitos repercute de manera insospechada en la conformación de nuestro modo de ser y, por tanto, repercute gravemente sobre nuestras relaciones con el mundo, con los otros y con nosotros mismos. Puesto que toda verdadera modificación ocurre a nivel corporal, es decir, ocurre como "incorporación" [*Einverleibung*], permanece desconocida para nosotros de manera consciente, ya que esto ha ocurrido en un nivel que, ante la pobreza del lenguaje, pertenece a una región inconsciente. Pero eso que hacemos consciente también repercute de manera profunda antes de adentrarse en las aguas insondables del cuerpo, ya que en la medida en que toda nuestra vida consciente ocurre como una articulación proposicional socialmente mediada, toda nuestra vida interior está interpretada siempre en función de los otros, de manera que me conozco únicamente porque soy capaz de reconocer ciertos estados en el otro que después uso para interpretar mi interioridad[208]. Es decir, conozco a los otros, antes de conocerme a mí mismo[209]. Y, en este sentido, actúo motivado por ciertos estados de los que

[208] Esto explicaría por qué Zaratustra dice que "el cuerpo desesperó del cuerpo", ya que, al estar constituido socialmente, encarnó la creencia en el más allá, por lo que a pesar de que dicha creencia surja de la concepción del yo como imagen descorporeizada de nuestro ser, es el cuerpo quien termina por asimilarla, por "incorporarla"; además, el individuo se inserta en un determinado marco de creencias que lo determinan mucho antes de que él pueda decidir conscientemente, de manera que en una sociedad donde el cuerpo es despreciado o infravalorado, todo cuerpo futuro desespera ya de sí mismo antes de nacer. Principalmente estos temas han sido trabajados por Foucault a la hora de revelar las múltiples relaciones de poder que nos atraviesan y que conforman nuestra subjetividad; dichas relaciones, sin embargo, comienzan en un nivel corporal, siendo ellas quienes conforman, fabrican, los cuerpos. Así, se fabrican cuerpos útiles, dóciles, que subyugan todo tipo de individualidad ante un proceso de normalización, lo cual también es percibido por Nietzsche, aunque analizado únicamente en el nivel de la moral. Al respecto, véase: Foucault, Michel. *Vigilar y castigar: Nacimiento de la prisión*. Traducción de Aurelio Garzón del Camino. Biblioteca nueva: Madrid, 2012, p. 158 y ss.

[209] Esta última posición la encontramos en un fragmento póstumo del otoño de 1880. Allí Nietzsche nos dice que nuestra interioridad pasa primero por la interpretación de los demás, quienes de alguna manera nos

no puedo estar seguro si describen adecuadamente cada una de mis "vivencias" [*Erlebnisse*], pero me veo atado tanto por el carácter normativo del lenguaje como por un imperativo social que determina cómo debo actuar según el estado que experimente, por lo que desde un inicio me encuentro envuelto en un ámbito moral, inserto dentro de un tipo específico de moralidad que me exige actuar de un determinado modo, interpretarme de una manera específica y hablar según las metáforas establecidas (A, 9). Se genera así lo que Nietzsche llama "instinto de rebaño" [*Heerden-Instict*], una pulsión donde se instala el sacrificio de la propia individualidad ante las necesidades del grupo y donde el individuo no tiene otro valor más que como una función para el rebaño (*GC*, 116). Posteriormente este proceso se suscita con cada una de las pulsiones, se unifica una experiencia interior y se crea una suerte de *sensus communis*; sin embargo, ese sentido común, también llamado costumbre, será heredado a las siguientes generaciones, de manera que no sólo se unifica la experiencia en un momento determinado, sino que se unifica históricamente convirtiendo el futuro en una cuestión aprisionada por el pasado, esto es, un futuro que sólo es la prolongación del pasado, un futuro que ha dejado de ser futuro y que se prolonga como un pasado continuo. La moral, entonces, impide toda nueva experiencia por dos motivos: aplasta toda experiencia interior bajo el peso

enseñan a interpretarnos y nos ayudan a responder quiénes somos. Con esta acción también se genera una unificación de nuestros estados internos y, por así decirlo, se corrompe no sólo una de nuestras experiencias interiores, sino toda nuestra interioridad, ya que se genera una memoria con la que habremos de interpretarnos, una memoria social que, en la medida en que es compartida y establecida según ciertos valores, se convierte en una memoria moral: "Lo que pensamos de los demás y lo que pensamos de nosotros mismos determina nuestra actuación sólo si es consciente. Por eso, la representación de los demás y de nosotros: son, pues, de nuevo el resultado de lo que los demás nos han enseñado, nos han aportado. La *interpretación de nuestros estados* es obra de otros, que a nosotros se nos enseña. Así queda en la memoria lo moral, como una sombra" (*FP II*, Otoño de 1880, 6 [350]). Al respecto, véase: Parmeggiani Rueda, Marco. "F. Nietzsche: Teoría hermenéutica de la experiencia interior." *Contrastes. Revista Internacional de Filosofía* [En línea], 0 (1994): s. p.

de la costumbre y atrofia la misma posibilidad de toda nueva experiencia debido al poder normativo del lenguaje. Sencillamente – concluirá Nietzsche –: "la moral embrutece" (*A*, 19).

Además, la herencia del *sensus communis* sugiere la intervención de la memoria para la conformación de una identidad uniforme que sea transmitida a cada miembro futuro de la comunidad, por lo que la memoria se convertiría en una "articulación de la universalidad como algo que sólo puede compartirse"[210]. Por ello, memoria y conciencia serán términos correspondientes en la medida en que tanto el origen como el desarrollo de ambas están ubicado en una necesidad gregaria[211]. Pero esto no significa que la memoria se agote allí donde termina la conciencia, sino que sucede algo similar como en el caso de ésta última: las experiencias quedan guardadas en un nivel más profundo, un nivel donde la memoria, como memoria consciente, no aparece ni necesita aparecer. Se trata de la contraparte de la memoria: el olvido, el cual no puede ser afirmado si se niega el papel de la conciencia como generadora de toda nuestra vida psíquica – según habíamos visto –; por ello, en lugar de concebir el olvido como algo que desaparece o queda eliminado, sería más adecuado concebirlo como algo que permanece oculto, ubicado en un nivel inconsciente, desconocido.

Nietzsche, desde su *Segunda Intempestiva* hasta *La genealogía de la moral*, mantendrá una oposición entre memoria y olvido en términos de pasividad y actividad, respectivamente. Pero lo que en el primer texto aparecerá revestido de una preocupación

---

[210] Lemm, Vanessa. *La filosofía animal de Nietzsche. Cultura, política y animalidad del ser humano*. Universidad Diego Portales: Chile, 2010, p. 85.

[211] Nietzsche considera que la memoria también interviene en la construcción de una imagen idéntica del mundo y de nosotros mismos que permanece a través del cambio, dando lugar así a la creencia en el sujeto, por lo que dicha creencia, fundada a su vez en la creencia en la conciencia como facultad sustantiva, necesita de la memoria para forjarse, de modo que memoria y conciencia tienen una relación que va más allá de la mera comunicabilidad, pues se enraíza hasta la interpretación que hacemos del mundo. (FP II, Otoño de 1880, 6 [349]).

cultural (aunque no exclusivamente), en el segundo pasará a ocupar el núcleo del problema del hombre, tal y como él lo nombra en un tono eminentemente kantiano; dicho problema, entonces, se resume en una sola afirmación: "Criar un animal al que le *sea licito hacer promesas*" (*GM*, II, 1). Tomada por sí sola esta afirmación expresa muy poco y lo que expresa parece sugerir una reducción del problema del ser del hombre a una mera cuestión pedagógica; sin embargo, siguiendo la cadencia kantiana del ritmo marcado por Nietzsche, entonces la afirmación expresa demasiado y lo que expresa abarca más allá de una mera cuestión pedagógica, de crianza. Por tanto, Nietzsche está concentrando su crítica a la teoría del conocimiento (doctrina perspectivística de los afectos), su crítica al modelo tradicional de acción (teoría de las pulsiones) y su crítica a la visión metafísica del mundo (filosofía histórica), en un problema moral, en una crítica de los valores[212].

La estructura de la memoria tiene una fuerte relación corporal, por lo que no depende únicamente de una herencia o de un patrimonio; no reside en una forma de archivar la historia colectiva e individual; más bien, la memoria se encuentra tallada en el cuerpo mismo, "incorporada" como cada una de nuestras pulsiones, por lo que hablar de la memoria es hablar del cuerpo. O mejor dicho: hablar críticamente de la memoria consciente, conduce a hablar de aquello que permanece inconsciente y que ha sido olvidado en el sentido más tradicional del término, ya que como recordar algo significa olvidar algo, en la esfera de la

[212] Que Nietzsche considere que el problema del hombre se reduce a una única cuestión, sigue el mismo esquema utilizado por Kant para resumir su obra en tres interrogantes: ¿Qué puedo conocer?, ¿Qué debo hacer? Y ¿Qué me está permitido esperar? A su vez, estas interrogantes fueron recogidas en una pregunta más abarcadora que al mismo tiempo mostraba la preocupación de Kant por el hombre concreto y que se dejará ver en su último periodo de producción enfocado en una antropología en sentido pragmático: ¿Qué es el hombre? Para Nietzsche, la cuestión es similar, aunque en su caso debe agregarse una crítica a los valores, un poner entre dicho el valor mismo de los valores que, por así decirlo, concluya y reformule el proyecto crítico de Kant, haciendo de Nietzsche un neokantiano pocas veces considerado. (*GM*, "Prólogo", 6). Al respecto, véase: Goldman, Lucien. *Introducción a la filosofía de Kant*. Traducción José Luis Etcheverry. Amorrotu Editores: Buenos Aires, 1945, p. 97 y ss.

memoria consciente se ha olvidado el cuerpo, aunque él siempre ha estado presente. Así, el cuerpo gana tanto una dimensión política como ética porque cada modificación en las costumbres implica una modificación en nuestra relación con el cuerpo, modificación que lo ensalza o lo condena. Por ejemplo, el caso de los despreciadores del cuerpo, quienes siguiendo un impulso por el más allá condenan al cuerpo y lo convierten en enemigo de su espíritu, que no es sino algo que emerge del cuerpo[213]. Pero el olvido del cuerpo trae consigo el olvido de la tierra, ya que como seres corpóreos estamos necesariamente vinculados con ella[214], por lo que al crearnos una imagen descorporeizada de nosotros mismos, construida sobre la estructura del yo, generamos una forma mortífera de moral que nos guía hacia un lugar que se encuentra vacío y que hace de la vida una preparación para la muerte, una *meditatio mortis*, según habíamos dicho en nuestro segundo capítulo[215]. Nietzsche da cuenta de la redes que se tejen entre el cuerpo, la memoria, la conciencia y la moral en el aforismo 39 de *Aurora*, donde precisamente explica cómo la creencia en un espíritu puro (la estructura del yo) conlleva el desprecio del cuerpo, incluso a pesar de que él se manifieste en contra de esa creencia, pues su manifestación es (mal) interpretada como una justificación más de nuestro ser descorporeizado:

> Allí donde ha imperado, la doctrina de la *espiritualidad pura* ha destrozado con sus excesos la salud nerviosa: enseñaba a despreciar, desatender y maltratar el cuerpo, y a maltratar y despreciar al propio hombre por causa de sus pulsiones; engendraba almas sombrías agitadas, decaídas –, que, además, ¡creían conocer la causa de su sentirse miserables y ser incluso

[213] Cfr. Gerhardt, Volker. "The body, the Self, and the Ego". En: Pearson, Keith Ansell. *A companion to Nietzsche* (273-296). Blackwell Publishing Ltd: UK, 2006, pp. 280.28.
[214] Cfr. Daigle, Christine. "Nietzsche`s notion of embodied self: proto-phenomenology at work?". *Nietzsche-Studien* (226-243). 40, 2011, pp. 241-242.
[215] Cfr. Barrenechea, M. A. "La concepción del cuerpo en el pensamiento de Nietzsche". En: Lemm, Vanessa. [ed.]. *Nietzsche y el devenir de la vida* (127-139). FCE: Chile, 2014, pp. 128-131.

> capaces de suprimirla! . "¡En el cuerpo ha de hallarse, que sigue estando lleno de vida!" – de esta manera razonaban, cuando lo que el cuerpo hacía con sus dolores era elevar una y otra vez su queja por el agravio permanente al que se le sometía. (*A*, 39).

Para Nietzsche la forma en que podremos acceder y conducirnos dentro de la memoria del cuerpo[216] – por así llamarle –, será por medio de la genealogía, un método que, como ha señalado Deleuze, se dirige al "valor del origen y al origen de los valores"[217]. O más precisamente: se dirige históricamente hacia el entramado físico, psicológico, social y lingüístico del que proceden las valoraciones, y por tanto, se dirige hacia una historia de las pulsiones enmarcada dentro del fenómeno moral, por lo que también se trata de una historia de la moral[218]. Atisbos de esta dirección los encontramos ya en *La Gaya Ciencia*, específicamente, en el aforismo 7, titulado "Algo para los laboriosos", en el cual Nietzsche explica el inmenso campo de trabajo que implica el estudio de los fenómenos morales, una tarea inmensa que inicia con la absoluta falta de historia de cada una de las pasiones que ha experimentado y heredado el ser humano:

---

[216] Vanessa Lemm ha señalado el carácter político de la memoria y el olvido en la filosofía de Nietzsche a partir de la distinción entre *memoria de la voluntad* y *olvido animal.* El primer concepto refiere a las normas sociales heredadas de generación en generación que generan un identidad uniforme tanto en la exterioridad como en la interioridad de cada miembro de la comunidad, identidad que deja de lado ciertos aspectos que son considerados contraproducentes para la vida en sociedad, es decir, olvidando aquellos aspectos pertenecientes a la animalidad del ser humano, tales como el cuerpo, sus pasiones, sus impulsos y pulsiones. El segundo, en cambio, constituye una "contra-memoria" del recuerdo y olvido generados por la memoria de la voluntad, restituyendo así el lugar de la animalidad del ser humano, y por tanto, el lugar del cuerpo. Al respecto, véase: Lemm, Vanessa. *La filosofía animal de Nietzsche. Cultura, política y animalidad del ser humano*. Universidad Diego Portales: Chile, 2010, pp. 40-42.

[217] Cfr. Deleuze, Gilles. *Nietzsche y la filosofía*. Traducción de Carmen Artal. Anagrama: Barcelona, 1998, p. 9.

[218] En el aforismo 187 de *Más allá del bien y del mal*, Nietzsche define a las morales como un "*lenguaje cifrado de los afectos*", de manera que podemos suponer que con el método genealógico emprendido en la obra donde él aparece, se dedica un estudio específico a una moral y su lenguaje, en este caso, al cristianismo y la mala conciencia, lo cual resulta significativo en la medida en que el afecto cifrado en esa moral es el resentimiento, más aún, el sufrimiento, por lo que Nietzsche está retornando al problema tratado en *El nacimiento de la tragedia*, aunque ahora desde un enfoque totalmente distinto: se desplaza el tratamiento metafísico del sufrimiento y se da paso a una genealogía del mismo, tal y como veremos más adelante. (*MBM*, 187).

> Quien quiera hacer hoy de las cosas morales un objeto de estudio tiene ante sí un inmenso campo de trabajo. Todos los tipos de pasiones deben examinarse a donde de modo individual, seguirse individualmente a través de los tiempos, de los pueblos, de grandes y pequeños individuos: ¡toda su razón y todas sus valoraciones y sus maneras de iluminar las cosas debe salir a la luz! Todo aquello que da color a la existencia no tiene hasta ahora historia; ¿o dónde hay acaso una historia del amor, de la codicia, de la envidia, de la conciencia moral, de la piedad, de la crueldad? (GC, 7).

Que se trate históricamente a las pasiones nos indica que estas no permanecen inalteradas con el paso del tiempo, sino que sufren modificaciones que, aunque puedan referirse con los mismos términos, tendrán un sentido diferente según la época. En pocas palabras: el amor hoy, no es el amor de hace un siglo. Por ello las pasiones no pueden ser pensadas transhistóricamente, pues no permanecen inalteradas, en algunos casos cambia el modo de referirlas y en otros permanece, aunque cambia el contenido, por ejemplo, en el caso de la melancolía[219]. Así, lo único que medianamente permanece es la fuente de la que surgen cada una de las pasiones, el grado cero de la "voluntad de poder" [*Wille zur Macht*], aunque este esquema también permanecerá únicamente hasta que surja un enfoque más profundo y abarcador de la tierra incógnita del cuerpo, un instrumento que consiga darle voz a cada pulsión en cada uno de sus registros tonales. Y esta es otra forma de entender el "hilo conductor del cuerpo" [*Leitfaden des Leibes*], una forma que nos conduce dentro de la tierra

[219] La melancolía tiene una historia complejo que en un inicio la vincula con el *genio* filosófico o artístico; luego la enmarca como un pecado monacal, *acedia*; posteriormente hace de ella un tipo de *carácter*; después se convierte en un afecto específico de la burguesía que comienza a transformarse en el *aburrimiento*; y, por último, podemos decir que adquiere un carácter clínico al ser nombrada *depresión*. Al respecto, véase: Klibansky, Raymanod y Panofski, Erwin. *Saturno y la melancolía: Estudios de Historia de la Filosofía de la Naturaleza*. Alianza: Madrid, 1999; Svendsen, Fr. H. Lars. *Filosofía del Tedio*. Tusquets: México, 2008; Steiner, George. *En el castillo de barba azul. Aproximación a un nuevo concepto de cultura*. Gedisa: Barcelona, 2001; Heidegger, Martin. *Los conceptos fundamentales de la metafísica: mundo, finitud y soledad*. Alianza: Madrid, 2007.

incógnita que es el cuerpo, que mantiene la suficiente distancia para no erradicar su alteridad, pero que se mantiene lo suficientemente cerca como para conocerlo sin subyugarlo a las nociones tradicionales de conciencia y razón.

Por tanto, se trata de conjurar un discurso abarcador que vaya más allá de las oposiciones binarias (alma/cuerpo), de las teleologías (estéticas, religiosas o científicas), del reduccionismo idealista o materialista; se trata de un discurso que logre aprehender los diversos rostros de lo que acontece y que se mantenga al límite mismo para no eliminar la extrañeza, lo otro que también es eso que acontece y que se mantiene oculto, aunque no por ello inexistente. Entonces – y recurriendo nuevamente a Nancy –, el cuerpo se convierte en un lugar que desborda sentido, un exceso más allá de toda significación petrificante bajo la afirmación: "esto es el cuerpo", ya que un juicio tan tajante, tan absoluto, únicamente puede darse sobre un cuerpo muerto:

> Los cuerpos tienen sentido más-allá-del-sentido [*outre-sens*]. Son un exceso [*outrance*] de sentido. Por eso un cuerpo parece cobrar sentido solamente cuando está muerto, paralizado. Y de ahí quizás que interpretemos el cuerpo como tumba del alma. En realidad, el cuerpo no deja de moverse. La muerte paraliza el movimiento que suelta prenda y renuncia a moverse. El cuerpo es lo movido del alma[220].

Nietzsche permanece reacio frente a cualquier definición absoluta de las cosas, no sólo porque con ella se atente contra su "acontecer" [*Geschehen*], sino porque con ese acto también uno se hace "deshonesto" [*unredlich*], ya que una vez demostrado que "el hombre no es la medida de todas las cosas", debe aceptarse que todo es perspectiva, en nuestro caso,

[220] Nancy, Jean-Luc. *58 indicios sobre el cuerpo. Extensión del alma*. Traducción y postfacio de Daniel Alvaro. Ediciones La Cebra: Buenos Aires, 2007, p. 20.

perspectiva humana, y que nada puede ser afirmando tan concienzudamente como "esto es x". Precisamente por esto la "probidad" [*Redlichkeit*][221] será la virtud principal que conforme el nuevo tipo de filosofar que comienza con el cuerpo, por lo que más que una serie de temas o de métodos, el nuevo tipo de filosofar invocado por Nietzsche consiste en una determinada actitud o disposición de la voluntad de conocimiento, la cual sólo será posible una vez "incorporada". Por ello verdad y corporalidad son términos entrelazados, una ha determinado a la otra afirmativa o negativamente, por ejemplo, el caso de la verdad contemplativa producida por la filosofía metafísica: dicha verdad se obtuvo por medio del "hilo conductor del alma" [*Leitfaden der Seele*]; luego, el mismo hilo conductor condujo a una "ontología del sí mismo" enfocada en separar el alma del cuerpo en virtud de la supuesta correspondencia entre alma y verdad; por último, el cuerpo quedó fuera de la reflexión filosófica tanto temática como ontológicamente: el filósofo pretendió convertirse en un ser incorpóreo cada vez que reflexionaba en torno a la verdad, todo gracias a su alma. La expresión más completa de esta actitud aparece en el pensamiento socrático-platónico, exactamente cuando Sócrates en el

[221] Una de las estudiosas contemporáneas que más ha remarcado el papel de la *Redlichkeit* en el pensamiento nietzscheano, es Vanessa Lemm, quien opta por traducir el término alemán por "probidad" en lugar de "honestidad", "honradez" o "sinceridad", ya que considera que estas traducciones no destacan el aspecto político del término, cercano al análisis foucaultiano de la *parresía* en la Antigüedad. Pero como bien señala Jaime Aspiunza en su traducción, el término *Redlichkeit* tiene su raíz en *redlich* [honesto], el cual, a su vez, remite al sustantivo *Rede* [habla], por lo que al traducir el término alemán como "honradez" u "honestidad" se hace alusión a la puesta en marcha del verbo *Rede*, el "hablarnos honestamente", "decirnos la verdad" y su equivalente negativo, el "no engañarnos a nosotros mismos". Por nuestra parte tomaremos ambas traducciones como equivalentes, ya que si bien es cierto que el carácter normativo del lenguaje nos remite a una dimensión política, también es cierto que en el proceso de liberación de los esquemas designados social y lingüísticamente debe darse la honestidad para con nosotros mismos: se puede engañar a los otros, pero no a uno mismo. Los casos en que uno intenta engañarse a sí mismo constituyen el ejemplo por antonomasia de lo que Nietzsche está buscando dejar fuera de esta actitud filosófica propuesta por él. Al respecto, véase: Lemm, Vanessa. "Verdad, incorporación y probidad [*Redlichkeit*] en Nietzsche". *Estudios Nietzsche*. 15, 63-81, 2015, p. 72 y ss.; y, Nietzsche, Friedrich. "Aurora". En: Nietzsche, Friedrich. *Obras completas. Volumen III. Obras de madurez I.* Edición española dirigida por Diego Sánchez Meca. Trad., intr. y notas de Jaime Aspiunza, Marco Parmeggiani, Diego Sánchez Meca y Juan Luis Vermal. Tecnos: Madrid, 2014, p. 533, nota 369.

Fedón exhorta a sus discípulos a seguir el camino del alma debido a que ese es el camino hacia la verdad, y por tanto, el camino del conocimiento:

- ¿Y qué hay respecto de la adquisición misma de la sabiduría? [Preguntó Sócrates] ¿Es el cuerpo un impedimento o no, si uno lo toma en la investigación como compañero? Quiero decir, por ejemplo, lo siguiente: ¿acaso garantizan alguna verdad la vista y el oído a los humanos, o sucede lo que incluso los poetas nos repiten de continuo, que no oímos nada preciso ni lo vemos? Aunque, si estos sentidos del cuerpo no son exactos ni claros, mal lo serán los otros. Pues todos son inferiores a éstos. ¿O no te lo parece a ti?
- Dese luego [dijo Simmias].
- […].
- Por lo tanto [dijo Sócrates], ¿también ahí el alma del filósofo desprecia al máximo el cuerpo y escapa de éste, y busca estar a solas en sí ella misma?
- Es evidente [respondió Simmias]. (Platón, *Fedón*: 65b-65d).

