

**UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID**

**FACULTAD DE FILOSOFIA**



**TESIS DOCTORAL**

**La construcción relacional de la subjetividad en Nietzsche: hacia  
nuevas perspectivas políticas**

MEMORIA PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTOR

PRESENTADA POR

**Óscar Quejido Alonso**

Directores

**Germán Cano Cuenca  
Fernando Rampérez Alcolea  
Mariano Rodríguez González**

Madrid, 2016

La construcción relacional  
de la subjetividad en Nietzsche:  
hacia nuevas perspectivas políticas

**OSCAR QUEJIDO ALONSO**

Universidad Complutense de Madrid  
Facultad de Filosofía  
Departamento de T<sup>a</sup> del conocimiento, Estética e H<sup>a</sup> del pensamiento

© Oscar Quejido Alonso, 2015

Esta investigación fue iniciada gracias a una ayuda del Predoctoral del MEC de Formación de Personal Investigador asociada al proyecto de investigación HUM2005-01321 “Los escritos póstumos de Nietzsche: estudio sistemático de los textos y edición crítica en Castellano” (2005-2009)



*Mi agradecimiento a mi familia,  
a mis amigos, y a todas aquellas personas  
que han hecho posible  
la elaboración de esta Tesis*



# ÍNDICE

ÍNDICE	5
NOTA SOBRE CITAS Y ABREVIATURAS	9
INTRODUCCIÓN	11

## CAPÍTULO 1:

### **EL PROBLEMA DE LA MORAL, LA MORAL COMO PROBLEMA. ANTECEDENTES PARA UNA CRÍTICA DE TODOS LOS VALORES, CUESTIONES INICIALES, Y LOCALIZACIÓN DE LA CUESTIÓN DEL «VALOR DE LOS VALORES».**

Introducción. ....	29
1.- La “inversión crítica” como desplazamiento de la pregunta por el «valor de los valores».....	30
2.- Localización de la cuestión del «valor de los valores»: el problema de la moral.....	35
2.1.- El problema de la moral expresado en el Prólogo a <i>La genealogía de la moral</i> . ....	36
2.2.- El aforismo cuarto del Prólogo a <i>La genealogía de la moral</i> . ....	40
2.2.1.- Desplazamiento de la cuestión del poder hacia una interpretación en términos de valoración. ....	42
2.2.2.- La dimensión social y el origen de la comunidad. ....	45
2.2.3.- Lo milagroso como “en sí”. ....	49
2.3.- El Libro V de <i>La ciencia jovial</i> y «los Prólogos». ....	51

## CAPÍTULO 2:

### **LA CONCEPCIÓN MORAL DEL MUNDO: EL GIRO NIETZSCHEANO COMO CRÍTICA A LA NOCIÓN METAFÍSICA DEL**

<b>VALOR.</b> Introducción. ....	63
1.- La crítica de la moral como crítica a la metafísica. ....	65
1.1.- Conveniencia de una investigación en términos ontológicos de la crítica a la moral. ....	71
2.- El mundo como representación y la «adecuación» como criterio último de la metafísica. ....	76
2.1.- El giro nietzscheano hacia la historia. ....	78
2.1.1- Nietzsche y la Historia de la filosofía. ....	81
2.2.- Error y perspectivismo. La «adecuación» y el problema del conocimiento. ....	85
2.3.- La «adecuación» y el problema de lo «en sí mismo» existente. ....	88
2.4.- Crítica ontológica a la distinción entre fenómeno y «cosa en sí». ....	89
3.- Crítica a la dimensión lógico-teórica de la razón. ¿Qué significa pensar	92

lógicamente? .....	95
3.1.- Unidad, simplificación e igualación: ¿Qué significa «poetizar»? .....	95
3.2.- Gramática y existencia. El carácter ficcional del lenguaje. ....	103
4.- Dimensión práctica de la razón: qué significa actuar para la metafísica. ....	108
4.1.- Perjuicio y utilidad de lo incondicionado para la vida. ....	109
4.2.- Crítica al sujeto, a la acción por libertad de la voluntad, y al pensamiento en tanto que racional. ....	111

### CAPÍTULO 3:

#### **LA ALTERNATIVA NIETZSCHEANA DEL PENSAMIENTO CO-RELACIONAL DEL SENTIDO Y EL VALOR.**

Introducción. ....	123
1.- El mundo <i>pensado</i> como devenir. ....	126
2.- La co-dependencia onto-axiológica de los <i>contrarios</i> . ....	131
3.- La voluntad de poder como plexo co-relacional de fuerzas. ....	139
3.1.- La lectura de la «fuerza» como « <i>quantum</i> de sentimiento de poder».....	146
4.- Jerarquía dinamizada, o la co-relacionalidad de lo fuerte y lo débil. ....	152
5.- Las dos principales críticas al planteamiento de la co-relacionalidad del sentido y el valor. La contradicción del pensamiento y el pensamiento como contradicción. ....	163
5.1.- La antinomia ontológica de la «contradicción». ....	163
5.2.- La antinomia esencial del pensamiento como representación. ....	169
6.- Estimaciones de valor e interpretación. ....	176
6.1.- Las condiciones y la «creencia» en las condiciones. ....	182
7.- Cuerpo y Semiótica. ....	188

### CAPITULO 4:

#### **LA CONSTRUCCIÓN SOCIAL DE LA SUBJETIVIDAD: LA «ELEVACIÓN DEL TIPO HOMBRE» COMO PROYECTO CRÍTICO-PERFORMATIVO.**

Introducción. ....	193
1.- La alternativa de Nietzsche: cuerpo e interpretación. ....	195
2.- La resignificación <i>social</i> de las relaciones cuerpo-conciencia por medio del valor. ....	208
2.1.- El marco general de la psicología nietzscheana. ....	208
2.2.- El enfoque <i>psicológico</i> de la conciencia. ....	212
2.3.- El hombre como animal lógico y moral. ....	216
2.4.- La articulación psico-fisiológica en el ámbito de lo social. ....	224
3.- Antropología y conciencia: la resignificación nietzscheana del hombre (una <i>metacrítica</i> de la noción de conciencia en términos antropológicos). ....	231
3.1.- La naturaleza humana y la conciencia. ....	235
3.2.- La doble tarea nietzscheana, «entre» el sensualismo y la espiritualización. ....	237
3.3.- Contra el Humanismo. ....	244
4.- El animal <i>crítico-performativo</i> o el «animal capaz de hacer promesas»., y de	252





## Nota sobre las citas y abreviaturas utilizadas

Una breve indicación respecto a la citación. Para este Trabajo de investigación, en alemán, nos hemos valido principalmente de la obra completa de Nietzsche, a partir de la *Digital Kritische Gesamtausgabe Werke und Briefe* (eKGWB).

<http://www.nietzschesource.org/#eKGWB>.

Se trata de la edición digital realizada por P. D'Iorio y publicada por Nietzsche Source, a partir de la edición preparada por G. Colli y M. Montinari (Friedrich Nietzsche, Werke. Kritische Gesamtausgabe, Berlin/New York, de Gruyter, 1967– and Nietzsche Briefwechsel. Kritische Gesamtausgabe, Berlin/New York, de Gruyter, 1975–). De esta manera, en este Trabajo cada referencia a un texto de Nietzsche es completada, además de con las siglas de la obra y el número de aforismo o fragmento póstumo, con el hipervínculo que conduce al texto en alemán directamente.

Las abreviaturas de las obras de Nietzsche que aparecen en este Trabajo son las siguientes:

<i>A</i>	<i>Der Antichrist</i>
<i>EH</i>	<i>Ecce homo</i>
<i>FP</i>	<i>Posthumous Fragments</i>
<i>FW</i>	<i>Die fröhliche Wissenschaft</i>
<i>GD</i>	<i>Götzen-Dämmerung</i>
<i>GM</i>	<i>Zur Genealogie der Moral</i>
<i>GT</i>	<i>Die Geburt der Tragödie</i>
<i>JGB</i>	<i>Jenseits von Gut und Böse</i>
<i>M</i>	<i>Morgenröthe</i>
<i>MA</i>	<i>Menschliches, Allzumenschliches</i>
<i>PHG</i>	<i>Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen</i>
<i>NW</i>	<i>Nietzsche contra Wagner</i>
<i>VM</i>	<i>Vermischte Meinungen und Sprüche</i>
<i>WA</i>	<i>Der Fall Wagner</i>
<i>WL</i>	<i>Über Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne</i>
<i>WS</i>	<i>Der Wanderer und sein Schatten</i>
<i>Z</i>	<i>Also sprach Zarathustra</i>



## INTRODUCCIÓN

El presente Trabajo de investigación parte de la idea de que la filosofía de Nietzsche, de un modo general, responde al desarrollo de una *intuición* básica, que se manifiesta en toda su obra, desde *El nacimiento de la tragedia* hasta sus escritos de madurez: la ineludible *tensión* que subyace al devenir y al desarrollo de la vida, al desarrollo de todo lo vivo. Como veremos, la propia vida –y todo lo que en ella podemos encontrar–, tal y como la entiende Nietzsche, surge o es reflejo de esta irreconciliable tensión entre diferentes elementos. La primera expresión de esta *intuición* aparecerá bajo las nociones de lo apolíneo y lo dionisiaco, por las que un joven Nietzsche trataría de dar cuenta, aún dentro del marco de la metafísica –aunque no sin evidentes discrepancias–, del origen de la tragedia como momento estético que justificaba el sinsentido final del mundo y de la vida del hombre.

La peculiaridad del pensamiento de Nietzsche vendrá, sin embargo, de la mano de su *ruptura* definitiva con Wagner y Schopenhauer y de la radicalización de su «crítica a la metafísica» en general; de este modo expresaría su renuncia a apresar, a *representar* –en sentido estricto y de manera definitiva–, aquellos elementos, supuestamente *últimos*, que constituyen la *tensión* propia del mundo como devenir, sin renunciar, por ello, a hacerse cargo dicha tensión.

A partir de este momento, según el pensador alemán, toda representación del mundo, del hombre, de la vida, etc., que nos hagamos, será producto de la relación entre unos elementos a los que, en último término, no tenemos acceso *directo* –ni intelectual ni sensorialmente–, y los cuales, por tanto, no podrán ser “representados” ni “conocidos” en los términos de “adecuación” sugeridos por la epistemología y la ontología de orientación metafísica. El pensamiento de Nietzsche, por tanto, nos fuerza a la misma tensión que trata de capturar, nos somete a un juego por el que la noción de *representación* nos remite a algo que no

será en sentido estricto *representable*. Este pensamiento será, de esta manera, tenso, como lo es también la propia vida del hombre.

El objeto de este Trabajo de investigación será, pues, en primer lugar, sacar a la luz la tensión conceptual que Nietzsche trata de recoger con su planteamiento basado en los procesos de *diferenciación* como el lugar en el que se conforma la identidad, siendo crítico, por tanto, con una noción como la de *diferencia originaria* de los elementos puestos en juego. Dicha *diferenciación*, en tanto que condición de posibilidad, deberá ser entendida, más allá del marco de la metafísica, como una tensión *diferencial relacional*, de manera que los diferentes elementos que constituyen la relación sólo “son” –en el sentido fuerte de este término–, es decir, sólo se *conforman*, precisamente, en tanto que *relacionales*, lo que quiere decir que sólo alcanzan algún grado de realidad en tanto que “formando” parte de la relación. Su identidad, por tanto, está condicionada por esta relación, de la misma forma que el darse de la relación está condicionado, a su vez, por la participación de éstos en ella: sin elementos no hay relación, pero si no es por medio de la relación no se darán los elementos que, a su vez, la constituyen.

Creemos que es posible afirmar que esta idea –que más arriba hemos calificado como “intuición básica” del pensamiento nietzscheano–, es un elemento estructurador de su propuesta, presentándose de diversas maneras y en diferentes niveles a lo largo de toda su obra. Esto es así, como ya hemos señalado, desde *El nacimiento de la tragedia*, y de manera recurrente desde *Humano, demasiado humano*, pasando a estar completamente asumido en obras de madurez como *La genealogía de la moral*.

Que la filosofía del Nietzsche más maduro se resuelva en una noción como la de «voluntad de poder», implica reconstruir el diálogo crítico que éste lleva a cabo con los planteamientos y los términos de la onto-epistemología tradicional, diálogo o discusión que conducirá, finalmente, a afirmar «lo que hay» como una

expresión relacional en términos de valores. Es en el seno de esta discusión – recogida en el Prólogo a *Genealogía de la moral* donde, a nuestro juicio, se hallan las herramientas hermenéutico-conceptuales que nos permitirán acceder, en toda su radicalidad, tanto a la crítica nietzscheana a la metafísica como a su –no siempre explícita– alternativa filosófica postmetafísica y posthumanista.

Entre 1885 y 1887, inmediatamente después de la redacción de la cuarta parte de *Así habló Zaratustra*, Nietzsche se encuentra en uno de los momentos más productivos de su vida intelectual. Esto es así no sólo porque en estos años redactara y publicara *Más allá del bien y del mal*, *La genealogía de la moral*, los cinco prólogos para la segunda edición de todas sus obras publicadas hasta ese momento<sup>1</sup>, además del libro V de *La ciencia jovial*, sino porque, como muestran sus anotaciones, es justamente en este mismo periodo en el que, de manera solapada, se está gestando el último gran proyecto de su vida: *La voluntad de poder: un ensayo para la transvaloración de todos los valores*<sup>2</sup>, una obra que no llegaría a ver la luz, al menos con la aprobación de Nietzsche, y que, en realidad, sería editada y publicada en 1901 a la muerte de éste por su hermana, Elisabeth Förster-Nietzsche, con la colaboración de Peter Gast.

Es significativo, en primer lugar, que el título pensado para esta obra reúna dos nociones fundamentales del pensamiento de Nietzsche: “voluntad de poder” y “transvaloración”, dos términos que recogen las reflexiones sobre algunas cuestiones que habían preocupado a Nietzsche durante años y que, finalmente, ganaban peso específico dentro de su filosofía, con un “lenguaje propio”<sup>3</sup> y novedoso. Por una parte, aunque de manera imprecisa aún, la hipótesis de la *voluntad de poder* aparece reflejada ya bajo este término en *Más allá del bien y del mal*, aunque la cuestión del poder habría ocupado a Nietzsche desde sus

---

<sup>1</sup> *El nacimiento de la tragedia en el espíritu de la música*, *Humano, demasiado humano I y II*, *Aurora*, y *La ciencia jovial*.

<sup>2</sup> La primera mención a este proyecto es de agosto-septiembre de 1885, y aparece recogida como *La voluntad de poder*. “Ensayo de una nueva interpretación de todo acontecer”. *FP*, Vol. III, 39[1]. [http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1885,39\[1\]](http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1885,39[1]).

<sup>3</sup> *GM*, P. 4. <http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/GM-Vorrede-4>.

inicios. Esta noción recogerá, por tanto, los esfuerzos nietzscheanos en el campo de los instintos, las pasiones, las voluntades y los afectos (en definitiva, en torno al cuerpo), ya desde la época de *Humano, demasiado humano*, siendo elevada ahora a la categoría de hipótesis general<sup>4</sup>. Del mismo modo ocurre con la *transvaloración*, la segunda de las nociones destacable en el título propuesto para esta inacabada obra.

Ahora bien, a nuestro juicio, si para Nietzsche es posible unir en este momento los conceptos de *voluntad de poder* y *transvaloración*, es gracias a la reflexión que, en torno a las nociones de *poder* y *valor*, culmina en estos años y, de manera más concreta, a finales del 87, reflexión que, por otra parte, ocupaba a Nietzsche, como él mismo señala en ocasiones<sup>5</sup>, desde sus primeros escritos.

Esta Tesis doctoral toma por objeto, como decimos, la recuperación nietzscheana del espacio de la valoración que ciertos elementos del pensamiento metafísico habrían usurpado por medio de la idea de “valor en sí”. Dicho espacio de valoración o momento valorativo se caracterizará por la contundencia de la crítica nietzscheana a la noción de *incondicionado*, que, por otra parte, fundamentaría el discurso de la filosofía dogmática. Por el contrario, su propuesta nos hace pensar en una determinación del valor solo en el marco de una constante relacionalidad de todos los elementos en juego.

Esta revalorización de la *relacionalidad* como elemento interpretativo de la obra de Nietzsche permite, a su vez, enlazar con su estudio de las condiciones en las

---

<sup>4</sup> Cfr. *JGB*, 36. “Suponiendo, por último, que se llegase a explicar toda nuestra vida instintiva como el desarrollo interno y ramificado de una forma fundamental única de la voluntad –de la voluntad de poder, es mi tesis– suponiendo que se pudiesen reducir todas las formas orgánicas a esta misma voluntad de poder y descubrir así la solución al problema de la procreación y de la nutrición –es un mismo y único problema– habríamos adquirido el derecho de llamar a toda energía, cualquiera que fuese, voluntad de poder. El universo visto desde dentro, el universo definido y designado por su «carácter inteligible», sería justamente «voluntad de poder» y no otra cosa”. Cfr. también *JGB*, 22.

<http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/JGB-36>.

<http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/JGB-22>.

<sup>5</sup> Cfr. *GM*, P. 2. <http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/GM-Vorrede-2>.

que se determina el «valor de los valores». Del mismo modo que, en algún momento de su obra, Nietzsche apuntó al olvido de la naturaleza metafórica del concepto<sup>6</sup>, parece también acertado hablar de un *olvido u ocultación, por parte de la metafísica, de la naturaleza relacional del valor*.

Para Nietzsche, en cierto sentido, toda la historia de la construcción del pensamiento metafísico puede ser leída como el esfuerzo por erigir “sublimes e incondicionados edificios de filósofos”<sup>7</sup> ajenos, sin embargo, a todos aquellos elementos que, como el interés, la fuerza, la pasión, los sentimientos o el deseo – en general todo aquello que tradicionalmente se ha relacionado con lo corporal–, complicaban la comprensión del mundo y del hombre en los términos de lo que – también dentro de esta tradición filosófica–, entendemos por racionalidad. En este sentido, no sólo los elementos de nuestra caracterización de la razón desde un punto de vista teórico se verán resignificados, sino que, además y, sobre todo, es la dimensión práctica de la razón, y de la posición que ésta ocupa para la vida del hombre, la que tendrá repercusiones fundamentales en lo que podríamos denominar la filosofía práctica de Nietzsche. Será, por tanto, nuestra tarea, en segundo lugar, mostrar cómo es la nueva matriz de relaciones. Esta labor nos remitirá a un marco ontológico-fundamental de discusión, que precisamente permite a Nietzsche erigirse, *al mismo tiempo*, como crítico de toda una tradición de pensamiento antropológico.

El objetivo de este Trabajo de investigación es, precisamente, mostrar cómo éste es el lugar en el que se instala el Nietzsche *crítico de las culturas*, al determinar el *valor* que tienen para la vida ciertas representaciones idealizadas en la forma de valores –y las prácticas que les acompañan–, es decir, en relación a lo que, a su juicio, mejor define la vida: la *superación*, en su doble dimensión, de afirmación y de crecimiento.

---

<sup>6</sup> WL, I. <http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/WL-1>.

<sup>7</sup> JGB, P. <http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/JGB-Vorrede>.

La argumentación de Nietzsche, en lo que tiene de anti-metafísica, debe ser asumida como un pensamiento que trata de reintegrar la *contradicción* como elemento fundamental del propio pensar. Con ello, Nietzsche no sólo neutraliza, como ha señalado Müller-Lauter, sus aparentes contradicciones sino que, al hacerlo, también dispara, como mostraremos, una serie de reflexiones en torno a nociones como las de «jerarquía», «fortaleza» o «debilidad», que deben ser nuevamente pensadas, con el fin de obtener toda su potencia anti-metafísica para la *crítica*. En nuestro caso, hemos querido conducir estas reflexiones al ámbito antropológico, que ha apuntado tradicionalmente a la *conciencia* en la forma del *conocimiento* y la *libertad* como las únicas notas de la abierta *esencia perfectible* de lo humano.

A partir de lo dicho, es posible afirmar que la reflexión nietzscheana gira de manera general, desde su más temprana incursión filosófica en *El nacimiento de la tragedia*, en torno a la pregunta por el sentido de la vida. Como esta misma obra ya dejaba patente, su radical crítica al optimismo ingenuo de Sócrates y Platón no le condujo, más allá de cierta simpatía juvenil, a abrazar la posición contraria, representada a grandes rasgos por el pesimismo vital schopenhaueriano. Su juvenil reticencia –así como su explícita crítica posterior– a estas opciones filosóficas y vitales se sustentaba en la gran oportunidad existencial que suponía el hecho de que la vida humana no tuviera *un único sentido dado*, y que, por esa misma razón, ésta pudiera ser vivida por el hombre de muchas y diferentes maneras. En este singular hecho toma asiento, por tanto, la filosofía dionisiaca de Nietzsche, lo que, a su vez, permite que el que quizás sea su pensamiento más propio, sea caracterizado de fondo como una reflexión antropológica.

El desarrollo de la vida del hombre dependerá de la *representación* que éste se haga de su propia vida y de sí mismo, es decir, de la opción *elegida* entre las diferentes maneras de “hacernos” con la vida. La filosofía de Nietzsche tiene que ver con la denuncia de que estas representaciones, ideales o metas que guían nuestras acciones –nuestros pensamientos y nuestros deseos– nunca remiten a un ámbito de racionalidad, ni tan siquiera a la esfera de lo consciente, en el sentido

tradicional que la filosofía ha dado a estos términos, sino que funcionan en la forma de una representación social asumida de manera *acrítica*, que se inscribe en las *prácticas* particulares de cada cultura, “implantadas” en cada uno de sus individuos por medio de la educación y los procesos de socialización. Es decir, por medio de los ideales generales implícitos en los valores asumidos por cada sociedad o por cada cultura, en las creencias incuestionables y en los prejuicios que las sostienen.

Ahora bien, si ciertas representaciones idealizadas tienen, dentro de toda cultura, un valor *prescriptivo*, es porque ponen juego ciertos valores fundamentales. Estos valores, por otra parte, por muy fundamentales que sean considerados, no pueden ser considerados –según muestra Nietzsche– más que como productos de cierto ejercicio de valoración, es decir, como resultados de cierto «momento valorativo» *performador* de nuestro estar en el mundo. De esta manera, las perspectivas *prescriptiva* y *performativa* se “entrecruzan” en el planteamiento nietzscheano, articulándose de manera tal que ponen en juego una *alternativa* al pensamiento esencialista de la metafísica. En el importante aforismo segundo de *Más allá del bien y del mal*, Nietzsche se hará cargo –años después de haber abordado la misma cuestión en *Humano, demasiado humano*– de este entrecruzamiento de los valores por medio de expresiones que aluden a su estar “entreverados” o “emparentados”. Esta *alternativa* se presenta por medio de la combinación y co-determinación, según mostraremos, de ambos elementos en juego, a partir de la idea de co-relacionalidad.

Ha sido tarea fundamental de esta Tesis doctoral *entresacar* aquellos textos en los que, más allá de la clásica reivindicación del pensamiento nietzscheano –ya sea como crítico de la moral, ya como exaltado defensor del cuerpo y lo pulsional–, se acentúa la importancia de una *nueva articulación* de dichos elementos. Como señalábamos más arriba, este plan de recuperar estos elementos para la vida del hombre, para la imagen que se hace y tiene de sí mismo, es más ambicioso que la mera crítica de la moral, del cristianismo o de la metafísica. Ayudados por estos textos, mostramos cómo el proyecto transvalorador nietzscheano tiene como fin

restituir “todo” lo humano al ámbito del pensamiento, o de la filosofía, pero, como decimos, para articularlo, nuevamente, conformando una nueva figura elevada de lo humano [*Übermensch*]. El esfuerzo filosófico nietzscheano, en nuestra opinión, puede ser visto como un intento por “reintroducir” todos aquellos elementos excluidos por el discurso metafísico, pero no con la intención de *sustituir* a los elementos conceptuales centrales del discurso racional, sino con la de reintegrarlos en una nueva noción ampliada de racionalidad o, lo que es lo mismo, en una *noción ampliada de corporalidad*, respecto a sus homónimos metafísicos: una instancia a la que Nietzsche se referirá con la noción la “gran razón del cuerpo”, que apunta, a su vez, al dinamismo y la relacionalidad propias de la voluntad de poder. Por tanto, a una racionalidad que pueda asumir lo que hasta ahora era visto como lo esencialmente irracional, el sinsentido o lo azaroso, reintegrándolo como parte fundamental y necesaria de la vida, del mundo y del hombre, y de la relación entre ambos.

Es en este marco teórico en el que pensamos que debe ser interpretada la nueva representación de lo humano, del animal humano, presentada por Nietzsche en la particular forma de una *renaturalización*, y expresada en la forma de su proyecto de «elevación del tipo hombre». Al variar la representación idealizada que se encuentra, de manera simultánea, tanto en nuestra imagen de lo que es el mundo – aquella que guía nuestra manera de desenvolvernó en él–, como en la idea que tenemos de nosotros mismos en tanto que hombres, se hace posible *modificar* aquello que el *mundo* y el *hombre* supuestamente “son”. Por tanto, siguiendo a Nietzsche, podemos atribuir a las representaciones idealizadas, contenidas muchas veces en la cotidianeidad de nuestra vida o en las categorizaciones más esenciales de nuestra cultura, un poder *prescriptivo* de los objetos, de los sujetos y de las acciones representadas.

Todas estas reflexiones conducirán, en la parte final de nuestro Trabajo de investigación, a analizar algunas interpretaciones de la filosofía de Nietzsche en las que se encuentran presentes nociones y planteamientos que nosotros también hemos destacado en esta Tesis. Subrayamos, nuevamente, aquellas lecturas que

tienen como objetivo conformar un nuevo territorio para la política a partir de lo pensado por Nietzsche. De esta manera, planteamientos como el de J. Figl, en relación a cierta hermenéutica transcultural presente en la obra de Nietzsche, o la reivindicación del pensamiento nómada o de la geofilosofía nietzscheana, ambos puestos en juego por G. Deleuze y F. Guattari, serán recuperados a partir de las lecturas de G. Shapiro. Todo ello tiene como fin, sin embargo, no tanto recoger sistemáticamente las aportaciones de estos filósofos, como dar prueba de lo que realmente nos interesa: la fecundidad de la filosofía de Nietzsche en un terreno como el de la filosofía política, fecundidad, a nuestro juicio, aún inexplorada y que requiere, como hemos tratado de hacer en nuestro Trabajo, una tarea previa de relectura del filósofo alemán, y de una articulación coherente y sólida de su pensamiento anti-metafísico. Sólo a partir de esta relectura es posible una nueva interpretación de nociones tan comprometidas como las de “jerarquía”, “esclavitud” o “cría”, dotándolas de un nuevo sentido filosófico, y contribuyendo con ello a explorar las complejas relaciones entre la identidad y el poder en el ámbito de la filosofía y en el de la teoría política. En este sentido, el reto es entender cómo articular el terreno de una política en cuyo centro no se sitúe una única identidad estable, fija, sino un conjunto de identidades fluidas y plurales, ayudando a repensar cuestiones como la igualdad –entendida como los procesos de igualación– en el seno de las sociedades democráticas.

Con estas premisas, hemos querido dar un primer paso en esta dirección, incluyendo, en la forma de un breve Epílogo, el que consideramos un ejemplo interesante por encontrarse en completa sintonía con nuestra lectura de Nietzsche. El análisis de la noción de lo que se ha traducido como “liberalidad de espíritu”, la *Freisinnigkeit*, y de los diferentes usos y sentidos que adopta en la obra de Nietzsche, contribuirá a articular y a dar consistencia a nuestra Tesis, mostrando, en primer lugar, su imbricación con cuestiones estrictamente filosóficas, en un orden que va más allá de lo meramente práctico; y mostrando, en segundo lugar, la amplia comprensión nietzscheana del ámbito de lo político, así como su posible utilidad para las modernas teorías políticas.

Desde el punto de vista de la metodología, como hemos indicado brevemente más arriba, en este Trabajo nos vamos a centrar en dos grandes bloques de textos. El primer y más importante grupo recoge aquellos *publicados* por Nietzsche entre 1885 y 1887, es decir, *Más allá del bien y del mal*, *La genealogía de la moral*, así como todos los Prólogos correspondientes a la reedición de las cinco obras publicadas con anterioridad: *Así habló Zaratustra: El nacimiento de la tragedia en el espíritu de la música*, *Humano, demasiado humano I y II*, *Aurora*, *La ciencia jovial*; y por último, los aforismos recogidos en el Libro V de *La ciencia jovial*, añadido también en estos mismos años.

El segundo grupo de textos corresponde a las anotaciones de trabajo de Nietzsche – conocidos como Fragmentos póstumos–, precisamente en los años en los que elaboraba las obras que acabamos de mencionar. Por esta razón, nos hemos centrado particularmente en aquellos fragmentos que contribuyen a aclarar su pensamiento en torno a lo afirmado en *Más allá del bien y del mal* y *La genealogía de la moral*. Sin embargo, como es sabido, el libro que acabaría publicado bajo el título de *Más allá del bien y del mal* fue concebido inicialmente por Nietzsche como una reelaboración de *Humano, demasiado humano*. Por tanto, para nuestra Investigación nos ocuparemos también en algunas ocasiones de los fragmentos redactados en la primavera de 1884<sup>8</sup>, llegando hasta los que le ocupan durante la redacción, como ya hemos dicho, de *La genealogía de la moral*, en el verano de 1887<sup>9</sup>.

Una breve indicación respecto a la citación. Para este Trabajo de investigación nos hemos valido principalmente de la obra completa de Nietzsche en alemán a partir de la *Digital Kritische Gesamtausgabe Werke und Briefe* (eKGWB (<http://www.nietzschesource.org/#eKGWB>)). Se trata de la edición digital, realizada por P. D'Iorio y publicada por Nietzsche Source a partir de la segunda edición preparada por G. Colli y M. Montinari (Friedrich Nietzsche, Werke. Kritische Gesamtausgabe, Berlin/New York, de Gruyter, 1967– and Nietzsche

---

<sup>8</sup> Cfr. Desde *FP*, vol. III, Invierno de 1883.

<sup>9</sup> Cfr. Hasta *FP*, vol. IV, Verano de 1887.

Briefwechsel. Kritische Gesamtausgabe, Berlin/New York, de Gruyter, 1975–). De esta manera, cada cita que incluyamos en este Trabajo será completada, además de con las siglas de la obra y el número de aforismo en particular, con el hipervínculo que conduce al texto en alemán directamente.

Hemos querido incluir en nuestra Tesis cierto diálogo, a propósito únicamente de algunas cuestiones muy particulares, entre Nietzsche y M. Foucault y J. Butler, en la idea de que este Trabajo doctoral sirva, a su vez, de punto de partida para la reflexión sobre la viabilidad y el interés de futuras investigaciones en torno a una línea teórica que uniría a los tres autores. Esta línea estaría delimitada por la pregunta final en torno a la relevancia política de ciertos planteamientos abiertos a la reflexión por la filosofía de Nietzsche. En este caso, las conexiones han sido dibujadas a partir de cierta cuestión que consideramos básica: la relación entre, por una parte, la noción de *performativo*, tal y como es utilizada por J. Butler, y por otra, los mecanismos de control de los dispositivos culturales en general, en tanto que fundamentales para la constitución de subjetividad; ambos elementos adoptan, en Nietzsche, la forma del discurso sostenido en relación con el valor de la promesa y la forma de todo aquello que es necesario hacer para crear un animal “capaz de hacer promesas”. De esta manera, a partir de lo expuesto como hipótesis de fondo de este Trabajo, mostraremos cómo la performatividad contiene una dimensión *creativa* que Nietzsche ya habría detectado en el animal, de manera que se hará imprescindible para el desarrollo de la vida entendida como superación.

No ha sido, sin embargo, objetivo prioritario hacer un detallado análisis de todas estas cuestiones, sino que lo que nos ha interesado principalmente ha sido mostrar la *articulación* del ámbito de reflexión ontológico que hemos tratado en los primeros capítulos como fundamento de cuestiones político-antropológicas. Con ello, queríamos poner a prueba, de alguna manera, la coherencia interna de un pensamiento marcado por la contradicción como fuente del sentido y el valor.

Para abordar todas estas cuestiones, hemos dividido el Trabajo en cuatro capítulos y un epílogo, para avanzar, como decimos, desde la discusión ontoepistémica con la tradición metafísica en relación al tema del valor, hasta las consecuencias político-antropológicas reflejadas en la noción de *Freisinnigkeit* o «liberalidad de espíritu», puesta en juego, principalmente, según Nietzsche, por la diáspora judía en su constante vagar histórico y geográfico. Para ello, tendremos que enunciar, en primer lugar, en qué se resuelve la *alternativa* nietzscheana, -tal y como nosotros la entendemos a partir de la idea de co-relacionalidad-, así como mostrar las consecuencias que ésta tiene en el complejo entramado de relaciones entre conciencia, cuerpo y cultura.

En el capítulo 1, que lleva por título, “El problema de la moral, la moral como problema”, presentaremos la localización del problema del «valor de los valores» en la obra de Nietzsche. Para ello, nos remitiremos a los textos nietzscheanos que hemos indicado como centrales para nuestra Investigación –aquellos que fueron preparados o publicados entre 1884 y 1887–, y en particular, tomaremos como punto de partida el Prólogo a *La genealogía de la moral*, y mostraremos, antes de nada, cómo esta cuestión –en palabras del propio Nietzsche– conforma una constante entre sus preocupaciones hasta llegar a la expresión más madura del problema. La afirmación deleuziana de que la filosofía nietzscheana de los valores en tanto que “verdadera realización de la crítica”<sup>10</sup> se inicia con una «inversión crítica»<sup>11</sup> del mismo concepto de «valor», y servirá como pretexto para abordar la cuestión de la crítica como apertura del momento valorativo, es decir, de la propia valoración. Este «momento valorativo», habría quedado, tal y como mostraremos, *clausurado* en el planteamiento metafísico por medio principalmente de la noción de *incondicionado*, así como por la transposición de ésta del plano del pensamiento al plano existencial. El resultado de esta inversión primera, llevada a cabo por el pensamiento metafísico, convierte en innecesario algo así como la valoración, ya que lo realmente valioso queda determinado por su condición de “en sí mismo valioso”.

---

<sup>10</sup> Deleuze, G.: *Nietzsche y la filosofía*. Barcelona. Anagrama, 1998. Pág. 7.

<sup>11</sup> *Ibidem*.

Prestaremos especial atención al aforismo cuarto de dicho Prólogo a *La genealogía de la moral*, ya que en él Nietzsche apunta a una serie de aforismos, principalmente de *Humano, demasiado humano*, en los que se irán perfilando diferentes aspectos del problema, hasta ganar el peso y la complejidad que el propio Nietzsche le atribuye en estos años.

Nietzsche además introduce, al hilo de esta cuestión, otro aspecto fundamental en la presentación de nuestra investigación. Su rechazo al valor como algo “dado” abre el campo de la genealogía, al conducir directamente, como él mismo escribe, al ahora necesario “conocimiento de las condiciones y circunstancias en que [los valores] han surgido, se han desarrollado y han ido desplazándose”<sup>12</sup>.

En orden a evaluar la consistencia teórica de la alternativa nietzscheana a la metafísica resultará muy útil esclarecer con precisión en qué puntos teóricos se centra su contrapropuesta. El capítulo 2, titulado “El *giro* nietzscheano como crítica a la noción metafísica del valor”, detallará, precisamente, esta crítica de Nietzsche a las estrategias y procedimientos teórico-conceptuales de los que se ha valido un planteamiento como el de la metafísica para constituirse como visión dominante del mundo. En este sentido, la principal herramienta conceptual del pensamiento dogmático en su clausura del «momento valorativo» será, como veremos, la noción de *incondicionalidad*, aplicada a diferentes ámbitos, entre los que podemos citar el del valor. Esta noción servirá de elemento vertebrador de una interpretación dualista de la realidad, en ámbitos como la lógica, el lenguaje y, desde luego, en la ontología.

El análisis crítico de Nietzsche a la noción de lo incondicionado se focaliza en la cuestión de que tanto la metafísica como la moral cristiana, en tanto que construcciones culturales, compartirán el hecho de haberse elevado en último término gracias a un “instinto para la fe”. Lo que subyace a la razón y a la moral,

---

<sup>12</sup> GM, P. 6. <http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/GM-Vorrede-6>.

a juicio de Nietzsche, no son en ningún caso, elementos esencialmente racionales o morales, sino que para él es necesario el momento valorativo previo que los conforma como tales; es decir, el momento valorativo en el que se les otorgaría valor en tanto que verdaderos, buenos o bellos responde, en última instancia, a un instinto, a una fe.

Sin embargo, más allá de esta afirmación general, nos ha parecido interesante y conveniente plantear la investigación de estas discrepancias en términos de una confrontación ontológica. La filosofía de Nietzsche, en realidad, lleva a cabo una enmienda a la totalidad a los fundamentos de la racionalidad, tal y como se ha configurado en Occidente, así como a las consecuencias derivadas de ésta; en particular, nos referiremos a la presunta adecuación ontoepistemológica entre el objeto y la representación que el sujeto se hace de él, planteamiento que subyace a la concepción del conocimiento en los términos racionales del pensamiento dogmático. De esta manera, todo el ámbito de la constitución de un pensamiento lógico-representacional, así como sus vinculaciones con el lenguaje y con el «ser», serán analizados en este capítulo.

Más allá de la propia discusión en términos de «lo que hay», la crítica nietzscheana también analizará las consecuencias prácticas de este planteamiento existencial del «valor en sí». En realidad, como veremos, lo que más preocupa a Nietzsche son las consecuencias que se derivan para la acción de una propuesta como la esencializadora, propia de la metafísica y la moral, ya que es precisamente en este momento en el que se vincula el carácter prescriptivo de las normas con una supuesta superioridad ontológica del valor que las sustentan.

Será en el capítulo 3 en el que definitivamente nos haremos cargo de explicitar la que consideremos la alternativa nietzscheana. Bajo el título, “La *alternativa* nietzscheana del pensamiento co-relacional del sentido y el valor”, hemos recogido el que consideramos el punto fuerte de esta Tesis doctoral, ya que en él presentamos los textos en los que, a nuestro juicio, Nietzsche argumentaría y

justificaría la conveniencia de una interpretación co-relacional del sentido y el valor, así como su modo de proceder para lograrlo, avanzando algunas de las consecuencias prácticas que pueda llegar a tener un planteamiento como éste.

Ya hemos señalado más arriba la importancia de la discusión ontológica propuesta por Nietzsche en el primer aforismo de *Humano, demasiado humano*, así como en el segundo de *Más allá del bien y del mal*, por la que el valor, lejos de ser incondicionado, surge inevitablemente de la relación, de la constante contraposición de fuerzas que él entiende que es el mundo como devenir. De esta manera profundizaremos en la noción de voluntad de poder a partir de esta premisa, lo que nos conducirá a su caracterización dentro del marco relacional, en el que un dinámico flujo de fuerzas determina su valor por contraposición. Así, la voluntad de poder se convierte en matriz de valoración, recuperando el espacio para el momento valorativo que la metafísica había clausurado. Al hacerlo, abordaremos una cuestión que consideramos fundamental en el desarrollo de esta Tesis doctoral: el planteamiento co-relacional del valor de la fuerza hace que su fortaleza y debilidad, así como cualquier otra cualidad, no pueda ser presentada ya como esencial. Por el contrario, dichas cualidades sólo podrán ser *atribuidas* a una determinada pulsión en un determinado momento, en unas particulares condiciones que condicionan su carácter y valor. Ello traerá la evidente consecuencia de que, alterando las condiciones, alteraremos el valor de dichas cualidades.

Este tipo de argumentaciones, que apoyaremos en los pertinentes textos nietzscheanos de la época, nos conducirán a la caracterización de la jerarquía como condición de posibilidad de la vida. Al mismo tiempo, sostendremos que es posible pensar que, ajena a una interpretación esencialista, la voluntad de poder como matriz valorativa permite pensar que lo necesario es que los elementos *se den jerárquicamente*, pero no que siempre ocupen las mismas *posiciones*. Antes bien, esto imposibilitaría la generación de nuevos valores. Lo que debe mantenerse, por tanto, a juicio de Nietzsche, son las *posiciones*, pero evitando,

precisamente, la *inversión* por la que el valor de la posición termina caracterizando o siendo causa de la cosa que la ocupa.

Nos parece que la relevancia para esta Investigación de planteamientos como los expuestos en este capítulo tercero se cifra en la propia caracterización de lo que Nietzsche entiende por pensamiento por medio de una noción como la de “representación ficticia” [*erdichtete Vorstellung*], puesta en juego con la intención de superar los polos a los que conducen tanto la equívoca simplicidad de una noción como la de representación [*Vorstellung*], en su sentido más tradicional, como el relativismo nihilista al que nos llevaría su sustitución por el mero ejercicio ficcionador [*Verstellung*]. En el carácter *intermediador* de una noción como la de “representación ficticia” se encuentra, a nuestro juicio, la nota que más fielmente resume el pensamiento nietzscheano en relación con la recuperación del «momento valorativo».

El capítulo 4, titulado “La construcción social de la subjetividad: la «elevación del tipo hombre» como proyecto crítico-performativo”, presenta algunos ejemplos más de la importancia de este planteamiento co-relacional y antiesencialista, que se hacen patentes en diferentes momentos de la obra de Nietzsche, permitiendo una articulación de su pensamiento que, como el mismo título recoge, conducen primero al ámbito de la antropología filosófica, y después, a cierta concepción de la política, en un sentido muy general.

El primer paso será mostrar cómo el planteamiento nietzscheano presenta, en su reivindicación de la fisiología, una resignificación fundamental de nociones como las de cuerpo y conciencia, o las de naturaleza y de cultura, de manera que ninguna de ellas es *autosuficiente* para agotar el sentido explicativo del ser humano y de su vida. De manera más particular, en el pensamiento de Nietzsche encontramos elementos por los que se trata de *resituat* y de *reconfigurar* el papel de estos pares de conceptos –cuerpo y razón o bien, lo sensible y lo inteligible–, y, además, de hacerlo con la intención de obtener *una comprensión ampliada del*

*hombre* que, frente a la metafísica y al cristianismo, arbitre elementos nos permitan descubrir –como ocurría en la antigua Grecia con el *agón*– los elementos en los que tienen su fuente los valores.