Para Nietzsche esto demuestra que toda distinción entre teoría y vida resulta inútil y contraproducente, sobre todo en el campo de las "ciencias del espíritu" [*Geisteswissenschaften*], ya que la separación entre cada una de ellas resulta insostenible y la mayoría de las veces produce el efecto contrario. Por ejemplo: la reflexión en torno al conocimiento del mundo trajo consigo el desprecio del mundo que se buscaba conocer; la pregunta por las condiciones del conocimiento devino en el desprecio hacia el cuerpo; la búsqueda por el ser del hombre, se convirtió en la exclusión y control de su animalidad; el conocimiento de la historia devino en una prolongación del pasado a costa del futuro; y la búsqueda por el sentido del mundo y la existencia devino en el hallazgo del sinsentido. Por ello, Nietzsche insistirá continuamente en la aparición de un nuevo tipo de filósofo y en el

cambio de enfoque de lo que la filosofía misma es, asuntos que aparecen principalmente en *Más allá del bien y del mal*, y que se perciben más claramente cuando se aprecian bajo la luz del subtitulo de la obra: *Preludio de una filosofía del futuro*.

La filosofía del futuro consiste, entonces, en un filosofar concentrado en el énfasis en la relación entre vida y conocimiento por medio del "hilo conductor del cuerpo" [*Leitfaden des Leibes*], y por medio de una ontología del sí mismo centrada en la afirmación de nuestra corporalidad. O dicho de otro modo: el filosofar nietzscheano saca a la luz los condicionamientos pragmáticos sobre los que se origina y desarrolla todo conocimiento posible, así como todo agente cognoscente; dichos condicionamientos surgen por medio de una ontología de la existencia, como existencia encarnada, que reafirma la correspondencia entre el plano teórico-cognoscitivo y el plano pragmático-afectivo, lo cual sugiere que todo filosofar futuro debe darse sobre la base de dicha correspondencia y debe abandonar cualquier pretensión contemplativa o teorética del conocimiento (*MBM*, 204)[222]. Por ello el conocimiento producido al interior de cada filosofía no puede continuar ligado a una frívola y desinteresada objetividad, sino que, consciente de la relación entre vida y conocimiento, el filosofar debe generar un pensamiento vinculado estrechamente con la vida, y por tanto, debe crear valores (*MBM*, 211). Pero esto no debe entenderse como un imperativo, sino más bien como una derivación, ya que todo posicionamiento teorético conlleva forzosamente repercusiones prácticas, a pesar de que no haya sido considerado así. En otras palabras: todo posicionamiento teorético es ya, de entrada, un posicionamiento pragmático. O incluso: a

[222] Este modo de filosofar aparece ya desde la época de *Aurora*, encontrando su expresión más detallada en *La gaya ciencia*, en el aforismo titulado "In media vita". Allí Nietzsche afirma que la vida ha de convertirse en un "experimento del hombre de conocimiento", ya que en la medida en que vida y teoría se encuentran tan estrechamente entrelazadas, la vida ha de considerase como un medio del conocimiento: la vida como experimento del conocimiento. (*GC*, 324).

toda ontología le sigue una determinada axiología, de modo que toda reflexión sobre la existencia, es ya un posicionamiento valorativo sobre esa misma existencia, sea ese posicionamiento implícito o explícito, consciente o inconsciente. En este sentido, Nietzsche observa una fuerte dependencia entre ontología y ética en términos derivativos, ya que de la primera se pueden extraer o deducir ciertas normas o máximas que actúen como guía de la vida práctica del ser humano, por lo que también podemos hablar de una suerte de homologación entre ontología y axiología producida al interior del cuerpo como "acontecer" [*Geschehen*][223].

Ahora bien, la "honestidad" [*Redlichkeit*] emerge como la virtud cardinal del filosofar resultante en la homologación entre ontología y ética (ontologización de la ética), ya que tiene como principal finalidad dirigir justamente nuestra relación con el mundo y la existencia; por lo que si nuestro trato con el mundo y la existencia es injusto, nuestro trato con nosotros mismos estará marcado por la "deshonestidad" [*Unredlichkeit*], y por tanto, estaremos "engañándonos a nosotros mismos" [*unredlich*]. Lo cual nos dice que está virtud tienen un rasgo principalmente existencial. Pero para esclarecer esto examinemos más de cerca el sentido dado por Nietzsche a la "honestidad" [*Redlichkeit*].

[223] Generalmente esta homologación suele plantearse en términos de una fusión entre estética y ética, la cual termina por resultar en una estetización de la ética, aunque esta forma de enunciación acerca a Nietzsche más al terreno de la ideología que al de la filosofía. Pero si recordamos que el término "estética" gana un sentido más amplio al interior de la filosofía nietzscheana en comparación con su uso tradicional, entonces fácilmente puede tomarse la estética nietzscheana como una ontología, incluso como una cosmología, según la interpretación que se realice. Por consiguiente, hablar de una estetización de la ética puede traducirse como una suerte de ontologización de la ética, esto es, fundamentar la ética desde la existencia misma, deducir la primera de la segunda, de modo que no se cometa ningún tipo de injusticia para intentar enmarcar la existencia dentro de marcos valorativos que no le son propios, tal y como sucedió con la ética producida al interior de la filosofía metafísica. Por tanto, ética será entendida como el conjunto de normas o máximas que puedan extraerse o deducirse del análisis de la existencia misma y que funcionen como guías de la acción humana. Pero de esto hablaremos en nuestro último capítulo.

La primera formulación del término “honestidad” [*Redlichkeit*] aparece en diversos aforismos de *Aurora*. Por ejemplo, en el aforismo 84 aparece en relación con la filología cristiana, específicamente con su falta de “honestidad” [*Redlichkeit*] y “justicia” en sus interpretaciones de la Biblia (*A*, 84); en el aforismo 101 el término aparece en un sentido negativo, como “deshonestidad” [*Unredlichkeit*] de aquellos que adoptan una “creencia simplemente porque es costumbre” (*A*, 101); y en el aforismo 456, titulado «Una virtud que se está formando», la “honestidad” [*Redlichkeit*] aparece en su sentido más general, siendo descrita como una virtud joven, ausente tanto dentro del pensamiento socrático como dentro de las virtudes cristianas, aparece vinculada con la verdad, aunque en un sentido menos ligero en contraste con las otras virtudes y definida también como una virtud consciente de sí misma (*A*, 456). Por ello, la “honestidad” [*Redlichkeit*] consistirá en un modo de ser consciente de sí mismo que actúa con justicia en la “interpretación” [*Auslegung*], aunque también caracterizado por constituir un modo de ser de reciente aparición que, sin embargo, emerge de la existencia misma.

Lo anterior debe ser leído paralelamente con las tareas de desantropomorfización de la naturaleza y naturalización del hombre, ya que, como habíamos señalado, el resultado de ambas tareas consiste en la aparición del “indicador formal” [*Formalanzeige*] caos, como forma no antropomórfica de designar tanto el “acontecer” [*Geschehen*] de la naturaleza como el “acontecer” [*Geschehen*] de la interioridad humana. Pero en este caso, la “honestidad” [*Redlichkeit*] emerge del análisis de la existencia humana como indicación de un determinado modo de ser en el hombre. Por ello, la concepción de la “honestidad” [*Redlichkeit*] como virtud busca enunciar aquello más propio en el ser humano, aquello auténtico que, sin embargo, se ve eclipsado por el determinismo social, lingüístico, psicológico y metafísico

bajo el que se ha interpretado tanto la naturaleza como el ser del hombre. Nietzsche así recupera la convicción estoica de extraer de la naturaleza preceptos que permiten conducir la vida del ser humano y al mismo tiempo se conecta con la analítica de la existencia de Heidegger interpretada como una ontologización de la ética[224]. Y, en este sentido, comprendemos porqué en el aforismo 9 de *Más allá del bien y del mal*, Nietzsche comienza por criticar la empresa estoica de vivir de acuerdo a la naturaleza y porqué en el aforismo 227 – y en relación a la "honestidad" [*Redlichkeit*] – habla de sí mismo como uno de los "últimos estoicos", ya que, por un lado, denuncia la falta de "honestidad" [*Redlichkeit*] en las investigaciones de la naturaleza de los estoicos, aunque, por otro lado, aprecia el método de extracción de preceptos éticos a partir del estudio de la naturaleza[225].

Por eso la "honestidad" [*Redlichkeit*] designa una determinada disposición hacia la verdad, un modo de acceso a la verdad como un modo de ser respecto a ella, la cual se caracteriza por permanecer siempre abierta y por rechazar toda afirmación absoluta del tipo "esto es x", pues en ello consiste precisamente su justicia para con las cosas: dejarlas ser y aprehenderlas como ellas aparecen. La "honestidad" [*Redlichkeit*], además, consiste en una invitación, un llamado para interpretar nuestras "vivencias" [*Erlebnisse*] desde sí mismas,

[224] Si bien es cierto que Heidegger exigió que *Ser y Tiempo* se interpretara desde un enfoque estrictamente ontológico, separándose así de cualquier interpretación existencialista o ética, también es cierto que de sus descripciones del modo de ser del *Dasein* pueden deducirse ciertos preceptos que actúen como guía de la vida práctica del hombre debido principalmente a la reapropiación de la filosofía práctica de Aristóteles que aparece en cuestiones como el "cuidado" [*Sorge*] como modo de ser del *Dasein* o en la propiedad e impropiedad, las cuales encuentran un estrecho paralelismo con la "honestidad" [*Redlichkeit*] nietzscheana, por lo que hablar de una ontologización de la ética no es algo que pueda desecharse de manera inmediata. Además, y a pesar de esto, el interés de Nietzsche parece estar efectivamente evocado en una fundamentación ontológica de la ética, donde "fundamentación" únicamente alude a la relación derivativa entre ontología y axiología o el paso de la estética, como ontología, a la ética, como modo de actuar en correspondencia al modo de ser del hombre. Al respecto, véase: Heidegger, Martin. *Ser y Tiempo.* [*Sein und Zeit*]. Traducción, prólogo y notas de Jorge Eduardo Rivera C. Trotta: Madrid, 2003, pp. 52, 65, 66 y 177.

[225] Lemm, Vanessa. "Verdad, incorporación y probidad [*Redlichkeit*] en Nietzsche". *Estudios Nietzsche*. 15, 63-81, 2015, p. 75.

oponiéndose así a toda verdad previamente incorporada por medio de la memoria consciente, una forma de resistencia contra el yugo del "hilo conductor del alma" [*Leitfaden der Seele*] que nos (re)descubre como una existencia corporal, (en)carnada. A su vez, esto destaca el carácter político de nuestra virtud en tanto que se encuentra enfrentada contra el determinismo social de nuestra experiencia interior, así como frente a la normalización que fabrica ese determinismo, convirtiéndose así en una virtud liberadora: la "probidad" [*Redlichkeit*][226]. Por ello también es una virtud recién nacida y consciente de sí misma, pues ella es una virtud esencialmente corporal que sólo surgió una vez que la reflexión adoptó el "hilo conductor del cuerpo" [*Leitfaden des Leibes*], una vez que nos aceptamos como seres esencialmente corpóreos, instalados en el mundo gracias a nuestro cuerpo. Así, como virtud corporal, es consciente de sí misma en la medida en que no podemos volver atrás, es decir, en la media en que no podemos no aceptarnos como cuerpos, ya que volver la mirada, negar las pulsiones, es muestra de un acto totalmente "deshonesto" [*unredlich*]. Pero en tanto que la filosofía se ha transformado en un experimento constante ligado necesariamente a la vida, la "honestidad" [*Redlichkeit*] se convertirá en la virtud cardinal que nos guíe tanto en la teoría como en la vida, lo cual queda claro en el aforismo 319 de *La gaya ciencia*, titulado «Como intérpretes de nuestras vivencias», donde Nietzsche afirma:

> A todos los fundadores de religiones y similares les ha sido extraña una especie de "probidad" [*Redlichkeit*]: – nunca han hecho de sus vivencias un caso de conciencia del conocimiento. "¿Qué he experimentado realmente? ¿Qué ocurrió entonces en mí y a mi alrededor? ¿Estaba mi razón suficientemente clara? ¿Estaba mi voluntad dirigida contra todos los engaños de los sentidos y defendiéndose con valentía de lo fantástico? – ninguno de ellos

[226] Lemm, Vanessa. "Verdad, incorporación y probidad [*Redlichkeit*] en Nietzsche". *Estudios Nietzsche*. 15, 63-81, 2015, pp. 72 y 75.

> se ha planteado estas preguntas […] ¡Pero nosotros, diferentes, sedientos de razón, queremos mirar a los ojos a nuestras vivencias, de modo tan estricto como en un ensayo científico, hora por hora, día por día! Nosotros mismos queremos ser nuestros experimentos y nuestros conejillos de indias. (*GC*, 319).

Pero nuestra afirmación como seres esencialmente corporales trae consigo el reto de aceptar cada una de las dimensiones del cuerpo y la pregunta sobre si estamos listos para afrontar el riesgo, ya que como cuerpos ligados a la tierra debemos abandonar todo pensamiento utópico y todo sentido ubicado en un ámbito extra-corpóreo, más allá del cuerpo[227]. Y la principal afrenta nos llega de inmediato: el cuerpo, ante todo, padece, sufre. Desde el nivel más ínfimo, como la carencia de alimento, hasta los arrebatos que producen nuestras pulsiones, como cuerpo estamos siempre expuestos a lo otro y al daño que nos puede provocar. Por eso el sufrimiento del cuerpo es más intenso que el sufrimiento instalado en el alma, porque en el cuerpo no hay bálsamo ni consuelo metafísico, únicamente un dolor que nos atraviesa y del que buscamos escapar, por lo que otra vez el cuerpo desespera de sí mismo. Esta es la herida que se abre, aquella que el joven Nietzsche intentó redimir por medio de la transfiguración estética del mundo y la existencia, el llamado de una teodicea artística del sufrimiento, la cual, por "honestidad" [*Redlichkeit*], debe ser rechazada una vez que se adopta el camino del "hilo conductor del cuerpo" [*Leitfaden des Leibes*]. La apuesta, entonces, reside en encontrar

[227] Foucault, en una conferencia radiofónica titulada *El cuerpo utópico*, sugiere que las utopías nacen del propio cuerpo y luego se vuelven contra él, lo cual resulta bastante cercano al tratamiento que anteriormente hicimos del discurso "De los transmundanos", ya que ahí señalábamos que las creencias sobre la identidad y permanencia de las cosas tienen su origen primeramente en la experiencia del cuerpo como unidad, experiencia que posteriormente es vinculada con el yo, dando así paso a la creencia en el alma y en el más allá. De este modo, el vínculo entre utopía y corporalidad nos remite nuevamente al problema del sufrimiento, ya que en última instancia, la utopía funge como una posibilidad de salir del estado presente, mismo que es considerado negativamente, principalmente por el sufrimiento que provoca. Al respecto, véase: Foucault, Michel. *El cuerpo utópico. Las heterotopías*. Traducción de Vìctor Goldstein. Nueva visión: Buenos Aires, 2012, p. 12.

una justificación, si es posible, del sufrimiento padecido en nuestro ser como cuerpo, y por ello, se hace necesario un tratamiento genealógico del sufrimiento que nos acerque históricamente a la interpretación del dolor padecido y que permita extraer de esa interpretación las formas en que ha sido afrontado y las posibilidades que se abren para que nosotros, seres corporales, incorporemos honestamente el sufrimiento.

CAPÍTULO IV

1. LOS AFECTOS COMO SUBSUELO DE LOS JUICIOS MORALES

Nuestro "mundo circundante" [*Umwelt*] es un mundo propiamente moral. Cada uno de nuestros actos sigue las leyes de un núcleo magnético: atracción y repulsión son las dos principales leyes de nuestro mundo, también conocidas como bien y mal[228]. Por medio de ellas juzgamos cuándo se comete un acto encomiable o condenable. Las leyes del bien y del mal son los fundamentos sobre los que se erige la moral de una sociedad y de una época; no obstante, existe una inclinación constante a pensar que los valores que definen cada moral existen de manera objetiva, independientes de los sujetos de valoración. Y, en este sentido, los valores no se crean, se descubren; y por tanto, no existen diversas morales, sino una única moral que se despliega progresivamente a lo largo de la historia, develando los valores que permanecían encubiertos, ocultos, pero siempre ahí, aunque ignorados por el ser humano. Esta – diremos – es una *concepción metafísica de los valores*, una concepción "realista-objetivista"[229].

---

[228] Cuando Nietzsche crítica la moral casi siempre tiene en mente a la moral occidental, es decir, a la moral cristiana, ya que ésta es la moral que ha generado una imagen sufriente de la existencia que se ha diseminado por todo Occidente, así como en los lugares donde Occidente ha estado presente. Un ejemplo de esto es la obra mal traducida como *La genealogía de la moral*, la cual, como tal, debería traducirse como *De* o *Sobre la genealogía de la moral*, siguiendo así su título original en alemán: *Zur Genealogie der Moral*. Esto resulta importante en tanto que el título original nos habla de un texto inacabado, no de una obra definitiva; así como refiere a un asunto específico, no general, de modo que podríamos modificar el título para hablar "Sobre la genealogía de la moral occidental" o "De la genealogía de la moral occidental". Al respecto, véase: Aspiunza, Jaime. "Prefacio a De la genealogía de la moral". En: *Nietzsche, Friedrich. Obras completas. Volumen IV. Escritos de madurez II y Complementos a la edición* (441-451). Edición dirigida por Diego Sánchez Meca. Trad., intr. y notas de Jaime Aspiunza, Manuel Barrios Casares, Kilian Lavernia, Joan B. Llinares, Alejandro Martín Navarro y Diego Sánchez Meca. Tecnos: Madrid, 2016, pp. 441-445. Sin embargo, existen distintos lugares en la obra de Nietzsche donde habla de la moral previa al cristianismo, como la moral griega o de otros pueblos; así como de la moral judía, budista, entre otras. (*A*, 9, 14, 16; *GC*, 374). Lo cual resulta muy interesante en la medida en que el análisis de la moral emprendido por Nietzsche puede entenderse como un análisis de la psicología humana en torno a los juicios morales, la cual, sin embargo, debe integrarse con la historia y costumbres de cada sociedad.

[229] Cfr. Dries, Manuel. "How hard is it to create values?" *Nietzsche-Studien*. 44 (1), p. 31.

Nietzsche considera que esta concepción de los valores no posee legítimamente ningún espacio de aplicación, ya que las tablas de valor que se originaron a partir de ella se encontraban más allá de los actos que legislaban; ellas resultaban lejanas – ajenas – a la vida de cada individuo, aunque, sin embargo, fueron sentidas como la meta fundamental de cada ser humano. Sea la virtud, el placer, la utilidad o la felicidad, la meta tenía un sólo propósito: liberar del sufrimiento al ser humano (*MBM*, 225). Y todo porque desde un inicio el sufrimiento fue valorado como malo. La moral, guiada por sus leyes de atracción y repulsión, de placer y displacer, concibió al sufrimiento como una instancia repulsiva que debía ser eliminada si quería alcanzarse la felicidad del ser humano, sea cual sea ésta. Por ello, dentro de esta moral, todo sufrimiento fue experimentado como un castigo, un pecado; sólo así el sufrimiento obtenía algún sentido, a pesar de que con esto la existencia se convirtiera en las "fantasías de carceleros y de verdugos [que han] estado encauzando la educación del género humano" (*A*, 13). Así, hemos retornado nuevamente al lugar desde el que partimos: el problema de la teodicea, y con él, el problema de la algodicea.

Ahora bien, las formas propuestas para liberar al ser humano del sufrimiento obraron en un sentido contrario: intensificado el sufrimiento, sentido ahora como un castigo y no como parte de las condiciones naturales de existencia, sino como el pecado del ser humano (*A*, 52). Ya que las morales guiadas por este impulso encontraron en el cuerpo el principal obstáculo para la felicidad del ser humano, la actuación de aquél debía quedar anulada, minimizada, por el dominio de la razón. Pero las morales que buscaron la felicidad humana como una forma de rehuir o eliminar el sufrimiento no comprendieron la retroalimentación que se suscita entre placer y displacer, y por tanto, no comprendieron el carácter

fundamentalmente (en)carnado de la existencia: el cuerpo, como condición de posibilidad del sufrimiento, también lo es del placer y de la felicidad[230].

Por medio del cuerpo, entonces, descubrimos una correspondencia entre afectos y juicios morales, ya que, en el caso antes planteado, afectos como la compasión serán la base material sobre la que crecerán valores morales como la caridad o la justicia, los cuales permitirán rehuir, minimizar o eliminar el sufrimiento de la vida humana[231]. Ahora bien, la posibilidad de inferir juicios morales desde la constelación de afectos que habitan en nuestro interior supone reconocer una actividad valorativa intrínseca a cada afecto, lo cual había quedado claro en la exposición de la teoría de los "instintos" [*Triebe*]. Esto confirma que los

---

[230] Las formas de consuelo que ofrece nuestra época buscan minimizar el influjo del sufrimiento por medio de una idea *light* de la existencia que postula, por ejemplo: una concepción del individuo como un ser con un poder sin límites que puede diseñar su existencia siguiendo un supuesto arte de vivir. Esta concepción, a diferencia de las morales tradicionales, integra la corporalidad dentro de sí como un medio para escapar del sufrimiento en tanto fuente de placeres, por lo que sólo comparte con las otras morales el impulso de minimizar el sufrimiento en la vida humano, es decir, la valoración negativa del dolor. Sin embargo, esta concepción se funda en prácticas que han terminado por intensificar el sufrimiento, ya que la ligereza en las relaciones ha impedido, por ejemplo, el establecimiento de relaciones duraderas, recluyendo al individuo en una soledad de la que no quiere ser parte, una soledad que busca eclipsar a través del uso de las redes sociales, las cuales no hacen más que aumentar la distancia entre los individuos, así como generar un sistema donde el ego se expone completamente, quedando a merced de los juicios de los demás. Asimismo, la integración del cuerpo rápidamente anula la oportunidad de generar un cuidado de sí en tanto que aparecen prácticas como el dopaje o la reducción del cuerpo a una concepción meramente estética que lo somete a una disciplina que termina por eliminar tanto el dolor como el placer. Podemos decir que al caer en una marea de sensaciones el individuo termina por quedar anestesiado, aunque consciente de que el sufrimiento acecha a cada momento, motivando así a una constante dosificación de anestésicos. Algunos autores que se han dedicado a estudiar el padecimiento de nuestras sociedades contemporáneas desde diferentes perspectivas son Gilles Lipovetsky, Zygmunt Bauman y, más actualmente, Byung Chul-Han. Al respecto, véase: Lipovetsky, Gilles. *La era del vacío. Ensayos sobre el individualismo contemporáneo*. Traducción de Joan Vinyoli y Michèle Pendax. Barcelona: Anagrama, 2011; Bauman, Zygmunt. *Amor líquido. Acerca de la fragilidad de los vínculos humanos*. Traducción de Mirta Rosenberg y Jaime Arrambide. FCE: Argentina, 2005; Chul-Han, Byung. *La sociedad del cansancio*. Traducción de Arantzazu Saratxaga Arregi. Herder: Barcelona, 2012; Chul-Han, Byung. *La sociedad de la transparencia*. Traducción de Raúl Gabás. Herder: Barcelona, 2013.

[231] Para Schopenhauer, la compasión es el fundamento de la moral, ya que sólo por medio de la compasión suspendemos nuestra inclinación natural hacia el egoísmo y somos capaces de presenciar verdaderamente al otro a través de la experiencia compartida de su sufrimiento, experiencia que nos impulsa a actuar para tratar de liberar al otro del sufrimiento experimentado; de este modo, un afecto como la compasión alcanza el nivel de juicio moral, en este caso, un juicio moral positivo, que después se transformará en valores, tales como la justicia y la caridad. Al respecto, véase: Schopenhauer, Arthur. *El mundo como voluntad y representación, I*. Traducción, introducción y notas de Roberto R. Aramayo. Alianza: Madrid, 2012, pp. 639-642.

afectos, como actitudes valorativas, deben estar a la base del estudio del proceso de conocimiento – transformación en doctrina perspectivística de los afectos (*FP IV*, Otoño de 1887, 9 [8]) –, así como deben considerarse como el punto de partida de toda teoría ética o filosofía moral.