Esta *ampliación* de la representación de lo que significa ser hombre, tal y como indicábamos al principio de esta introducción, es expresada por Nietzsche por medio del proyecto que recoge la fórmula de la elevación del tipo humano. Por nuestra parte, en este capítulo hemos querido señalar todos aquellos textos de Nietzsche que apuntan a la complejidad de esta tarea, en la idea de que encaje con los presupuestos expuestos en el capítulo anterior.

Retomamos de esta manera la cuestión abierta que afirmaba que las perspectivas *prescriptiva* y *performativa* se “entrecruzan” en el planteamiento nietzscheano, articulándose de forma que ponen en juego una *alternativa* consecuentemente antiesencialista especialmente relevante para la antropología, ya que en ella se vinculan, haciéndose cargo nuevamente de la tensión subyacente, *normatividad* y *creatividad*, *obediencia* y *disidencia*, *afirmación* y *superación*, cuestiones que se entremezclan en el planteamiento nietzscheano, siempre al servicio del proyecto político de la elevación del tipo humano como forma de *superación* de la actual condición humana, tal y como había sido planteada en términos del Humanismo.



## CAPÍTULO 1

### **El problema de la moral, la moral como problema. Antecedentes para una crítica de todos los valores, cuestiones iniciales, y localización de la cuestión del «valor de los valores».**

#### **Introducción**

Este primer capítulo toma como punto de partida –como *pre-texto*– la afirmación deleuzeana de que la “filosofía nietzscheana de los valores”, en tanto que “verdadera realización de la crítica”, se inicia con una “inversión crítica”<sup>13</sup> del mismo concepto de «valor». Esta “inversión crítica” supone, como veremos, un desplazamiento hacia la pregunta por el «valor de los valores» que Nietzsche madurará en su pensamiento a partir de la década de los ochenta, llevando con ello a su máxima expresión la problematización de la moral. Esta pregunta sintetiza, a su vez, dos líneas fundamentales en el desarrollo de su pensamiento; por una parte, la necesidad de establecer las *condiciones* de determinación de ese valor, es decir, el propio «momento valorativo», investigación que promovería los aspectos genealógicos de su pensamiento; por otra parte, una vez establecidas estas condiciones, la pregunta abordaría la cuestión del valor que «para la vida» puedan tener dichos juicios de valor.

El propio Nietzsche señaló en diferentes lugares de su obra los caminos que le condujeron a plantearse esta cuestión del «valor de los valores», así como las razones por las que consideraba que esta pregunta, planteada como él lo hacía, daba una nueva dimensión a la *crítica*, una dimensión completamente novedosa. Con ello, Nietzsche dejó claro, además, que su preocupación última era presentar una alternativa a *la comprensión metafísica del valor*. El lugar en el que más claramente expresó esta cuestión, así como la manera en que llegó a ella, es el relato que de su propio desarrollo intelectual nos ofrece en el Prólogo de *GM*, por

---

<sup>13</sup> Deleuze, G. *Nietzsche y la filosofía*, Barcelona, Anagrama, 1998, pág. 7

lo que procederemos a una lectura detallada de éste, con la intención de destacar la importancia que el tema tenía para el propio Nietzsche, así como los elementos clave que serán desarrollados con posterioridad en este trabajo de investigación.

Dentro de los párrafos que conforman este Prólogo a *GM*, el cuarto cobra especial relevancia, ya que en él se nos indican directamente algunos de los lugares de su obra en los que el propio Nietzsche consideraba que se había ido forjando su idea respecto a cómo debía ser abordada la pregunta por la moral.

Con esta misma intención de comenzar caracterizando y reconstruyendo el pensamiento de Nietzsche en lo que respecta a la cuestión fundamental de la pregunta por el «valor de los valores», repasaremos algunos pasajes más de su obra en los que puntualmente Nietzsche se hizo eco de preocupaciones similares.

Como el propio Nietzsche indicaría en el Prólogo a *GM*, todos estos aspectos de su pensamiento con el paso del tiempo se habrían “aferrado unos a otros cada vez con más fuerza” y habrían “crecido unos dentro de los otros, entrelazándose”<sup>14</sup>, hasta el punto que es posible presentar la filosofía de Nietzsche como el *esfuerzo crítico*, recogido en el proyecto transvalorador que comenzaría, como decimos, con la pregunta por el «valor de los valores». Estas indicaciones del propio Nietzsche en referencia a la continuidad de su pensamiento en torno a estas cuestiones justifican cierta unidad hermenéutica del pensamiento de Nietzsche y constituyen, por tanto, el hilo conductor de la primera parte de este Trabajo de investigación.

## **1.- La “inversión crítica” como desplazamiento de la pregunta por el «valor de los valores».**

---

<sup>14</sup> *GM*, P. 2. <http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/GM-Vorrede-2>

La ya clásica interpretación de la filosofía de Nietzsche que Deleuze llevó a cabo en su obra *Nietzsche y la filosofía*<sup>15</sup>, comienza ubicando y caracterizando el pensamiento y la obra del filósofo alemán dentro del marco de la historia de la filosofía. Al iniciar la primera sección del libro, que lleva por título «El concepto de genealogía», Deleuze no duda en asignar a Nietzsche un lugar destacado entre los artífices de dicha historia al afirmar, sin ambages, que “El proyecto más general de Nietzsche consiste en esto: introducir en filosofía los conceptos de sentido y valor”<sup>16</sup>. Por si quedara alguna duda sobre la posición ocupada por Nietzsche en la historia de la filosofía, a juicio de Deleuze, éste pone en relación el proyecto nietzscheano con el criticismo kantiano, por tanto, en concordancia con lo que para muchos supone la más alta expresión del pensamiento filosófico: la crítica.

“Nietzsche no ocultó nunca que la filosofía del sentido y de los valores tenía que ser una crítica. Revelar que Kant no realizó la verdadera crítica, porque no supo plantear el problema en términos de valores, es precisamente uno de los móviles relevantes de la obra de Nietzsche”<sup>17</sup>.

Ahora bien, como revela Deleuze en relación al planteamiento nietzscheano, el problema de la crítica kantiana —el de prácticamente toda la filosofía hecha hasta el momento, a juicio de Nietzsche— no se debe tanto, en realidad, a su incapacidad para “plantear el problema en términos de valores”, sino a una inadecuada comprensión de *qué* son los valores y, principalmente, de *cómo* se producen estos. Es sin duda mérito de Deleuze haber señalado el lugar y la profundidad en la que se situaba el análisis nietzscheano de los valores gracias a cierta “inversión crítica” implícita en su filosofía, que la diferencia y la caracteriza frente a la tarea crítica que la precede:

---

<sup>15</sup> Deleuze, *op. cit.* pag. 7

<sup>16</sup> Deleuze, *op. cit.*, pág. 7.

<sup>17</sup> *Ibidem.*

“...la filosofía de los valores, como él [Nietzsche] la instauro y la concibe, es la verdadera realización de la crítica, la única manera de realizar la crítica total, es decir, de hacer filosofía a «martillazos». El concepto de valor, en efecto, implica una inversión *crítica*”<sup>18</sup>.

Detengámonos, pues, en este planteamiento de la “inversión *crítica*” implícito, a juicio de G. Deleuze, en el concepto de valor tal y como lo presenta Nietzsche en su filosofía. Esta *inversión* nos proporcionará las primeras pistas de aquello que se está jugando en la filosofía de los valores entendida como *crítica* o, si se prefiere, en la propia filosofía entendida como transvaloración. ¿A qué se está refiriendo G. Deleuze con esta “inversión *crítica*” implícita en la “filosofía del martillo”? ¿Respecto a qué otro pensamiento y en qué términos se puede hablar de una *inversión*? Así expresa Deleuze esta distinción:

"Por una parte, los valores aparecen o se ofrecen como principios: una valoración supone valores a partir de los cuales ésta aprecia los fenómenos. Pero, por otra parte y con mayor profundidad, son los valores los que suponen valoraciones, «puntos de vista de apreciación», de los que deriva su valor intrínseco.”<sup>19</sup>

De esta manera, pues, según nos dice G. Deleuze, tendríamos, por una parte, la concepción tradicional del valor, aquella en la que los valores son presentados como *principios*, es decir, aquella en la que “la valoración supone valores a partir de los cuales ésta aprecia los fenómenos”. Esta primera caracterización de la cuestión de los valores en tanto que *principios* remite al pensamiento fundacionista y dualista propio de la metafísica tradicional, frente al que Nietzsche se posicionará con insistencia durante toda su obra. En ella, la acción de «valorar» o, mejor expresado, el «momento valorativo», se vinculará directamente con el *conocimiento* de aquellos valores que actúan como principios

---

<sup>18</sup> *Ibidem*.

<sup>19</sup> *Ibidem*, págs. 7-8

y que, a su vez, de manera casi automática, podríamos decir, determinan el valor de la cosa o de los fenómenos que experimentamos, por lo que podemos afirmar que dicho planteamiento, en realidad, como ahora veremos, rechaza nuevos momentos valorativos como forma de guiar la acción, y lo sustituye por la *aplicación* automática de la que ha sido considerada como la más valiosa acción en un determinado momento, quedando como referente idealizado.

Sin embargo, hay una segunda manera de entender la valoración, continúa afirmando Deleuze en el texto citado más arriba, aquella sostenida por el propio Nietzsche y por la que “son los valores los que suponen valoraciones, «puntos de vista de apreciación», de los que deriva su valor intrínseco”. En esta segunda forma de entender tanto la valoración, por un lado, como la procedencia de los llamados valores, por otro, se pone el acento sobre la valoración, sobre el «momento valorativo» en tanto que se trata de un “punto de vista” entre otros, y desde el que se determinan los valores, que dejan, por tanto, de ser *principios*, presentándose ahora como *derivados* o productos de dicha valoración.

En realidad, a juicio de Nietzsche, la primera de las formas señaladas más arriba, aquella en la que la “valoración” –la acción de valorar– viene definida por unos valores *previos* e *incondicionados*, cuyo valor está prefijado, y a partir de los cuales asignamos de manera *acrítica* un valor a los fenómenos, sólo es posible, como veremos a continuación, gracias a que el pensamiento metafísico *invierte* y *colapsa* el campo relacional de fuerzas en el que, en realidad, se determina el valor y el sentido de los fenómenos, tal y como se presentará en la segunda de las opciones señaladas por Deleuze

Nietzsche considera, por tanto, la invención y el progresivo asentamiento del pensamiento metafísico como la primera forma de transmutación, un primer movimiento transvalorador en la historia del pensamiento, cuyo funcionamiento está *oculto*, pero que tendrá, como sabemos, consecuencias catastróficas, ya que esta “inversión metafísica” anula la esfera de la *creatividad*, de la inventiva,

propia del momento *interpretativo*, impidiendo, con ello, la generación de nuevos valores.

La filosofía crítica de Nietzsche se desarrolla a partir de dos movimientos básicos que, como ahora veremos, en realidad son tres, ya que uno de ellos se *desdobla*: en primer lugar, apunta Deleuze, la idea general de que la filosofía crítica debe “referir cualquier cosa, y cualquier origen de algo a los valores”<sup>20</sup>; por otra parte, el “referir estos valores a algo que sea como su origen, y que decida su valor”<sup>21</sup>. Este segundo movimiento, que convierte al filósofo, además de en crítico en genealogista –enfrentado tanto a los obreros de la filosofía, como a los utilitaristas–, tiene una *doble* dimensión. La genealogía es, como indica Deleuze, por una parte, “el elemento diferencial de los valores del que se desprende su propio valor”<sup>22</sup>, pero además, como se indica a continuación, “el elemento diferencial no es crítica del valor de los valores, sin ser también el elemento positivo de una creación”<sup>23</sup>. Por tanto, elemento de diferenciación y con ello, podríamos decir, de creación del valor. La crítica, la genealogía, son también, pues, *elemento transvalorador*, es decir, producto de la creatividad y, al mismo tiempo, la condición de posibilidad de nuevas creaciones, de nuevas invenciones, de nuevas valoraciones.

De esta manera, la caracterización que Deleuze hace de la cuestión *crítica* remite, finalmente, al problema de la *evaluación*, al problema del lugar y la forma en la que se genera y se establecen, no ya los valores, sino las condiciones de una valoración.

“El problema crítico es el valor de los valores, la valoración de la que procede su valor, o sea, el problema de su *creación*. La *evaluación* se

---

<sup>20</sup> *Ibidem*.

<sup>21</sup> *Ibidem*.

<sup>22</sup> *Ibidem*, pág. 9.

<sup>23</sup> *Ibidem*.

define como el elemento diferencial de los valores correspondientes: a la vez elemento crítico y creador”<sup>24</sup>.

En resumen, que la metafísica instaure una interpretación del mundo –una valoración del mundo, podríamos decir– en términos dualistas, significa, de manera efectiva, que establece binomios –ser/apariencia, desde un punto de vista ontológico; verdad/falsedad, desde el epistemológico; bello/feo, en el ámbito de la estética, etc.–, todos ellos, como acabamos de señalar, a partir de una característica común, una valoración que  *fija*  el valor de nuestras experiencias a partir de la idea de “valor incondicionado”, un valor que asociamos a determinados elementos, considerándolos, por tanto, valiosos “en sí mismos”, en relación a otros cuyo valor queda, sin embargo, como condicionado. Esta segunda manera de referirse a los valores, es decir, aquella que se vincula a la valoración, ha sido, a su vez, devaluada por el metafísico en relación a la primera, a aquella en la que el acto valorativo no es necesario. Como es lógico pensar, para sostener el valor incondicionado de ciertos elementos es necesario  *ocultar*  el momento de la valoración que ha llevado a considerarlos tales para, de esta manera, presentar una alternativa coherente que no implique una contradicción.

Llegados a este punto es necesario, antes de continuar detallando la contraposición de la alternativa nietzscheana a la de la metafísica, señalar aquellos lugares de la obra de Nietzsche en los que él mismo se hizo cargo de la cuestión.

## **2.- Localización de la cuestión del «valor de los valores»: el problema de la moral.**

Como decimos, en varios lugares de su obra, el propio Nietzsche indicará de manera clara los términos que le condujeron a plantearse la cuestión del «valor de los valores», en especial, en el repaso que de su propio desarrollo intelectual lleva

---

<sup>24</sup> *Ibidem.*, pág. 8.

a cabo en el Prólogo a *GM*<sup>25</sup>. Allí, Nietzsche relata el proceso por el que, con los años, terminaría sustituyendo su juvenil preocupación por el origen de nuestros “prejuicios morales” por el “problema del valor de la moral”, preocupación expresada, en último término, por la pregunta por el “valor de los valores”.

## **2.1.- El problema de la moral expresado en el Prólogo a *La genealogía de la moral*.**

En el Prologo a *GM*, Nietzsche relata el proceso por el que, con los años, terminaría sustituyendo su juvenil preocupación por “la *procedencia* de nuestros prejuicios morales” por el más fundamental problema del “valor de la moral”<sup>26</sup>, preocupación expresada, en último término, por la pregunta por el “valor de los valores”. Un viaje, por tanto, que conduciría a Nietzsche a lo largo de su obra y de su vida, desde un intento de determinación de la *procedencia* de los juicios de la moral hasta la investigación por su *valor*<sup>27</sup>.

Es el propio Nietzsche quien alude al hecho de que se trata de los mismos problemas, “los mismos pensamientos”, aquellos que han persistido en él desde su juventud, desde su infancia: una misma “*voluntad fundamental* de conocimiento” que, sin embargo, “desde las profundidades, ordena, habla cada vez con más precisión, exige algo cada vez más preciso”<sup>28</sup>. Este esfuerzo de precisión, de maduración de sus pensamientos, propiciaría, lentamente, el *giro* de su mirada, tal y como nos dice en el párrafo tercero de este mismo Prólogo. Más allá de “la pregunta sobre *qué origen* tienen propiamente nuestro bien y nuestro mal” y más

---

<sup>25</sup>En el Libro V de *FW*, redactado muy poco antes, ya indicaba esta misma idea, en aforismo titulado «La moral como problema». Cfr, *FW*, 345: “No veo a nadie que se haya atrevido a realizar una crítica de los juicios morales...”. <http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/FW-345>.

<sup>26</sup> *GM*, P. 5. <http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/GM-Vorrede-5>.

<sup>27</sup> Cfr. *GM*, P. 2: “Mis pensamientos sobre la procedencia de los prejuicios morales (pues de ellos se trata en este escrito polémico) tienen su expresión primera, concisa y provisional en esa colección de aforismos que lleva por título *Humano, demasiado humano. Un libro para espíritus libres*, cuya redacción comenzó en Sorrento... En lo esencial eran los mismos pensamientos que ahora retomo en este tratado”. <http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/GM-Vorrede-2>.

<sup>28</sup> *Ibidem*.

allá de las respuestas al uso que responsabilizan a Dios sobre tal cuestión<sup>29</sup>, Nietzsche nos recuerda como “Por fortuna, aprendí a tiempo a separar el prejuicio teológico del prejuicio moral y no busqué ya el origen del mal *detrás* del mundo”<sup>30</sup>. Un cambio de rumbo, por tanto, fundamental en este cambio de perspectiva respecto al tratamiento de la moral, paso por el que se desplaza la investigación hacia la conformación del valor, descartando inmediatamente la posibilidad de que éste proceda de un presunto orden previo del mundo.

“Algo de educación histórica y filológica, además de una sensibilidad innata y exigente para las cuestiones psicológicas en general, transformaron enseguida mi problema en seguida en este otro: ¿en qué condiciones inventó el hombre esos juicios de valor «bueno» y «malo»? *¿Y qué valor tienen ellos mismos?* Hasta ahora, ¿han entorpecido o favorecido el desarrollo humano? ¿Son un signo de penuria, de empobrecimiento, de degeneración de la vida? ¿O, por el contrario, se revela en ellos la plenitud, la fuerza, la voluntad de la vida, su valor, su confianza, su futuro?”<sup>31</sup>

Este texto resume en forma de preguntas las que, sin duda, son las dos principales preocupaciones o planteamientos más propios de Nietzsche en torno al valor. En primer lugar, el hecho de que, como vemos, la cuestión del valor tiene que ver con las “condiciones” en las que éste es “inventado” por los hombres<sup>32</sup>. Dicha investigación sobre las condiciones será desarrollada en la forma de la genealogía.

---

<sup>29</sup> Cfr., Barrios, M. “Genealogía y crítica de la cultura en la filosofía del espíritu libre”, en *Guía Comares de Nietzsche*. Ed. de J. Conill y D. Sánchez Meca. Granada: Comares, 2014. En la nota 13, págs. 56-7, en referencia a esta afirmación de Nietzsche, se analiza brevemente la cuestión de la relación entre teogonía y teleología.

<sup>30</sup> GM, P. 3. <http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/GM-Vorrede-3>.

<sup>31</sup> *Ibidem*. <http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/GM-Vorrede-3>.

<sup>32</sup> Cfr. Sánchez Meca, D. *Nietzsche. La experiencia dionisiaca del mundo*. Madrid: Tecnos, 2004. En este sentido escribe Sánchez Meca: “Cuando Nietzsche se decide a hacer de la moral *su problema* y se pregunta por el valor de la moral en cuanto tal, la primera premisa de su razonamiento es la de que nuestra vida tiene unas condiciones necesarias para desarrollarse que son los instintos (entendidos como juicios de valor *incorporados*). Y lo que ha hecho la moral europea ha sido interferirse entre la vida y el instinto metiendo por medio un ideal que niega la vida.”, pág. 82.

Retomará esta idea en referencia a las condiciones algo más abajo, para continuar afirmando nuevamente, que, para poner en cuestión el valor de los valores es necesaria una *crítica*, es decir:

“un conocimiento de las condiciones y circunstancias en que [los valores] han surgido, se han desarrollado y han ido desplazándose [...]. Se tomaba el *valor* de estos «valores» como algo dado, como un hecho”<sup>33</sup>.

En segundo lugar, y en íntima relación con este primer aspecto genealógico que acabamos de mencionar, la investigación nietzscheana va más allá, preguntándose por el propio “valor” de nuestros valores, de nuestras estimaciones. Más allá de la supuesta incondicionalidad como criterio de valor último, Nietzsche esboza su nueva consideración en forma de pregunta: ¿son, a su vez, valiosos estos antiguos valores, para la vida? Con ello Nietzsche convierte la vida en la nueva *piedra de toque*: el criterio último, si podemos hablar así, de su filosofía del valor aparece recogido en la pregunta acerca de si los valores de la moral son signo de “empobrecimiento, de degeneración de la vida” o, por el contrario, de plenitud y de fuerza, de “voluntad de la vida”, como recogimos más arriba.

“a quien se demore aquí, a quien *aprenda* a preguntar aquí, le sucederá lo que a mí me sucedió: una perspectiva nueva y colosal se abrirá ante él... [y] hará oír su voz una nueva exigencia. Pronunciémosla, esa *nueva exigencia*: necesitamos una *crítica* de los valores morales, *hay que poner alguna vez en cuestión el valor de esos valores*”<sup>34</sup>.

Esta consideración *crítico-genealógica* conformará finalmente un “terreno propio”, en el que Nietzsche irá constituyendo “un lenguaje propio para estas cosas propias”<sup>35</sup>, que, sin embargo, no será sólo para él. Su intención es mostrar

---

<sup>33</sup> GM, P. 6. <http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/GM-Vorrede-6>.

<sup>34</sup> *Ibidem*. <http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/GM-Vorrede-6>.

<sup>35</sup> GM, P. 4. <http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/GM-Vorrede-4>.

que no se trata de “algo aislado”, sino que Nietzsche *generaliza* el problema, no sólo porque lo hace en cierta manera accesible a cualquiera que “aprenda a preguntar”, sino porque –y esto es lo más importante –, al hacer explícito el trasfondo del problema moral, *extiende* su reflexión a la cuestión del valor en general.

Al ir *más allá* de la pregunta por el *origen de la moral*, su investigación se convierte, por una parte, en una pregunta por las condiciones en las que se establece el *valor* de la propia moral de la compasión; pero, por otra, en su pregunta por el valor de la moral *para la vida* está implícito un cuestionamiento de esos otros elementos que “sostienen” o fundamentan ese valor de los valores. Creemos que estos elementos son, a su vez, susceptibles de *crítica*, ya que también son producto de un ejercicio de valoración anterior, aunque de manera no tan evidente como aquellos que expresan directamente las diferentes tablas de valores o las diferentes morales.

La obra de Nietzsche, en realidad, *generaliza* el problema de *toda forma de valoración* en relación con la vida. Por medio de este movimiento, Nietzsche reintroduce en filosofía la valoración, es decir, el momento valorativo, que la concepción metafísica del valor había dejado fuera de la reflexión al considerar ciertos valores como valiosos “en sí mismos”, lo que en definitiva conduce a ésta a prescindir del propio «momento valorativo» como parte esencial de la vida.

W. Stegmaier ha señalado este carácter generalizador expresado en el Prólogo a *GM*, además, en un aspecto que será fundamental en el último capítulo de nuestra Tesis doctoral. A propósito de lo afirmado por Nietzsche en el aforismo sexto, cuando señala la utilidad de la *crítica* genealógica del valor para “la prosperidad del hombre en general”, ya que la moral vigente ha impedido que “se alcanzase un *poder y un esplendor supremos*, posibles en sí mismos, de la especie humana [*Typus Mensch*]”, Stegmaier indica que tal generalización debe ser entendida como una crítica hipotética”, ya que:

“*La genealogía de la moral* no puede ni debe, al igual que *Así habló Zaratustra*, predecir o fomentar qué el ser humano deba llegar a ser. Ella puede y debe mostrar únicamente que a partir de él se puede llegar a ser otra cosa de aquello que es ahora, así como mostrarnos como ya en alguna ocasión pudo ser otra cosa de lo que es en este momento. Por medio de la genealogía como crítica no se proporciona un nuevo ideal del hombre sino que, con la ayuda de un contraideal se pone a su alcance, frente al antiguo ideal, un espacio de juego para que el hombre pueda entonces dirimir un nuevo Ideal”<sup>36</sup>.

El planteamiento de Nietzsche trata de dar sentido a la pregunta por las condiciones en que tiene lugar la *valoración*. Sin embargo, como trataremos de mostrar en este Trabajo, deberemos responder a esta pregunta excluyendo *de manera definitiva* cualquier rastro de una fundamentación en elementos que se supongan incondicionados. Presentar la alternativa nietzscheana de la transvaloración como algo *máximamente coherente* con esta exigencia de *condicionalidad* implica que las “condiciones y circunstancias”, de las que, según se nos dice, surge el valor de los juicios de valor, no puedan ser tampoco entendidas a la manera de la metafísica, es decir, como “condiciones incondicionadas”. Suponer que los juicios de valor extraen su valor de unas condiciones en particular, por ser éstas especialmente valiosas, no haría sino trasladar el problema a otro lugar. En este sentido, el valor de los valores, como veremos a continuación, no remite a “algo dado”, al valor como un “hecho”, sino a un conjunto de elementos en juego, a una dinámica de fuerzas, de cuya contraposición emergerá el valor.

## **2.2.- El aforismo cuarto del Prólogo a *La genealogía de la moral*.**

---

<sup>36</sup> Stegmaier, W: *Nietzsches «Genealogie der Moral»*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1994, pág. 66 [La traducción es nuestra].

Dentro de este prólogo a *GM*, merece especial atención el párrafo cuarto. En él, Nietzsche indica de forma explícita algunos de los lugares de su obra anteriormente publicada en los que fue esbozando, de manera cada vez más precisa, su reconsideración de los términos del problema moral<sup>37</sup>. Veamos más despacio, antes de continuar, algunos aspectos importantes de este conjunto de aforismos, señalados por Nietzsche como aquellos en los que sacó “a la luz por vez primera [...] esas hipótesis genealógicas”<sup>38</sup>, aunque sólo destacaremos en nuestro análisis lo relativo a la cuestión particular del «valor de los valores» que estamos tratando de delinear o, en otras palabras, todo aquello que contribuya a mostrar de qué manera la concepción nietzscheana del *poder* aparece fuertemente vinculada al momento valorativo.

En continuidad con esta propuesta nietzscheana encontraremos, también de manera clara, una exposición y un análisis crítico de los principales recursos de los que se ha valido la metafísica para llevar a cabo la *oclusión* de este espacio valorativo; principalmente la consolidación de la idea del «valor en sí», de aquellas cosas o valores que son considerados como valioso en sí mismos, que torna innecesaria la valoración y, por otra parte, la instauración de la costumbre, que, del mismo modo, implica el rechazo de la valoración en el marco de la acción.

---

<sup>37</sup> Las obras y los aforismos referidos por Nietzsche son los siguientes: *MA*: 45, 99, 92, 136, 137; *WS*, 22, 26, 33, 89; *M*: 112.

<http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/MA-45>.

<http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/MA-136>.

<http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/MA-137>.

<http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/MA-99>.

<http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/MA-92>.

<http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/WS-89>.

<http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/WS-26>.

<http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/WS-22>.

<http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/WS-33>.

<http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/M-112>.

<sup>38</sup> *GM*, P. 4. <http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/GM-Vorrede-4>.

Para un mejor análisis de los textos hemos extraído algunas líneas generales que comparten todos ellos y que pueden ayudarnos a delimitar mejor nuestro problema, así como a presentar los nuevos planteamientos de Nietzsche respecto a la cuestión de los mecanismos e instancias implicados en la conformación y preservación del valor.

### **2.2.1.- Desplazamiento de la cuestión del *poder* hacia una interpretación en términos de valoración.**

Como es sabido, desde sus primeras obras, la filosofía de Nietzsche asume la forma de un discurso en torno a los estados, impulsos, estímulos o síntomas corporales. Desde su inicial teoría de la tragedia, en *GT*, hasta sus más tempranas reflexiones sobre la metáfora en *WL*, Nietzsche asume un planteamiento fisiológico, en términos de fuerzas o pulsiones, que de manera general se enmarca en una reflexión en torno al poder, si bien es cierto que esta línea adoptada desde su juventud se va articulando de manera cada vez más compleja, hasta alcanzar su máxima profundidad en el pensamiento presentado a partir de *Z*. De esta manera, comprobamos cómo todos los análisis recogidos en los aforismos señalados en este parágrafo 4 del Prólogo a *GM*, indican ya, de manera clara, un planteamiento por el que *las condiciones de valoración se representan en términos de fuerza y de poder*, entendido éste como cierta *capacidad o potencialidad*.

En el aforismo 45 de *MA*, anticipando la rotundidad de su planteamiento más maduro<sup>39</sup> de que los valores no obtienen su valor sino en unas determinadas condiciones de valoración, Nietzsche establece dos posibles acciones valorativas para aquello que, finalmente, denominamos bueno y malo, división que recoge el

---

<sup>39</sup> Anticipando una distinción que será fundamental en *GM*, I, 2, donde escribe: “se sintieron y valoraron a sí mismos y a sus acciones como buenos, es decir, como de primer rango, por oposición a todo lo bajo, lo de intenciones bajas, lo vil y lo plebeyo. Sólo de este *pathos de la distancia* ex extrajeron el derecho a crear valores”.

<http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/GM-I-2>.

título del aforismo, «Doble prehistoria del bien y del mal»<sup>40</sup>. En la primera de las opciones señaladas, aquella que corresponde a “los linajes y castas dominantes”, el bueno –nos dice– es aquel que tiene el “poder de pagar con la misma moneda, el bien con el bien, el mal con el mal”. Del mismo modo, afirma: “quien es impotente y no puede pagar con la misma moneda, pasa por malvado”.

Nietzsche parte de la idea de que el valor de lo bueno y de lo malo no depende, en sí mismo, de la acción realizada, sino de cierto *poder* que, a su juicio, puede encontrarse, o no, en los individuos que llevan a cabo las acciones: el poder de la *venganza* o el de, podríamos decir mejor, cierta capacidad de *corresponder*<sup>41</sup> al bien con bien, y al mal con mal.

Por otra parte, en la segunda forma de valoración presentada por Nietzsche, la del “alma de los oprimidos, de los impotentes”, encontramos la siguiente caracterización: “Aquí cualquier hombre *distinto* pasa por hostil, despiadado, explotador, cruel, astuto, sea noble o plebeyo”<sup>42</sup>. De esta caracterización nietzscheana se desprende que la “debilidad” del hombre débil reside en su *incapacidad* para *corresponder* al bien con el bien, y al mal con el mal.

Sin embargo, yendo algo más allá, dicha incapacidad conlleva, además, cierta caracterización en su *modo de valorar*, ya que –como afirma Nietzsche– “cualquier hombre”, por el hecho de ser *distinto*, es tildado de malvado [*Böse*]<sup>43</sup> o “cualquier hombre *distinto* pasa por hostil”. Aquellos que son señalados como malvados por las castas y por los individuos dominantes, adolecen, no sólo de la

---

<sup>40</sup> Claro antecedente de los argumentos defendidos en la Parte primera de *GM*, titulada «Bueno y malvado, bueno y malo».

<sup>41</sup> Cfr., *MA*, 45. En realidad es importante subrayar este sentido de la “venganza” como la capacidad de “corresponder”, evitando caer en un sentido peyorativo de este término, ya que, como aclara Nietzsche, se refiere “A quien tiene el poder de pagar con la misma moneda, el bien con el bien, el mal con el mal, y ejerce efectivamente esa revancha, a quien es por tanto agradecido y vengativo, se le llama bueno”.

<http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/MA-45>.

<sup>42</sup> *Ibidem*. <http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/MA-45>.

<sup>43</sup> Nietzsche aún no se hace cargo en su pensamiento, al menos de manera clara, de la distinción entre malo [*Schlecht*] y malvado [*Böse*].

capacidad de corresponder, sino que por esta razón, para ellos, “malo es la palabra característica del hombre, más aun, de todo ser viviente que se presupone, de un dios por ejemplo; humano, divino equivalen a diabólico, malo”<sup>44</sup>.

En términos muy parecidos se expresa en MA 92, donde afirma que “la justicia (equidad) se origina entre personas más o menos *igualmente poderosas*”<sup>45</sup>. Al igual que ocurría en el caso anterior, “La justicia es por tanto retribución y trueque bajo el supuesto de un poderío más o menos igual: de modo que originariamente la venganza pertenece al ámbito de la justicia, es un trueque. Lo mismo que la gratitud”<sup>46</sup>.

Es en esta posibilidad de encontrar ciertos *momentos de equilibrio* entre fuerzas iguales, momentos que nunca son definitivos, en la que Nietzsche sitúa la *inversión* por la que los hombres impotentes convierten en costumbre y, por tanto en virtud, aquello que en realidad no es más que su necesidad. En realidad, aquello que denominamos justicia “se origina entre personas más o menos *igualmente poderosas* [...] allí donde no hay poder dominante claramente reconocible y una lucha revertiría en un inútil perjuicio recíproco, brota la idea de entenderse y ponerse de acuerdo sobre las pretensiones de ambos bandos: el carácter inicial de la justicia es el carácter de *trueque*”<sup>47</sup>. A juicio de Nietzsche, la justicia es la respuesta a unas determinadas *condiciones* por las que se pretende “una autoconservación sagaz” nacida de la siguiente reflexión: “¿para qué perjudicarme inútilmente y quizá no alcanzar sin embargo mi meta?”<sup>48</sup>.

En un aforismo de WS, titulado «Principio de equilibrio», Nietzsche afirma cómo precisamente en el sometimiento a algún poderoso encuentran los débiles “una

---

<sup>44</sup> MA, 45. <http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/MA-45>.

<sup>45</sup> MA, 92. <http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/MA-92>.

<sup>46</sup> *Ibidem*. <http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/MA-92>.

<sup>47</sup> *Ibidem*. <http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/MA-92>.

<sup>48</sup> *Ibidem*. <http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/MA-92>.

posibilidad de vivir”<sup>49</sup>. Retribuciones, trueques, venganzas, correspondencias o equilibrios conforman el vocabulario nietzscheano en estas primeras obras; con estos términos trata de presentar las diferentes configuraciones de fuerzas en las que los juegos de poder establecen ciertos valores. Como podemos ver, con ello, se aparta del planteamiento metafísico tradicional a la hora de establecer el valor.

### **2.2.2.- La dimensión social y el origen de la comunidad.**

Sin duda, una cuestión importante, si nos fijamos en las constantes referencias de Nietzsche al tema en estos pocos aforismos, es el problema de las condiciones en las que es posible entender la existencia de una comunidad. Retomando el aforismo 45 de *MA*, que más arriba hemos analizado, Nietzsche afirma:

“En cuanto bueno se pertenece a los «buenos», a una comunidad que tiene un sentimiento común, porque todos los individuos están ligados entre sí por el sentido de la revancha [*Vergeltung*]. En cuanto malvado se pertenece a los «malvados», a una multitud de personas sometidas, impotentes, que no tienen un sentimiento común. Los buenos son una casta, los malvados una masa semejante al polvo”<sup>50</sup>.

La primera consideración importante es, por tanto, la remisión nietzscheana del problema del origen de la comunidad a la cuestión del “sentimiento común”, aquél que se encuentra en el origen de una verdadera comunidad. Este sentimiento, que más adelante Nietzsche desarrollaría, de un modo más general, bajo la forma del *pathos de la distancia*, da como resultado la conformación de una comunidad unida bajo la *capacidad de corresponder*, mientras que para el

---

<sup>49</sup> *WS*, 22. <http://www.nietzschsource.org/#eKGWB/WS-22>.

<sup>49</sup> *MA*, 45. <http://www.nietzschsource.org/#eKGWB/MA-45>.

<sup>50</sup> *MA*, 45. <http://www.nietzschsource.org/#eKGWB/MA-45>.

“alma de los oprimidos, de los impotentes [...] cualquier hombre *distinto* pasa por hostil”<sup>51</sup>.

Sin embargo, antes de acabar el aforismo, Nietzsche suaviza los términos de su división, admitiendo la conformación de una cierta forma de comunidad: “Dada tal actitud del individuo, apenas es posible el nacimiento de una comunidad, a lo sumo de la forma más rudimentaria de la misma”<sup>52</sup>. Quizás debamos pensar esta rudimentaria forma de comunidad en los términos en los que Nietzsche la describe en WS 22: “Al principio la comunidad es la organización de los débiles para el *equilibrio* con poderes peligrosamente amenazantes”, tal y como veíamos más arriba. Finalmente esta costumbre queda incorporada, sin “recordar” ya la causa que la originó. En una anotación de la época escribe Nietzsche:

“El impulso social surge [...] del temor, cuando se comprende que hemos de obrar conjuntamente para no perecer individualmente. Este sentimiento, heredado, surge más tarde, sin que el motivo originario venga a consciencia con él; se ha convertido en una necesidad que aguarda la oportunidad de activarse. Interesarse por otros, por una comunidad, por un asunto (como la ciencia), *parece* entonces algo no-egoísta, pero en el fondo no lo ha sido”<sup>53</sup>.

Tal y como ocurría con la comunidad de los poderosos, para ésta también es posible encontrar una forma de “sentimiento”, en esta ocasión vinculado a la costumbre, “heredado”, dirá Nietzsche. Es interesante subrayar como señala que este sentimiento, sin embargo, surge “sin que el motivo originario venga a la consciencia con él”. Esta suerte de “automatismo” por el que se determina el valor sin que la cosa esté presente o sin que las circunstancias o condiciones se den –por tanto, sin un verdadero momento valorativo–, será analizada con detenimiento

---

<sup>51</sup> *Ibidem.* <http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/MA-45>.

<sup>52</sup> *Ibidem.* <http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/MA-45>.

<sup>53</sup> *FP*, vol. II, 23 [32]. [http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1876.23\[32\]](http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1876.23[32]).

más adelante en nuestra investigación, abordada en relación a los procesos de incorporación, que serán determinantes para la esencialización de determinados valores.

Gracias a la educación y la costumbre surge, por ejemplo, la “apariencia” de que un “acto justo es un acto altruista”. Es en esta apariencia, en la que “estriba la alta estimación del acto justo”, es decir, su valor. El valor en este caso no surge, por tanto, de una acción de evaluar, de interpretar, por parte de alguien, sino de un olvido, de una apariencia de unidad. De esta manera:

“como todas las estimaciones, va en incremento constante: pues algo altamente estimado es perseguido, imitado, multiplicado con sacrificio, y se agranda por el hecho de que cada individuo le añade al valor de la cosa estimada el valor del esfuerzo y el celo aplicados”<sup>54</sup>.

Los mecanismos tanto de refuerzo de este olvido de la finalidad última como aquellos que tienen que ver con la potenciación que conduce a la alta estimación de la “apariencia” de justicia, es decir, aquellos por los que el objeto es “perseguido, imitado [y] multiplicado” son los que más interesan en nuestra investigación.

En otro de los aforismos citados por el propio Nietzsche en el párrafo 4 del Prólogo a *GM*, escribe: “la eticidad no es justamente más que el sentimiento de todo el conjunto de costumbres bajo las que se vive y se ha sido criado, y ciertamente criado no en cuanto individuo, sino como miembro de un todo, como cifra de una mayoría”<sup>55</sup>. Este “sentimiento” del que nos habla Nietzsche, que no permite más que una forma “rudimentaria” de comunidad, se forja en paralelo al *hábito y la costumbre*. Por tanto, se forja dentro del marco de los procesos de socialización, como se apunta, por ejemplo, en el aforismo 92 de *MA*, en

---

<sup>54</sup> *MA*, 92. <http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/MA-92>.

<sup>55</sup> *VM*, 89. <http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/VM-89>.

referencia a cierto “hábito intelectual”, y a cierta educación milenaria que han favorecido el “olvido” de la finalidad original de la justicia comunitaria. Ésta, ni mucho menos puede ser, a juicio de Nietzsche, considerada como altruista, sino que responde a un claro interés, y por tanto, a ella subyace una estimación y la subsiguiente valoración, a saber: ante una situación de igual poder ¿para qué arriesgar cuando se puede pactar?

De lo dicho hasta ahora se desprende, a nuestro juicio, una diferencia fundamental: la instauración de la *costumbre* está íntimamente relacionada con el *colapso* de la acción valorativa. La asunción de una escala de valores dada por otros ante una determinada situación, como veíamos hace un momento, se instala de manera *definitiva* aprovechando la ausencia del sentimiento de “poder pagar con la misma moneda”; este sentimiento, que parte de la propia experiencia, en unas determinadas condiciones, estima o valora a partir de todas las fuerzas en juego, determinando con ello el valor para uno mismo en unas determinadas condiciones. Con ello determina lo bueno y lo malo siempre en el momento presente, de manera válida para ese individuo y para ese presente. La comunidad de los buenos será aquella que, en cada momento, conforman los individuos que, ante unas determinadas circunstancias, “sienten” que pueden corresponder. Sin embargo, de esto no se desprende que en otras circunstancias, esos mismos individuos tengan que “sentirse” de igual manera.

La “víctima” de la costumbre, como Nietzsche aclara en *WM* 89, será la individualidad, en virtud de dos ideas directrices, las cuales serán fundamentales para entender la posterior pregunta por el «valor de los valores»:

“El origen de la costumbre se remonta a dos ideas: «la comunidad vale más que el individuo» y «la ventaja duradera ha de preferirse a la efímera»; de donde se infiere la conclusión de que la ventaja duradera de la comunidad debe anteponerse absolutamente a la ventaja del individuo,

sobre todo a su bienestar momentáneo, pero también a su ventaja duradera e incluso a su supervivencia”<sup>56</sup>.

No debemos olvidar, sin embargo, que en el origen de la costumbre hay, aunque oculta y olvidado, un momento valorativo, momento desde el que, en primer lugar, “la comunidad” *es más valiosa* que “el individuo” y en el que, en segundo lugar, lo estable, pasa a ser más valioso que lo transitorio. ¿Más valioso, en qué términos? podemos preguntarnos? Es decir ¿qué valor subyace a estas afirmaciones?.

“[...] una tal manera de pensar solo germina en quienes *no* son la víctima, pues ésta alega en su caso que el individuo puede ser de más valor que el montón, lo mismo que el goce presente, el momento en el paraíso, habría quizá de considerarse superior a una insípida perpetuación de estados exentos de sufrimiento o confortables”<sup>57</sup>.

¿Puede ser “el individuo” más valioso que “el montón” o “el goce presente” que “la perpetuación de estados exentos de sufrimiento”? Esta “filosofía de la víctima” lleva implícita la problematización nietzscheana del «valor de los valores», y por tanto, las preguntas ¿valioso para qué? y ¿a partir de qué?