Siguiendo esta tónica, Martha Nussbaum, en su obra *Paisajes del pensamiento*, considera que "una teoría ética adecuada será el desarrollo de una teoría apropiada de las emociones"[232], ya que para ella, igual que para Nietzsche, las emociones o afectos topológicamente se encuentran a la base de todos nuestros procesos conscientes, actúan en cada momento y no pueden ser suspendidos, como pretendían los defensores del modelo de acción tradicional. Ahora bien, Nussbaum considera que las emociones se caracterizan por: 1) ser parte de nuestra racionalidad; 2) ser poseedoras de un estructura narrativa que establece nuestra relación con los objetos; 3) ser evaluaciones o juicios de valor; 4) ser principalmente personales, es decir, ser evaluaciones de lo que es importante desde la perspectiva del individuo y no desde una tabla de valor objetiva; 5) ser importantes para el florecimiento de una persona[233]. Todas estas características integran lo que ella llama teoría *eudemonista* de las emociones[234].

Nietzsche, por su parte, considera que los afectos son expresiones de cada una de nuestras pulsiones, las cuales habíamos definido como "sub-sistemas disposicionales" que trabajan como redes encarnadas desde las que emergen sentimientos, afectos y

[232] Cfr. Nussbaum, C. Martha. *Paisajes del pensamiento. La inteligencia de las emociones*. Traducción de Araceli Maira. Paidós: Barcelona, 2008, p. 22
[233] Cfr. Ibíd., pp. 22-24.
[234] Cfr. Nussbaum, C. Martha. *La ira y el perdón. Resentimiento, generosidad, justicia*. Traducción de Víctor Altamirano. FCE: México, 2018, p. 38.

pensamientos[235]. Además, durante la exposición de la teoría de la experiencia interior, mostramos que las pulsiones poseen una estructura valorativa-intencional que, a su vez, reconocemos en los afectos como expresión de las pulsiones, por lo que aquéllos, de entrada, pueden ser entendidos como "orientaciones evaluativas"[236]. Los afectos, por consiguiente, conforman la experiencia de cada individuo desde aquello valioso o repulsivo para él, demostrando así que toda nuestra experiencia del mundo está cargada de valores[237]. O dicho de otro modo: nunca permanecemos indiferentes frente al mundo.

Tanto la descripción de las emociones de Nussbaum, como la descripción de los afectos de Nietzsche, confirman la importancia del análisis de nuestra vida afectiva no sólo para entender nuestros juicios morales, sino – y como veremos más adelante – para crear otro tipo de juicios que consideren la base afectiva de los valores morales antes de postular una nueva tabla de valor. Ya que, afirmamos nuevamente, las morales que han buscado la eliminación del sufrimiento en la vida del ser humano no han entendido la importancia de nuestra vida afectiva como base de nuestros juicios morales, el "empuje motivacional" que provocan en nuestra relación con el mundo, con los otros y con nosotros mismos[238]. Más bien, dichas morales fundaron su desprecio al mundo en una única afección como el sufrimiento, el cual, si bien provoca repulsión, tiende a mezclarse con otras afecciones para producir un efecto contrario. Pero de esto hablaremos más adelante.

---

[235] Cfr. Riccardi, Mattia. "Nietzsche on the Embodiment of Mind and Self". P. 9. Recuperado en mayo de 2019 en: https://www.academia.edu/3331665/Nietzsche_on_the_Embodiment_of_Mind_abd_Self

[236] Cfr. Katsafanas, Paul. "Nietzsche's Philosophical Psychology". P. 21. Recuperado en mayo de 2019 en: people.bu.edu/pkatsa/NPP.pdf

[237] Cfr. Ibíd., p. 28.

[238] Cfr. Leiter, Brian. "Moralities are a sign-languague of the affects". *Social Philosophy & Policy* (237-258). 30 (January 2013), p. 240. Recuperado en septiembre de 2019 en: https://ssrn.com/abstract=2080307

Por ahora podemos afirmar que entendida así, la moral será concebida por Nietzsche como una *semiótica de los afectos*, siendo los juicios morales no otra cosa que síntomas de los afectos de un individuo, un pueblo y una época (*MBM*, 187). Lo cual, a su vez, explicaría por qué Nietzsche constantemente nos está interrogando sobre las consecuencias que tienen la enfermedad o la salud de un individuo en la formulación de sus juicios morales, y más repetidamente, las consecuencias que ellas tienen sobre el pensamiento de un filósofo (*GC*, "Prólogo a la segunda edición", 2). En este sentido, los afectos, como orientaciones valorativas que emergen de nuestra organización psicofisiológica, nos obligan a aceptar que esencialmente todas nuestras valoraciones morales surgen del cuerpo, convirtiéndolo en un "sistema ético natural", un sistema otorgado por la vida misma como una forma de ésta de establecer los valores que habrán de regirla[239].

Una concepción del cuerpo como sistema ético ofrece interesantes posibilidades para repensar la normatividad que regula nuestras acciones, así como el modelo según el cual actuamos, ya que nos permite establecer una tabla de valores que emerge directamente de la vida, que nos obliga a buscar formas que guíen nuestra acción dentro de nosotros mismos, tal fue el caso de la "honestidad" [*Redlichkeit*]. Por ello la filosofía del futuro propuesta por Nietzsche habrá de enfocarse en la búsqueda de los valores que la vida se impone sobre sí misma, extrayendo así una ética inmanente a la vida misma[240]. Sin embargo, la tesis de un sistema ético natural instalado en el cuerpo también puede interpretarse como una caída en un biologicismo extremo, una concepción, incluso, genetista de los valores, que intentaría

[239] Cfr. Fornari, Maria Cristina. "'Shadows of God' and Neuroethics". En: Dries, Manuel. *Nietzsche on Consciousness and the Embodied Mind* (261-272). De Gruyter: Berlin/Boston, 2018, pp. 264-265.
[240] Cfr. Lemm, Vanessa. "La filosofía vegetal de Nietzsche" (151-172). En: Ávila Gaitán, Iván Darío [comp.] *La cuestión animal(ista).* Ediciones desde abajo-Instituto de Estudios Críticos Animales (IECA): Bogotá, Colombia, 2016, p. 164.

inferir el bien o el mal a través de nuestra organización corporal, llegando a conclusiones del tipo: "el hombre es bueno o malo por naturaleza". Y, pensado desde nuestra época, esta concepción estaría a la base de afirmaciones excesivamente reduccionistas como aquellas que aseveran que se heredan ciertas actitudes, por ejemplo, como la criminalidad (*MBM*, 197). Pero nada más alejado de lo que está diciendo Nietzsche. Él únicamente nos obliga a reconocer el papel del cuerpo como un centro creador de valoraciones, las cuales serán determinadas de manera definitiva por una serie de instancias externas al cuerpo. Para dejar esto en claro, la forma en que se producen los valores y la posibilidad de una ética surgida desde la vida misma en un sentido no reduccionista, quisiéramos exponer la crítica nietzscheana a la moral, de modo que podamos entender cuál es la posición de Nietzsche frente a los valores.

2. La ambigüedad de la moral

Durante todas estas páginas hemos planteado diversas críticas a la moral desde la perspectiva nietzscheana, por lo que en principio quisiéramos recapitular estos elementos para después explicar los niveles en los que se ejecuta la crítica de Nietzsche a la moral. Empecemos diciendo que la crítica a la moral, como reconocimiento del cuerpo como creador de valores, apertura un espacio donde las tablas de valor erigidas por la concepción metafísica no tienen más legitimidad, ya que, de entrada, dichas tablas surgen de una malinterpretación del cuerpo. Es decir: las tablas de valor producidas por la metafísica como una forma de liberación del sufrimiento, y como una forma de desapego del cuerpo, provienen, paradójicamente, del cuerpo mismo. Así, observado de manera "honesta" [*redlich*], descubrimos que el cuerpo

desempeña un papel fundamental en la constitución de nuestro mundo y que él siempre está volcado hacia el lugar del que proviene: el sentido de la tierra (*Z*, "De los transmundanos").

Por consiguiente, cuando decíamos que nuestro mundo es un mundo propiamente moral, no nos estábamos refiriendo al mundo como "totalidad" [*Ganze*] – no hay más orden moral del mundo (*AC*, 26, 38; *CI*, "Los cuatro grandes errores", 7, 8) –; más bien, nos referíamos a nuestro mundo "demasiado humano", al hecho de que nuestra experiencia del mundo está cargada de valores. Lo cual resulta contrastante al saber que las tablas de valor colocadas para juzgar este mundo "demasiado humano" han perdido su "fundamento" [*Grund*] e, incluso así, continuando ejerciendo sus fuerzas sobre él y sobre cada uno de nuestros actos. Entonces, debemos preguntarnos: ¿cómo es posible la existencia de la moral en un mundo absolutamente amoral? Es decir, ¿cómo es posible que los juicios morales fundados en la concepción metafísica de los valores ejerzan un fuerte influjo sobre cada uno de nuestros actos? Y, en suma, ¿cuál es la posibilidad de fundamentación de toda moral? (*MBM*, 186). Justamente de esto quisiéramos ocuparnos en este apartado.

Para responder a dichas interrogantes será necesario exponer los niveles en los que se mueve la crítica nietzscheana a la moral, es decir, la crítica a los valores mismos (*GM*, "Prólogo", 3), comenzado por el *nivel histórico-cultural*. Este es el nivel más rudimentario de la crítica a la moral, ya que aquí simplemente se critica la falta de sentido histórico de la concepción metafísica (*CI*, "La razón en la filosofía", 1), es decir, la falta de reconocimiento de variabilidad de los valores, así como el arraigo contextual de cada moral. Se trata de una crítica historicista a la moral. No obstante, de ésta se desprende una crítica al *nivel funcional* de la moral, es decir, una crítica al mecanismo que opera en la producción de nuestros juicios morales, mecanismo que, siguiendo la concepción metafísica, trabaja bajo los parámetros de

la existencia objetiva e independiente de los valores. Por lo que la conciencia, como modo de acceso a esos valores, simplemente deberá acercarse a un acto que intuitivamente, es decir, auxiliada por los valores objetivos, se le manifestará como un acto aceptable o condenable moralmente[241]. Y, en la medida en que este nivel de crítica implica el modo de acceso a los valores, así como el mecanismo de producción de nuestros juicios morales, habremos de llamar a este punto de la crítica: *nivel funcional-estructural*, ya que pone en entredicho la función moral de la conciencia como mecanismo de producción de los juicios morales, así como cuestiona el modo de acceso a los valores por la vía privilegiada de la razón. Veamos en qué consiste exactamente dicho nivel.

Nietzsche considera que el mecanismo de producción de los juicios morales defendido por la concepción metafísica de los valores resulta sumamente erróneo: este mecanismo parte de la oposición placer/displacer, por lo que no reconoce la retroalimentación efectuada entre ambas instancias, así como desconoce el subsuelo afectivo que trabaja debajo de cada juicio moral; además, dicho mecanismo conforma un juicio generalizador en tanto que supone que el acto de un individuo – un acto realizado una única y exclusiva ocasión –, define de manera esencial su modo de ser. Lo cual significa que si estamos en presencia de un acto que evaluamos puede dañarnos, ya sea de manera física, psicológica o como disminución de nuestro sentimiento de poder, entonces consideraremos que el agente de ese acto es un individuo totalmente malo: generalizamos un sólo caso como el modo de ser de un individuo con todo el mundo y consigo mismo, así como nos colocamos como "la medida del bien y del mal" (*A*, 102)[242]. Este último aspecto se vincula con la tercera

[241] Cfr. Dries, Manuel. "How hard is it to create values?" *Nietzsche-Studien*. 44 (1), p. 31.
[242] Tal vez debamos preguntarnos si ¿acaso no es este el mismo principio aplicado en nuestros prejuicios? Es decir, si ¿acaso no es este mecanismo el que se encuentra debajo de los juicios racistas, homófobos,

característica de las emociones descrita por Nussbaum, la existencia de una tabla de valor personal e independiente de las tablas de valor objetivas, externas; sin embargo, al ser los afectos la base de los juicios morales, dicha tabla personal de valores resulta cuestionable, porque aunque puedan admitirse objetos diferentes de aprecio y desprecio para cada individuo, la forma de referirse a ellos, de valorarlos, es general, gregaria.

Ahora bien, el mecanismo defendido por la concepción metafísica ignora que los valores como tal emergen tanto de las valoraciones realizadas por las pulsiones como del "origen" [*Herkunft*] gregario de la conciencia. También ignora que la conciencia producida gregariamente es la responsable de la interpretación de nuestra interioridad, ella interpreta las valoraciones realizadas por las pulsiones, las cuales, posteriormente, son heredadas y adquiridas por otros miembros de la comunidad sin necesidad de ningún tipo de justificación. Sin embargo, Nietzsche considera que no son sólo los juicios morales los que son transmitidos, sino también la base afectiva desde la que emergen: los sentimientos, los afectos, las emociones, son imitados, "incorporados" [*haben einverleibt*] e incuestionados por los individuos (*A*, 34, 35, 99, 104).

Así, Nietzsche se opone al mecanismo de producción de los juicos morales defendido por la concepción metafísica de los valores, mecanismo que opera bajo la creencia de que primero se presencia un acto; luego, la conciencia intuitivamente juzga el acto sobre una tabla de valor objetiva; por último, ella concluye si la acción es aprobable o condenable basándose en dicha tabla de valor[243]. Nietzsche, en cambio, considera que el mecanismo de los juicios

xenófobos, clasistas y sexistas que se hace cada vez más presentes en nuestras sociedades actuales? Si es así, entonces Nietzsche nos estaría ofreciendo las herramientas epistémicas para desmontar estas posturas desde el plano mental.

[243] Cfr. Dries, Manuel. "How hard is it to create values?" *Nietzsche-Studien*. 44 (1), p. 31.

morales de la conciencia actúa del siguiente modo: 1) existe una acción que por largo tiempo ha sido valorada de una determinada manera y que será heredada y adquirida por otros individuos que juzgarán dicha acción según los parámetros heredados; 2) la conciencia, al presenciar ese acto (por ejemplo, el robo de una manzana por alguien que está hambriento), considerará que dicha acción forma parte de una valoración previa a ese acto, es decir, cree en la existencia de un valor objetivo e independiente desde el que puede juzgarse; por último, 3) la conciencia condena o no dicha acción (en este sentido, condena el robo de la manzana y define permanentemente el modo de ser de ese individuo como un ladrón, es decir, como un individuo malo, a pesar de que se trate de un incidente de una única ocasión)[244].

Nietzsche integra tanto el nivel histórico-cultural como el nivel funcional-estructural de la crítica a la moral a través del caso de la compasión: como afecto y valor ella ha sido considerada negativamente por otros pueblos y por otras épocas en tanto que ser compasivo o ser motivo de compasión era un acto humillante, ya que se consideraba como una renuncia al orgullo propio, contradiciendo así directamente la valoración positiva que se le da a ese afecto en nuestra moral, donde, precisamente, es la renuncia al orgullo propio lo que hace de la compasión una virtud cardinal (*A*, 135).

El siguiente nivel en la crítica a la moral está conformado por la crítica al orden moral del mundo, la cual tiene como finalidad refutar la idea de un "fundamento" [*Grund*] del mundo y la existencia al poner en entredicho la predominancia del yo en todas sus dimensiones, asunto que ya hemos tratado en capítulos anteriores; sin embargo, esta crítica no es sino el reverso del nivel histórico-cultural, es decir, constituye propiamente el objeto

[244] Cfr. Ibíd., pp. 31-33.

de crítica de ese nivel, convirtiendo una postura meramente historicista en una crítica radical a la metafísica. Por consiguiente dirijámonos al problema ubicado dentro del núcleo mismo de la moral, esto es, las relaciones que establecen los valores al interior de una misma moral. Este nivel de la crítica a la moral lo llamaremos: *nivel del entrecruzamiento de los valores*, ya que – como habremos de mostrar a continuación – el tipo de relación que se suscita entre los valores conforma la principal dificultad para diferenciar claramente un valor de otro.

Primeramente debemos recordar una de las características principales de la filosofía metafísica: la antítesis mundo verdadero/mundo aparente, la cual, más allá de escindir el mundo, supone una clara diferenciación entre cada uno de los valores, motivo por el cual la filosofía metafísica puede afirmar que el bien no puede provenir del mal, ni la verdad del error. Pero la dificultad radica en lo siguiente: ¿qué tan clara es esa diferenciación?, ¿qué tan claro es el límite entre un valor positivo y un valor negativo o contravalor? Hemos mostrado que el límite es mínimo en tanto que la única diferencia entre uno y otro, es una diferencia de grado (*CS*, 67). Ahora bien, al carecer de fronteras definidas, los valores tienden a colisionar entre sí, de manera que nunca se es totalmente bueno ni totalmente malo[245]; sin embargo, esto sucede al interior de una moral determinada, por lo que va más allá del relativismo histórico, así como contradice el mecanismo de los juicios morales de la conciencia pregonado por la filosofía metafísica.

Para explicar el entrecruzamiento de los valores en una misma moral, Nietzsche se sirve de la siguiente tabla, donde, por un lado, los actos de la izquierda son moralmente buenos, opuestos a los de la derecha; aunque, por otro lado, estos últimos también son

[245] Cfr. Kouba, Pavel. *El mundo según Nietzsche*. Traducción de Juan A. Sánchez Fernández. Herder: Barcelona, 2009, pp. 105-107.

considerados en ciertas ocasiones como moralmente buenos, siendo reprobables los actos de la izquierda. Veamos:

El hombre bueno

1. el que cumple sus obligaciones (legales)	pero también 1. sigue a su corazón
2. el valiente	2. el indulgente, conciliador
3. el que se domina a sí mismo –	3. el que tiene buen carácter, de natural
4. el respetuoso	4. el amigo de la verdad
5. el devoto	5. el que obedece a sí mismo
6. el distinguido, noble	6. el que no desprecia
7. el bondadoso	7. el que está deseoso de luchar y vencer

siempre el contrario se califica también *bueno* (*FP II*, Otoño de 1881, 12 [199]).

Tal vez el ejemplo más claro de esta ambigüedad de los valores sea el caso de Antígona, quien conscientemente se sabe tensada entre cada una de las tablas de valor. Pues, como ciudadana – como "buena mujer" – Antígona debe obedecer las leyes de la *pólis* y negarse a enterrar a su hermano Polinices, quien atacó su propia ciudad y se convirtió así en un traidor; no obstante, como hermana del fallecido – como "buena mujer" – ella debe obedecer las leyes divinas de los lazos familiares y sepultar adecuadamente a su hermano[246]. Por consiguiente, Antígona no puede ser una "buena mujer" de manera absoluta: con la obediencia exclusiva a una de las tablas de valor cae en la injusticia frente a cada una de las partes: si obedece las leyes de la ciudad actúa en contra de las leyes divinas; si obedece las

[246] Cfr. Sófocles. "Antígona". En: Sófocles. *Tragedias. (Áyax – Antígona – Edipo Rey – Electra – Edipo en Colono)*. Introducciones de Jorgue Bergua Cavero. Traducción y notas de Assela Alamillo. Gredos: Madrid, 2000.

leyes divinas actúa en contra de las leyes de la ciudad. En todos los casos, Antígona resulta un poco buena y un poco mala, pero nunca de manera absoluta (*FP IV*, Junio-Julio de 1885, 36 [9]).

A su vez, lo anterior nos muestra que el entrecruzamiento de los valores no conduce necesariamente hacia un "relativismo apático" o "inmovilismo", ya que, en cambio, obliga al individuo a comprometerse con una de las tablas de valor, tal como hace Antígona. Por ello – y refiriéndonos a casos menos inquietantes –, Pavel Kouba también nos dice que el entrecruzamiento de los valores nos obliga a comprometernos con las diferentes posibilidades que se nos brindan, yendo así más allá del bien y del mal, los cuales, de ningún modo, resultan perennes e inmutables[247].

El núcleo de cada moral, entonces, resulta ambiguo e imposibilita la tarea de fundamentación de la misma, ya que los valores no pueden ser diferenciados de manera suficientemente clara. Es decir, la misma estructura de la moral impide su propia fundamentación. Pero no debe pensarse que la tensión en la que nos coloca el entrecruzamiento de los valores supone un momento dialéctico que nos proyectará a una idea clara del bien y del mal, ya que esto sería un modo superficial de entender la crítica nietzscheana a la moral. Más bien, Nietzsche busca mostrarnos que, incluso encontrándonos en dos posiciones opuestas, cada una está dentro de la otra, cada una involucra un bien y un mal que no pueden superarse, pues son propios de cada juicio moral. El impulso a una superación dialéctica se ubica en el aspecto generalizador del mecanismo de los juicios morales de la conciencia, la necesidad de afirmar absolutamente: "él es bueno y nada más",

[247] Cfr. Kouba, Pavel. *El mundo según Nietzsche*. Traducción de Juan A. Sánchez Fernández. Herder: Barcelona, 2009, p. 108.

“él es malo y nada más”. Nos rehusamos a reconocer que algo de bien pueda existir en un criminal y que algo de mal en un santo. Nietzsche explica este hecho claramente en un importante fragmento de 1881, donde nos dice:

> En las acciones y en los caracteres más elogiables están presentes el asesinato, el robo, la crueldad, el fingimiento como elementos imprescindibles de la fuerza. En las acciones y caracteres más reprobables están presentes el amor (valoración y sobrevaloración de algo cuya posesión se desea) y la *benevolencia* (valoración de algo cuya posesión se disfruta y se desea conservar)
>
> Amor y crueldad no son opuestos: siempre se encuentran el uno junto a la otra en las naturalezas mejores y más sólidas.
>
> Los hombres no ven las dosis pequeñas y sublimadas, y por eso las niegan: niegan, p. ej., la crueldad del pensador, el amor del ladrón. O buscan nombres adecuados para todo lo que destaca en su ser y satisface su *gusto*. (*FP II*, Primavera-Otoño de 1881, 11 [105]).

Para entender plenamente esta idea debemos preguntarnos de manera “honesta” [*redlich*]: ¿cuándo no hemos sentido que actuábamos bien y mal al mismo tiempo?, ¿cuándo no nos han inquietado nuestras acciones por el mero hecho de colocarnos en dos posiciones diferentes, aparentemente contrarias, pero moralmente aceptables según el momento y la situación? Por ejemplo, cuando guardamos un secreto: la fidelidad, un valor moralmente encomiable, nos obliga a guardar el secreto de un amigo que ha actuado a espaldas de otro; sin embargo, la misma fidelidad nos obliga a revelar el secreto al amigo que ha sido perjudicado. En ambos casos, la fidelidad nos hace actuar injustamente con las dos partes, ya

que no podemos ser un fiel amigo si no guardamos el secreto, pero también si no lo revelamos[248].

A partir de lo anterior podemos distinguir ciertos subniveles dentro del entrecruzamiento de los valores, siendo el primero de ellos la falta de *diferenciación* entre los valores, es decir, el hecho de que en una misma tabla de valores existen actitudes que pueden ser consideradas buenas y malas al mismo tiempo, como en el caso de Antígona. Luego, tenemos un subnivel *contrario*, donde un mismo valor, considerado moralmente aceptable, nos coloca en una situación de injusticia en la que no podemos ser totalmente buenos o malos, se trata del caso de la fidelidad. Posteriormente tendríamos un subnivel caracterizado por la falta de claridad sobre la proveniencia de un valor, esto es, un desconocimiento sobre la *clasificación* exacta de los valores, desconocimiento que parte de una creencia básica: suponer que todo valor moral encomiable proviene de un afecto "bueno" y, por tanto, trae consigo consecuencias favorables para la vida del ser humano. Profundicemos en este subnivel.

La fundamentación de la moral, según Nietzsche, ha coincidido en una tesis fundamental, una tesis que representa la "piedra filosofal" buscada por todos los maestros de

[248] Esta será una de las principales críticas al imperativo categórico de Kant: el carácter general e impersonal, ya que estos rasgos hacen que se pierda de vista los detalles de cada caso individual, por lo que el imperativo puede resultar contraproducente, como en los casos de Antígona o de la fidelidad. Además, el entrecruzamiento de los valores le permite a Nietzsche criticar posiciones que intentan revestir un acto moralmente negativo por medio de cierta bondad o misericordia, como es el caso de Platón en la *República* con la aceptación de la noble mentira, esto es, ocultar la verdad para no hacer sufrir a alguien (Platón, *República*: 389c). Nietzsche, en este caso, no estaría criticando el mentir por piedad o cualquier otra intención, puesto que lo que le interesa criticar es que, a pesar de reconocer que los valores se entrecruzan, tendemos a ennoblecer actitudes valoradas negativamente, lo cual es un acto de absoluta "deshonestidad" [*Unredlichkeit*], no sólo hacia los otros, sino principalmente hacia nosotros mismos. Así, cuando debemos actuar de una manera reprobable decimos que lo hacemos por buenas razones, guiados por el bien; luego, sentimos malestar por nuestra acción, sentimos culpa por nuestro acto, a pesar de que ese malestar proviene de nuestra creencia en la existencia objetiva e independiente de los valores, no de nuestros actos como tal.

la ética, a saber: "no dañar a nadie, antes bien ayudar" (*MBM*, 186). Principalmente será contra Schopenhauer que se dirigirá esta crítica, ya que, junto con Rousseau, Schopenhauer es de los primeros filósofos que hacen de la compasión el fundamento de toda ética (*GM*, "Prólogo", 5)[249]; sin embargo, Nietzsche también se dirige contra todos aquellos que creen que la finalidad del ser humano reside en la felicidad como forma de liberación del sufrimiento, aunque especialmente se dirige contra aquellos que suponen un origen benévolo de la moral.