### **2.2.3.- Lo milagroso como “en sí”.**

El complejo entramado que estamos empezando a analizar a partir de estos aforismos señalados por Nietzsche, revela la importancia que para el joven Nietzsche ya tenía la cuestión del «valor de los valores», así como la relación entre el poder y la producción de valor, y la ocultación y ocusión del momento valorativo. Como acabamos de ver, cierta forma de comunidad nacida de la

---

<sup>56</sup> *Ibidem.* <http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/VM-89>.

<sup>57</sup> *Ibidem.* <http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/VM-89>.

costumbre termina por instalarse de manera *definitiva* en los espíritus más impotentes, haciendo innecesario dicho momento. Este movimiento de *inversión* se produce gracias al olvido y conduce a que podamos atribuir valores sin que sea necesario que “el motivo originario venga a consciencia”<sup>58</sup>. Como veremos ahora, este complejo proceso es el que se encuentra, a juicio de Nietzsche, en la base de los procesos de naturalización y de esencialización de los valores *incondicionados*, propios de la metafísica.

Prácticas, por ejemplo, del tipo del “ascetismo” o la “santidad”, ambas en el marco de la religión cristiana<sup>59</sup>, son “altamente valoradas” en virtud de su carácter *incondicionado*. En el aforismo 136 de *MA*, titulado “Del ascetismo y la santidad cristianos”, Nietzsche critica a aquellos que tildan estas prácticas en sus casos más extremos como “inexplicables y milagrosas”. Del mismo modo que contra ellos – continúa escribiendo –, se puede argumentar en contra de aquellos que, de manera más general, defienden que:

“lo inexplicable debe ser de todo punto inexplicable y lo inexplicable en absoluto natural, sino sobrenatural, milagroso; este es el postulado que resuena en las almas de todos los religiosos y metafísicos (también de los artistas, en el caso de que sean al mismo tiempo pensadores)”<sup>60</sup>.

Así pues, esta tendencia por la que se atribuye un carácter “sobrenatural y milagroso” a aquello que en principio se nos hace inexplicable, es atribuida también a los metafísicos.

Bajo esta discusión y crítica de la naturaleza de las conductas ascéticas y santas, es interesante destacar el esfuerzo nietzscheano por tomar el problema en toda su complejidad, como contrapartida a la simplificación de aquellos que sostienen un

---

<sup>58</sup> *FP*, vol. II, 23 [32]. [http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1876,23\[32\]](http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1876,23[32]).

<sup>59</sup> *MA*, 136. <http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/MA-136>.

<sup>60</sup> *Ibidem*. <http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/MA-136>.

origen incondicionado o milagroso. Antes bien, el origen de estas prácticas –como luego lo será el del bien y el mal–, lejos de ser simple y unitario, se torna “complejo y múltiplemente condicionado”<sup>61</sup>. Es importante, por tanto, llamar la atención sobre aquellas expresiones y argumentos que remiten a la complejidad y a una condicionalidad múltiple, porque serán elementos que, como veremos, aparecerán de manera recurrente en la reflexión crítica de Nietzsche sobre la metafísica.

De forma paralela, en el aforismo 99 de *MA*, Nietzsche señala cómo las malas acciones deben ser consideradas inocentes, en el sentido de que son “motivadas por el instinto de conservación o, más precisamente todavía, por el deseo de placer y la evitación del displacer del individuo”<sup>62</sup>. En este sentido, concluye que “«Causar dolor en sí» *no existe*, aparte de en el cerebro de los filósofos, lo mismo que «causar placer en sí»”<sup>63</sup>. Podemos ir adelantando, aunque lo iremos abordando a lo largo de este Trabajo, que esta cuestión será fundamental en el desarrollo de la obra de Nietzsche, particularmente en *GM*, así como las consecuencias que se extraen en relación a la construcción de la subjetividad, a partir de *instancias fijas* como la conciencia; instancia en las que la metafísica y la antropología de corte metafísico han ubicado, de manera fija o esencialista, las principales notas características del sujeto: entendimiento y libre arbitrio. Atribuir intencionalidad a las malas acciones es un error de apreciación fundado en la idea de que “el otro que nos las inflige tiene libre albedrío”<sup>64</sup>, dirá Nietzsche anticipando el famoso planteamiento desarrollado en el Libro Primero de la *GM*<sup>65</sup>.

### **2.3.- El libro V de *La ciencia jovial* y «los Prólogos».**

---

<sup>61</sup> *Ibidem*. <http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/MA-136>.

<sup>62</sup> *MA*, 99. <http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/MA-99>.

<sup>63</sup> *Ibidem*. <http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/MA-99>.

<sup>64</sup> *Ibidem*. <http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/MA-99>.

<sup>65</sup> Cfr. *GM*, I, 13. <http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/GM-I-13>.

Regresemos a los textos relativos a la época que hemos señalado como objeto de esta investigación, después de esta breve incursión en su obra anterior indicada por el propio Nietzsche en el aforismo 4 del Prólogo a *GM*. Simultáneamente a la redacción de *JGB*, Nietzsche prepara los Prólogos<sup>66</sup> para la segunda edición de sus principales obras publicadas hasta ese momento –la tercera edición, en el caso de *GT*–, así como un quinto Libro, que sería añadido para completar los cuatro que ya componían *FW*. Estos textos, concebidos poco antes que *GM*, aportan también, como veremos, información relevante para el tema que nos ocupa, mostrando cómo la pregunta por el valor que para la vida puedan tener determinados valores, ocupa un lugar central en su reflexión.

En el Libro quinto de *FW* encontramos un aforismo que directamente lleva por título, «La moral como problema», en el que Nietzsche escribe:

“No veo a nadie que se haya atrevido a criticar los juicios de valor [...] Apenas he encontrado unos inicios rudimentarios de una historia de los orígenes de estos sentimientos y de estas valoraciones (lo que difiere de una crítica de éstos y por supuesto de una historia de los sistemas éticos)”<sup>67</sup>.

Nietzsche redonda, como vemos, en el desplazamiento necesario, a su juicio, para una problematización de la moral, así como en la idea de que el verdadero ejercicio de la *crítica* está ligado a la determinación del valor de los juicios de la moral y, en ningún caso, tiene que ver con las opiniones que se den respecto a su origen en una historia de los supuestos orígenes:

“Una moral puede haber nacido muy bien de un error; esta constatación ni siquiera ha abordado el problema de su valor. Nadie hasta ahora ha examinado, entonces, el valor de la más famosa de las medicinas, llamada

---

<sup>66</sup> Todos ellos escritos entre el final del verano y el otoño de 1886.

<sup>67</sup> *FW*, 345. <http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/FW-345>.

moral. Esto exigiría ante todo decidirse a poner en cuestión este valor. ¡Pues bien! ¡En esto precisamente consiste nuestra empresa!”<sup>68</sup>.

Ideas similares rondan a Nietzsche en el momento de la redacción de los Prólogos. Especial importancia tuvo en la concepción crítico-genealógica del proyecto transvalorador nietzscheano, como hemos visto a raíz del análisis del aforismo 4 del Prologo a *GM*, algunas ideas que ya estaban en *MA*. La pregunta por el valor de la moral tiene en el propio Nietzsche –como indica el prólogo a *GM*–, una historia, un desarrollo intelectual, hasta llegar a comprender la relevancia de la pregunta y todos sus condicionantes. De manera retrospectiva, Nietzsche relataría en el Prólogo de *MA*, el proceso por el que, en tanto que espíritu libre, llegaría a ser consciente de la importancia de esta tarea.

Este proceso, tal y como se relata en los aforismos<sup>69</sup> que componen el Prólogo, viene definido por tres momentos fundamentales que giran en torno a la idea de “desasimiento”: un primer momento, en el que el joven pensador siente una necesidad de marcharse, de romper con lo recibido, una “primera erupción de fuerza y voluntad de autodeterminación, de autovaloración”, por la que se prescinde de los valores y juicios recibidos. Un segundo momento, que será fundamental, como luego veremos, en el que el futuro espíritu libre “dispensa entonces sus favores a lo hasta tal momento desacreditado, por lo que, curioso e indagador, merodea alrededor de lo más prohibido”. En un tercer y último momento afirmativo, se comprende el “enigma” de ese gran desasimiento, “[el]

---

<sup>68</sup> *Ibidem*. <http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/FW-345>.

<sup>69</sup> En el *FP*, 36[37], Nietzsche escribe: “*Humano demasiado humano*: con este título se alude a la voluntad de un gran *desasimiento*, el ensayo de un individuo de desembarazarse de aquel prejuicio que habla *en favor* del hombre y de recorrer todos los caminos que conducen bastante arriba, para, por un momento al menos, mirar al hombre *hacia abajo*. No despreciar lo que es despreciable en el hombre, sino preguntar hasta las últimas razones si incluso aún en lo supremo y mejor, de lo que el hombre hasta ahora estaba orgulloso, si «en» este orgullo mismo y en la confianza inofensiva, superficial de sus estimaciones de valor no queda nada que despreciar [...]”. Véase también *FP* IV, 40 [65] y 41 [9].

<http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1878,36>.

[http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1885,40\[65\]](http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1885,40[65]).

[http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1885,41\[9\]](http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1885,41[9]).

*problema de la jerarquía* del que nosotros espíritus libres podemos decir que es *nuestro problema* [...] ¡He aquí un problema *nuevo!*”<sup>70</sup>.

El Prólogo a *M* recoge esta misma preocupación por la problematización de la moral de manera crítica, es decir, subrayando la necesidad de indagar en las condiciones de la valoración:

“Desde que el mundo es como es, ninguna autoridad ha consentido ser objeto de crítica. ¿Cómo? ¿Acaso criticar la moral, cuestionarla, ver en ella un problema, no ha sido —y no *es* todavía— algo inmoral?”<sup>71</sup>.

Es muy interesante destacar la cuestión de la retórica de la moral planteada por Nietzsche en este mismo aforismo. Si la moral ha evitado hasta el momento dicho ejercicio de la crítica, es gracias a la retórica de su discurso, a su capacidad para persuadir:

“...la moral no sólo dispone de una serie de medios coercitivos para mantenerse a distancia de las manos críticas y de los instrumentos de tortura: su seguridad descansa antes bien en un cierto poder de seducción que domina perfectamente: me refiero a que es capaz de “entusiasmar”. A veces, le basta una mirada para paralizar la voluntad crítica o incluso ponerla de su lado; a veces consigue incluso que dicha voluntad crítica termine volviéndose contra sí misma y clavándose su propio aguijón, igual que un escorpión. Desde hace mucho tiempo, la moral es experta en todo tipo de artimañas en lo referente al arte de convencer a la gente; [...] Y es que, en todas las épocas, desde que existe la palabra y la posibilidad de

---

<sup>70</sup> *M*, P. 3. <http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/M-Vorrede-3>.

<sup>70</sup> *MA*, P. 7. <http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/MA-I-Vorrede-7>.

<sup>71</sup> *M*, P. 3. <http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/M-Vorrede-3>

convencer, no ha habido mejor maestra en el arte de seducir que la moral.  
—,“72.

En el Prólogo a *FW*, texto que, como hemos señalado, es redactado en un momento próximo al Libro V de esta misma obra, Nietzsche recoge la misma problematización de la moral, pero en esta ocasión lo hace por medio de las nociones de enfermedad y salud, relativas al cuerpo en su particular relación con el pensamiento y la filosofía. Tomando como punto de partida esta relación entre “salud y filosofía” en cada persona, Nietzsche establece la siguiente diferencia tipológica, fundamental: “...en un individuo son sus carencias las que filosofan, en otro son sus riquezas y sus fuerzas”<sup>73</sup>. A partir de esta idea, Nietzsche plantea la pregunta que, a su juicio, más propiamente concierne al filósofo; “¿Qué sucederá precisamente con el pensamiento impulsado bajo la *presión* de la enfermedad?”<sup>74</sup>. La respuesta de Nietzsche es que precisamente allí donde el “cuerpo enfermo” ha filosofado encontramos que la moral no ha sido problematizada. Como antes la seductora retórica de la moral, del mismo modo, el cuerpo enfermo “impulsa, empuja, seduce inconscientemente...hacia el sol la quietud, la suavidad, la paciencia, la terapia, el alivio en cualquier sentido”<sup>75</sup>, dirá Nietzsche<sup>76</sup>.

En relación a lo afirmado en el Prólogo a *MA*, en el que finalmente el espíritu libre comprende el sentido último del desasimiento, Nietzsche escribe:

“uno adquiere un ojo más fino para todo lo que hasta ahora, por lo general, se ha filosofado: uno es capaz de adivinar mucho mejor que antes los desvíos involuntarios, las callejuelas laterales, los lugares de

---

<sup>72</sup> *Ibidem*. <http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/M-Vorrede-3>.

<sup>73</sup> *FW*, P. 2. <http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/FW-Vorrede-2>.

<sup>74</sup> *Ibidem*. <http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/FW-Vorrede-2>.

<sup>75</sup> *Ibidem*. <http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/FW-Vorrede-2>.

<sup>76</sup> Cfr. Capítulo IV de este mismo Trabajo: “La construcción social de la subjetividad: la elevación del tipo como proyecto crítico-performativo”.

descanso, las plazas *soleadas* del pensamiento, los lugares hacia los que son conducidos los pensadores que sufren precisamente en tanto que sufren”<sup>77</sup>.

Ahora bien, si la moral no ha sido un problema para el pensamiento enfermo ¿qué ha sido entonces? En el aforismo 345 de *FW*, Nietzsche anticipaba esta respuesta, que coincide con la dada en el Prólogo a esta misma obra:

“hasta ahora la moral nunca ha sido un problema, sino, más bien, precisamente, aquello en lo que tras toda desconfianza, discordia, contradicción, se llegaba a un consenso: ese sagrado lugar de paz, donde los pensadores también descansaban de sí mismos, tomaban un respiro y volvían a vivir. No veo a nadie que se haya atrevido a realizar una *crítica* de los juicios morales”<sup>78</sup>.

De esta manera concluye Nietzsche, por medio de una generalización que desvela el criterio último de su filosofía, y por la que trataría de dar respuesta a la pregunta del valor que, «para la vida», tienen determinadas tablas de valores:

“Toda filosofía que coloca a la paz por encima de la guerra, toda ética con una concepción negativa del concepto de felicidad, toda metafísica y física que conoce un final, un estado último de cualquier tipo, todo anhelo predominantemente estético o religioso hacia un estado aparte, hacia un más allá, hacia un afuera, hacia un estar por encima, permite hacer la pregunta de si no ha sido tal vez la enfermedad lo que hasta ahora ha inspirado al filósofo”<sup>79</sup>.

---

<sup>77</sup> *FW*, P. 2. <http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/FW-Vorrede-2>.

<sup>78</sup> *FW*, 345. <http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/FW-345>.

<sup>79</sup> *FW*, P. 2. <http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/FW-Vorrede-2>.

Bajo la retórica de la *paz* y la *guerra*, emparentada con la de la enfermedad y la salud, y coherente con el planteamiento del desasimiento, Nietzsche se hace eco del problema del «valor de los valores», en la forma de la pregunta por las condiciones que conforman el espacio de valoración. Toda filosofía, toda moral, en general cualquier discurso o sistema normativo, todo dispositivo cultural, que o bien establezca la incondicionalidad de sus principios o bien concluya “un estado último” que se sitúa “aparte” o “más allá”, tendrá para Nietzsche el carácter de ser el “producto” de un cuerpo enfermo, aquel que valora y que al hacerlo, por medio de su propia valoración, clausura el espacio y el momento valorativo.

De esta manera se refiere Nietzsche al esfuerzo crítico kantiano en el aforismo tercero del Prólogo a *M*:

“[Kant]...para dejarle espacio a *su* imperio moral, tuvo que añadir un mundo no demostrable, un “más allá” lógico”<sup>80</sup>.

A diferencia de lo que ocurre en el planteamiento kantiano, para Nietzsche, la dimensión práctica de la razón no se caracterizará partiendo de la *crítica* a la dimensión pura de la razón, ya que ésta, a su vez, está *valorativamente* delimitada con anterioridad a partir de la idea de *a priori*, es decir, de lo previo a la experiencia o, en definitiva, de lo incondicionado. Aunque dicha razón teórica “se oriente”, para Kant, inevitablemente hacia cuestiones prácticas, la caracterización pragmática de la razón por parte de Nietzsche implica un *giro aún más radical*, ya que no sólo niega el carácter apriorístico e incondicionado de la razón teórica, sino que, además, hace depender la caracterización de ésta de las determinaciones a las que la somete la dimensión práctica y sus *intereses*.

Para Nietzsche, la *Crítica de la razón pura* de Kant no es más que el esfuerzo por “volver inatacable el «reino moral» o, mejor aún, inalcanzable para la razón —

---

<sup>80</sup> *M*, P. 3. <http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/M-Vorrede-3>.

¡pues él sintió poderosamente lo vulnerable que era un orden moral de las cosas a los envites de ésta!”<sup>81</sup>. Es por este motivo por el que no debemos someter a *crítica* a la propia razón, sino que la pregunta realmente importante para Nietzsche, como venimos diciendo, la verdadera *crítica*, comienza con la determinación de las condiciones de existencia en las que se establece el valor de dicha moral para la vida.

En conclusión, la *crítica* nietzscheana, su transvaloración de todos los valores, no apunta, por tanto, a una simple inversión de los valores dominantes, sino que, por tratarse de una “inversión *crítica*”, se ejerce directamente sobre la devaluación del «momento valorativo», propia de la metafísica. A juicio de Nietzsche, la transvaloración implícita en la metafísica, o en la moral cristiana, no es relevante porque suponga la imposición de unos determinados valores de ésta o de aquella manera, sino que lo realmente significativo es que supone una concepción del mundo que conlleva un *primer y único* acto valorativo, que después será ocultado, y por el que, paradójicamente, se niega el valor a la propia acción de valorar.

La forma de ejercer la valoración a partir del presupuesto de que existen unos determinados valores incondicionados, frente a otros que no los son, tendrá, como luego veremos, consecuencias prácticas catastróficas (y teóricas, ya que la representación o el ideal del hombre en términos de un planteamiento como el metafísico le ha llevado a actuar en base a unos principios que suponen la infravaloración del cuerpo y, por tanto, de todo lo que tiene que ver con lo relacional, a favor de lo en sí); principalmente la de que el *conocimiento* será, en lugar del *arte*, el elemento sobre el que pivotará todo el edificio de nuestras vivencias, permitiendo la conformación de los sujetos a partir de valores previos, prefijados; aunque también, en segundo lugar, acarreado la “devaluación” de todos aquellos elementos que constituyen el núcleo de la valoración y que, como

---

<sup>81</sup> *Ibidem.* <http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/M-Vorrede-3>.

mostraremos a continuación, Nietzsche recuperará como primer paso de su proyecto transvalorador <sup>82</sup>.

De esta manera, la inversión *crítica* nietzscheana, la transvaloración, implica más bien una redefinición del lugar y la forma en que se determina el «valor de los valores», para, como apunta G. Cano, “modificar los términos del problema moral. De ahí la necesidad de cambiar nuestra manera de mirar, de “«cambiar lo aprendido»”<sup>83</sup>. Esta nueva forma de atender al valor, a su origen y a su relación con nosotros, se juega, por tanto, a juicio de Nietzsche, en el lugar en el que se determina el «valor de los valores».

Como hemos visto, Nietzsche delimitaba el campo de la genealogía, en tanto que *crítica*, a una investigación histórico-psicológica, que se pregunta por las condiciones y circunstancias en las que los valores obtienen su valor en relación a la vida. Sin embargo, como trataremos de mostrar, poner en cuestión el valor de los valores no es más que preguntarse: ¿dónde ha residido hasta ahora el valor de los valores? La pregunta nietzscheana lleva implícito el cuestionamiento de las instancias y los mecanismos por los que determinados juicios de valor se han

---

<sup>82</sup> Por su parte, G. Cano ha señalado en diferentes momentos la cuestión de la complejidad de la noción de transvaloración, en la línea de las dificultades que venimos comentando. A partir de un comentario del aforismo 103 de *M*, G. Cano afirma, de manera más o menos conclusiva: “La *Umwertung* no busca meramente la desvalorización de los valores morales, no se ensaña en la acusación de hipocresía [...] La *Umwertung* busca, pues, modificar los términos del problema moral. De ahí la necesidad de cambiar nuestra manera de ver, de «cambiar lo aprendido» (*umlernen*)”. Véase Cano, G. “Nietzsche y el cuidado de la libertad”, en *Logos. Anales del Seminario de Metafísica*, (2000), n. 2. Servicio de Publicaciones, Universidad Complutense. Madrid, pág. 157. La referencia pertenece a *M*, 103. Podemos observar esta misma idea de diferentes sentidos reunidos en torno a la noción de transmutación también en este texto: “Existe en el proceso de la *Umwertung*, en efecto, una tentativa de *desvalorización* –la moral no tiene ningún derecho a juzgar a lo que representa su condición inevitable, la vida–, pero también una posible *revalorización* del estrato devaluado”, págs. 160-61.