Nietzsche se inscribe dentro de una tradición que juzga que: "el hombre es un auténtico lobo para el hombre"[250], atribuida generalmente a Thomas Hobbes, aunque con una herencia que, para el filósofo del *Zarathustra*, comienza en Tucídides y encuentra su culmen en Maquiavelo (*CI*, "Lo que yo debo a los antiguos", 2). Todos estos pensadores tienen en común una perspectiva realista de las relaciones humanas que no toma al ser humano por aquello que *debe-ser*, sino más bien por *como-es*, oponiéndose así a todas las posturas que suponen una inclinación natural en él hacia el bien, entendido éste como bien frente a los otros, no como bien únicamente personal[251]. Y, para Nietzsche, los genealogistas ingleses

---

[249] Villar Ezcurra, Alicia. "La ambivalencia de la compasión". En: García-Baró, Miguel; Villar Ezcurra, Alicia. [coords.]. *Pensar la compasión* (19-72). Universidad Pontifica Comillas de Madrid: Madrid, 2008, p.48.

[250] Hobbes, Thomas. *De Cive. Elementos filosóficos sobre el ciudadano*. Traducción, prólogo y notas de Carlos Mellizo Alianza: Madrid, 2000, pp. 33-34.

[251] Norberto Bobbio, en su *Teoría general de la política*, define a la teoría realista de la política del siguiente modo: "Teorías realistas son [...] aquellas que consideran al Estado y en general a la esfera de las relaciones políticas – entendidas como relaciones de dominio –, en su «verdad efectiva», a lo largo de una línea que va de Maquiavelo, quien desdeña a los que «se imaginaron repúblicas y principados que jamás se han visto ni conocido» […]". Esta forma de pensar tanto la política como el modo de ser del hombre busca separarse de los planteamientos que diseñaron una imagen ideal ser humano, fundada únicamente en una especulación sobre la supuesta tendencia natural del hombre hacia el bien que habrá de realizarse en una forma de gobierno nunca antes vista en la historia humana, una forma utópica. Dicho brevemente: mientras la teoría realista parte del ser humano tal cual es, la teoría idealista parte del cómo él debería llegar a ser. Al respecto, véase: Bobbio, Norberto. *Teoría general de la política*. Edición de Michelangelo Bovero. Traducción de Antonio de Cabo y Gerardo Pisarello. Trotta: España, 2005, p. 129. En este sentido, los autores citados líneas más arriba poseen una postura realista del ser humano que, de entrada, se funda en una antropología filosófica de corte realista. Es decir, se trata de una antropología que aprehende al hombre como-es basándose en una

son los principales representantes de esta última posición, ya que la mayoría de ellos ubican la "proveniencia" [*Herkunft*] de la moral en actitudes altruistas que nacen de afectos como la simpatía o la fraternidad, antes que de actitudes egoístas impulsadas por el miedo o la rapiña (*GM*, "Prólogo, 4). Visto de este modo podemos clasificar ambas posturas bajo la oposición altruismo/egoísmo, por lo menos desde la perspectiva de aquellos que suponen una tendencia natural hacia el bien, pues, siguiendo a Nietzsche, la oposición resulta falsa en tanto que nunca ha existido una postura egoísta como tal. Para explicar esto necesitamos retroceder al "origen" [*Herkunft*] de la moral, entendido éste como "origen" [*Herkunft*] de la *mala conciencia*; no obstante, esto nos exige comenzar por el planteamiento de la *antropología realista* de Nietzsche, de modo que habremos de comenzar por esta cuestión.

3. "ORIGEN" [*HERKUNFT*] DE LA MALA CONCIENCIA

La "estructura social" [*Gesellschaftsbau*] del cuerpo contiene una diversidad de "instintos" [*Triebe*] que pueden catalogarse como "agresivos" y "sociales", los cuales obstaculizan o permiten la vida en sociedad, respectivamente. Cada uno de estos "instintos" [*Triebe*] poseen una historia evolutiva que ha permitido la supervivencia de los seres humanos en las épocas más agrestes y despiadadas, aunque, según las descripciones hechas por Nietzsche, los "instintos" [*Triebe*] agresivos son mayormente predominantes. Por ejemplo: el miedo como

multiplicidad de estudios históricos, evolutivos, sociales, entre otros tantos puntos de vista que ofrezcan una imagen más detallada del modo en el que efectivamente se comporta el ser humano. Claramente debemos matizar entre cada una de las posturas de cada autor, sin embargo, todos coinciden en partir del hombre como-es, no de cómo debe-ser. Por último, consideramos que con el estudio genealógico, Nietzsche busca fundar una antropología de este tipo: un estudio interdisciplinario sobre el modo de ser del hombre.

una forma de alerta frente a alguna amenaza y la venganza como respuesta defensiva frente al ataque de un enemigo (*CS*, 33)[252].

Ambos afectos pueden ser considerados egoístas puesto que cada uno apela a la propia conservación, naturalmente ninguno involucra anteponer la seguridad de los otros a la propia, antes bien podría considerarse que tanto el miedo como la venganza nos exigen sacrificar a los demás para salvaguardar nuestra propia integridad. Además, y basándonos en el sistema ético del cuerpo, estaríamos en posición para emprender una apología biologicista del egoísmo, lo cual nos conduce a una aporía: ¿cómo son posibles las relaciones sociales si los afectos predominantes en el ser humano son egoístas, agresivos, es decir, si sus principales motivaciones atentan contra los vínculos sociales mismos? Para esclarecer esto quisiéramos remitirnos a uno de los principales antecedentes en este tema, así como a una de las grandes influencias de Nietzsche: Maquiavelo.

El filósofo florentino ofrece un juicio pesimista sobre la naturaleza humana: caracteriza al hombre como un ser egoísta, ruin, rapaz y violento que se encuentra inclinado hacia el mal, por así decirlo. Leemos, por ejemplo, en *El Príncipe*: "Porque de los hombres

[252] Théodule-Armand Ribot afirma en su obra, *La psicología de los sentimientos* (1896), que el temor es la primera emoción en aparecer dentro de nuestra evolución afectiva, siendo una emoción defensiva; posteriormente aparece la cólera como emoción ofensiva. Al respecto, véase: Ribot, Th. *La Psicología de los sentimientos*. Traducida por Ricardo Rubio. Librería de Fernando: Madrid, 1900, pp. 23-24. Ribot fue fundador y director de la *Revue Philosophique de la France et de l´Étranger*, la cual se inscribía dentro del movimiento de la "Nouvelle Psychologie" francesa, siendo Nietzsche un gran conocedor y seguidor tanto de la revista como del movimiento, lo cual podemos constatar en una carta de 1877 a Malwida von Meysenburg, donde no sólo destaca su lectura de esta revista, sino también su amplio conocimiento de la literatura producida en el mundo inglés: "Después he frecuentado a un caballero inglés, el señor G. Croom Robertson, y a su familia, y me ha apenado verlo hoy partir. Es profesor en el University College de Londres y editor de la *mejor* revista de filos<ofía> (no sólo de Inglaterra, sino en general; como mucho tan sólo la *Revue philosophique* de Th. Ribot está a su altura). Él ha logrado lo que Monod ha conseguido con su *Revue* en relación a todas las autoridades en historia francesas: en su revista *Mind* colaboran *todos* los grandes filósofos (Spencer, Tylor, Maine, Darwin, etc., etc.)" (*CC III*, Carta a Malwida von Meysenburg – Rosenlauibad, 4 de agosto de 1877). Nietzsche, en este sentido, encuentra en muchas de las tesis de Ribot la confirmación psicofisiológica de sus ideas, tal como será el caso del miedo como origen de la moral. Lo cual mostraremos más adelante.

cabe en general decir que son ingratos, volubles, falsos, cobardes y codiciosos; y que mientras los tratas bien son todos tuyos, te ofrecen su sangre, sus bienes, su vida y sus hijos, como antes dije, mas siempre y cuando no los necesites; pero cuando es así, se dan vuelta"[253]. Y sobre la inclinación "natural" al mal, Maquiavelo dice en los *Discursos de la primera década de Tito Livio* que: "[…] los hombres hacen el bien por fuerza; pero cuando gozan de medios y libertad para ejecutar el mal, todo lo llenan de confusión y desorden"[254]. Ahora bien, este tipo de sentencias no se traducen en una concepción de la maldad absoluta en el hombre, pues esto nos haría adentrarnos nuevamente dentro de la concepción metafísica, afirmando así la inmutabilidad de los valores, en este caso, la inmutabilidad del mal. Más bien, Maquiavelo busca mostrarnos que la existencia humana se encuentra atravesada por el conflicto: una lucha constante contra las fuerzas humanas y contra las fuerzas de la naturaleza. Lo cual destaca la fragilidad y vulnerabilidad de la existencia humana ante su irresoluta afrenta por sobrevivir y la necesidad de encontrarnos preparados para hacerle frente a las fuerzas de la Fortuna[255]. Pero en el fondo la fragilidad y vulnerabilidad de la existencia humana no es otra cosa que el miedo al sufrimiento, la incertidumbre ante el mal causado por otros o por la naturaleza.

---

[253] Maquiavelo, Nicolás. "El Príncipe". En: Maquiavelo, Nicolás. *Maquiavelo (El príncipe; El arte de la guerra; Discursos sobre la primera década de Tito Livio; Vida de Castruccio Castracani; Discursos sobre la situación de Florencia).* Traducción y notas de Antonio Hermosas Andújar. Estudio introductorio por Juan Manuel Forte Monge. Gredos: Madrid, 2011, p. 56.

[254] Maquiavelo, Nicolás. "Discursos de la primera década de Tito Livio". En: Maquiavelo, Nicolás. *Maquiavelo (El príncipe; El arte de la guerra; Discursos sobre la primera década de Tito Livio; Vida de Castruccio Castracani; Discursos sobre la situación de Florencia).* Traducción de Luis Navarro; notas de Miguel Saralegui. Estudio introductorio por Juan Manuel Forte Monge. Gredos: Madrid, 2011, p. 266.

[255] Maquiavelo, Nicolás. "El Príncipe". En: Maquiavelo, Nicolás. *Maquiavelo (El príncipe; El arte de la guerra; Discursos sobre la primera década de Tito Livio; Vida de Castruccio Castracani; Discursos sobre la situación de Florencia).* Traducción y notas de Antonio Hermosas Andújar. Estudio introductorio por Juan Manuel Forte Monge. Gredos: Madrid, 2011, p. 83.

Maquiavelo, en este sentido, afirma la rapacidad del ser humano sobre la base de la fragilidad de nuestra existencia, por lo que al asegurar esa existencia las motivaciones egoístas del ser humano pueden devenir en acciones altruistas, siendo las leyes del Estado la forma de encausar dichas motivaciones: "Dícese que el hambre y la pobreza hacen a los hombres industriosos, y las leyes, buenos. Siempre que sin obligación legal se obra bien, no son necesarias las leyes, pero cuando falta esta buena costumbre, son indispensables"[256]. No obstante, las leyes no conducen necesariamente hacia el altruismo porque los individuos consideren que las leyes son buenas o porque consideren que es mejor hacer el bien antes que el mal; los individuos, más bien, actúan coaccionados por el temor que las leyes les provoca[257]. Se trata del temor al castigo, una forma en la que pueden contenerse los afectos agresivos dentro de asentamientos humanos más grandes y complejos, pero esto no supone que en grupos más pequeños el miedo no actuará como una forma de normalización de los individuos, ya que la principal forma de presentación del miedo en una sociedad es la tradición misma. Esto es así porque la tradición, al carecer de un "origen" [*Herkunft*] diáfano, se presenta frente al individuo como "un intelecto superior que da órdenes, un poder indeterminado e incomprensible, algo que es más que una persona" (*A*, 9).

Así, ambos pensadores coinciden en que la moralidad se encuentra determinada por una diversidad de factores que, en los casos de mayor precariedad – donde la fragilidad y vulnerabilidad de la existencia resplandecen como en ningún otro momento –, afectos agresivos tienden a dominar en el ser humano, afectos que sólo pueden ser contenidos por un

[256] Maquiavelo, Nicolás. "Discursos de la primera década de Tito Livio". En: Maquiavelo, Nicolás. *Maquiavelo (El príncipe; El arte de la guerra; Discursos sobre la primera década de Tito Livio; Vida de Castruccio Castracani; Discursos sobre la situación de Florencia*). Traducción de Luis Navarro; notas de Miguel Saralegui. Estudio introductorio por Juan Manuel Forte Monge. Gredos: Madrid, 2011, p. 266.
[257] Cfr. Althusser, Louis. *Maquiavelo y nosotros*. Traducción y edición de Beñat Baltza Álvarez. Ediciones Akal: Madrid, 2004, p. 92

afecto mayor, un miedo mayor que el provocado por el otro, como es el miedo que suscita la tradición como autoridad revestida de cierta superstición[258]. Por estos motivos, Nietzsche considera que durante las épocas más adustas los valores carecían de una connotación moral similar a la nuestra, ya que la distinción entre "bueno" [*gut*] y "malo" [*schlecht*][259] radicaba principalmente en características no morales como el físico, el rango o el poder (*GM*, I, 2). Pero esto no quiere decir que en dichas épocas existieran abundantes conductas egoístas: donde existía una costumbre, estaba la autoridad, de modo que toda la vida en sociedad estaba mediada por la autoridad de la moral y sólo podía irse más allá de ella por medio de la "transgresión" [*Verbrechen*] (*A*, 98), aunque con ello uno se hiciera acreedor a un castigo (*A*, 9), siendo la máxima pena, y el máximo temor, el exilio (*GM*, II, 9, 10). Sin embargo, ¿por qué los individuos aceptaban sin demasiada resistencia la autoridad de la moral?

Por una parte, el nacer dentro de una sociedad determinada nos predispone a obedecer de manera cuasi natural la tradición en la que se enmarcan todas las costumbres que, precisamente, determinan esa sociedad. Heredamos y adquirimos una forma de pensar, de sentir e incluso de hablar tanto del mundo externo como de nuestro mundo propio; carecemos, al nacer y durante el resto de nuestra existencia, de toda individualidad auténtica, ya que, a pesar de que consideremos que existen diferentes nociones sobre lo valioso o lo

[258] Maquiavelo, Nicolás. "Discursos de la primera década de Tito Livio". En: Maquiavelo, Nicolás. *Maquiavelo (El príncipe; El arte de la guerra; Discursos sobre la primera década de Tito Livio; Vida de Castruccio Castracani; Discursos sobre la situación de Florencia*). Traducción de Luis Navarro; notas de Miguel Saralegui. Estudio introductorio por Juan Manuel Forte Monge. Gredos: Madrid, 2011, p. 260.

[259] Establecer las diferencias entre *schlecht* [malo] y *böse* [malvado] conforma parte de todo el primer apartado en *De la genealogía de la moral*, diferencias que resultan difíciles de captar en español en tanto que con el primer término se habla de "malo" como "simple", "bajo" o "de mal gusto"; mientras que con la segunda palabra se habla de "malo" como "pernicioso" o "malvado", justo en el sentido moral que actualmente aún le otorgamos. (*GM*, I).

justo (*MBM*, 228), nociones que responden únicamente a la "identidad del yo"[260], lo valioso y lo justo para cada uno sólo es posible sobre la base aprehendida del pensar, el sentir y el hablar. Por ello, el bueno, el virtuoso, es aquel que "incorpora" [*einverleibt*] más fuertemente la moral, aquel que comete los sacrificios más difíciles de realizar (*A*, 9); el individuo, como tal, no es ni bueno ni malo, sino moral o inmoral, obediente o no. Las virtudes, en este sentido, no son sino una forma de sometimiento de la propia individualidad: la virtud del amor al prójimo, del hombre trabajador, del humilde, del autosacrificio, del desinterés, son actitudes que la sociedad alaba y alienta, pero en el fondo cada una de ellas actúa como una forma de autonegación de la propia individualidad:

> Si tienes una virtud, una virtud real, entera […] – ¡entonces eres su *víctima*! ¡Pero precisamente por eso el vecino alaba tu virtud! Se alaba al joven que se «ha matado trabajando», porque se juzga: «¡Para el conjunto de la sociedad incluso la pérdida del mejor individuo no es más que un pequeño sacrificio! ¡Es una pena que sea necesario el sacrificio! ¡Pero mucho peor es que el individuo piense de otro modo y le dé más importancia a su conservación y su desarrollo que a su trabajo al servicio de la sociedad!» Y así se compadece a ese joven no por él mismo, sino porque con su muerte la sociedad ha perdido un *instrumento* entregado y sin consideración consigo mismo – lo que se llama una «buena persona». (*GC*, 21).

Visto así ninguna ética o filosofía moral ha resultado benéfica para el desarrollo de la propia individualidad, puesto que ninguna ha tenido al individuo como centro gravitatorio de los valores, por el contrario, el individuo ha sido quien gravite alrededor de valores externos e impersonales; el individuo ha sacrificado su propia realización por ser virtuoso, porque se le

[260] Cfr. Nussbaum, C. Martha. *La ira y el perdón. Resentimiento, generosidad, justicia*. Traducción de Víctor Altamirano. FCE: México, 2018, p. 39.

enseñó que, en el fondo, se trataba de una misma meta, por ejemplo: si él quería poseer riquezas, entonces las alcanzaría por medio del trabajo duro, pero la relación entre una y otra es más compleja de lo que normalmente se enseña, de aquí que la virtud del trabajo termine por enajenar tanto al individuo como al trabajo mismo. Por consiguiente, la producción de una individualidad auténtica conlleva toda una forma de "reaprender" [*umlernen*] y un "sentir de otra manera" [*umfühlen*] (*A*, 103). Pero de esto hablaremos más adelante.

Por otra parte, la aceptación de las costumbre no sólo depende de la educación, ya que podría pensarse que llegando a una edad adulta el individuo puede optar por rechazar la autoridad de la tradición. Lo cual, sin embargo, no es muy común. Más bien, elegimos preservar dentro de nosotros la forma tradicional de valorar porque nos asusta el hacernos cargo de nosotros mismos, nos aterra tener que establecer nuevos juicios de valor desde nuestra interioridad, preferimos abandonar nuestra individualidad, transferirla para que los otros sean quienes se encarguen de nosotros (*A*, 104). Ciertamente creamos una suerte de "yo sustitutorio" proyectado en los demás, un mundo que gira alrededor de nuestras carencias y miedos, que si bien nos conduce hacia el altruismo, como forma de renuncia a nuestro egoísmo, parte de un primer impulso egoísta, aunque un tipo de egoísmo negativo que, al no poder hacerse cargo de sí mismo, renuncia y se entrega a múltiples sustituciones del yo[261].

Vivimos en un mundo habitado por "fantasmas del ego" que quieren creer en su "realidad efectiva" [*Wirklichkeit*], que se convencen de existir, a pesar de que nunca hayan hecho algo para afirmar su existencia. Vivimos – dice Nietzsche –: "el uno en la cabeza del otro, y ésta a su vez en otras cabezas: ¡un extraño mundo de fantasmas, que sabe con todo

[261] Cfr. Kouba, Pavel. *El mundo según Nietzsche*. Traducción de Juan A. Sánchez Fernández. Herder: Barcelona, 2009, pp. 110-111.

ofrecer una impresión tan realista!" (*A*, 105). Pero el mundo propiamente moral en el que vivimos también es un mundo habitado por el miedo, cuyo comienzo se encuentra en el miedo provocado tanto por la tradición – las leyes maquiavelianas –, como por el temor de llegar a ser lo que debemos ser (*MBM*, 201). Por tanto, el ser humano no posee una inclinación natural hacia el bien, un instinto altruista originario; el ser humano tiende hacia el bien impulsado por el miedo: el hombre es bueno porque teme.

Que el hombre sea temeroso no significa que sea dócil, él posee también una inclinación hacia la venganza, hacia la cólera, como mecanismo de defensa, como reverso del miedo. Así, en las épocas más ásperas para la humanidad se encontró satisfacción en afectos agresivos, violentos y socialmente aceptados como la crueldad: el gozo frente al sufrimiento ajeno. La función social de la crueldad en esas épocas era actuar como un mecanismo de consuelo frente al miedo, frente al sufrimiento padecido, es decir, una forma de dotar de sentido las desgracias experimentadas por cada miembro de la comunidad como el designo de algún dios, como una prueba (*A*, 18; *GM*, II, 7). Pero con el desarrollo de la sociedad y sus instituciones los afectos agresivos debían de ser ofuscados para dar paso a nuevas relaciones comunitarias: surge la mala conciencia.

La mala conciencia se conforma a partir de un proceso de *interiorización* de los afectos contraproducentes tanto para la comunidad como para el individuo mismo, "instintos" [*Triebe*] agresivos que, al no poder descargarse hacia el exterior, lo hacen hacia el interior del individuo:

> Todos los instintos que no se descargan hacia fuera *se vuelven hacia dentro* – es lo que yo llamo la *interiorización* del hombre: comienza así a crecer en él lo que más adelante se llamará «alma». […]. La enemistad, la crueldad, el goce en la persecución, el asalto, el

> cambio, la destrucción – todo eso se vuelve contra el poseedor de tales instintos: *tal* es el origen de la «mala conciencia». (*GM*, II, 19).

La interiorización de tales "instintos" [*Triebe*] provoca un gran dolor en el ser humano porque lo colocan en un doble camino que lo hace sufrir: seguir sus afectos agresivos u ofuscarlos por medio de sus afectos sociales. Si elige los primeros, se condena a una vida en el exilio; mientras que si elige los segundos debe cargar con una dolencia perpetua[262]. Por ello al elegir la vida en sociedad el individuo atenta contra su propia animalidad, y con ello, contra todo lo que ella implica, de modo que el ser humano actúa una vez más motivado por el temor, más específicamente, por la valoración de dos tipos de sufrimiento expresados en el miedo: 1) temor al sufrimiento que provoca el hacerse responsable de sí mismo, así como a la soledad que traería consigo la aceptación de los afectos agresivos; y, 2) el temor al sufrimiento que se padecerá al renunciar a tales "instintos" [*Triebe*]; optando por el sufrimiento de la interiorización, el sufrir del individuo por el individuo (*GM*, II, 16).

La mala conciencia, por consiguiente, expresa el conflicto interior del ser humano, el dolor de estar tensado entre "instintos" [*Triebe*] contrarios que, además, son entendidos como discordia interna, como una amenaza que emerge y se dirige contra uno mismo: un total desacuerdo producido en la interioridad del hombre[263]. Pero con esto no podemos suponer que la mala conciencia devino gradualmente ni por decisión de los individuos; tampoco se trata de suponer una época previa donde la externalización de los "instintos" [*Triebe*] agresivos era aceptada socialmente de manera plena; donde existen vínculos sociales hay costumbres que enmarcan dichos vínculos, y con ello, la autoridad de la tradición está

[262] Cfr. Katsafanas, Paul. "Nietzsche's Theory of Mind. Consciousness and Conceptualization". *European Journal of Philosophy* (1-31). 13:1, 2005, p. 20.
[263] Cfr. Ibídem.

presente. Entonces, la mala conciencia, como origen de la vida en comunidad, aparece en el momento fundacional del Estado como un momento de violencia ilegítima, de ruptura, que obliga a los individuos a someterse al poder estatal:

> […] el origen de la mala conciencia está, en primer lugar, el hecho de aquella transformación no fue gradual ni voluntaria y no supuso un crecer orgánico con que hacerse de condiciones nuevas, sino que fue una ruptura, un salto, una coacción, un destino insoslayable contra el que no hubo lucha ni siquiera resentimiento. En segundo lugar, está el hecho de que la inserción de una población hasta entonces no había estado sujeta a inhibiciones ni a formas en un marco fijo, lo mismo que se puso en marcha con un acto de violencia, solo con meros actos de violencia se llevó a cabo - es decir, que el «Estado» más antiguo apareció en forma de tiranía atroz […]. (*GM*, II, 17).

Nietzsche coincide con Maquiavelo sobre el "origen" [*Herkunft*] de la sociedad y del Estado en un acto de violencia[264], antes que en un contrato entre los individuos[265]. Mientras el filósofo florentino explica el momento fundacional en la esfera de los soberanos, el filósofo alemán explica el mismo momento fundacional en la esfera de los súbditos, por así decirlo; ambos coinciden en el temor como primera forma de normalización, como móvil en el proceso civilizatorio, como medio para encausar al hombre hacia la realización del bien.

Ahora bien, Nietzsche se da cuenta que el sufrimiento expresado en la mala conciencia ha sido interpretado de diversas maneras que, en algunos casos, han permitido

---

[264] Cfr. Maquiavelo, Nicolás. "Discursos de la primera década de Tito Livio". En: Maquiavelo, Nicolás. *Maquiavelo (El príncipe; El arte de la guerra; Discursos sobre la primera década de Tito Livio; Vida de Castruccio Castracani; Discursos sobre la situación de Florencia*). Traducción de Luis Navarro; notas de Miguel Saralegui. Estudio introductorio por Juan Manuel Forte Monge. Gredos: Madrid, 2011, pp. 285-286.

[265] Cfr. Lemm, Vanessa. *La filosofía animal de Nietzsche. Cultura, política y animalidad del ser humano*. Universidad Diego Portales: Chile, 2010, p. 88.

aliviar ese padecimiento, externarlo; aunque, en otros casos, el sufrimiento ha sido intensificado por la interpretación que se ha realizado de la mala conciencia. Así, por ejemplo, en las sociedades donde era socialmente aceptable expresar los "instintos" [*Triebe*] agresivos, el sufrimiento sólo era un obstáculo; mientras que en las sociedades donde la expresión de esos afectos no estaba permitida, la mala conciencia conformó la idea de culpa en sentido moral: pecado, ofensa. Profundicemos en esta tesis.

Brian Leiter nos dice que dentro del pensamiento nietzscheano pueden distinguirse entre dos capas de afectos: un *afecto básico*, originado en una dimensión corporal, esto es, fisiológica, como el "instinto" [*Triebe*] de huida frente a un enemigo peligroso, el miedo; y un *afecto moral* o *meta-afecto*, orientado por una creencia determinada que evalúa negativa o positivamente el afecto básico[266]. Por consiguiente, la transición efectuada desde un afecto hasta un juicio moral se explicaría como la adición de una valoración posterior del afecto básico, una valoración que no emerge del cuerpo como tal, sino de un determinado juicio social, externo. Y, en este sentido, la posibilidad de derivar una ética de corte biologicista del análisis del cuerpo fracasa debido al carácter relacional del origen de los valores, los cuales son el resultado de la interrelación entre una diversidad de factores externos al cuerpo que, incluso así, tienen su base material en él, como centro del que emergen las valoraciones, mas no los valores. Sólo así podemos entender al cuerpo como sistema ético. Intentar derivar de una inclinación natural un valor ético determinado, es ejemplo de un caso de mala genealogía[267].

---

[266] Cfr. Leiter, Brian. "Moralities are a sign-languague of the affects". *Social Philosophy & Policy* (237-258). 30 (January 2013), p. 244. Recuperado en septiembre de 2019 en: https://ssrn.com/abstract=2080307

[267] Cfr. Fornari, Maria Cristina. "'Shadows of God' and Neuroethics". En: Dries, Manuel. *Nietzsche on Consciousness and the Embodied Mind* (261-272). De Gruyter: Berlin/Boston, 2018, pp. 268-270.

Siguiendo el esquema anterior, la mala conciencia, entendida como expresión del conflicto interno del ser humano, emerge de una valoración especialmente negativa de dicho padecer, realizada por el pensamiento judeocristiano. Nietzsche nos explica que se da una transposición de los términos "culpa" [*Schuld*], "deber" , "conciencia", desde la esfera comercial, es decir, "culpa" [*Schuld*] como "tener deudas" [*Schulden*][268] (*GM*, II, 4, 6); hasta la esfera moral, donde la "culpa" [*Schuld*] será entendida como la pena por haber realizado un acto reprobable, pero al buscar al deudor de esa pena, la mirada se dirige hacia el primer hombre como responsable de la deuda original, del pecado original; aunque también se encuentra al responsable en la naturaleza o en la existencia como tal (*GM*, II, 21). Por tanto, la mala conciencia (afecto básico), a partir de la adición del concepto de "culpa" [*Schuld*] (meta-afecto), queda finalmente conceptualizada como una deuda con Dios, un castigo consecuencia de un acto de desobediencia ante sus mandatos[269]: la existencia así se cubre de castigo y pecado – pierde su "inocencia" [*Unschuld*], su "no tener deudas" –, y lo que comenzó como un malestar interno por el conflicto entre los "instintos" [*Triebe*], deviene en un profundo resentimiento contra la vida[270]. La mala conciencia como pecado termina por

[268] *Culpa* en español alude especialmente al terreno moral o jurídico, como reconocimiento de la realización de un acto que se considera reprobable; en alemán, en cambio, la palabra *Schuld* integra tres sentidos: 1) culpa como "culpa moral"; 2) culpa como "delito", "pena"; 3) culpa como "deuda". Nietzsche comienza por servirse de esta última acepción, aunque mostrará cómo el término sufrirá una transformación que terminará por vincularlo únicamente con los dos primeros sentidos.

[269] Cfr. Katsafanas, Paul. "Nietzsche's Theory of Mind. Consciousness and Conceptualization". *European Journal of Philosophy* (1-31). 13:1, 2005, p. 21.

[270] En la adaptación cinematográfica de la novela de Anthony Burgess, *A Clockwork Orange* (1971), encontramos una particular ejemplificación de interiorización de los "instintos" [*Triebe*] fundada en una mirada biologicista de los valores: el protagonista, Alex DeLarge, representa una forma extrema de descarga de los "instintos" [*Triebe*] agresivos, motivo por el cual choca continuamente contra las normas sociales hasta el momento en que es encarcelado por sus crímenes; sin embargo, durante su estancia en prisión se presenta la oportunidad de una liberación anticipada si se somete a un nuevo método para erradicar la criminalidad, el método Ludovico, el cual generará una progresiva aversión hacia conductas y deseos violentos que terminará por incapacitar cualquiera de estos comportamientos en el individuo. Si bien los actos de Alex son condenables, principalmente desde la esfera jurídica, el método Ludovico parte del supuesto de que todos los "instintos" [*Triebe*] agresivos tienden hacia la criminalidad, y por tanto, deben ser interiorizados, redirigidos hacia el individuo para provocarle un sufrimiento tan intenso que no pueda optar más que por la descarga de

intensificar el sufrimiento del individuo, quien ahora percibe un mal inextirpable en su interior hasta el momento de su muerte, pero sólo si se ha arrepentido durante toda su vida de ese mal, de eso que él es.

Así como la mala conciencia es interpretada como pecado en el mundo cristiano, existen otras posibles valoraciones del conflicto entre los "instintos" [*Triebe*], por ejemplo, la valoración realizada por el mundo griego sobre la mala conciencia. En principio, los griegos no llegaron a establecer una relación causal entre "culpa" [*Schuld*] y desgracia, no experimentaron la propia desgracia como la consecuencia de un acto. Sus héroes trágicos, como Edipo, nunca expresan un tipo de "culpa" [*Schuld*] como pecado, como si dentro de sí habitara un mal que los castigara con ese destino porque se lo merecen; más bien, los griegos aceptaron inocentemente la desgracia sin así intensificar el dolor del conflicto interior de los "instintos" [*Triebe*], pues no había nada que corregir en su interior, nada que expiar:

> A decir verdad, la culpa de sus héroes trágicos no es más que la piedrecilla en la que tropiezan y por la que se rompen el brazo o pierden un ojo […]. En la Antigüedad, además, todavía existía la desgracia, la desgracia pura e inocente; sólo con el cristianismo pasa a ser todo castigo, castigo bien merecido: que hace que el sufriente sufra aún más en la imaginación, sintiéndose moralmente despreciable y despreciado cada vez que algo le va mal. (*A*, 78).

Los griegos concebían que los hombres quedaban a merced de un destino imprevisible, enigmático, aunque no por ello un destino bien merecido. Por eso aceptaban el hecho de que Edipo, simplemente, había quedado atrapado entre los hilos de la Moira (*A*, 130), diosa que

---

los "instintos" [*Triebe*] sociales. Al respecto, véase: *A Clockwork Orange.* Dir. Stanley Kubrick. Warner Bros. Pictures, 1971. DVD. Una forma más sutil de este proceso lo encontramos en la confesión cristiana, como forma de juzgar negativamente casi la totalidad de nuestra vida mental.

no sólo gobernaba entre los hombres, sino también entre los dioses[271]. He aquí la grandeza del héroe trágico, aceptar noblemente el destino, seguir fielmente las palabras que Esquilo pone en boca de Prometeo: "El destino impuesto hay que llevarlo lo mejor posible, sabiendo que la fuerza de la necesidad es invencible" (Esquilo, *Prometeo encadenado*: 100-105). Pero el hombre moderno, representado por Nietzsche en la figura de Sócrates, es incapaz de aceptar esta máxima, él no soporta que la desgracia del ser humano carezca de sentido y explicación; el sentido – piensa – ha de provenir de algún lugar, por ejemplo, de la ignorancia o de un mundo que no es el verdadero. Esto, sin embargo, es tanto una forma de desplazar nuestra responsabilidad sobre ciertos actos, como la introducción de un sentido donde no lo hay. Este, además, es el problema de la algodicea: suponer que un dios ciego e indiferente domina sobre nuestras vidas. El hombre moderno lleva en la frente las palabras que el hijo ilegítimo del Conde Gloucester, Edmund, dirige a su padre en *El Rey Lear*, aunque el hombre moderno sustituye la explicación de los astros por la explicación de la razón, el poder corrector de ésta pregonado por Sócrates. Leemos:

> Esta es la estupenda estupidez del mundo, que cuando la fortuna nos abandona, a menudo como resultado de nuestra propia conducta, culpamos de nuestros desastres al sol, a la luna y a las estrellas, como si fuéramos villanos por necesidad; tontos por compulsión celeste; canallas, ladrones y traidores por el predominio de las estrellas; borrachos, mentirosos y adúlteros por forzosa obediencia a la influencia planetaria; y todo aquello que hacemos mal fuera por empuje divino… ¡Admirable evasión del hombre putañero que pone su disposición de chivo al mando de una estrella![272]

[271] Cfr. Hesíodo, *Teog.*: 901-905.
[272] Shakespeare, William. *El Rey Lear*. Introducción y traducción de Luisa Josefina Hernández. Universidad Veracruzana, 1966, pp. 63-64

Guiados por una imagen inocente de la desgracia, los griegos no experimentaron la mala conciencia como pecado, ellos encontraron una forma benéfica de expresar sus "instintos" [*Triebe*] agresivos, así que en lugar de dirigirlos contra sí mismos, fueron encausados hacia el exterior por medio del *agón*. La mala conciencia, la desgracia propia, devino en *envidia*: una envidia positiva que posee efectos favorables tanto para el individuo como para la sociedad, ya que impulsa a actuar de otra manera, a superar los logros del otro y a desvanecer la indignación que provoca el hecho de que a alguien le vaya mejor que a nosotros (*CS*, 29). Por medio de Eris y la Moira, los griegos lograron articular la expresión más favorable del conflicto interior de los "instintos" [*Triebe*], convirtiendo el sufrimiento padecido en un impulso para devenir otros.

Los griegos son el "modelo" [*Beispiel*] de cómo desprender del sufrimiento una postura ética enraizada en la vida misma, una postura que no rechaza al sufrimiento, sino que busca encausarlo de una manera positiva, convirtiéndolo en un impulso, antes que en un obstáculo. El sufrimiento, entonces, tensa nuestro arco para proyectarnos más allá de nosotros mismos, no nos doblega en vano, por lo menos no si se le contempla con los ojos de un antiguo griego. Pero con esto se nos presenta un obstáculo difícil de superar: ¿cómo tomar como "ejemplo" [*Beispiel*] a los griegos sin caer en el anacronismo?, ¿sin forzar demasiado sus enseñanzas? Y, sobre todo, ¿cómo hacerle frente a una estructura afectiva y valorativa que se funda en el rechazo al sufrimiento?

4. EN BÚSQUEDA DE LA AUTENTICIDAD

La forma a través de la que podemos modificar la estructura afectivo-valorativa de rechazo al sufrimiento radica en develar el sufrimiento que habita en cada ramificación de esa estructura, mostrando que, paradójicamente, existe un rechazo superficial del mismo; más bien, la cuestión reside en la forma de encausarlo, allí encontramos el elemento desfavorable o contraproducente. Debemos tener en claro que con la imposibilidad de fundamentación de la moral, debido a las contradicciones internas de la misma, y con el reconocimiento del carácter perspectivístico de la realidad, no existe ningún parámetro absoluto desde el que se pueda determinar cuál interpretación de la mala conciencia es mejor o cuál moral es superior (*A*, 139). Entonces, antes de modificar nuestra estructura afectivo-valorativa, tenemos que preguntarnos: ¿qué sentido tiene buscar otras tablas de valor si ninguna es correcta?

Consideramos que Nietzsche resuelve esta dificultad al tomar al "hilo conductor del cuerpo" [*Leitfaden des Leibes*] como el parámetro de los valores, ya que, entendido como el centro de las valoraciones, el cuerpo no interpreta los valores desde los criterios de la concepción metafísica. El bien y el mal son desplazados por los nuevos criterios de valoración: potenciación y disminución, criterios sacados desde las profundidades de la estructura ontológica de la "voluntad de poder" [*Wille zur Macht*] que reconocen el entrecruzamiento entre el placer y el displacer, de modo que no excluyen ni oponen ninguno de los términos. Además, la actuación de estos nuevos criterios no tiende a la universalización de los juicios, reconoce la exclusividad de ciertas valoraciones, de determinadas combinaciones entre el placer y el dolor; actuar de otro modo supone no haber comprendido la particular dinámica entre los valores y los afectos. Una usual interpretación de este malentendido juzga – basada en la diferencia nietzscheana entre "moral de los débiles" y

“moral de los fuertes” – que el filósofo de Röcken rechaza decididamente la moral del bien y del mal, es decir, la moral que actúa como una forma de eliminación del sufrimiento. De aquí que surjan concepciones que hablan de una suerte de “racismo metafísico”, una superioridad de la moral de los fuertes por sobre la moral de los débiles[273].

En nuestro primer capítulo, sin embargo, habíamos visto que los términos “aristócrata” y “esclavo” no refieren necesariamente a un estamento, sino que se enfocan principalmente en un tipo de individuo capaz de hacerle frente a las condiciones naturales de existencia y a un individuo incapaz de esto, respectivamente. Al mismo tiempo, Nietzsche reconocerá que dichos términos se hacen presentes dentro de un mismo individuo, de aquí la necesidad de un *pathos de la distancia* que nos permita distinguir entre estados psíquicos elevados y estados psíquicos inferiores (*MBM*, 257). Es decir, entre estados de mayor sentimiento de poder y estados de menor sentimiento de poder, como puede verse en el uso extramoral de este *pathos* para distinguir entre lo benéfico de mala conciencia griega y lo perjudicial de la mala conciencia cristiana. Nietzsche nos dice que los estados elevados refieren a la capacidad de la “especie aristocrática de hombre” para sentirse “*a sí misma* como determinadora de los valores, [ella] no tiene necesidad de dejarse autorizar” (*MBM*, 260). Lo

[273] En su compilación de *Fragmentos póstumos sobre política*, José Emilio Enguita sostiene que, “yendo más allá de la crianza y la política eugenésica”, puede sostenerse un “racismo metafísico” en el pensamiento nietzscheano sobre la base de un concepto normativo de vida. Lo cual, resulta sumamente cuestionable, pues supone que Nietzsche ignora su tesis sobre el carácter perspectivo de la vida, y por tanto, la imposibilidad de determinarla. Asimismo, ignora la tesis del entrecruzamiento de los valores y, como veremos enseguida, el hecho de que en un mismo individuo habitan las dos morales descrita por Nietzsche. Entonces, la insistencia de Nietzsche en sus últimos años por eliminar la moral de los esclavos puede explicarse como el medio a través del cual plantea la “transvaloración” [*Umwertung*] de los valores, aunque, como él mismo menciona, esta tarea supone haber leído ya las obras previas que conducen a estos planteamientos, por lo que Nietzsche se está dirigiendo a lectores que no necesitan una explicación previa de estas cuestiones, se da por hecho que ya las conocen. Al respecto, véase: Enguita, José Emilio Esteban. “Introducción: La máscara política de Dioniso”. En: Nietzsche, Friedrich. *Fragmentos póstumos sobre política* (9-51). Edición y traducción de José Emilio Esteban Enguita. Trotta: Madrid, 2004, p. 44.

cual significa que este tipo de individuo se distingue del tipo de individuo esclavo gracias a la autonomía que logra conquistar frente a los mandatos impuestos por otros (*CI*, "Incursiones de un intempestivo", 38).

El tipo de individuo esclavo, el individuo moral, obediente; el tipo aristócrata, en cambio, el individuo inmoral, autónomo; ambos conforman la clave para entender la "propuesta ética de Nietzsche", planteada a partir de la diferencia entre *moral* y *autenticidad*: la primera estaría caracterizada por la obediencia a la tradición, el autosacrificio de la propia individualidad y el miedo como impulso de la acción; la segunda, en cambio, se caracterizaría por la autonomía del individuo, el cuidado de sí y la superación tanto del miedo como de la valoración negativa del sufrimiento. Pero el tránsito entre una y otra no supone la total desestimación del paso previo, Nietzsche expresa agradecimiento a la moral, ya que, a pesar de todo, permitió el autodominio del individuo a través de la dotación de conciencia de sí: "Profunda gratitud por lo que la moral ha hecho hasta el momento: ¡pero *ahora no es más que una presión* que se volvería fatal! *Ella misma obliga*, como probidad, a la negación de la moral" (*FP IV*, Verano de 1886-Otoño de 1887, 5 [58]). Ya que el autodominio y la conciencia de sí han sido necesarios para la aparición y defensa de la individualidad – entre otras tantas cuestiones (*CS*, 44) –, entonces no puede rechazarse toda moral, sino sólo aquellos tipos contraproducentes para el surgimiento de una individualidad auténtica, aquellas morales que han intensificado el sufrimiento del individuo en su afán de

eliminarlo[274]. Y, en este sentido, Nietzsche no ataca la conducta moral – malinterpretación del inmoralismo defendido por él –; ataca, más bien, el orden moral del mundo[275].

Precisamente el inmoralismo nietzscheano constituye el tránsito de la moral hacia la autenticidad en tanto que inmoralismo no significa una carencia de valores, rechazo a toda moral o retorno a una época pre-moral[276]; inmoralismo es una forma de oponerse a la moral que pregona el deber ser del hombre, el "*cómo* debería ser" (*CI*, "La moral como contranaturaleza", 6). El inmoralismo, pues, acepta la diversificación y pluralización de la vida, oponiéndose en contra de aquellos "mejoradores de la humanidad", en contra de todos los proyectos éticos caracterizados por lo impersonal de sus preceptos, por ser envolturas vacías que como tal no han buscado nunca la felicidad del individuo. Pero, irónicamente, la transición hacia la autenticidad exige una profunda caída dentro de la moral, un profundo conocimiento que nos permita entender la necesidad de ir más allá de ella: conociendo el subsuelo inmoral del que surge toda moral podremos reflexionar sobre nuestras tablas de valor y sobre la validez misma de la moral (*CI*, "Los «mejoradores» de la humanidad", 5).

Por medio de este camino sabremos discernir entre los elementos perjudiciales y no perjudiciales de la moral, así como nos permitirá averiguar si nuestra autenticidad realmente resulta tan inmoral como pregonamos o si sólo es otra forma de la moral[277]. Lo cual nos plantea una difícil cuestión: ¿cómo es posible transitar hacia la autenticidad sin naufragar en las aguas de la moralidad?, ¿cómo saber el momento exacto en el que hemos arribado a la

[274] Cfr. Ansell-Pearson, Keith. "'Somos experimentos': Nietzsche sobre la moralidad y la autenticidad". En: Lemm, Vanessa [ed.]. *Nietzsche y el devenir de la* vida (159-185). FCE: Chile, 2014, p. 171.
[275] Cfr. Kouba, Pavel. *El mundo según Nietzsche*. Traducción de Juan A. Sánchez Fernández. Herder: Barcelona, 2009, p. 125.
[276] Cfr. Ibíd., p. 136.
[277] Cfr. Ibíd., p. 138.

propia individualidad y no a otra forma heredada por la tradición? Es decir: ¿qué es la autenticad?, ¿cómo se determina si nace del cultivo de la propia individualidad?

Responder a cada una de estas interrogantes resulta en cierto grado imposible, pero esto es así porque somos desconocidos para nosotros mismos: hemos sido determinados en una forma de pensar, de sentir, de hablar y de actuar, siempre desde un *otro* que jamás es *él*, pero que tampoco es *nosotros*; un otro lejano que nos determina en cada una de esas dimensiones y que cuando salimos de nosotros mismos para interpelarlo, desaparece. Esa es nuestra existencia dentro de la moral, un conocernos, sentirnos, pensarnos y hacernos por medio no de los otros, sino a través de algo así como "los muchos" (*Z*, "Del amor al prójimo"): un ojo impersonal en el que nos observamos y corremos la tentación de perdernos a nosotros mismos. Podemos desembarazarnos de él, aunque las formas para construirnos, para ser otros, tendrán que surgir forzosamente de nuestro interior, no existe otro camino más que el camino solitario del creador, dice Nietzsche: "Pero ¿tú quieres recorrer el camino de tu tribulación, que es el camino hacia ti mismo? ¡Muéstrame entonces tu derecho y tu fuerza para hacerlo!" (*Z*, "Del camino del creador"). De aquí que sea imposible responder suficientemente a cada una de las interrogantes antes hechas.

Nietzsche admite esta imposibilidad, aunque la abraza de manera entusiasta, ya que la forma de hallar nuestra autenticidad se encuentra en nuestro reconocimiento como experimentos, como seres auto-creadores que habrán de descubrir su propio camino hacia sí mismos, si bien necesariamente auxiliados por las toscas herramientas que nos ofrece el pensamiento actual – he aquí el valor de la moral –:

> ¡Quién sería capaz de describir ahora lo que algún día vendrá a reemplazar a los sentimientos y los juicios morales! […] Hay que organizar de nuevo las leyes del vivir y del actuar – para

> esa tarea no están lo suficientemente preparadas ni las ciencias de la fisiología y la medicina, ni las doctrinas de la sociedad y de la soledad: y sólo en las se pueden hallar las bases para unos ideales nuevos (aunque no los propios ideales). Por eso estamos llevando una existencia *provisoria* o una existencia *sucesoria*, según el gusto y el talento de cada uno, y lo mejor que podemos hacer en este interregno es ser, en la medida de los posible, *reges* [reyes] de nosotros mismos y fundar pequeños *Estados de prueba*. Somos experimentos: ¡seámoslo por voluntad propia! (A, 453).