<sup>83</sup> En realidad, la *Umwertung* nietzscheana hace las dos cosas: en primer lugar, redefine el lugar y el concepto de valoración y, por otra parte, recupera los elementos negados. Si bien es cierto que la recuperación de los elementos negados se da, nos parece más fundamental el replanteamiento del problema moral implícito en esta recuperación. En las primeras páginas de su Introducción a *El poder de la mentira*, J. Conill señala cómo es posible, aún hoy, encontrar caracterizaciones que presentan a Nietzsche como “adalid del irracionalismo”. Sin embargo, –como Conill continúa afirmando– lejos de presentarse como un pensamiento irracionalista, el pensamiento de Nietzsche quedaría mejor caracterizado por un *criticismo* que “recurre a un peculiar modo de entender la racionalidad”. Cfr. Conill Sancho, Jesús. *El poder de la mentira. Nietzsche y la política de la transvaloración*. Madrid: Tecnos, 2007 [3ª ed.], pág. 16.

hecho dominantes. En este sentido, el recurso a cierta *incondicionalidad* del valor de dichos juicios –o de ciertos elementos en general– es una de las herramientas conceptuales más importantes de las que se ha valido la metafísica para justificar el valor de lo que, por otra parte, no serán sino *estimaciones* que han llegado a hacerse dominantes<sup>84</sup>.

Podríamos decir, pues, que la metafísica ha pensado la incondicionalidad como la “condición” *sine qua non* del valor de ciertos juicios de valor. Y lo que será más importante para este Trabajo, con ello *ha convertido en innecesario el ejercicio de la valoración*, ya que ésta va unida a la *invención*, y en el caso del valor incondicionado, esta última se hace innecesaria. Aquello que la metafísica considera como valores valiosos “en sí mismos” son aquellos valores que se pretenden ajenos al ejercicio de valoración, cuando en realidad no lo son, como mostrará Nietzsche. La denuncia nietzscheana apunta a reclamar la *condicionalidad* de estos valores, y por tanto, tendrá que ver con la reivindicación del ejercicio de la valoración que ha quedado colapsado por medio de ciertos mecanismos al servicio de la metafísica.

De esta manera, la exhortación nietzscheana a la necesidad de una “*crítica* de los valores morales”, y su llamamiento a “conocer las condiciones y circunstancias en que han surgido, se han desarrollado y han ido desplazándose” estos valores, remite inequívocamente a un problema de mayor calado filosófico en el que, además, se cifra el núcleo de su crítica a la metafísica occidental: la cuestión más general de la apelación a la incondicionalidad como presupuesto argumentativo. Vamos a ver en el siguiente capítulo, de manera más sistemática, la crítica nietzscheana a la dicotomía *ser/apariencia* propuesta por el pensamiento metafísico como fundamento de la realidad. Este dualismo se sostiene, como

---

<sup>84</sup> En *GM*, P. 5, Nietzsche señala cómo su preocupación a finales de los años setenta, principios de los ochenta, se focalizaba en “algo mucho más importante que todas esas hipótesis ajenas o propias sobre el origen de la moral”. Cómo el mismo indica: “Para mí lo importante era el valor de la moral” y, en este asunto, casi su único rival era Schopenhauer, quien había “dorado, divinizado y arraigado en el más allá” el valor de “lo «no egoísta», de los instintos de compasión, abnegación y sacrificio”, hasta que –nos dice– “finalmente quedaron a sus ojos como los «valores en sí»”.

<http://www.nietzschsource.org/#eKGWB/GM-Vorrede-5>.

veremos, gracias al prejuicio de la razón y del lenguaje por el que consideramos originario y valioso el supuesto carácter incondicionado de ciertos elementos. Sin embargo, hemos querido dar especial relevancia en nuestro análisis a la discusión ontológica de fondo que Nietzsche mantiene con la tradición filosófica, ya que consideramos que gracias a ella es posible adquirir una mayor comprensión de la radicalidad de la crítica a la cultura llevada a cabo por él, además, de arrojar luz sobre la “alternativa” implícita de la que dependerá toda la parte afirmativa de su pensamiento.



## CAPÍTULO 2

### La concepción moral del mundo: el giro nietzscheano como crítica a la noción metafísica del valor.

“Admitir que la no-verdad es condición de la vida: esto significa, desde luego, enfrentarse de modo peligroso a los sentimientos de valor habituales; y una filosofía que osa hacer esto se coloca, ya sólo con ello, más allá del bien y del mal.”<sup>85</sup>

#### Introducción

Nuestro objetivo en este capítulo será detallar aquellos elementos puestos en juego por Nietzsche en su *crítica al pensamiento metafísico*, en tanto que claves para dibujar su *alternativa* a la metafísica, que abordaremos en el tercer capítulo; alternativa que se centra, a nuestro juicio, en la idea de que la *relacionalidad* de los elementos en juego es la condición de posibilidad para la emergencia de su valor. La herramienta intelectual de la que se habría valido la metafísica para su clausura del «momento valorativo», remite a la noción de *incondicionalidad*, aplicada a diferentes elementos, entre ellos, el valor, y es la que serviría de elemento vertebrador para la dicotomía de la realidad, en ámbitos como la lógica, el lenguaje y, desde luego, en la ontología. La interpretación del mundo en términos metafísicos, a pesar de su aparente simplicidad y su supuesto carácter último, implica una justificación onto-epistemológica y lingüística compleja, que tradicionalmente se materializa tanto en el plano teórico, bajo la forma de la verdad, como en el práctico, bajo la forma del bien en sí, y, por último, en la esfera de la estética, bajo la forma de la belleza.

---

<sup>85</sup> JGB, 4. <http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/JGB>.

Como veremos, la reflexión nietzscheana en torno al *valor* y el *sentido* implica un profundo cambio de perspectiva en el que, en primer lugar, se parte de la idea de que la interpretación metafísica, en tanto que marco conceptual, supone ya un «momento valorativo»; un «momento valorativo» que establece, a su vez, aquello que se considera valioso, determinando el carácter del resto de las producciones culturales creadas a su amparo. De este modo, podremos encontrar un arte metafísico, una epistemología y una moral metafísicas, una antropología y, desde luego, una política de corte metafísico.

Antes de que consideremos la moral cristiana o la metafísica, en tanto que «tablas de valores» concretas y antes también de analizar su valor para la vida, debemos entender, con Nietzsche, que dichas «tablas», en tanto que sistemas normativos, determinan el valor de los juicios y estimaciones que los componen *a partir* de un momento valorativo previo que tendrá como “criterio” último la distinción entre el “supuesto” carácter de *incondicionalidad* o *condicionalidad*, como ahora veremos.

Por tanto, la metafísica, en tanto que interpretación surgida en unas determinadas condiciones existenciales<sup>86</sup>, estimará como más valioso aquello cuyo valor supuestamente es *ajeno a toda condición*, poniendo en juego todo un repertorio de nociones y conceptos cuyo *valor último* procede de su carácter incondicionado, un valor que está más allá de toda determinación. Dentro de estos términos y nociones aparecen los de «cosa en sí», absoluto, sustancia, esencia, identidad, verdad, etc.

Como acabamos de ver en el capítulo anterior, el pensamiento y la obra de Nietzsche permitirían distinguir –al menos metodológicamente–, por una parte, un planteamiento *genealógico*, en tanto que estudio de las condiciones; por otra parte, la cuestión estrictamente *crítica*, a partir de la cual evaluaremos el valor

---

<sup>86</sup> El planteamiento de P. Kouba sintetiza bien el conjunto de preocupaciones que consideramos primordiales, cuando afirma que, en este momento de su vida el problema de Nietzsche es mostrar que la metafísica “pasa por alto sus propios y múltiples condicionamientos [...] y que absolutiza injustificadamente sus verdades”. Cfr. Kouba, P. *El mundo según Nietzsche. Interpretación filosófica*. Barcelona: Herder, 2009, pág. 40.

“para la vida” de toda producción de la cultura<sup>87</sup>; cabría un tercer, y último momento, el terapéutico o transvalorador, por medio del que Nietzsche trataría de recuperar el espacio de la valoración.

En este sentido, se puede afirmar que entre 1885 y 1887, tanto la *cuestión genealógica* como la *pregunta crítica* ocuparían la reflexión nietzscheana, y que, a partir de esa fecha, la cuestión de la transvaloración tomaría el relevo entre sus inquietudes. Las dos primeras cuestiones serían tratadas con mayor atención en las obras publicadas en ese momento, *JGB* y *GM*, mientras que la cuestión de la transvaloración quedaría para su inacabada obra, *La voluntad de poder*. Se puede comprobar, sin embargo, en los cuadernos redactados durante estos años, cómo las reflexiones y los diferentes proyectos se solapan –separados, en ocasiones, en diferentes libretas de anotaciones– hasta que cobran la forma definitiva en las diferentes obras publicadas. Por este motivo, aunque en este Trabajo de investigación sólo nos hemos priorizado las obras publicadas estrictamente en este periodo, sin embargo, también hemos considerado útiles todas las reflexiones llevadas a cabo por Nietzsche durante estos años, sin distinguir si finalmente pasaron a formar parte de una obra o de otra, ya que como se puede comprobar en una lectura detallada, en muchas ocasiones tienen las mismas preocupaciones filosóficas de fondo.

## **1.- La crítica de la moral como crítica a la metafísica.**

En muchos lugares de la obra de Nietzsche es posible encontrar críticas a los argumentos y las posiciones defendidas por los moralistas o “científicos de la

---

<sup>87</sup> Schacht, R. “Nietzsche's kind of philosophy”, en *The Cambridge companion to Nietzsche*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996, págs. 148-179. En este artículo Schacht señala el carácter eminentemente filosófico, principalmente en este momento de la obra de Nietzsche. El carácter crítico-genealógico de esta filosofía supone, a juicio de Schacht la “doble tarea básica de su quehacer filosófico: *interpretación y evaluación*. Estas dos tareas no son operaciones completamente separadas, cada una de ellas se basa y contribuye con la otra en una especie de dialéctica. Ellas podrían, sin embargo, ser consideradas como “momentos” separados de la investigación filosófica de Nietzsche, ninguna de las cuales se reduce completamente a la otra. Ellas estarían unidas con un propósito unitario: su propósito fundamental es el de una mayor comprensión que implica tanto entendimiento como evaluación.”, pág.154.

moral”, tanto de su época como de épocas anteriores. No nos detendremos en un análisis pormenorizado de las mismas ya que, como el propio Nietzsche señala en el Prólogo a la *GM*, en relación a sus diferencias con P. Rée, no nos interesan tanto sus refutaciones como las nuevas afirmaciones, aunque éstas llegaran a ser erróneas<sup>88</sup>. ¿A qué se han dedicado hasta ahora estos moralistas o científicos de la moral? Nietzsche responde:

“los filósofos en su totalidad han exigido de sí mismos, desde el momento en que se ocuparon de la moral como ciencia, algo mucho más elevado, más pretencioso, más solemne: han querido la *fundamentación* de la moral, - y todo filósofo ha creído hasta ahora haber fundamentado la moral; la moral misma, sin embargo, era considerada como «dada»”<sup>89</sup>.

Estas líneas recogen bien la intuición nietzscheana que podríamos expresar en la pregunta: ¿Y si en realidad la «moral en sí» no es algo “dado”? Como ya hemos señalado brevemente esta pregunta se podría subsumir, a su vez, en esta otra cuestión más general: ¿y si en realidad no hay nada “dado”, ni a la razón ni a un supuesto sentimiento moral propio de todo ser racional?

La más modesta tarea del genealogista, frente al moralista al uso, queda definida por Nietzsche de la siguiente manera, en consonancia con su papel como “el primer inmoralista de la historia”:

“Deberíamos confesarnos, con todo rigor, qué es lo *que* aquí necesitamos todavía por mucho tiempo, qué es lo único *que*

---

<sup>88</sup> Cfr. *GM*, P. 4: “En mi obra antes mencionada, en la que trabajaba entonces, aludí a las tesis de aquel libro ocasionalmente, y a veces inoportunamente, no refutándolas (¡qué conseguiría con refutaciones!) sino, como conviene a un espíritu positivo, poniendo lo más probable en el lugar de lo más improbable, y en ocasiones poniendo un error en lugar de otro. En aquella ocasión saqué a la luz por vez primera, como ya he dicho, esas hipótesis genealógicas a las que se dedican estos tratados [...]”.

<http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/GM-Vorrede-4>.

<sup>89</sup> *JGB*, 186. <http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/JGB-186>.

provisionalmente está justificado, a saber: recogida de material, formulación y clasificación conceptuales de un inmenso reino de delicados sentimientos y diferenciaciones de valor, que viven, crecen, engendran y perecen, - y, acaso, ensayos de mostrar con claridad las configuraciones más frecuentes y que más se repiten de esa viviente cristalización, - como preparación de una *tipología* de la moral”<sup>90</sup>.

Por tanto, el objetivo del immoralismo nietzscheano será, por una parte, poner entre paréntesis la *confianza* en las categorías de la moral cristiana, confianza que se ha hecho valer gracias a la supuesta incondicionalidad de sus principios<sup>91</sup>, para de esta manera dedicarse por mucho tiempo a la tarea genealógica, al estudio de las condiciones y circunstancias en las que “crecen, engendran y perecen” ese “inmenso reino de delicados sentimientos y diferenciaciones de valor”<sup>92</sup>. Pero por otra parte, el immoralismo, se relaciona también con el proyecto transvalorador. Como ha señalado G. Cano en *Como un ángel frío*: “De ahí que la «inmoralidad» pregunte sí, en el desarrollo del espíritu, lo que anda en juego es, no tanto la cuestión de la salvación del hombre en su encuentro último con el planteamiento moral de la verdad, cuanto la elevación del cuerpo y de su voluntad a una forma superior de vitalidad”<sup>93</sup>.

En el prólogo a *M*, Nietzsche nos alerta de que “la confianza en la razón [...] constituye en cuanto tal un fenómeno *moral*.”<sup>94</sup> La crítica nietzscheana a la razón dogmática, a la metafísica o a la moral cristiana, en tanto que construcciones

---

<sup>90</sup> *Ibidem*. <http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/JGB-186>.

<sup>91</sup> Cfr. *Ibidem*, donde podemos leer: “los filósofos en su totalidad han exigido de sí mismos, desde el momento en que se ocuparon de la moral como ciencia, algo mucho más elevado, más pretencioso, más solemne: han querido la *fundamentación* de la moral, - y todo filósofo ha creído hasta ahora haber fundamentado la moral; la moral misma, sin embargo, era considerada como «dada»”. Estas líneas recogen bien la intuición nietzscheana que podríamos expresar como ¿Y si en realidad la moral no es algo “dado”? Como ya hemos señalado brevemente esta pregunta se podría subsumir en esta otra más general ¿y si en realidad no hay nada “dado”?.

<http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/JGB-186>.

<sup>92</sup> *Ibidem*. <http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/JGB-186>.

<sup>93</sup> Cano, G. *Como un ángel frío. Nietzsche y el cuidado de la libertad*. Valencia: Pre-textos, 2000, pág. 159.

<sup>94</sup> *M*, P. 4. <http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/M-Vorrede-4>.

culturales, desde el inmoralismo<sup>95</sup>, compartirá el mismo argumento final: la denuncia de que todos ellos se han elevado en último término gracias a un “instinto para la fe”, a una cierta fe o “confianza”. Lo que subyace a la razón y a la moral, a juicio de Nietzsche, no son en ningún caso, elementos esencialmente racionales o morales, sino que es necesario el momento valorativo previo que los conforme como tales, es decir, el «momento valorativo» que otorgue el valor a estos elementos en tanto que verdaderos, buenos o bellos responde en última instancia a un instinto, a una fe.

“¿Qué es pues este enorme poder que desde hace milenios engaña así a los filósofos y arruina la razón de los razonables? Aquel instinto, aquella fe que exige el cristianismo: es el instinto gregario mismo, la fe gregaria del animal «hombre», el anhelo gregario de someterse plenamente a una autoridad - (el mismo que, a partir del instinto gregario alemán, *Kant* ha bautizado como "imperativo categórico"). De hecho, el mayor alivio y beneficio para animales gregarios, amenazados, vacilantes, delicados, débiles, es tener a alguien *que mande* absolutamente, un guía del rebaño: es su primera condición vital. Los brahmanes eran entendidos en este alivio, los jesuitas también, casi en todos los monasterios es ésta la propensión fundamental: quitarse de encima por fin la agitación externa que conlleva el mandarse-a-sí mismo. Este instinto para la fe es también el instinto auténticamente femenino”<sup>96</sup>.

El arrebatador poder de “seducción de la moral”, la “Circe moral” que anula toda la fuerza de la reflexión y todo el poder de la duda de los filósofos no es, en definitiva, más que un irrefrenable impulso que ha empujado al hombre en su evolución a tener siempre algo o “alguien que mande”, para de esta manera eludir la “agitación externa que conlleva el mandarse-a-sí-mismo”. Este impulso del animal hombre es el que permite la *inversión* que recorre la desastrosa historia de

---

<sup>95</sup> *Ibidem*. El inmoralismo que no pretende negar, sin más, la moral: si se despiden uno de “la confianza en la moral”, lo hace, a su vez, como indica Nietzsche en este mismo aforismo, “¡por moralidad!”.

<sup>96</sup> *FP*, vol. III, 34 [85]. [http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1885.34\[85\]](http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1885.34[85]).

la filosofía, de Platón a Schopenhauer, pasando por Kant y Descartes, que ha llevado a los filósofos a poner en *otro lugar* el fundamento último bajo la forma de un *incondicionado*, de aquello que por su estabilidad ontoepistemológica llamamos el «ser», obviando el proceso de simplificación e igualación subyacente que conduce hasta él. Todos ellos coinciden en la “validez general”, es decir, en su valor universal más allá de toda condición de existencia. Del mismo modo, todos ellos coinciden en “«fundamentar la moral»”, hermanándola y conciliándola con la razón, “si es posible, hasta que sean una unidad”. Sin embargo, para garantizar este estatus, algunos de ellos ven “en la imposibilidad de fundamentar la moral el indicio y la prerrogativa de su rango, de su rango superior a la razón”<sup>97</sup>, hasta llegar a afirmar que:

“...todos son unánimes en la cuestión principal, «¡la moral está ahí, la moral está dada!», todos creen, de modo sincero, inconsciente, inquebrantable, en el valor de lo que denominan moral, es decir, están bajo su autoridad. ¡Sí! ¡El *valor* de la moral! ¿Se permitirá que tome aquí la palabra alguien que precisamente tiene dudas sobre este valor? ¿Que sólo desde esta perspectiva se preocupa también por su deducción, por su deducibilidad, por su posibilidad e imposibilidad psicológica?”<sup>98</sup>.

Vemos en este texto la manera en que Nietzsche hace explícita su denuncia del *acto de fe* que se encuentra bajo la afirmación de la verdad absoluta en términos racionales o de la moral: “todos creen, de modo sincero, inconsciente, inquebrantable, en el valor de lo que denominan moral”. La consecuencia que podemos extraer sería que si todos creen en el valor de la moral o de la razón es porque éstas son algo «dado», es decir, de suyo existente.

---

<sup>97</sup> Cfr. *FP*, vol. IV, 2 [203]; *M*, P. 3.

[http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1885.2\[203\]](http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1885.2[203]).

<http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/M-Vorrede-3>.

<sup>98</sup> *FP*, vol. IV, 2 [203]. [http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1885.2\[203\]](http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1885.2[203]).

“...los filósofos tienen las mayores dificultades para liberarse de la creencia de que los conceptos fundamentales y las categorías de la razón ya forman parte sin más del reino de las certezas metafísicas: desde antiguo creen precisamente en la razón como una parte del mundo metafísico mismo, — en ellos, ésta, la más antigua creencia, vuelve siempre a irrumpir como una poderosa recaída”<sup>99</sup>.

Tras la crítica nietzscheana a este primer momento valorativo de la metafísica se encuentra el cuestionamiento del *criterio* por el que se establece, de manera infundada, el hecho de que la existencia de “lo dado como fijo, inmóvil, estable es más valiosa que la existencia de lo meramente aparente”<sup>100</sup>. De este nivel de valoración implícito en toda reflexión en el marco de la metafísica proceden las inquietudes nietzscheanas en esta época, así como las respuestas que marcan el rumbo de su pensamiento y sus alternativas.

“¿Qué significa el acto mismo de estimación de valor? ¿remite a un mundo metafísico diferente que está detrás o por debajo? Como creía aún Kant (que se encuentra antes del gran movimiento histórico) En resumen: ¿dónde ha «surgido»? ¿O acaso no ha «surgido»? Respuesta: la estimación de valor moral es una *interpretación*, un modo de interpretar. La interpretación misma es un *síntoma* de determinados estados fisiológicos, así como de un determinado nivel espiritual de juicios dominantes. ¿Quién interpreta? — Nuestros afectos”<sup>101</sup>.

El recurso a la existencia de un “mundo metafísico” que, por tanto, garantice la existencia invariable de las cosas, así como el carácter de ciertos valores que

---

<sup>99</sup> *FP*, vol. IV, 6 [13]. [http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1886,6\[13\]](http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1886,6[13]).

<sup>100</sup> *FP*, vol. III, 40 [57]: “¿Lo que está en reposo es efectivamente más feliz que todo lo que está en movimiento? ¿Es lo inmutable efectivamente y necesariamente más valioso que una cosa que cambia? [...] prejuicios semejantes están en el umbral de todas las filosofías hasta ahora: y en especial el de que la certeza es mejor que la incerteza y los mares abiertos, y que la apariencia es lo que un filósofo tiene que combatir como su auténtico enemigo”. [http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1885,40\[57\]](http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1885,40[57]).