Si habrá de existir una ciencia o un arte específico para la construcción de nuestra individualidad, es cosa mínima; basta con algunos preceptos que conduzcan nuestra vida mientras encontramos la tabla de valor adecuada para nosotros. Aun así, Nietzsche ofrece el propio camino como un "modelo" [*Beispiel*] para que transitemos hacia nuestra autenticidad, por ejemplo, cuando nos habla de su dieta, de su sueño, de la importancia del clima o de su propensión a caminar para pensar adecuadamente (*CI*, "Sentencias y flechas", 34; *EH*, "Por qué soy yo tan inteligente", 1). Nietzsche intenta mostrarnos que en los aspectos desatendidos por la filosofía metafísica ocurre el germen de todas nuestras transformaciones, la creación de hábitos e "incorporaciones" [*Einverleibungen*] (*A*, 534). La filosofía histórica, en cambio, habrá de descubrir nuevas rutas, nuevos métodos de navegación, experimentando y ensanchando el mundo hasta que la vida se parezca a un jardín del que brotan miles de frutos y flores que habrán de alimentar a los que vienen, a pesar de que en el intento se naufrague más de una vez:

> […] la humanidad debe algún día ser un árbol que cubra de sombra toda la tierra, con muchos miles de millones de flores, todas las cuales deben convertirse en frutos unas al lado de las otras, y la tierra misma debe ser preparada para la nutrición de este árbol. […].También las hormigas yerran y se equivocan; muy bien puede la humanidad corromperse y secarse antes

> de tiempo: ni para aquéllas ni para ésta hay un instinto que guíe seguramente. Más bien debemos *encarar* la gran tarea de *preparar* la tierra para una planta de la mayor y más gozosa fecundidad: ¡una tarea de la razón para la razón! (*CS*, 189).

Uno de los principales métodos que permiten cultivar nuestra autenticidad es el estudio de nuestros afectos, así como el estudio de la naturaleza. Estos métodos, empleados antiguamente por las diferentes escuelas helenísticas, son reapropiados por Nietzsche para la obtención de una ética inmanente a la vida y a la propia individualidad, tal como observamos en el caso de la "honestidad" [*Redlichkeit*]. Por ello, Nietzsche considera que, en relación a nuestros afectos, debemos manejarnos como un jardinero, así habremos de limpiarlos, alimentarlos, podarlos e incluso, de ser necesario, arrancarlos para cultivar nuestras nuevas virtudes. Aquí se concentra la idea que Nietzsche buscaba expresar con el primer título de *Aurora*, "El hierro del arado"[278]: preparar la tierra (nuestra interioridad) para la nueva aurora que habrá de resplandecer sobre ella (nuestra autenticidad). Lo cual se resume de manera extraordinaria en un aforismo de dicha obra titulado «*Lo que somos libres de hacer*», allí está el carácter experimental de la vida, el cultivo de los afectos y el fruto de la autenticidad, aspectos que se oponen al mecanismo generalizador de la conciencia moral con el que se nos determina como algo acabado, algo que *es* y no que está *siendo*:

> Puede uno manejarse con sus pulsiones como hace un jardinero y, cosa que pocos saben, criar semillas de la ira, la compasión, el cavilar, la vanidad de manera tan fructífera y tan beneficiosa como si se tratara de hermosos frutales cultivados en espaldera; eso se puede hacer con el buen o con el mal gusto de un jardinero y a la manera, digamos, francesa o

[278] Cfr. Aspiunza, Jaime. "Prefacio a Aurora". En: Nietzsche, Friedrich. *Obras Completas. Volumen III. Obras de madurez I* (469-481). Traducción, introducciones y notas de Jaime Aspiunza, Marco Parmeggiani, Diego Sánchez Meca y Juan Luis Vermal. Tecnos: Madrid, 2014, p. 474.

> inglesa u holandesa o china; se puede dejar también que la naturaleza siga su curso y ocuparse únicamente de arreglar y de limpiar un poco aquí y allá; se puede, en fin, sin saber nada ni pensar nada, dejar que las plantas crezcan en función de lo que naturalmente las favorezca o se lo impida, y que libren entre sí sus luchas, – desde luego, es posible disfrutar de una selva tal y desear justo este tipo de disfrute, aun cuando nos cree también algunas dificultades. Somos libres de hacer cualquiera de esas cosas: mas ¿cuántos son los que saben que somos libres de hacerlo? La mayoría de la gente ¿no *cree ser* una especie de *hecho consumado*? Ese prejuicio ¿no han venido a sancionarlo algunos grandes filósofos con la doctrina de la inmutabilidad del carácter? (*A*, 560).

Para entender cómo es posible un "reaprender" [*umlernen*] y un "sentir de otra manera" [*umfühlen*] respecto a nuestros afectos como base material de nuestras virtudes, quisiéramos aplicar lo aprendido hasta este momento en un afecto que preocupó a Nietzsche durante buena parte de su carrera intelectual, especialmente durante la última época de su pensamiento: la compasión.

4.1 La compasión como mecanismo de la venganza

Nietzsche, de entrada, reconoce que la compasión ha sido valorada negativamente por una buena parte del pensamiento filosófico (*GM*, "Prólogo", 5), sin embargo, debe de admitir que la compasión toma el control en muchos momentos de nuestra vida diaria, aunque las razones de esta inclinación son diversas, siendo la más evidente de ellas la defensa cristiana de dicho afecto, defensa que ha influido fuertemente en nuestra sociedad. No obstante, dentro del

ámbito filosófico, Schopenhauer es uno de los grandes teóricos y defensores de la compasión, por lo que él será el principal interlocutor de Nietzsche en torno a este tema.

Schopenhauer – decíamos – piensa que la compasión es el fundamento de la moral por una razón: suspende nuestra inclinación natural hacia el egoísmo y nos permite asistir al encuentro del otro por medio del sufrimiento. En otras palabras: en la "compasión" [*Mitleiden*] nos compadecemos del "sufrimiento" [*Leiden*][279] de los otros, sufrimos lo que sufre el otro, sufrimos con el otro. La experiencia del sufrimiento del otro nos hace auxiliarlo para salir de ese estado, nos preocupamos por el placer y satisfacción de él antes que por nuestros propios deseos; el móvil que nos induce a actuar es el dolor del otro, al compadecerlos buscamos su bienestar y suspendemos nuestra acción egoísta. El otro aparece como el fin último de mi voluntad. El impulso fundamental de la "Voluntad" [*Wille*] es subvertido por el compadecer. Leemos al respecto en *Los dos problemas fundamental de la ética* de Schopenhauer:

> Está claro que sólo convirtiéndose el otro en el *fin último* de mi voluntad, igual que lo soy yo mismo en otro caso: o sea, queriendo yo inmediatamente *su* placer [*Wohl*] y no queriendo su dolor [*Wehe*], tan inmediatamente como hago con los demás casos con el *mío*. Pero eso supone necesariamente que yo com-padezca [*mit Leide*] directamente en *su* dolor como tal, que sienta *su* dolor como en otro caso sólo siento el mío y que, por lo tanto, quiera inmediatamente su placer como en otro caso sólo el mío.[280]

[279] *Leiden* [sufrimiento] y *Mitleiden* [compasión] son términos que en alemán se implican fácilmente, sin embargo, esto no sucede en español, de modo que para intentar expresar dicha implicación tendríamos que traducir cada término por "padecer" y "compadecer", respectivamente.
[280] Schopenhauer, Arthur. *Los dos problemas fundamentales de la ética*. Traducción, introducción y notas de Pilar López de Santa María. Siglo XXI de España Editores: Madrid, 2002, pp. 232-233.

La “compasión” [*Mitleiden*], entonces, es la experiencia del develamiento del otro. En ella se suscita la *participación* en el otro, el formar parte de él suspendiendo mi egoísmo, y por tanto, en la experiencia del “compadecer” [*mit Leiden*] tendemos inmediata e independientemente hacia el bien[281]. Lo cual hace de la “compasión” [*Mitleiden*] la base de toda moral, así como la fuente de la que surgen dos virtudes cardinales para Schopenhauer: la *justicia* y la *caridad*[282].

Anteriormente insistimos en el hecho de que el sufrimiento conforma la experiencia originaria del ser humano, ya que – siguiendo a Schopenhauer – ella es la única experiencia que se nos manifiesta positivamente, mientras que el placer o el bienestar quedan ocultos, sólo se hacen presentes por medio de su pérdida, por medio de la experiencia sufriente. Además, esto fue así debido a que en la medida en que somos siervos de la “Voluntad” [*Wille*], el móvil fundamental del querer nos conduce de una u otra manera al sufrimiento: sea por no conseguir lo que queremos o por conseguirlo y aburrirnos de él[283]. Pero al observar en el sufrimiento la condición de posibilidad de la bondad, Schopenhauer transmuta una experiencia de intensa desesperación en una postura frente al mundo que supera la resignación, que encuentra la salida del sufrimiento por medio del sufrimiento mismo. Así, la experiencia originaria del sufrimiento se configurará en los *tres móviles fundamentales* de la acción humana:

a. Egoísmo, que quiere el propio placer [*Wohl*] (es ilimitado).
b. Maldad, que quiere el dolor [*Wehe*] ajeno (llega hasta la crueldad más manifiesta).

[281] Cfr. Ibíd., p. 233.
[282] Cfr. Ibídem.
[283] Cfr. Schopenhauer, Arthur. *Los dolores del mundo*. España: Público, 2009, p. 36.

c. Compasión, que quiere el placer [*Wohl*] ajeno (llega hasta la nobleza y la magnanimidad).[284]

Ya sea buscando salir del estado presente por medio del propio placer (egoísmo), gozando ante el espectáculo del sufrimiento ajeno (maldad) o buscando el bienestar del otro ("compasión" [*Mitleiden*]), el sufrimiento actúa debajo de cada una de estas acciones. Nietzsche, sin embargo, sospecha que el principal andamiaje de estas acciones radique en la suspensión del sufrimiento, ya que, como hemos visto, oponer placer y displacer supone no haber entendido el entrecruzamiento de los valores. Por ello habremos de examinar cada uno de los móviles propuestos por Schopenhauer en relación a las tesis de Nietzsche.

En primer lugar, resultan contrastantes las opiniones de ambos autores respecto al egoísmo: Schopenhauer observa en él un móvil fundamental de la acción humana, mientras que Nietzsche observa en el egoísmo schopenhaueriano una figura espectral, un pseudoegoísmo, que atiende principalmente a las necesidades de la especie (alimentación, reproducción, protección). Nietzsche tiene una concepción *mediata* del egoísmo, donde el individuo realmente se preocupa por sí mismo al liberarse de la influencia de "los muchos", de modo que toda imagen del individualismo como hedonismo, no es otra cosa que una imagen falsa y deteriorada del auténtico egoísmo. Schopenhauer, en cambio, posee una imagen *inmediata* del egoísmo, donde el individuo, al sentir un impulso y atenderlo en ese momento, actúa sin preocuparse por los otros, ellos no aparecen en su horizonte de acción como individuos, sino como obstáculos o medios. En segundo lugar, la maldad, como un querer el dolor ajeno, posee en Schopenhauer una estructura en exceso esencialista, es decir,

[284] Schopenhauer, Arthur. *Los dos problemas fundamentales de la ética*. Traducción, introducción y notas de Pilar López de Santa María. Siglo XXI de España Editores: Madrid, 2002, p. 234.

metafísica, por lo que no es capaz de apreciar el perspectivismo dentro de los valores – el entrecruzamiento –; además, dicha concepción de la maldad se funda en una transparencia total del acto malvado, el reconocerlo inmediatamente cuando se presenta, por lo que tampoco tiene en cuenta la interiorización de los "instintos" [*Triebe*] agresivos, el dirigirlos contra uno mismo y (¿por qué no?) contra otros, aunque encubierto bajo el manto del acto virtuoso. Por último, la idea schopenhaueriana de la "compasión" [*Mitleiden*], como participación en el otro, peca de ingenuidad al no considerar que el primer móvil fundamental (el egoísmo) puede estar presente en ella, aunque disimulado, encubierto, incluso queriendo gozar con el espectáculo del sufrimiento ajeno (maldad), lo cual refutaría los tres móviles fundamentales de la acción propuestos por Schopenhauer.

Uno de los principales puntos contra la "compasión" [*Mitleideutdn*] como virtud o fundamento de la moral, defendido principalmente por Kant, tiene que ver con el hecho de que ella nos hace entrar en un estado de intensa susceptibilidad, por lo que fácilmente alguien puede engañarnos al despertar el compadecer en nosotros, lo cual, con el tiempo, y al desengañarnos, endurecerá nuestro corazón y nos hará desconfiados[285]. Nietzsche va más allá de ello, sospecha que realmente la "compasión" [*Mitleiden*] nos ponga en contacto con el otro y, más aún, que nos mueva a buscar su bienestar. Más bien, él piensa que en el fondo la "compasión" [*Mitleiden*] despierta un malestar tan fuerte en nosotros que si ayudamos al otro sólo es para librarnos de ese malestar; además, concibe que por medio de ese afecto aquellos que han perdido poder lo recuperan: la "compasión" [*Mitleiden*], pues, como mecanismo de control.

[285] Cfr. Villar Ezcurra, Alicia. "La ambivalencia de la compasión". En: García-Baró, Miguel; Villar Ezcurra, Alicia. [coords.]. *Pensar la compasión* (19-72). Universidad Pontifica Comillas de Madrid: Madrid, 2008, p. 47.

Para explicar su enfoque sobre la "compasión" [*Mitleiden*], Nietzsche parte de un problema: "¿por qué se lanza uno detrás de alguien que ha caído al agua, aun cuando no le tenga simpatía alguna? […] ¿Por qué siente uno pena y disgusto a la vista de alguien que escupe sangre, por enemistado que se esté con él?" (*A*, 133). La respuesta común es simple: por "compasión" [*Mitleiden*]. Pero esto no explica nada. La pregunta en el fondo es: ¿por qué suponemos que cuando observamos el sufrimiento del otro, cuando lo com-padecemos, estamos inclinados a buscar su bienestar por sí mismo y no como un medio para que nosotros, que padecemos por su culpa, salgamos de ese estado? Sencillamente porque creemos, como Schopenhauer, que en ese momento se suspende nuestro egoísmo inmediato, aunque en el fondo él sigue actuando de manera inconsciente, como cuando resbalamos y nuestro cuerpo actúa para mantenernos en pie (*A*, 133). Lo que la "compasión" [*Mitleiden*] nos provoca es un profundo malestar porque: 1) se pone en duda nuestro estatus[286], corremos el riesgo de ser tomados por otros y por nosotros mismos por unos cobardes; 2) nos muestra nuestra impotencia si no podemos asistir al otro, dañando nuevamente nuestro estatus; 3) nos recuerda nuestra propia miseria; 4) nos enseña en el sufrimiento del otro un peligro para nosotros mismos, ya sea una amenaza real o simplemente la consciencia de la fragilidad y vulnerabilidad humanas, entonces despreciamos esa sensación y actuamos de manera

[286] Tomamos prestado el término *estatus* de Martha Nussbaum para hablar de un daño provocado contra la concepción que tenemos de nosotros mismos. Nussbaum habla de un *daño de estatus* que surge cuando, precisamente, alguien daña la imagen que tenemos de nosotros mismos, ya sea por omisión (ignorarnos, tratarnos como si no importáramos) o por ofensión (despreciarnos), sean estos actos voluntarios o no, conscientes o no. En cualquier caso, esto resulta en una ofensa contra nuestro amor propio, en este sentido, el malestar que causa la "compasión" [*Mitleiden*] no tiene al otro como el centro de nuestro horizonte de acción, él sólo existe de manera periférica como la causa de nuestro daño de estatus. Al respecto, véase: Nussbaum, Martha. *La ira y el perdón. Resentimiento, generosidad, justicia*. Traducción de Víctor Altamirano. FCE: México, 2018, p. 46.

defensiva: asistir al otro es una forma sutil de defendernos o vengarnos (*A*, 133; *Z*, "De los compasivos"; *MBM*, 92; *AC*, 7).

Todos estos aspectos nos muestran que en la "compasión" [*Mitleiden*] inconscientemente experimentamos un daño a nuestro amor propio, un *daño de estatus* – siguiendo a Martha Nussbaum – que nos motiva a actuar para resarcir ese daño por medio del otro, a pesar de que sintamos una profunda ira contra él por ser la causa de nuestro malestar. Por tanto, la "compasión" [*Mitleiden*], en este caso, no es otra cosa más que una forma disimulada de la ira, siendo un elemento de la ira la necesidad de recuperar el control perdido, de modo que recuperamos nuestro estatus auxiliando al otro[287]. No obstante, la ira recupera el control por medio de la venganza, de modo que la "compasión" [*Mitleiden*] también lleva dentro de sí cierto grado de venganza, lo cual se hace presente en la consideración positiva de este afecto. Veamos.

Por el contrario, la "compasión" [*Mitleiden*] nos mueve a actuar porque: 1) ponemos a prueba nuestras fuerzas; 2) experimentamos placer al contemplar una situación opuesta a la nuestra; 3) imaginamos el reconocimiento que ganaremos al ayudar al otro, el sentir que ponemos fin a una injusticia; 4) disfrutamos elegir quién merece ser compadecido; 5) dominamos al otro entrometiéndonos en él a través de su dolor (*A*, 133; *Z*, "De los compasivos"; *MBM*, 260). Guiados por estas motivaciones podemos, por un lado, vengarnos de aquel que dañó nuestros estatus humillándolo por medio de la "compasión" [*Mitleiden*] o, por otro lado, incrementar nuestro estatus al auxiliarlo; entonces, tanto en la consideración

[287] Cfr. Nussbaum, Martha. *La ira y el perdón. Resentimiento, generosidad, justicia*. Traducción de Víctor Altamirano. FCE: México, 2018, p. 47.

negativa como positiva de este afecto existe más de una motivación para actuar, antes que sólo la búsqueda del bienestar del otro.

Asimismo, el hecho de que el otro sea capaz de despertar "compasión" [*Mitleiden*] revela un aspecto importante de la relación compasivo-compadecido: la lucha por el poder, ambos desean incrementar o reafirmar su sentimiento de poder por medio de diversos mecanismos. Por ejemplo: el compasivo, por un lado, busca incrementar su poder por medio de cualquiera de los motivos expuestos líneas más arriba; mientras que, por otro, el compadecido encuentra el medio de compensar su situación transfiriéndola al compasivo, compartiendo su sufrimiento[288]. A su vez, el compadecido, si es dañado por otros, aunque sea incapaz de vengarse directamente, encuentra una forma indirecta de hacerlo, encubre su no-poder-vengarse con un no-querer-vengarse; entonces, el compadecido, *perdona* (*GM*, I, 14)[289]. La estructura del perdón supone un desigualdad entre el que perdona y el perdonado, ya que el primero se coloca en una posición moralmente superior a la del segundo, además, quien perdona atribuye directamente una culpa al perdonado, sin importar si él es consciente de las consecuencias de cada una de sus acciones o si éstas fueron cometidas intencionadamente[290]. Así, el perdón constituye también una forma de la venganza.

Que la "compasión" [*Mitleiden*] no sea el principal motor de nuestro actuar, no quiere decir que no esté presente en él, ella despierta el miedo o la vanidad que nos motiva a ser compasivos o compadecidos (*A*, 133). Esto, siguiendo la lógica de Schopenhauer,

---

[288] Cfr. Villar Ezcurra, Alicia. "La ambivalencia de la compasión". En: García-Baró, Miguel; Villar Ezcurra, Alicia. [coords.]. *Pensar la compasión* (19-72). Universidad Pontifica Comillas de Madrid: Madrid, 2008, p. 55.
[289] Cfr. Leiter, Brian. "Moralities are a sign-languague of the affects". *Social Philosophy & Policy* (237-258). 30 (January 2013), p. 244. Recuperado en septiembre de 2019 en: https://ssrn.com/abstract=2080307
[290] Cfr. Lemm, Vanessa. *La filosofía animal de Nietzsche. Cultura, política y animalidad del ser humano*. Universidad Diego Portales: Chile, 2010, pp. 160-161.

imposibilitaría cualquier acto bondadoso en tanto que para él sólo son actos morales aquellos donde el egoísmo ha sido suspendido, es decir, donde la "compasión" [*Mitleiden*] actúa como fundamento[291]; en este sentido, no existiría ningún acto moral si se piensa que son morales aquellos actos desinteresados[292]. Nuevamente, la moral se convierte en el principal obstáculo de su fundamentación.

Por último, Nietzsche rechaza la "compasión" [*Mitleiden*] no sólo por la lucha que mueve la acción del compasivo y del compadecido, sino también porque, incluso aceptando que nos conduce a buscar el bienestar del otro – y aquí Nietzsche coincide con Kant –, con el tiempo la "compasión" [*Mitleiden*] nos ablandará demasiado el corazón, nos volverá pusilánimes, propensos al engaño y melancólicos al exponernos continuamente al sufrimiento. Así, la "compasión" [*Mitleiden*] es un afecto propio de aquellos incapaces de soportar el sufrimiento (*A*, 133, 134). Y, en este sentido, compadecer es duplicar voluntariamente el dolor (*A*, 137).

En cambio, Nietzsche propone un tipo de *actitud objetiva*[293] o impersonal que permita reducir el grado de involucramiento con nuestras propias experiencias, así como con las de los otros: "Contemplar las propias experiencias con los ojos con que solemos mirar las experiencias de los demás – es algo que calma mucho, una medicina muy aconsejable. […],

---

[291] Cfr. Schopenhauer, Arthur. *Los dos problemas fundamentales de la ética*. Traducción, introducción y notas de Pilar López de Santa María. Siglo XXI de España Editores: Madrid, 2002, pp. 234, 237 y 238.

[292] Cfr. Ansell-Pearson, Keith. "'Somos experimentos': Nietzsche sobre la moralidad y la autenticidad". En: Lemm, Vanessa [ed.]. *Nietzsche y el devenir de la* vida (159-185). FCE: Chile, 2014, pp. 171-172.

[293] Peter Strawson se sirve del término *actitud objetiva* para hablar de una actitud en la que somos capaces de distanciarnos de una determinada situación, de disminuir el grado de involucramiento en ella, es decir, de separarnos de una *actitud participativa*, aunque experimentado aún cierto nivel de simpatía, compasión, repulsión o miedo. Strawson, además, reconoce que es una actitud que usamos cuando nos sentimos presionados o cuando estamos en presencia de alguien moralmente inferior, como un niño o un trastornado. Al respecto, véase: Strawson, F. Peter. *Libertad y resentimiento*. Traducción de Laura Lecuona. Cuadernos de Crítica. Universidad Nacional Autónoma de México/Instituto de Investigaciones Filosóficas: D.F., México, 1992, pp. 15-17.

pues solemos juzgar de manera más objetiva acerca del valor y el sentido de lo que acontece cuando afecta a los demás y no a nosotros […]" (*A*, 137). La actitud objetiva, además, nos colocaría en una mejor posición que la "compasión" [*Mitleiden*] para entender al otro, ya que, contrario a lo que piensa Schopenhauer, en la experiencia compasiva el otro no aparece por ningún lugar debido a una razón: el sufrimiento, como padecimiento corporal, es intransferible e imposible de tasar. Al respecto, recordemos, por ejemplo, los poderosos versos que abren *Los heraldos negros* de Vallejo: "Hay golpes en la vida tan fuertes… Yo no sé! / Golpes como del odio de Dios"[294]. Y, después de esto, preguntémonos: ¿cómo es posible tasar un dolor de esa magnitud?, ¿bajo qué parámetros?

Suponer que experimentamos el mismo dolor que el otro padece, es un mero simular, pero más importante aún, es menospreciar ese sufrimiento (*A*, 142). Tan sólo pensemos en las veces en que hemos contando un sufrimiento a alguien y éste nos responde con una historia propia donde, según él, sufrió más que nosotros, diciendo en el fondo: "no tienes de que lamentarte, existen peores dolores". Aquí no sólo no se comprende nuestro sufrimiento, sino que se le menosprecia; no somos escuchados ni aparecemos frente al otro más que como una extensión de su propio yo. Preguntémonos finalmente cuántas veces no hemos actuado de la misma manera al escuchar el sufrimiento de alguien.

De la "compasión" [*Mitleiden*], entonces, obtenemos una mínima ganancia por un sacrifico desmesurado, esto en el terreno personal; en el terreno social, obtenemos una gestación continua de ira, resentimiento y venganza que son disimuladas en formas aparentemente bondadosas; en la esfera interpresonal, la "compasión" [*Mitleiden*] nos impide

[294] Vallejo, César. *Los heraldos negros. Trilce*. Secretaría de Cultura. Dirección General de Publicaciones. Clásicos para hoy: México, 2016, p. 9.

acceder al encuentro con el otro, lo aleja. Lo cual fue percibido en parte por muchas de las sociedades que valoraron negativamente este afecto: "compasión" [*Mitleiden*] como humillación y pusilanimidad (*A*, 135). Y, siguiendo esta tónica, puede concluirse que la "compasión" [*Mitleiden*], como afecto propio de quienes no son capaces de soportar el sufrimiento, es una pulsión negativa por medio de la cual se erige el desprecio hacia el mundo y la existencia, incrustado en la ira y venganza que habitan dentro de él. Por ello – dirá Nietzsche –: "¡la compasión persuade de entregarse a la *nada*! …" (*AC*, 7).

Entonces, ¿deberíamos eliminar definitivamente la "compasión" [*Mitleiden*] de nuestra estructura afectivo-valorativa? De ninguna manera. El impulso a compadecernos de los otros nos pone en la dirección correcta, por lo que una vez develada la estructura de la "compasión" [*Mitleiden*] sólo habremos de modificar el meta-afecto, así en lugar de buscar eliminar el sufrimiento, habremos de intensificarlo, de fraguarnos en él. Esta será nuestro nuevo compadecer: "*Nuestra* compasión es una compasión más elevada, de visión más larga […]. Vosotros queréis, en lo posible, *eliminar el sufrimiento* […] ¿y nosotros? – ¡parece cabalmente que *nosotros* preferimos que el sufrimiento sea más grande y peor que lo ha sido nunca!" (*MBM*, 225). Pero esto no significa que se continúe con la duplicación voluntaria, ya que sólo se trata de aceptar el sufrimiento, no de compartirlo; en lugar de esto, dice Nietzsche, habremos de aprender a compartir nuestras alegrías, en este acto el ser humano eclipsa su sufrimiento y se resiste a causar dolor a otros: "Y aprendiendo a alegrarnos mejor es como mejor nos olvidamos de hacer daño a otros y de imaginar daños" (*Z*, "De los compasivos").

No obstante, el compartir alegrías sólo es posible entre aquellos que son iguales, no admite la desigualdad intrínseca a la "compasión" [*Mitleiden*] expresada en la lástima, por lo

que sólo puede darse entre amigos. La amistad, para Nietzsche, sólo ocurre en una relación agónica entre iguales, por ello posee una relación similar a la de amigo-enemigo, pues sólo se puede odiar a un enemigo con la misma intensidad con la que se ama a un amigo (Z, "Del amigo"). Con esto únicamente quiere expresarse que, como enemigo, el amigo no es el prójimo, no es el más próximo, sino el lejano, en él no podemos perdernos ni alejarnos de nosotros mismo (Z, "Del amor al prójimo"); sin embargo, como iguales, exige que salgan de la estructura de la filosofía metafísica, de aquí que la posibilidad de encontrar un amigo desde el pensamiento nietzscheano resulte una empresa casi imposible, aunque la dificultad radica en la misma posibilidad de acceder al encuentro con el otro, lo cual ha sido planteado principalmente por el filósofo judío, Martin Buber. Para él la mayoría de nuestras relaciones ocurren dentro de la estructura *yo-eso*, donde lo otro (sea persona, animal o cosa) aparece dentro de nuestro horizonte únicamente como objeto, algo de lo que se hace uso, que se experimenta[295]. Para relacionarnos auténticamente con el otro, para abrirnos a él, y con ello, arriesgarnos, se da la forma *yo-tú*, aunque para conseguir esto antes debemos encontrarnos a nosotros mismos, antes debemos comenzar por cultivar nuestra autenticidad.

"Honestidad" [*Redlichkeit*] y *compartir alegrías* son las virtudes desde las que inicia el tránsito desde la moral hasta la autenticidad, esto es, desde las que se perfila una *ética de la autenticidad*. Dentro de esta ética la "honestidad" [*Redlichkeit*] será una práctica constante que no admitirá rodeos ni cualquier tipo de engaño; todo engaño será sólo una simulación, la verdad siempre estará presente como una voz incómoda que nos susurrará: "no has evadido nada al engañarte, no has ganado nada más que ofenderte a ti mismo al intentarlo".

[295] Cfr. Buber, Martin. *YO Y TÚ y otros ensayos*. Traducción de Marcelo G. Burello. Prometeo Libros: Ciudad Autónoma de Buenos Aires, 2013, pp. 12-13.

Asimismo, el actuar de la "honestidad" [*Redlichkeit*] no será de manera impositiva ni impersonal, nacerá de nosotros mismos y estará repleta de nosotros. Por su parte, el "compartir alegrías" tendrá como finalidad colocar las bases para abrirnos auténticamente a los otros sin aumentar el sufrimiento padecido, sin buscar repartirlo por medio de la venganza y la ira intrínseca a la "compasión" [*Mitleiden*]; en suma, nos forjará en el sufrimiento y nos dispondrá para *estar-con* el amigo cuando sufra, no compadeciéndolo, no insultándolo.

Puede que estas virtudes parezcan demasiado simples, pero basta con recordar cuántas veces no nos hemos engañado a nosotros mismos o hemos buscado perdernos en "los muchos" para entender lo difícil que es el ser sinceros con nosotros mismos; basta también con recordar cuántas veces hemos querido huir inmediatamente al sentir dolor y cuántas veces nos hemos guardado nuestras alegrías sólo para nosotros, compartiéndolas únicamente cuando queremos aumentar nuestra vanidad. Y, entonces, podemos preguntar: ¿cuántas veces hemos compartido de manera "honesta" [*redlich*] nuestras alegrías? Por estas razones no necesitamos de demasiadas virtudes ni de valores complejos, porque en lo sencillo de nuestras virtudes habita su complejidad. Por eso debemos escuchar a Nietzsche y estar orgullosos de poseer incluso una sola virtud, pues es difícil cargar virtudes y corremos el riesgo de convertirnos en sus esclavos, tal y como hicieron las virtudes nacidas en la concepción metafísica de los valores (*Z*, "De las alegrías y las pasiones"). Por tanto, preguntamos finalmente: ¿cómo habremos de saber si hemos conquistado por fin nuestra autenticidad? Nietzsche lo expresa bellamente: *"¿Cuál es el sello de la libertad conseguida?* – No avergonzarse más ante sí mismo" (*GC*, 275).

CONSIDERACIONES FINALES

Si alguien alguna vez nos preguntara: "¿qué hace Dios con nuestro sufrimiento?" Con voz seca y admonitoria tendríamos que decirle que su pregunta carece de sentido, no porque nos sea indiferente su sufrimiento, sino simplemente porque Dios nada tiene que ver con nuestro dolor. Sólo los cuerpos sufren, y por ello, sólo los cuerpos saben cómo hacerle frente. Dios, carente de todo cuerpo, no sabe de nuestro sufrimiento. Nosotros bien podríamos increparle por no venir a sufrir con nosotros. Y si alguna vez nos escuchara, nos serviríamos de las palabras del poeta peruano, César Vallejo, para decirle: "Dios mío, si tú hubieras sido hombre, / hoy supieras ser Dios; / pero tú, que estuviste siempre bien, / no sientes nada de tu creación. /Y si el hombre sí te sufre: el Dios es él!"[296]. Pero este pensamiento le pertenece a la teología y a la poesía, no a la filosofía.

Aprender a dejar de interpelar a nuestro sufrimiento será posible en la medida en que nos dediquemos a cultivar nuestra autenticidad, una tarea que, así como en Kierkegaard, exige un salto de fe, aunque un salto post-teológico, un salto sin Dios. Por esta razón, la ética de la autenticidad nietzscheana se antoja demasiado individual, como una cuestión que exige soledad para aplicarse y que parece caer en un agudo solipsismo; sin embargo, la posibilidad de establecer virtudes como la "honestidad" [*Redlichkeit*] o el "compartir alegrías" nos dice que estos preceptos pueden universalizarse, aunque no del mismo modo que hicieron las otras éticas. Se trata de una universalización porque nuestras virtudes surgen del cuerpo, compartido por la especie y por la tierra a la que pertenece; pero también se trata de una

[296] Vallejo, César. *Los heraldos negros. Trilce*. Secretaría de Cultura. Dirección General de Publicaciones. Clásicos para hoy: México, 2016, p. 97.

cuestión íntima y personal, gracias también al cuerpo y a la particular organización e historia de cada uno de nuestros cuerpos.

La ética de la autenticidad asciende hasta el plano universal sin caer en la generalidad, acepta una suerte de "acontecer" [*Geschehen*] ético que participa de la "totalidad" [*Ganze*] y reconoce su indeterminabilidad, su ser "desconocido" [*Ungeheuer*], al mismo tiempo que acepta su ser perspectivo. Por ello pueden establecerse ciertos preceptos que, sin embargo, cada individuo habrá de "incorporar" [*einverleiben*] de manera necesariamente personal. Así, Nietzsche no cae en la trampa de las éticas de la responsabilidad que apelan al mero interés del individuo, relativizando el terreno de los valores hasta su máximo punto; ya que la ética que se desprende de su pensamiento es una ética perspectivista, que obliga a comprometerse con la perspectiva y que reconoce una tabla de valor "objetiva", externa, aunque no esencialista, sino más bien relacional. Sin embargo, creemos que en esto podría encontrarse uno de los puntos débiles de la propuesta nietzscheana, ya que, si bien Nietzsche nos muestra la imposibilidad de fundamentación de la moral, no llega a ofrecernos una propuesta alternativa, lo cual podemos resumir en una interrogante: ¿si el mal y el bien han perdido validez, entonces qué determina socialmente una acción?, ¿desde qué parámetros juzgar los actos de los individuos?

Existen algunas posibilidades: 1) aceptando una moral provisional que permita determinar el horizonte de acción de cada individuo hasta que una cantidad mayor de individuos cosechen su autenticidad, así como hasta que este sea un proyecto político; 2) admitiendo que el marco de acción está determinado históricamente, remitiéndonos así forzosamente a dicho marco, a pesar de que no lo aprobemos; 3) aceptando que nuestras tablas de valor se enfrenten continuamente contra las tablas de valor externas, sociales; 4)

afirmando que el plano moral se encuentra separado del plano jurídico, siendo éste nuestro marco de acción objetivo; 5) alejándonos del bullicio de las sociedades contemporáneas para explorar otros tipos de organización comunitaria que permitan cultivar las virtudes nacidas del cuerpo y de la introspección.

La primera alternativa exige demasiada paciencia y confianza en el futuro, es propiamente un salto de fe, aunque puede asegurarse con base en el "modelo" [*Beispiel*] que Nietzsche tiene en mente: la Antigüedad, lo cual se sumaría al siguiente paso dentro su proyecto ético, la aplicación pedagógica. La segunda alternativa resulta endeble, se funda en un simple historicismo y nos obliga a escindirnos entre el espacio privado y público, actuando así de manera "deshonesta" [*unredlich*] con nosotros mismos. La tercera opción es la más radical, ya que, teóricamente no posee contradicción, aunque en la práctica supone una continua tensión, lo cual también es parte del carácter trágico de la existencia; además, siempre existe la posibilidad de que, a pesar de que no deseemos enfrentarnos, las circunstancias nos conduzcan a esa situación, como en el caso de Antígona. La cuarta posición es la más atractiva: si admitimos que la esfera moral (privada) y la esfera jurídica (pública) se encuentran separadas, entonces no tenemos por qué preocuparnos; no obstante, se corre el riesgo de caer en el extremo de lo apolítico, lo cual sólo es posible si ignoramos el carácter político de la "probidad" [*Redlichkeit*], así como se corre el riesgo de despachar demasiado pronto la relación entre una y otra esfera, ya que puede darse el mismo caso que entre la esfera de los afectos y la de los valores. Por último, la quinta alternativa nos obliga a explorar las posibilidades de esta acción partiendo de ejemplos como el de ciertas comunidades indígenas que se mantienen alejadas del movimiento de las grandes urbes, aunque esta exploración sale de nuestras manos en este momento.

Cada una de estas alternativas presenta dificultades que teóricamente pueden superarse, el problema radica en el plano práctico, en las exigencias que plantea y en la incertidumbre sobre el cumplimiento de nuestras expectativas de cosechar el gran fruto para la humanidad, tal como lo piensa Nietzsche. No obstante, tan sólo debemos remitirnos al plano personal para entender la dificultad de este hecho. Ante esto creemos conveniente la propuesta de Martha Nussbaum de generar ciertas emociones de transición que, como en el caso de la ira, se desprendan de sus rasgos contraproducentes para la sociedad y el individuo[297]. No se trata de eliminar el afecto, sino de filtrarlo de sus elementos negativos por medio de la introducción de un afecto intermedio, así, por ejemplo, podríamos proponer un tipo de *compasión transaccional* que nos lleve desde la vengativa estructura de la "compasión" [*Mitleiden*] tradicional hasta el "compartir alegrías", de modo que el afecto intermedio habría de destacar únicamente los aspectos positivos del primer afecto, filtrándolo de los elementos negativos y preparándonos para el afecto último. En este ejemplo la compasión transaccional se definiría por predisponernos al acompañamiento del sufrimiento del otro, no al compadecer como compartir, como duplicación, sino como estar-con.

A su vez, los *afectos transaccionales* pueden posibilitarse por medio de actitudes objetivas hacia nuestras experiencias y las experiencias de los otros[298]. Por consiguiente necesitaríamos diseñar una *moral transaccional* que nos permita juzgar el actuar de los individuos, pero también posibilite un progresivo desarrollo de la propia individualidad. Es decir: necesitamos de un bien y un mal transaccionales que enmarquen la conducta de los

[297] Cfr. Nussbaum, Martha. *La ira y el perdón. Resentimiento, generosidad, justicia*. Traducción de Víctor Altamirano. FCE: México, 2018, p. 68 y ss.
[298] Cfr. Strawson, F. Peter. *Libertad y resentimiento*. Traducción de Laura Lecuona. Cuadernos de Crítica. Universidad Nacional Autónoma de México/Instituto de Investigaciones Filosóficas: D.F., México, 1992, pp. 15-17.

individuos, que permitan juzgar no sólo jurídicamente, sino también éticamente actos que pueden ser considerados despreciables. Una moral transaccional evitaría la continua confrontación entre el individuo y la sociedad, así como entre él y otros individuos, ya que poseería virtudes que buscarían el bienestar de la comunidad sin sacrificar el desarrollo de cada miembro de ella.

Para realizar esto, sin embargo, debemos solucionar un asunto que hemos dejado sin resolver hasta este momento: si Nietzsche promueve una disolución del yo al admitir la intervención de las pulsiones en nuestro horizonte de acción, ¿cómo será posible la autenticidad?, ¿cómo será posible responsabilizar a los individuos de las consecuencias de sus actos? Una de las formas en las que opera el pensamiento nietzscheano es aplicando un *giro de tuerca*, ya que cuando creemos averiguar la dirección a la que se dirige la argumentación de Nietzsche (como la disolución del yo, la crítica a la razón, la crítica a la moral, entre muchos otros temas), el argumento nos presenta un escenario totalmente distinto. Justamente esto es lo que sucede aquí. Por medio de la disolución del yo se busca romper la "interiorización de la dominación" ejercida por la moral, es decir, se busca disolver la imagen tradicional del yo para reemplazarla por una imagen plural que el individuo deberá aceptar responsablemente para cultivar su autenticidad; entonces, el individuo deberá hacerse cargo no de un yo, sino de las muchas voces que habitan en su interior.

No obstante, aquí se presenta un problema mayor: Nietzsche afirma que el individuo auténtico posee una libertad que no le ha sido dada, sino que ha conquistado, una "libertad auténtica" – por así decirlo – entendida como autorresponsabilidad (*CI*, "Incursiones de un intempestivo", 38), sin embargo, el asunto radica en todos aquellos que no han conquistado su libertad, pues, ¿cómo se hace responsable un individuo que carece de libertad? Una

primera respuesta proviene del propio Nietzsche y forma parte de la crítica al yo como facultad sustantiva: la conciencia del individuo lleva dentro de sí la idea de libertad y, por tanto, la idea de responsabilidad, así ser consciente, es ser responsable (*GM*, II, 2). Esto, sin embargo, se basa en una concepción bastante difundida que supone que el valor de una acción radica en la intención del mismo, es decir, en la identificación de la voluntad con el acto realizado[299]. Si lastimo a alguien, por ejemplo, motivado por la venganza, se podrá decir que mi intención era herirlo y eso se ve reflejado en mi acto; mientras que si lastimo a alguien por accidente, existe una disparidad entre mi voluntad y el acto, de modo que no soy totalmente culpable. Por ejemplo – dice Stawson –: esperamos en las acciones de los otros hacia nosotros cierto grado de buena voluntad, de consideración o de su contraparte negativa, carencia de mala voluntad, pero si no se cumple esta expectativa juzgamos que el agente ha actuado en nuestra contra, ha actuado con una mala intención, por así decirlo[300]. Es decir, identificamos cierta voluntad, sea cual sea, pero que puede expresarse bajo la expectativa mencionada por Strawson, con un acto. Pero esto es engañoso.

Nietzsche rechaza la idea de una "voluntad libre" porque configura una estructura de castigo a partir de la adjudicación de cierta responsabilidad, estructura que será extrapolada al resto del mundo y la existencia, conformando así el orden moral del mundo, tal y como vimos a lo largo de este texto. Este rechazo proviene, además, de una crítica a la concepción monista y simplista de la voluntad que observa en ella un único principio idéntico que simplemente quiere. Y, siguiendo con esta tónica, Nietzsche dirá que el valor de la acción no

[299] Cfr. Strawson, F. Peter. *Libertad y resentimiento*. Traducción de Laura Lecuona. Cuadernos de Crítica. Universidad Nacional Autónoma de México/Instituto de Investigaciones Filosóficas: D.F., México, 1992, pp. 10-15.
[300] Cfr. Ibíd., p. 23.

puede recaer en la intención en tanto que ésta es un síntoma, es decir, el resultado de una serie de interpretaciones previas que oscurecen las motivaciones exactas de la intención (*MBM*, 32). Por consiguiente, si el valor de un acto no radica en la intención debido a la opacidad de ésta, si la voluntad libre carece de fundamento en tanto que no conforma una unidad idéntica, y si la auténtica libertad se conquista, ¿qué dota de responsabilidad moral a los individuos?, ¿acaso con esto no se abre un espacio de total indeterminación sobre la responsabilidad de los actos de cada individuo?

La respuesta a estas interrogantes debe ser planteada a partir de un teoría de la responsabilidad que consideramos puede establecerse en un sentido aristotélico por medio del entramado entre elección y deliberación, puesto que en este entramado podemos encontrar el parámetro para hablar del carácter voluntario o involuntario de los actos de los individuos y, por tanto, hablar de la responsabilidad de cada uno de ellos[301]. No obstante, la dificultad de esta empresa radica en cómo conjugar la propuesta aristotélica de deliberación y los postulados nietzscheanos sobre la multiplicidad de la voluntad, la ausencia de una voluntad libre, la influencia de las pulsiones dentro de nuestro horizonte de acción y la libertad del individuo auténtico. Sin embargo, esta problemática habrá de ser resuelta en una investigación posterior.

Finalmente debemos decir que gracias a los giros de tuerca de su pensamiento, Nietzsche logra armonizar el carácter práctico y teorético de la filosofía en un tono muy epicúreo: acepta las limitaciones del intelecto humano y abraza la incertidumbre en la que se encuentra el ser humano en la existencia, así como se sirve de esas limitaciones para

[301] Cfr. Aristóteles, *Ética Nicomáquea*: 1109b30-1113b.

reflexionar profundamente en torno a la facticidad de la vida humana. Se trata de una reflexión que nunca encuentra término en la medida en que la vida es un continuo experimento.

BIBLIOGRAFÍA

Obras de Nietzsche utilizadas:

- Nietzsche, Friedrich. *Consideraciones Intempestivas, 1. David Strauss, el confesor y el escritor (y fragmentos póstumos)*. [*Unzetigemässe Betrachtungen. David Strauss, der Bekenner und der Schriftsteller*]. Intr., trad. y notas de Andrés Sánchez Pascual. Madrid: Alianza, 2015.
- _____. *Crespúsculo de los ídolos o cómo se filosofa con el martillo*. [*Götzen-Dämmerung oder Wie man mit dem Hammer philosophiert*]. Intr., trad. y notas de Andrés Sánchez Pascual. Madrid: Alianza, 2013.
- _____. *Ecce homo. Cómo se llega a ser lo que se es*. [*Ecce homo. Wie man wird, was man ist*]. Intr., trad. y notas de Andrés Sánchez Pascual. Madrid: Alianza, 2013.
- _____. *El nacimiento de la tragedia. O: Grecia el pesimismo*. [*Die Geburt der Tragödie. Oder: Griechentum und Pessimismus*]. Intr., trad. y notas de Andrés Sánchez Pascual. Madrid: Alianza, 2012.
- _____. *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral y otros fragmentos de filosofía del conocimiento*. [*Ueber Warheit und Lüge im aussermoralischen Sinne*]. Edición preparada por Manuel Garrido. Madrid: Tecnos, 2012.
- _____. *Más allá del bien y del mal. Preludio para una filosofía del futuro*. [*Jenseits von Gut und Böse. Vorspiel einer Philosophie der Zukunft*]. Intr., trad. y notas de Andrés Sánchez Pascual. Madrid: Alianza, 2012.

- _____. *Así habló Zaratustra. Un libro para todos y para nadie.* [*Also sprach Zarathustra. Ein Buch für Alle und Keinen*]. Intr., trad. y notas de Andrés Sánchez Pascual. Madrid: Alianza, 2011.
- _____. *El Anticristo. Maldición sobre el cristianismo.* [*Der Antichrist, Fluch auf das Christenthum*]. Intr., trad. y notas de Andrés Sánchez Pascual. Madrid: Alianza, 2011.
- _____. *La genealogía de la moral. Un escrito polémico*. [*Zur Genealogie der Moral. Eine Streitschrift*]. Intr., trad. y notas de Andrés Sánchez Pascual. Madrid: Alianza, 2011.
- _____. *Los filósofos preplatónicos*. [*Die vorplatonischen Philosophen*]. Traducción e introducción de Francese Ballesteros Balbastre. Madrid: Trotta, 2003.
- _____. *Humano, demasiado humano I. Un libro para espíritus libres*. [*Menschliches, Allzumenschliches. Ein Buch für freie Geister*]. Traducción de Alfredo Brotons. Introducción de Manuel Barrios. AKAL: Madrid, 1996.
- _____. *Humano, demasiado humano II. Un libro para espíritus libres*. [*Menschliches, Allzumenschliches. Ein Buch für freie Geister*]. Traducción de Alfredo Brotons. Introducción de Manuel Barrios. AKAL: Madrid, 1996.
- _____. *Obras Completas I. Escritos de juventud*. Edición dirigida por Diego Sánchez Meca. Traducción, introducciones y notas de Joan B. Llinares, Diego Sánchez Meca y Luis E. de Santiago Guervós. Madrid: Tecnos, 2011.
- _____. *Obras completas. Volumen III. Obras de madurez I.* Edición española dirigida por Diego Sánchez Meca. Trad., intr. y notas de Jaime Aspiunza, Marco Parmeggiani, Diego Sánchez Meca y Juan Luis Vermal. Madrid: Tecnos, 2014.

- _____. *Obras completas. Volumen IV. Escritos de madurez II y Complementos a la edición*. Edición dirigida por Diego Sánchez Meca. Trad., intr. y notas de Jaime Aspiunza, Manuel Barrios Casares, Kilian Lavernia, Joan B. Llinares, Alejandro Martín Navarro y Diego Sánchez Meca. Madrid: Tecnos, 2016.
- _____. *Fragmentos Póstumos. Volumen I (1869-1874)*. [*Nachgelassene Fragmente (1869-1874)*] Edición española dirigida por Diego Sánchez Meca. Trad., intr. y notas de Luis E. de Santiago Guervós. Madrid: Tecnos, 2010.
- _____. *Fragmentos Póstumos. Volumen II (1875-1882)*. [*Nachgelassene Fragmente (1875-1882)*] Edición española dirigida por Diego Sánchez Meca. Trad., intr. y notas de Manuel Barrios y Jaime Aspiunza. Madrid: Tecnos, 2008.
- _____. *Fragmentos Póstumos. Volumen III (1882-1885)*. [*Nachgelassene Fragmente (1882-1885)*] Edición española dirigida por Diego Sánchez Meca. Trad., intr. y notas de Diego Sánchez Meca y Jesús Conill. Madrid: Tecnos, 2010.
- _____. *Fragmentos Póstumos. Volumen IV (1885-1889)*. [*Nachgelassene Fragmente (1885-1889)*]. Edición española dirigida por Diego Sánchez Meca. Trad., intr. y notas de Juan Luis Vermal y Joan B. Linares. Madrid: Tecnos, 2006.
- _____. *Correspondencia II. Abril de 1869 – Diciembre de 1874*. Edición española dirigida por Luis Enrique de Santiago Guervós. Traducción y notas a las cartas de José Manuel Romero Cuevas y Marco Parmeggiani. Introducción y apéndices de Marco Parmeggiani. Madrid: Trotta, 2007.