<sup>101</sup> *FP*, vol. IV, 2 [190] (47). [http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1885,2\[190\]](http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1885,2[190]).

guían nuestras acciones, es la manera en que la metafísica y la moral finalmente han interpretado la realidad. Durante estos años, Nietzsche presta atención al discurso por el que la filosofía dogmática ha tratado de justificar ontológicamente este mundo metafísico. A nuestro juicio, Nietzsche sostendrá una discusión estrictamente en términos ontológicos con dicha tradición. Veamos más despacio, en primer lugar, qué entiende Nietzsche por metafísica.

### **1.1- Conveniencia de una investigación en términos ontológicos de la crítica a la moral.**

Como es bien sabido, la lectura heideggeriana de Nietzsche situaba a éste como el último pensador metafísico de la historia antes que como el primer posmetafísico, si bien es cierto que dicha cuestión parece haber quedado zanjada en favor de Nietzsche<sup>102</sup>, ya que en la actualidad nadie admitiría ver en su filosofía elementos que permitan una lectura fundacionista, términos en los que Heidegger propuso entender la noción de voluntad de poder. Algunos autores, herederos en cierto sentido de esta lectura heideggeriana de la obra de Nietzsche, como E. Fink<sup>103</sup>, han pretendido no encontrar en su obra en general, y más particularmente en esta cuestión del problema de la moral, ligado a la crítica de la metafísica, una

---

<sup>102</sup> Es sobradamente conocida la lectura que de Nietzsche realiza Heidegger -en varios ensayos y conferencias impartidas desde 1936, reunidos en *Nietzsche* (1961)-, como (el último) pensador metafísico, si bien hay que considerar que cuando escribió estas obras aún no había salido a la luz gran parte de la edición crítica de la obra completa de Nietzsche llevada a cabo por Colli-Montinari.

Heidegger “acusa” a Nietzsche de metafísico porque, aunque lleva a cabo una labor crítica contra la metafísica en su conjunto, en el fondo la pregunta clave de su pensamiento sigue siendo por el ente, que ahora surge bajo la forma de conceptos como “voluntad de poder” y “eterno retorno”. La “voluntad de poder” sería para él una fuerza constituyente del mundo, en un continuo e inacabado devenir, en un ejercicio constante de poder sin otro fin que sí mismo, -el eterno retorno sería la actualización de esa misma voluntad-, es decir, una irreductible multiplicidad relacional sin un último fundamento. Pese a ello, Heidegger considera que este planteamiento no deja de ser una estructura metafísica, que, aunque ahora pase a estar referida a la vida, deja de lado la pregunta fundamental: la olvidada pregunta por el ser.

Lecturas de Nietzsche como las que sugieren Dilthey, Váttimo o Gadamer, hacen hincapié en otros elementos clave de la filosofía de Nietzsche se escapan al análisis realizado desde la perspectiva de heideggeriana de ser/ente: su concepción de la vida sin pretensión fundamentadora, el modelo estético que subyace a la voluntad de poder (entender la voluntad de poder como arte es evidenciar el carácter desestructurante de la misma), la importancia concedida a risa, ironía...

<sup>103</sup> Fink, E. *La filosofía de Nietzsche*. Madrid: Alianza, 1976.

reflexión ontológica destacable. De esta manera, Fink afirmaría que “Nietzsche no examina y sopesa las ideas ontológicas de la tradición metafísica misma; las considera sólo como síntomas que denuncian tendencias vitales”<sup>104</sup>.

Por nuestra parte, pretendemos cuestionar precisamente este “sólo” con el que E. Fink trataba de restar importancia a la cuestión ontológica que de fondo subyace en la crítica a la metafísica, reduciéndola a una cuestión meramente “moral” en tanto que síntoma de una tendencia vital. Aunque Fink suaviza algo su afirmación cuando escribe que “Nietzsche mismo no plantea la cuestión del ser [...] del modo como ha movido al pensar durante largos siglos. La cuestión del ser queda recubierta por la cuestión del valor”. Aclarar qué pueda querer decir este impreciso “estar recubierta”, con el que Fink despacha la cuestión, es lo que nos proponemos en este capítulo. La crítica nietzscheana a la moral y a la justificación en términos metafísicos de ésta, conlleva, sin lugar a dudas, una contundente crítica y un fluido *debate* con las posiciones ontológicas en las que se basa el discurso de la metafísica.

V. Lemm ha retomado esta cuestión de la “ontología negativa de la cosa” a partir de la pregunta nietzscheana sobre “¿qué es lo que existe?”<sup>105</sup>. Lemm afirma que Nietzsche propone una “meontología” o una “ontología de la falta de ser”, aunque no por ello podemos hablar de una ausencia de devenir. En este sentido, afirma Lemm:

“la investigación sobre «qué es lo que existe» revela que el mundo carece de una realidad metafísica, que se trata de un mundo sin un ser «superior»

---

<sup>104</sup> *Ibidem.*, pág.17.

<sup>105</sup> Lemm, V. *La filosofía animal de Nietzsche. Cultura, política y animalidad del ser humano*. Santiago de Chile: Ediciones Universidad Diego Portales, 2010. En particular, el capítulo 5, “Animalidad, creatividad e historicidad”, y el 6, titulado “Animalidad, lenguaje y verdad”; pág. 266.

o «más real» que funcione como un «fundamento» de los seres en su conjunto”<sup>106</sup>.

Por su parte, A. D. Schrift ha abordado de manera crítica, en el capítulo segundo de su obra, *Nietzsche and the question of interpretation*<sup>107</sup>, la reducción a metafísica, llevada a cabo por Heidegger, de los puntos de vista nietzscheanos en lo concerniente a antropología, psicología y ética”<sup>108</sup>.

Igualmente acertado nos parece en este sentido el planteamiento de P. Kouba cuando escribe:

“[...] hay que tener en cuenta que la crítica de la moral que se convierte en tema vertebrador de la obra de Nietzsche desde 1885, no implica una mera dependencia negativa hacia la misma en el acto de su crítica. La polémica contra la moral [...] es un desarrollo necesario del tema de la ambivalencia esencial de la realidad y forma parte de plan original de su análisis”<sup>109</sup>.

Nietzsche, nos dice Kouba, “opone a la metafísica un saber que se acerca tanto más a la realidad cuanto más se aleja de estas representaciones [metafísicas]”<sup>110</sup>. Lo más relevante es que Nietzsche “quiere mostrar que la realidad no es aprehensible en forma de sentido”, de un único sentido, podríamos decir. De esta manera, como concluye Kouba, “La negación de la posibilidad de que la totalidad tenga *un* sentido nos libera de las ataduras de las concepciones metafísicas del mundo”<sup>111</sup>.

---

<sup>106</sup> *Ibidem.*

<sup>107</sup> Schrift, A. D. *Nietzsche and the question of interpretation*. NY- London: Routledge, 1990. Cap II: “Nietzsche’s psycho-genealogy: a ludic alternative to Heidegger’s reading”, pág. 53.

<sup>108</sup> *Ibidem.*, pág. 53.

<sup>109</sup> Kouba, P, *op. cit.*, pág. 103.

<sup>110</sup> *Ibidem.*, pág.41.

<sup>111</sup> *Ibidem.*, pág.42.

Por tanto, para alcanzar este planteamiento “superador” de la moral y de la metafísica, Nietzsche necesita resolver una cuestión de índole puramente ontológica<sup>112</sup>, es decir, presentar un modelo alternativo al de la metafísica, que permita desplazar el problema desde la pregunta por el «ser» hasta la pregunta por el «valor», un ámbito en el que, el binomio ser/apariencia –o incondicionado/condicionado– carezca de sentido, en tanto que distinción *inicial* desde la que constituir un marco de referencia o una matriz valorativa que proporciona valor y sentido al resto de los elementos que, posteriormente, lo constituirán. Una nueva concepción de “lo que hay” en la que el valor se determinará, siempre, en unas determinadas condiciones de valoración, que como luego veremos, a juicio de Nietzsche se definen por las condiciones de existencia.

Ahora bien, esta es la cuestión que en último término nos interesa: ¿en qué se basa este “saber”, que Nietzsche opone a la metafísica, al que se refiere Kouba? ¿Qué carácter tiene y dónde lo expresa? Y, sobre todo, ¿de qué manera es necesario articular este saber para que, bajo ningún pretexto, vuelva a caer nuevamente en las redes del pensamiento metafísico, en sus errores, o para que se ampare en sus estrategias?

Debemos partir de la idea de que la *alternativa* nietzscheana supone una profunda redefinición de muchos de los términos y planteamientos de la filosofía tradicional, pero no su absoluto rechazo. Se trata de una *resignificación* completa de los términos de la ontología tradicional, que pasará ahora a centrarse en la noción de *valoración*, en el irrenunciable “momento de la valoración”, en tanto que constitutivo y conformador del devenir. En este sentido, la crítica nietzscheana no conduce simplemente a un nuevo planteamiento ontológico, en los mismo términos de la metafísica tradicional, sino que su alternativa se revela como un verdadero desplazamiento de la cuestión ontológica respecto a la metafísica.

---

<sup>112</sup> D. Sánchez Meca también se hace eco de esta cuestión, generalizándola, por otra parte, a cualquier moral, cuando afirma, por ejemplo, que “Cualquier «moral» debería partir del *Ja-sagen*, del decir sí, del amor fati, de la aprobación del devenir como inocente, del agradecimiento por la singularidad eterna de la realidad...”. Cfr. *Sánchez Meca, op. cit.*, pág. 84.

Del mismo modo que nociones como “alma”, “cuerpo” o “conciencia” sufren una fuerte modificación del significado que se les daba en el marco conceptual del pensamiento dogmático<sup>113</sup>, la crítica y resignificación de los elementos y planteamientos ontológicos más importantes, implica también, dentro del pensamiento de Nietzsche, un desplazamiento de su sentido último, para convertirlos en lo que podríamos denominar como una «ontología relacional del valor». La mejor expresión de la enmienda a la totalidad que lleva a cabo Nietzsche a prácticamente toda la historia del pensamiento en occidente queda resumida perfectamente en su diagnóstico sobre la «muerte de Dios». En este sentido, G. Cano ha incidido en el aspecto ontológico de este diagnóstico cuando escribe: “«Dios» no significa, por tanto, ante todo un poder religioso, sino una determinada ontología que se formula a la vez como una determinada moral hostil a la tierra”<sup>114</sup>.

Nos parece que es posible encontrar en la obra de Nietzsche, más allá de una indudable “óptica de la vida”, por la que la metafísica interesaría desde una perspectiva de las “tendencias vitales” a Nietzsche, además, un contundente cuestionamiento a todo el escenario de la onto-epistemología presentado por la tradición metafísica, que concluye con su rechazo de la concepción tradicional del ser, al tiempo que afirmaría una nueva ontología del devenir como valor. Para comprender en toda su profundidad esta resignificación, debemos analizar los parámetros en los que se mueve la crítica al planteamiento ontológico que subyace a la metafísica, y que se encuentra implícita en la filosofía de Nietzsche por medio del estudio de las condiciones y estrategias gracias a las que ésta ha llegado a convertirse en el ideal dominante.

---

<sup>113</sup> Cfr. Capítulo III de este Trabajo, “La alternativa nietzscheana del pensamiento co-relacional del sentido y el valor”.

<sup>114</sup> Cano, G. *Como un ángel frío. op. cit.*, pág. 150.

## **2.- El mundo como representación y la «adecuación» como criterio último de la metafísica.**

Como acabamos de ver, la filosofía de Nietzsche se encuentra ligada, desde prácticamente su comienzo, a la manifestación de que la metafísica, desde una perspectiva amplia, no es en realidad sino una interpretación entre otras posibles interpretaciones. Dicha interpretación habría surgido, por tanto, en el seno de unas determinadas condiciones de existencia, y su principal característica sería haber conseguido hacer valer una serie de elementos ontoepistemológicos y morales como superiores o más valiosos, gracias a un supuesto carácter incondicionado —o lo que es lo mismo, ocultando su carácter condicionado—, lo que habría permitido a dichos elementos eludir, hasta ahora, la *crítica*. Esta remisión tanto a la dimensión teórica como a la práctica de la “Razón” será tomada en cuenta, al menos metodológicamente en los apartados 3 y 4 de este capítulo, aunque se hace patente constantemente en la obra de Nietzsche, cuestionando, por ejemplo, no sólo la presunta incondicionalidad de las categorías del entendimiento en Kant, sino también la creencia en un imperativo categórico que regiría sobre la esfera práctica del hombre.

En otras palabras, todos los planteamientos filosóficos que caen bajo la denominación de *metafísicos* tendrían en común, a juicio de Nietzsche, ser intentos de abordar una explicación totalizadora de la realidad, a partir de un único *fundamento*, es decir, a partir de un único *principio incondicionado*, que no dependería *ontológicamente* de ninguna otra cosa. Del mismo modo, la metafísica también afirmaría que ese único y último principio de la realidad es *cognoscible* por medio de la facultad humana del entendimiento. El hecho de que sea cognoscible implica que, desde un punto de vista metafísico, es posible hablar de una “adecuación” entre lo que las cosas *son* en realidad y el conocimiento que tenemos de ellas, adecuación que es, precisamente, a lo que llamamos “verdad”. Se fundirían, por tanto, en un complejo entramado, como ahora veremos más detenidamente, consideraciones estrictamente ontológicas, con aquellas que proceden de la lógica, la epistemología, la lingüística o la historia.

El planteamiento de Nietzsche es presentar, pues, el discurso de la metafísica como un conjunto de categorías y conceptos por los que cierta forma de vida se *representa* aspectos fijos de una realidad cambiante (en constante devenir), con el fin último de garantizar su conservación. En este sentido general, la crítica nietzscheana, a nuestro juicio, se centra en el rechazo, no tanto de un eventual carácter de fijeza o de permanencia necesario para la conservación –carácter implícito en la propia acción de representar [*vorstellen*], en lo que tiene que ver con la atribución de valor y sentido–, sino en la *transposición* por la que dicha *fijeza* es convertida en la nota principal y más valiosa de lo real, en aquello que más allá de la mera formalidad lógica, adquiere un *estatus ontológico de existente*. Nociones y categorías como las de «ser», «sustancia», «identidad» o «en sí», en su uso dentro del discurso metafísico, adquieren su *valor* gracias, por tanto, a que recogen o *representan* el supuesto carácter incondicionado, es decir, inmutable, por no depender de las condiciones, y, con ello, permiten extender este carácter –y esto es lo importante–, a otras esferas en nociones como las de, por ejemplo, el “bien en sí”, en la esfera de la moral o el “espíritu puro” en la antropología<sup>115</sup>.

“Mi representación fundamental: «lo incondicionado» es una ficción reguladora, a la que no se puede atribuir existencia alguna, la existencia no pertenece a las propiedades necesarias de lo incondicionado. Igualmente «el ser», la «substancia» - todas las cosas que no *deberían* sacarse de la experiencia, pero que realmente *son obtenidas a partir de ella a través de una interpretación errónea de la experiencia*”<sup>116</sup>.

Podemos extraer varias cuestiones en este texto. En primer lugar, la crítica nietzscheana a estas categorías, junto con considerarlas devenidas, las restringe al ámbito del pensamiento, por lo que en realidad pueden ser consideradas por Nietzsche como cualquier otra *representación*, atribuyéndoles, como veremos más abajo, un carácter ficcional. En segundo lugar, Nietzsche nos asegura que sólo por

---

<sup>115</sup> JGB, P.: “...el peor, el más duradero y peligroso de todos los errores ha sido hasta ahora un error de dogmáticos, a saber, la invención por Platón del espíritu puro y del bien en sí”. <http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/JGB-Vorrede>

<sup>116</sup> FP, vol. III, 40 [12]. [http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1885.40\[12\]](http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1885.40[12]).

cierta “interpretación errónea de la experiencia” han llegado a alcanzar una importancia que en realidad no les corresponde. En tercer y último lugar, negará su relación con la existencia de la cosa, en un rechazo del «principio de adecuación», que finalmente conduce a la negación de la propia cosa en sí misma, más allá de su carácter ficcional o de “construcción”. Es decir, estas supuestas representaciones de algo fijo en lo *verdaderamente existente*, como son el «ser» o la «identidad» –en general, todo aquello cuyo valor y sentido sea considerado «en sí», dirá Nietzsche– adquieren su *valor* en un momento y en una forma que serán cuestionados, por su carácter moral. Nietzsche saca a la luz, ya que permanece oculto, que dicha valoración procede de cierto “prejuicio” por el que se impone el criterio de que todo lo *incondicionado* es más valioso que lo condicionado. Veamos más despacio estos tres aspectos, al tiempo que caracterizamos más detalladamente toda la profundidad de la crítica nietzscheana al pensamiento metafísico.

## **2.1.- El giro nietzscheano hacia la historia.**

Como es sabido, el pensamiento nietzscheano abandonaría pronto la línea de la «metafísica del artista», propia de su época de juventud, para pasar a abanderar tanto una radical crítica a la metafísica como una audaz *alternativa* a ésta. En torno a 1876, cuando Nietzsche trabaja en la preparación de *MA*, y tras una «cura de agua fría» –como señala Kouba en referencia a su separación de Wagner y Schopenhauer– éste lleva a cabo “un giro metódico a la hora de valorar la totalidad de la cultura”<sup>117</sup>.

Dicho “giro” del pensamiento se irá consolidando y radicalizando con los años a partir de las líneas generales dibujadas en esta época<sup>118</sup>. Prueba de ello será, por

---

<sup>117</sup> Kouba, *op. cit.*, pág. 37.

<sup>118</sup> Cfr. *FP*, vol. III, 38 [14]. Esta remisión directa al carácter histórico de la filosofía aparece en esta larga e importante anotación del verano de 1885, en la que comienza todavía afirmando: “Lo que nos separa muy fundamentalmente de todos los modos de pensar platónicos y leibnizianos es esto: nosotros no creemos en conceptos eternos, valores eternos, formas eternas, almas eternas; y

ejemplo, las profundas conexiones que hay entre, por una parte, el primer capítulo de *MA*, titulado “De las cosas primeras y últimas” y, por otra, el también primer capítulo de *JGB*, publicado años después bajo el título “De los prejuicios de los filósofos”, que supondría una continuación y una reafirmación de planteamientos muy próximos, como veremos, aunque con sustanciales diferencias<sup>119</sup>.

La primera expresión<sup>120</sup> importante de este “giro” la encontramos en el libro primero de *MA*. En el temprano llamamiento a una filosofía de corte histórico<sup>121</sup> – por medio de la que afirmaba el carácter devenido de todo cuanto hay–, se revela que Nietzsche era consciente, desde un primer momento, de la manera en que la nueva línea adoptada afectaría a los fundamentos de la metafísica:

“[...] todo ha devenido; no hay *datos eternos*, lo mismo que no hay verdades absolutas. Por eso de ahora en adelante es necesario *el filosofar histórico y con éste la virtud de la modestia*”<sup>122</sup>.

---

la filosofía, en la medida en que es ciencia y no legislación, sólo significa para nosotros la más amplia extensión del concepto de «historia».”

[http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1885,38\[14\]](http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1885,38[14]).

<sup>119</sup> Los respectivos libros primeros de estas dos obras, a las que separan una decena de años en la producción nietzscheana, están dedicados a cuestiones muy parecidas, por lo que una lectura conjunta de ambos puede ser útil a la hora de presentar una cuestión tan amplia y compleja como esta.

<sup>120</sup> En realidad, este pensamiento histórico es heredero de la concepción de “historia crítica” que Nietzsche ha puesto en juego a partir de la Segunda intempestiva, como muestra G. Cano. Cfr. Cano, G. Cano, Como un ángel frío. *op. cit.*, en particular el capítulo II, “La transformación del espacio filosófico en la actitud *intempestiva*”, págs. 53-142.

<sup>121</sup> Cfr. Foucault, M. *Nietzsche, la genealogía y la historia*. Valencia: Pre-textos, 1997. Sin duda, la interpretación de Foucault sobre la cuestión de la comprensión nietzscheana de la historia, así como la de las repercusiones que ésta tiene en el propio pensamiento de Nietzsche, son fundamentales para nuestro Trabajo. En particular, la crítica a una noción de “origen” en los términos de la metafísica. La genealogía “se opone a la búsqueda del «origen»” señala, ya en la primera página. Foucault ha mostrado cómo, con la genealogía, Nietzsche renuncia a una búsqueda del “origen” en el sentido metafísico del término. Ni origen como esencia, ni origen como “comienzo histórico” ni, finalmente, origen como “lugar de la verdad”. La investigación Nietzscheana trata de mostrar, antes bien, como tras esos supuestos orígenes podemos encontrar aquello que ha sido menospreciado: tras la esencia de la cosa, su construcción “pieza a pieza a partir de figuras que le eran extrañas”; tras el comienzo histórico encontramos lo bajo, lo irrisorio, y no la teogonía que liga el origen a lo divino, como sucede en la metafísica; por último, detrás de la verdad encontramos “la proliferación milenaria de los errores”, págs. 2-3.

<sup>122</sup> *MA*, 2. <http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/MA-2>.