- _____. *Fragmentos póstumos sobre política*. Edición y traducción de José Emilio Esteban Enguita. Madrid: Trotta, 2004.
- _____. *Digitale Kritische Gesamtausgabe – Digital versión of the German critical edition of the complete Works of Nietzsche edited by Giorgio Colli and Mazzino Montinari*. "Nietzsche Source – Home". Nietzschesource.org.

Obras citadas en la investigación:

- Adorno, Th. W.; Horkheimer, M. *Dialéctica de la Ilustración*. Edición de Rolf Tiedemann con la colaboración de retel Adorno, Susan Buck-Morss y Klaus Schultz. Traducción de Joaquín Chamorro Mielke. Madrid: AKAL, 2007.
- Agamben, Giorgio. *Lo abierto. El hombre y el animal*. Traducción de Flavia Costa y Edgardo Castro. Buenos Aires: Adriana Hidalgo Editora, 2006.
- Althusser, Louis. *Maquiavelo y nosotros*. Traducción y edición de Beñat Baltza Álvarez. Madrid: AKAL, 2004.
- Aristóteles. *Metafísica*. Introducción general de Miguel Candel Sanmartín. Introducción a la *Metafísica*, traducción y notas de Tomás Calvo Martínez. Madrid: Gredos, 2007.
- _____. *Poética*. Edición trilingüe por Valentín García Yebra. Madrid: Gredos, 1974.
- _____. *Ética Nicomáquea*. Introducción de T. Martínez Manzano. Traducción y notas de Julio Pallí Bonet. Barcelona: Gredos/RBA Libros, 2007.

- Ansell-Pearson, Keith. "'Somos experimentos': Nietzsche sobre la moralidad y la autenticidad". En: Lemm, Vanessa [ed.]. *Nietzsche y el devenir de la vida* (159-185). Chile: FCE, 2014.
- Aspiunza, Jaime. "Nietzsche, el lenguaje y la verdad: algunas precisiones actuales". *Estudios Nietzsche*, 13-24, 12 (2012).
- _____. *Nietzsche, lenguaje y verdad: lectura de Sobre verdad y mentira en sentido extramoral.* San Sebastián, España, 2010. (Texto inédito).
- _____. "Prefacio a Aurora". En: Nietzsche, Friedrich. *Obras Completas. Volumen III. Obras de madurez I.* Traducción, introducciones y notas de Jaime Aspiunza, Marco Parmeggiani, Diego Sánchez Meca y Juan Luis Vermal. Madrid: Tecnos, 2014.
- _____. "Prefacio a De la genealogía de la moral". En: Nietzsche, Friedrich. *Obras completas. Volumen IV. Escritos de madurez II y Complementos a la edición* (441-451). Edición dirigida por Diego Sánchez Meca. Trad., intr. y notas de Jaime Aspiunza, Manuel Barrios Casares, Kilian Lavernia, Joan B. Llinares, Alejandro Martín Navarro y Diego Sánchez Meca. Madrid: Tecnos, 2016.
- Assoun, Paul-Laurent. *Nietzsche y Freud*. Traducción de Oscar Barahona y Unoa Doyhamboure. México: FCE, 1984.
- Ávila Crespo, Remedios. *El desafío del nihilismo. La reflexión metafísica como piedad del pensar*. Madrid: Trotta, 2005.
- _____. "Una forma divina de pensar: Nietzsche y el problema de la nada". *Convivium: revista de filosofía* (65-84). Universidad de Granada. Año 2006.

- Barrenechea, M. A. “La concepción del cuerpo en el pensamiento de Nietzsche”. En: Lemm, Vanessa [ed.]. *Nietzsche y el devenir de la vida* (127-139). Chile: FCE, 2014.
- Becerra Martínez, Pablo. “Nietzsche y la hermenéutica orgánica”. *Veritas*. Vol. III, n°19, 2008.
- Benjamin, Walter. *Escritos políticos*. Introducción y selección de Ana Useros y César Renduelles. Traducción de Alfredo Brotons Muñóz y Jorge Navarro Pérez. Madrid: ABADA Editores, 2012.
- Bobbio, Norberto. *Teoría general de la política*. Edición de Michelangelo Bovero. Traducción de Antonio de Cabo y Gerardo Pisarello. Madrid: Trotta, 2005.
- Buber, Martin. *YO Y TÚ y otros ensayos*. Traducción de Marcelo G. Burello. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Prometeo Libros, 2013.
- Butler, E. M. *The Tyranny of Greece over Germany: A study of the influence exercised by Greek art and poetry over the great German writers of the eighteenth, nineteenth, and twentieth centuries*. New York: Cambridge University Press, 2011.
- Burckhardt, Jacob. *Historia de la cultura griega, vol. II*. Barcelona: Iberia, 1974.
- Bauman, Zygmunt. *Amor líquido. Acerca de la fragilidad de los vínculos humanos*. Traducción de Mirta Rosenberg y Jaime Arrambide. Argentina: FCE, 2005.
- Chul-Han, Byung. *La sociedad del cansancio*. Traducción de Arantzazu Saratxaga Arregi. Barcelona: Herder, 2012.
- _____. *La sociedad de la transparencia*. Traducción de Raúl Gabás. Barcelona: Herder, 2013.
- Calvino, Italo. *Por qué leer los clásicos*. México: Tusquets, 1994.
- Conill Sancho, Jesús. *El poder de la mentira. Nietzsche y la política de la transvaloración*. Prólogo de Pedro Laín Entralgo. Madrid: Tecnos, 2007.

- Cox, Christoph. *Nietzsche: Naturalism and Interpretation*. Berkeley: University of California Press, 1999.
- Daigle, Christine. "Nietzsche´s notion of embodied self: proto-phenomenology at work?". *Nietzsche-Studien* (226-243). 40, 2011.
- Deleuze, Gilles. *Nietzsche y la filosofía*. Traducción de Carmen Artal. Barcelona: Anagrama, 1998.
- Dries, Manuel [Ed.]. *Nietzsche on Consciousness and the Embodied Mind*. Berlin/Boston: De Gruyter, 2018.
- _____. "Towards Adualism: Becoming and Nihilism in Nietzsche's Philosophy". In: Dries Manuel [Ed.]. *Nietzsche on Time and History*. Berlín: De Gruyter, 2008.
- _____. "How hard is it to create values?" *Nietzsche-Studien*. 44 (1).
- Epicuro. *Obras completas*. Edición y traducción de José Vara. Madrid: Cátedra, 2012.
- Eco, Umberto. *Historia de la belleza*. Traducción de Maria Pons Irazazábal. España: Debolsillo, 2010.
- Eliade, Mircea. *El mito del eterno retorno*. Traducción de Ricardo Anaya. Madrid: Alianza, 2011.
- Foucault, Michel. *Vigilar y castigar: Nacimiento de la prisión*. Traducción de Aurelio Garzón del Camino. Madrid: Biblioteca nueva, 2012.
- _____. *El cuerpo utópico. Las heterotopías*. Traducción de Vìctor Goldstein. Buenos Aires: Nueva visión, 2012.
- _____. *La hermenéutica del sujeto. Curso en el Collège de France (1981-1982)*. Edición establecida por Fréderic Gros, bajo la dirección de Francois Ewald y Alessandro Fontana. Traducción de Horacio Pons. México: FCE, 2002.

- _____. *La microfísica del poder*. Madrid: La Piqueta, 1992.
- Fornari, Maria Cristina. "'Shadows of God' and Neuroethics". En: Dries, Manuel. *Nietzsche on Consciousness and the Embodied Mind* (261-272). Berlin/Boston: De Gruyter, 2018.
- Freud, Sigmund. *Psicopatología de la vida cotidiana*. Traducción de Luis López-Ballesteros y de Torres. Madrid: Alianza, 1999.
- _____. *Obras completas. Volumen XVII. Una dificultad del psicoanálisis*. Buenos Aires: Amorrortu, 1986.
- Frey, Herbert. *En el nombre de Diónysos. Nietzsche el nihilista antinihilista*. México: Siglo XXI, 2013.
- Gabriel, Markus. *Por qué el mundo no existe*. Traducción de José María Madariaga. Barcelona: Pasado y Presente, 2015.
- Gama Barbosa, Luis Eduardo. "Nietzsche y la vida interpretante". *Praxis Filosófica Nueva serie*, No. 39, julio-diciembre, 2014.
- _____. "Acontecer y acontecimiento en Nietzsche". *Philosophia*. Vol. 75, núm. 2, 2015,
- _____. "El carácter total del mundo". Esbozo de una ontología del caos en Nietzsche". *Ideas y Valores*, 66 (165), 347-367.
- García-Baró, Miguel y Villar Ezcurra, Alicia. [coords.]. *Pensar la compasión*. Madrid: Universidad Pontifica Comillas de Madrid, 2008.
- Goldman, Lucien. *Introducción a la filosofía de* Kant. Traducción José Luis Etcheverry. Buenos Aires: Amorrotu Editores, 1945.
- Grondin, Jean. *¿Qué es hermenéutica?* Traducción de Antoni Martínez Riu. Barcelona: Herder, 2008.

- Grimal, Pierre. *Diccionario de la mitología griega y romana*. Traducción de Francisco Payarols. Barcelona: Paidós, 1981.
- Gutiérrez B. Carlos. *Ensayos hermenéuticos*. México: Siglo XXI, 2008.
- Harrauer, Christine y Hunger, Herbert. *Diccionario de mitología griega y romana. Con referencias sobre la influencia de los temas y motivos antiguos en las artes plásticas, la literatura y la música de Occidente hasta la actualidad*. Edición española a cargo de Francisco Javier Fernández Nieto y Antoni Martínez Riu. Traducción de José Antonio Molina Gómez. Barcelona: Herder, 2008.
- Habermas, Jünger. Sobre Nietzsche y otros ensayos. Prólogo de Manuel Jiménez Redondo. Madrid: Tecnos, 1982.
- Hatab, J. Lawrence. "Nietzsche, la naturaleza y la afirmación de la vida". En: Lemm, Vanessa [ed.]. *Nietzsche y el devenir de la vida* (41-59). Chile: FCE, 2014.
- Hesíodo. *Teogonía – Trabajos y Díaz – Escudo – Fragmentos – Certamen*. Intr., trad. y notas de A. Pérez Jiménez y A. Martínez Díaz. Barcelona: Gredos, 2006.
- Heidegger, Martin. *Ser y Tiempo*. Trad., pról. y notas de Jorge Eduardo Rivera. Trotta: Madrid, 2003.
- _____. "Vom Wesen der Wahrheit". Vittor Klossterman: Frankfurt am Main, 2016. En: Heidegger, Martin. *Gesamtausgabe. Baden 80. 1*. [Traducción en proceso de publicación por Ángel Xolocotzi].
- _____. Ontología. *Hermenéutica de la facticidad*. Traducción de Jaime Aspiunza. Madrid: Alianza, 2008.
- _____. *Los conceptos fundamentales de la metafísica: mundo, finitud y soledad*. Madrid: Alianza, 2007.

- Hobbes, Thomas. *De Cive. Elementos filosóficos sobre el ciudadano*. Traducción, prólogo y notas de Carlos Mellizo. Madrid: Alianza, 2000.
- Jünger, Ernst. *Sobre el dolor seguido de La movilización total y Fuego y movimiento*. Traducción de Andrés Sánchez Pascual. México, D.F.: CONACULTA-Tusquets Editores México, 2008.
- Kant, Immanuel. *Crítica de la razón pura*. Prólogo, traducción, nota e índices de Pedro Ribas. México: Taurus, 2006.
- Katsafanas, Paul. "Nietzsche´s Theory of Mind. Consiousness and Conceptualization". *European Journal of Philosophy* (1-31). 13: 1, 2005.
- _____. "Nietzsche's Philosophical Psychology". P. 7. Recuperado en mayo de 2019 en: people.bu.edu/pkatsa/NPP.pdf
- Klibansky, Raymanod y Panofski, Erwin. *Saturno y la melancolía: Estudios de Historia de la Filosofía de la Naturaleza*. Madrid: Alianza, 1999.
- Kouba, Pavel. *El mundo según Nietzsche*. Traducción de Juan A. Sánchez Fernández. Barcelona: Herder, 2009.
- Lange, F. A. *The History of Materialism and Criticism of its Presente Importance vol. II.* Trans. Ernst C. Thomas. Houghton, Osgood, and Company: Boston, 1880 New, pp. 158 y 329. En: https://archive.org/details/historofmateria02lang/page/n11
- Leiter, Brian. "Moralities are a sign-languague of the affects". *Social Philosophy & Policy* (237-258). 30 (January 2013), p. 244. Recuperado en septiembre de 2019 en: https://ssrn.com/abstract=2080307
- Lemm, Vanessa [ed.]. *Nietzsche y el devenir de la vida*. Chile: FCE, 2014.

- _____. “La filosofía vegetal de Nietzsche” (151-172). En: Ávila Gaitán, Iván Darío [comp.] *La cuestión animal(ista).* Bogotá, Colombia: Ediciones desde abajo-Instituto de Estudios Críticos Animales (IECA), 2016.
- _____. *La filosofía animal de Nietzsche. Cultura, política y animalidad del ser humano.* Chile: Universidad Diego Portales, 2010.
- _____. “What we can learn from Plants about the Creation of Values”. *Nietzsche-Studien* (78-87). 40: 1, 2015.
- _____. *Nietzsche y el pensamiento político contemporáneo*. Traducción de Matías Bascuñán, Diego Rossello, Salvador Vázquez del Mercado. Chile: FCE, 2013.
- _____. “Verdad, incorporación y probidad [Redlichkeit] en Nietzsche”. *Estudios Nietzsche*. 15, 63-81, 2015.
- Leopardi, Giacomo. *Giacomo Leopardi*. Selección, nota introductoria, revisión y notas de María Pía Lamberti. Traducción de José Luis Bernal. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Coordinación de Difusión Cultural, Dirección de Literatura, 2012.
- Lesky, Albin. *La tragedia griega*. Traducción de Juan Godó. Revisada por Montserrat Camps. Presentación de Jaume Pòrtulas. Barcelona: Acantilado, 2001,
- Lewis, C. S. *El problema del dolor*. Traducido del inglés por José Luis del Barco. New York: Rayo-HarperCollins Publishers, 2006.
- Lipovetsky, Gilles. *La era del vacío. Ensayos sobre el individualismo contemporáneo*. Traducción de Joan Vinyoli y Michèle Pendax. Barcelona: Anagrama, 2011.

- Maquiavelo, Nicolás. *Maquiavelo (El príncipe; El arte de la guerra; Discursos sobre la primera década de Tito Livio; Vida de Castruccio Castracani; Discursos sobre la situación de Florencia).* Traducción de Luis Navarro; notas de Miguel Saralegui. Estudio introductorio por Juan Manuel Forte Monge. Madrid: Gredos, 2011.
- Nancy, Jean-Luc. *Corpus*. Traducción de Patricio Bulnes. Madrid: Arena libros, 2003.
- _____. *58 indicios sobre el cuerpo. Extensión del alma*. Traducción y postfacio de Daniel Alvaro. Buenos Aires: Ediciones La Cebra, 2007.
- Nussbaum, C. Martha. *La ira y el perdón. Resentimiento, generosidad, justicia*. Traducción de Víctor Altamirano. México: FCE, 2018.
- _____. *Paisajes del pensamiento. La inteligencia de las emociones.* Traducción de Araceli Maira. Barcelona: Paidós, 2008.
- Overbeck, Franz. *La vida arrebatada de Nietzsche*. Traducción, introducción y notas de Iván de los Ríos Gutiérrez. Madrid: Errata naturae, 2016.
- Palop Jonqueres, P. "Nietzsche y la tragedia". *El Basilisco*. Núm. 2, mayo-junio 1978, pp. 47-52. Recuperado en junio de 2018 en: http://www.revistafilosofia.uchile.cl/index.php/RDF/article/view/44133/46145
- Parmeggiani, Marco. *Perspectivismo y subjetividad en Nietzsche*. Anejo XLI de la Revista de la Sección de Filología de la Facultad de Filosofía y Letras, Analecta Malacitana (AnMal), Málaga: Universidad de Málaga, 2002.
- _____. "F. Nietzsche: Teoría hermenéutica de la experiencia interior". *Contrastes. Revista Internacional de Filosofía* [En línea], 0 (1994).
- Pearson, Keith Ansell. *A companion to Nietzsche*. USA-UKA-Australia: Blackwell Publishing Ltd, 2006.

- Poellner, Peter. “Phenomenology and science in Nietzsche”. In: Keith Ansell Pearson [Ed.]. *A Companion to Nietzsche*. USA-UKA-Australia: Blackwell Publishing Ltd, 2006.
- Platón. *República – Parménides Teeteto.* Traducciones y notas de Conrrado Eggers Lan. Ma. Isabel Santa Cruz, Álvaro Vallejo Campos. Barcelona: Gredos, 2008.
- _____. *Apología de Sócrates – Critón – Eutifrón – Ion – Lisis – Cármides – Hipias Mayor – Laques – Protágoras – Gorgias – Menéxeno – Eutidemo – Menón – Crátilo – Fedón – Banquete – Fedro.* Prólogo Carlos García Gual. Estudio introductorio Antonio Alegre Gorri. Traducciones y notas de Conrrado Eggers Lan. Ma. Isabel Santa Cruz, Álvaro Vallejo Campos. Barcelona: Gredos, 2008.
- _____. *Diálogos VI. (Filebo – Timeo –Critias –Cartas)*. Introducciones, traducciones y notas de Ma. Ángeles Durán, Francisco Lisi, Juan Zaragoza y Pilar Gómez Cardó. Barcelona: Gredos, 2007.
- Quesada Rodríguez, Francisco. “Filosofía del cuerpo de Jean-Luc Nancy y Bioética de la transplantología”. *Revista Latinoamericana de Bioética*. Volumen 12, número 2, 2012.
- Ribot, Th. *La Psicología de los sentimientos*. Traducida por Ricardo Rubio. Madrid: Librería de Fernando, 1900.
- Riccardi, Mattia. “Nietzsche on the Embodiment of Mind and Self”. P. 9. En: https://www.academia.edu/3331665/Nietzsche_on_the_Embodiment_of_Mind_abd_Self
- _____. “Nietzsche on the Embodiment of Mind and Self”. Recuperado en mayo de 2019 en:

https://www.academia.edu/3331665/Nietzsche_on_the_Embodiment_of_Mind_abd_Self

- Rivero Weber, Paulina [coord.]. *Nietzsche: el desafío del pensamiento*. Ciudad de México: FCE, 2016.
- Safranski, Rüdiger. *Nietzsche. Biografía de su pensamiento*. Tusquets: México, 2001.
- _____. *El mal o el drama de la libertad*. Traducción de Raúl Gabás. México: Tusquets, 2010.
- Salgado Fernández, Enrique. *Cumbre y abismo en la filosofía de Nietzsche. El cultivo de sí mismo.* Madrid: Plaza y Valdés Editores, 2007.
- Santiago Guervós, Luis Enrique. "La filosofía experimental en el pensamiento de Friedrich Nietzsche: la autointerpretación del filósofo y su obra". En Rivero Weber, Paulina [coord.]. *Nietzsche: el desafío del pensamiento* (33-55). Ciudad de México: FCE, 2016.
- Sófocles. *Tragedias. (Áyax – Antígona – Edipo Rey – Electra – Edipo en Colono).* Introducciones de Jorgue Bergua Cavero. Traducción y notas de Assela Alamillo. Madrid: Gredos, 2000.
- Svendsen, Fr. H. Lars. *Filosofía del Tedio*. Tusquets: México, 2008.
- Shakespeare, William. *El Rey Lear*. Introducción y traducción de Luisa Josefina Hernández. México: Universidad Veracruzana, 1966.
- Schopenhauer, Arthur. *El mundo como voluntad y representación I*. Trad., intr. y notas de Roberto R. Aramayo. Madrid: Alianza, 2010.
- _____. *El mundo como voluntad y representación II*. Trad., intr. y notas de Pilar López de Santa María. Madrid: Trotta, 2005.

- _____. *Sobre la voluntad en la naturaleza*. Traducción de Miguel de Unamuno. Prólogo y notas de Santiago González Noriega. Madrid: Alianza, 2012.
- _____. *Los dos problemas fundamentales de la ética*. Traducción, introducción y notas de Pilar López de Santa María. Madrid: Siglo XXI de España Editores, 2002.
- _____. *Los dolores del mundo*. España: Público, 2009.
- Sloterdijk, Peter. *Crítica de la razón cínica*. Traducción de Miguel Ángel Vera. Madrid: Ediciones Siruela, 2003.
- _____. *El pensador en escena. El materialismo de Nietzsche.* Traducción y notas de Germán Cano. Valencia: Pre-Textos, 2000.
- Spinoza, Baruch. *Ética demostrada según el orden geométrico*. Intr., trad. y notas de Vidal Peña. Madrid: Alianza, 2011.
- Steiner, George. E*n el castillo de barba azul. Aproximación a un nuevo concepto de cultura*. Barcelona: Gedisa, 2001.
- Strawson, F. Peter. *Libertad y resentimiento*. Traducción de Laura Lecuona. D.F., México: Cuadernos de Crítica. Universidad Nacional Autónoma de México/Instituto de Investigaciones Filosóficas, 1992
- Strong, B. Tracy. "La óptica de la ciencia, el arte y la vida: cómo comienza la tragedia". En: Lemm, Vanessa. [ed.] *Nietzsche y el devenir de la vida* (25-39). Chile: FCE, 2014.
- Torres Vizcaya, Manuel. "Nietzsche en Ser y Tiempo: la interpretación nietzscheana como antecedente de la comprensión heideggeriana". *Ágora, Papeles de Filosofía*. 19/2, 2000.

- Vallejo, César. *Los heraldos negros. Trilce*. México: Secretaría de Cultura. Dirección General de Publicaciones. Clásicos para hoy, 2016.
- _____. *Antología poética*. Madrid: EDAF, 2010.
- Villar Ezcurra, Alicia. "La ambivalencia de la compasión". En: García-Baró, Miguel; Villar Ezcurra, Alicia. [coords.]. *Pensar la compasión* (19-72). Madrid: Universidad Pontifica Comillas de Madrid, 2008.
- Volpi, Franco. *El nihilismo*. Traducción del italiano de Cristiana I. del Rosso y Alejandro G. Vigo. Madrid: Ediciones Siruela, 2007.
- Von Uexküll, Jakob. *Cartas biológicas a una dama*. Traducción de Tomás Bartoletti y Laura Cecilia Nicolás. Prólogo de Juan Manuel Heredia. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Cactus, 2014.
- _____. *Andanzas por los mundos circundantes de los animales y los hombres.* Traducción de Marcos Guntin. Prólogo de Juan Manuel Heredia. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Cactus, 2016.
- Welsch, Wolfgang. "Nietzsche on Reason". *International Journal on Humanistic Ideology.* Vol. 2, no. 2, 2009, 37-49, 185, p. 46. ProQuest, https://ehu.idm.oclc.org/login?url=https://searchproquest.com.ehu.idm.oclc.org/docview/324958915?accountid=17248.
- Winckelmann, Johann. *Reflexiones sobre la imitación de las obras griegas en la pintura y la escultura*. México: FCE, 2008.
- Xolocotzi Yáñez, Ángel. "Los temples de la filosofía" (51-68). En: Gibu, Ricardo y Xolocotzi, Ángel [coord.]. *Temple de ánimo y filosofía. Consideraciones heideggerianas sobre la afectividad*. Ciudad de México: BUAP, 2016.