Del mismo modo un importante aforismo de este libro primero, titulado «Cuestiones fundamentales de metafísica», retoma la manera sintética en que, aquello que podemos considerar como la base de la metafísica en general, es propuesto por el lógico Afrikan Spir en su formulación moderna de raigambre kantiana. Spir, como recoge el propio Nietzsche, afirma que: “«*La originaria ley general del sujeto cognoscente consiste en la necesidad interna de reconocer todo objeto en sí, en su propia esencia, como un objeto idéntico a sí mismo, por tanto existente por sí mismo y que en el fondo permanece siempre igual e inmutable; en una palabra, como una sustancia*»”. Reconocemos aquí todos los elementos básicos implicados en la formulación moderna del ser y el giro kantiano por el que ciertas condiciones trascendentales del entendimiento (“originaria ley del sujeto cognoscente”) garantizarían la objetividad del conocimiento (“necesidad interna de reconocer todo objeto en sí”), que, a su vez, garantizaría la existencia del objeto (“por tanto existente por sí mismo y que en el fondo permanece siempre igual e inmutable”) como la expresión más elaborada de la metafísica en la modernidad.

Sin embargo, Nietzsche, en este mismo aforismo, se apresura a afirmar un poco más abajo que “la historia de la génesis del pensamiento” mostrará cómo “también esta ley, aquí llamada «originaria», es devenida”<sup>123</sup>. No parece difícil ver en esta “ley originaria” la creencia en cierto principio incuestionado por la filosofía moderna, por el que se afirma cierta “necesidad” por la que el sujeto del conocimiento puede “reconocer” la esencia del objeto, en tanto que objeto “existente en sí mismo”.

En su estudio sobre la crítica nietzscheana a la metafísica, J. L. Vermal ha ahondado en este giro antimetafísico, subrayando que, aproximadamente a partir de 1880, se produce un nuevo “paso radical”, que llevará a Nietzsche más allá de la simple inversión del dualismo verdad/apariencia propio de la metafísica, puesta en juego en *MA*. De esta manera, la crítica de Nietzsche adoptaría, poco a poco, la

---

<sup>123</sup> *MA*, 18. <http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/MA-18>.

forma de “una crítica de la identidad, en la que también se basa aquel dualismo”<sup>124</sup>. La noción de “verdad firme”, así como la concepción del conocimiento sostenida por Nietzsche hasta ese momento, entrarían de esta manera en crisis<sup>125</sup>. Ante “la imposibilidad de mantener todo punto fijo de referencia”<sup>126</sup>, la verdad y el conocimiento, en general, se hacen imposibles:

“no nos concedemos ya el derecho de hablar de verdades en sentido incondicionado, - hemos abjurado de la fe en la cognoscibilidad de las cosas, así como de la fe en el conocimiento.”<sup>127</sup>

La reivindicación de un nuevo pensar histórico, para el que todo supuesto orden entre el pensamiento, las palabras y las cosas sería devenido, sumado a esta radicalización por la que se abjura de toda verdad fija, incondicionada, de toda posibilidad de conocimiento, en realidad ataca directamente al principio de “adecuación”, propio de la concepción ontoepistemológica de la metafísica, que necesita *apoyarse* en la existencia de un “primer” elemento incondicionado. Sin embargo, como señalaba Vermal, la elaboración de un nuevo criterio ontológico, por el que “la «cosa» es sólo una ficción” estaría en la base de dicha renuncia.

### 2.1.1- Nietzsche y la Historia de la filosofía.

En realidad es posible encontrar en la obra de Nietzsche –y particularmente en estos años– esta misma crítica general al prejuicio por el que se garantiza cierta

---

<sup>124</sup> Vermal, J. L. *La crítica de la metafísica en Nietzsche*. Barcelona: Anthopos, 1987. pág. 65.

<sup>125</sup> Vermal se apoya, para mostrar la radicalización del giro, en fragmentos de *FP*, Vol. II, como el 3 [19] (33), en el que Nietzsche afirma que “La novedad de nuestra posición actual respecto a la filosofía es una convicción que ninguna época había tenido hasta ahora: *que nosotros no poseemos la verdad*. Todos los hombres habidos hasta ahora «poseían la verdad», incluso los escépticos”. O bien en 4[34]: “¡Ser *justo* — no es nada! ¡Todo fluye!, sólo para ver ¡necesitamos superficies, límites!”; o en el 4[35]: “Lo que hay es el fluir eterno. El Estado se empeña en hacer de los ciudadanos algo que tenga carácter permanente, la moral, de cada individuo algo fijo — La *memoria* es la base de esa aparente fijeza (día tras día, generación tras generación), se *enseña* a despreciar el cambio”.

<sup>126</sup> Vermal. *op. cit.* pág. 66.

<sup>127</sup> *FP*, vol. III, 38 [14]. [http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1885,38\[14\]](http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1885,38[14]).

forma de “adecuación”, como la afirmada por la metafísica, al hilo de las principales propuestas en la historia de la filosofía. De este modo, Nietzsche afirma de Sócrates y Platón, por ejemplo:

“Este Sócrates, que buscaba razones astutas para actuar tal como la *costumbre* mandaba, era en todo conforme al corazón de los «*sacerdotes délficos*»: y la conversión de Platón fue la obra maestra de su arte de seducción. Los conceptos aprendidos como de origen *divino*, las estimaciones de valor populares como *eternas* e *imperecederas*”<sup>128</sup>.

Cierta “costumbre” del pensamiento, por tanto, cierta creencia injustificada que garantiza la verdad de los conceptos gracias a su supuesto “origen divino” y la validez de sus “estimaciones de valor” en virtud de su carácter “eterno e imperecedero”. Del mismo modo y de manera aún más clara, escribe:

“En qué medida la dialéctica y la creencia en la razón descansan aún en prejuicios morales. En Platón, en cuanto antiguos habitantes de un mundo inteligible del bien estamos aún en posesión de un legado de aquel tiempo: la divina dialéctica, al provenir del bien, conduce a todo bien (—es decir, de cierto modo «reconduce»—)”<sup>129</sup>.

Con ello muestra Nietzsche su desacuerdo con esta primera expresión del pensamiento metafísico, que trataría de fijar un punto sobre el que elevar su edificio del conocimiento.

Lo mismo ocurre con Descartes, en este caso ya dentro de la modernidad y asumiendo el giro subjetivista y epistemológico de ésta. En varias anotaciones se

---

<sup>128</sup> *FP*, vol. III, 34 [136]. [http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1885.34\[136\]](http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1885.34[136]).

<sup>129</sup> *FP*, vol. IV, 2 [93] (34). [http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1885.2\[93\]](http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1885.2[93]).

refiere a este autor, en el sentido de una crítica a su necesidad de una garantía de adecuación.

“Descartes tenía idea de que en un modo de pensar fundamental cristiano-moral, que cree en un Dios *bueno* como creador de las cosas, sólo la veracidad de Dios *garantiza* los juicios de nuestros sentidos. Fuera de una garantía y una sanción religiosa de nuestros sentidos y nuestra racionalidad — ¡de dónde sacaríamos el derecho a confiar en la existencia! Que el pensamiento sea una medida de lo real, — que lo que no puede ser pensado no *es*, — es un burdo *non plus ultra* de una bienaventuranza moralista y confiada (en un esencial principio de verdad en el fondo de las cosas), en sí una afirmación insensata que nuestra experiencia contradice a cada instante. Precisamente no podemos pensar nada en la medida en que *es...*”<sup>130</sup>.

Si Dios ejercía de garante, a juicio de Descartes<sup>131</sup>, frente a la arbitrariedad que un supuesto genio engañador podría provocar en nuestro entendimiento, del mismo modo, las categorías, en tanto que condiciones trascendentales del entendimiento, ejercen el mismo papel garantizando la objetividad del conocimiento, por medio de los juicios sintéticos a priori:

“Kant estaba ante todo y sobre todo orgulloso de su tabla de las categorías y decía con esta tabla en las manos: «esto es lo más difícil que jamás *pudo* emprenderse en favor de la metafísica» (¡entiéndase este «pudo

---

<sup>130</sup> *Ibidem*. [http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1885.34\[136\]](http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1885.34[136]).

<sup>131</sup> *FP*, vol. III, 40 [20], en el que abunda en este contraargumento: “Supuesto que hubiera en la esencia de las cosas algo engañador, extravagante y tramposo, entonces la mejor voluntad *de omnibus dubitare*, a la manera de Descartes, no nos protegería de las trampas de este ser; y precisamente aquel recurso cartesiano podría ser una importante artimaña para burlarse de nosotros a fondo y tenernos por locos. Ya en la medida en que nosotros, según la opinión de Descartes, tuviéramos efectivamente realidad, tendríamos que participar, como realidad, de algún modo en aquel fondo tramposo, engañador, de las cosas y en su voluntad fundamental: - en suma, "yo no quiero ser engañado" podría ser el medio de una voluntad más profunda, más fina, más fundamental, que quisiera precisamente lo contrario; a saber, engañarse a sí misma. [http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1885.40\[20\]](http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1885.40[20]).”

emprenderse») él estaba orgulloso de haber descubierto en el hombre una nueva facultad, la facultad de los juicios sintéticos a priori [...] Constituye la auténtica *gloria* de la filosofía alemana hasta ahora haber aprendido a creer a través de ella en una especie de «aprehensión intuitiva e instintiva de la verdad»<sup>132</sup>.

Schopenhauer tampoco quedaría, claro está, libre de esta sospecha, tal y como muestra la siguiente afirmación, a continuación de la de Kant: “Schopenhauer, por mucho que se enojara con Fichte, Hegel y Schelling, en el fondo iba por el mismo camino, cuando descubrió en una antigua, conocida, facultad, la voluntad, una facultad nueva - a saber, ser ella misma «la cosa en sí». Esto quería decir en realidad ¡agarrar vigorosamente sin protegerse los dedos hasta meterse en la «esencia»!”<sup>133</sup>

En definitiva, bajo esta crítica a toda forma de aprehensión intuitiva e inmediata de la cosa, Nietzsche muestra su rechazo a la posibilidad de una adecuación entre mundo y hombre, *a la manera en que ha sido presentado por el pensamiento metafísico* a lo largo de la historia de la filosofía.

---

<sup>132</sup> *FP*, vol. III 38 [7]; Cfr. *JGB*, 11, y *FP*, vol. III, 34 [185]; 34 [79]; 34 [82]; 34 [62].

[http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1885,38\[7\]](http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1885,38[7]).

<http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/JGB-11>.

[http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1885,34\[185\]](http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1885,34[185]).

[http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1885,34\[79\]](http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1885,34[79]).

[http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1885,34\[82\]](http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1885,34[82]).

[http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1885,34\[62\]](http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1885,34[62]).

<sup>133</sup> *FP*, vol. III, 38 [7]; Cfr. *JGB*, 11 y *FP*, vol. III, 34 [185]; 34 [79]; 34 [82]; 34 [62].

[http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1885,38\[7\]](http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1885,38[7]).

<http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/JGB-11>.

[http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1885,34\[185\]](http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1885,34[185]).

[http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1885,34\[79\]](http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1885,34[79]).

[http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1885,34\[82\]](http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1885,34[82]).

[http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1885,34\[62\]](http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1885,34[62]).

## 2.2.- Error y perspectivismo. La «adecuación» y el problema del conocimiento.

Aunque la cuestión de la crítica al conocimiento en términos tradicionales será abordada con más detenimiento más adelante, al analizar el funcionamiento de la lógica-representacional, resultará conveniente por el momento avanzar en qué puede consistir ese “error de la experiencia”, que recogía el texto indicado más arriba, así como las condiciones que lo propician, antes de señalar las razones por las que, sin embargo, dicho error se constituye en valioso para una determinada forma de vida<sup>134</sup>.

En el punto anterior<sup>135</sup> habíamos destacado el análisis psicológico llevado a cabo por Nietzsche, señalando cómo cierto instinto conduce a los hombres al gregarismo en su búsqueda de *seguridad*, lo que les permite, en definitiva, no tener que hacerse cargo de sí mismos, sometiéndose a los juicios de otros o a valores que se consideren socialmente sancionados. En esta ocasión, sin embargo, la cuestión es abordada desde el punto de vista de cierto “error” del entendimiento de orden psicológico-experiencial y que se puede rastrear ya en el libro primero de *MA*, en su más temprana crítica a la metafísica. En el importante aforismo 18, titulado «Cuestiones fundamentales de la metafísica», al que ya nos hemos referido, tras recoger el texto de Spir, –a modo de resumen de lo que afirmaría de manera general la metafísica, y tras afirmar que esta ley, “llamada originaria”, no sería en realidad, sino devenida–, Nietzsche aventura una versión de su posible surgimiento.

---

<sup>134</sup> Para la cuestión de la Teoría del conocimiento en Nietzsche, véase: Parmeggiani, M. *Nietzsche y la crítica del sujeto del conocimiento*. Málaga: Universidad de Málaga, 1996; RODRÍGUEZ GONZÁLEZ, Mariano *La teoría nietzscheana del conocimiento*. Madrid: Eutelequia, [reed.] 2010; ROMERO CUEVAS, José Manuel. *El caos y las formas Experiencia, conocimiento y verdad en F. Nietzsche*. Prólogo de A. Sánchez Pascual. Granada: Comares, 2001; -----“¿Existe una teoría del conocimiento en la filosofía de Nietzsche?”. *Revista de Filosofía* (Costa Rica), 2004, vol. 42, n. 106-107, pp. 133-146.

<sup>135</sup> Cfr. Capítulo II, apartado 1.- “La crítica de la moral como crítica a la metafísica”, de este mismo Trabajo.

A juicio de Nietzsche, la incapacidad propia de los organismos inferiores para distinguir entre las diferencias, implica que perciben siempre prácticamente “lo mismo”. En otras palabras, estos organismos tienen prácticamente una única relación con el medio. Paulatinamente, en su desarrollo, irán distinguiendo diferentes sustancias, al principio, con un único atributo y, progresivamente, ganando en complejidad. De esta manera, la simplificación, la reducción a la unidad, será el “error” más antiguo del entendimiento, el mismo que permite inferir a la metafísica finalmente la *existencia* de dichas unidades, propiciando el salto de lo meramente *epistémico-representacional* a lo *ontológico-existencial*.

“Para las plantas todas las cosas están habitualmente quietas, son eternas, cada cosa igual a sí misma. Del periodo de los organismos inferiores ha heredado el hombre la creencia en que hay *cosas iguales* (solo la experiencia cultivada en la más elevada ciencia contradice esta tesis). La creencia originaria de todo organismo al principio es quizá incluso que todo el resto del mundo es uno e inmóvil”<sup>136</sup>.

Del mismo modo, en el periodo al que nos venimos refiriendo<sup>137</sup>, entre 1885 y 1887, Nietzsche recoge en una anotación en sus cuadernos:

“...los conceptos más generales, en tanto que *los más falsos*, tienen que ser también los más antiguos. «Ser», «substancia» e «incondicionado», «igualdad», «cosa» -: el pensamiento se inventó primero y muy antiguamente

---

<sup>136</sup> MA, 18. <http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/MA-18>.

<sup>137</sup> En realidad esta cuestión ya había aparecido antes en el pensamiento de Nietzsche, como claramente muestra este fragmento de 1876. Cfr. (FP, vol. II, 23 [26]): “Cuanto más evolucionado es el ser humano, tanto mejor percibe el movimiento, la agitación, el acontecer. Al menos evolucionado, le parece que estén fijas la mayoría de las cosas, no sólo las opiniones, las costumbres, sino también las fronteras, la tierra y el mar, las montañas, etc. Sólo de manera progresiva se decide el ojo por lo que está en movimiento. Ha necesitado un tiempo enorme para captar lo invariable, lo aparentemente duradero, cosa que fue su primera tarea, a la que puede que ya incluso la planta se aplicara. De ahí que la creencia en las “cosas” se haya convertido en algo tan incommoviblemente firme para el hombre, lo mismo que la creencia en la materia. Pero no hay cosas, sino que todo fluye – así juzga la inteligencia, aunque el instinto la contradiga a cada instante.”

[http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1876.23\[26\]](http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1876.23[26]).

estos esquemas, que realmente contradicen muy fundamentalmente el mundo del devenir, pero al que de entrada *parecían* corresponder en el embotamiento y la unilateralidad de la conciencia inicial, todavía subanimal: cada «experiencia» parecía confirmarlos siempre de nuevo y sólo a ellos. La igualdad y la semejanza fueron poco a poco cada vez menos admitidas, con la agudización de los sentidos y de la atención, con el desarrollo y la lucha de la vida más variada: mientras que para los seres ínfimos todo aparecía «eternamente igual a sí mismo», «uno», «persistente», «incondicionado», «sin cualidades»<sup>138</sup>.

Ahora bien, del mismo modo, Nietzsche, no dejará de reconocer la utilidad de esta forma de conocimiento en relación, exclusivamente, a la forma de vida centrada en la *conservación* de la especie, es decir, a cierta «forma de vida» adquirida por el hombre, pero que en ningún caso se puede afirmar que sea la única, ni tampoco la esencial en la especie.

“La falsedad de un concepto no es para mí todavía ninguna *objeción* contra él [...] Yo creo fundamentalmente incluso que *las suposiciones más falsas son para nosotros las más imprescindibles*, que sin aceptar la ficción lógica, sin medir la realidad con el mundo *inventado* de lo incondicionado, de lo igual a sí mismo, el hombre no puede vivir y que negar esta ficción, una renuncia práctica a ella, significaría tanto como una negación de la vida. *Admitir la no-verdad como condición de la vida*”<sup>139</sup>.

---

<sup>138</sup> *FP*, vol. III, 38 [14]; Cfr. *FP*, vol. III, 41 [11]: “«Pensar», en la situación primitiva (pre-orgánica), es *imponer figuras*, como en el cristal”.

[http://www.nietzschsource.org/#eKGWB/NF-1885,38\[14\]](http://www.nietzschsource.org/#eKGWB/NF-1885,38[14]).

[http://www.nietzschsource.org/#eKGWB/NF-1885,41\[11\]](http://www.nietzschsource.org/#eKGWB/NF-1885,41[11]).

<sup>139</sup> *FP*, vol. III, 35 [37]; Cfr. *JGB*, 4.

[http://www.nietzschsource.org/#eKGWB/NF-1885,35\[37\]](http://www.nietzschsource.org/#eKGWB/NF-1885,35[37]).

<http://www.nietzschsource.org/#eKGWB/JGB-4>.

### 2.3.- La «adecuación» y el problema de lo «en sí mismo» existente.

Hemos visto más arriba algunos textos en los que Nietzsche alude directamente al problema que supone inferir la existencia en sí de aquello que no es más que producto de una ficción reguladora. Antes de ver con más detenimiento en qué consiste y cómo funciona, a juicio de Nietzsche, la producción de ficciones y cómo aquello que se supone incondicionado no puede tener existencia real alguna, vamos a ver algún texto más en el que se apunta a la extralimitación metafísica que concluye con la existencia de lo representado, de lo meramente pensado, que llevaría a Nietzsche, como señala Vermal a negar incluso la existencia de cosas.

A partir de su lectura de los libros de G. Teichmüller<sup>140</sup> y A. Spir<sup>141</sup>, Nietzsche recoge estas dos anotaciones que son muy esclarecedoras:

“Teichmüller p. 25: «si es una deducción que declaremos existentes lo que denominamos cosas, entonces tenemos que *saber* ya antes qué naturaleza (*terminus medius*) tiene lo existente (*terminus major*), para poder atribuir o denegar este concepto a las cosas». En cambio, yo digo: «*creen saber*».

«Leyes lógicas» en Spir I p. 76 definidas como «principios universales de la afirmaciones sobre objetos, es decir, una necesidad interna de creer algo de los objetos»<sup>142</sup>.

Ante la afirmación de Teichmüller que sostiene la necesidad de poseer cierto criterio que permita la atribución del carácter de la existencia como propiedad de las cosas, Nietzsche se apresura a afirmar el carácter de “creencia” de un criterio tal, su condición de pre-juicio, que permite al hombre considerar como realmente existentes las cosas en tanto que tales. Respecto al realismo ingenuo que pretende

---

<sup>140</sup> Cfr. G. Teichmüller (1832-1888): *Die wirkliche und die scheinbare Welt*, 1822. Spir I, pág. 76. Cfr. *FP*, vol. III, 35 [56], en la que los editores indican que “Nietzsche cita a A. Spir, *Denken und Wirklichkeit*, 2 vols. Leipzig, 1877. Existente en BN”

[http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1885,35\[56\]](http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1885,35[56]).

<sup>141</sup> Ver nota anterior

<sup>142</sup> *FP*, vol. III, 40 [12]. [http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1885,40\[12\]](http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1885,40[12]).

ver un mundo lleno de cosas, Nietzsche sostendrá el mundo como fluctuante devenir de fuerzas contrapuestas, propuesta que será analizada con más detenimiento en el capítulo siguiente.

Lo mismo sucede con las supuestas “leyes de la lógica” sacadas a colación a partir del texto de Spir y cuyo carácter de “principios universales” es cuestionado en tanto que creencia, en tanto que “necesidad de creer algo de los objetos”. En este sentido, este texto nos parece definitivo:

“El mundo que en algo nos concierne es sólo aparente, no es efectivamente real.— Pero el concepto «efectivamente real, verdaderamente existente» lo hemos extraído previamente del «nos concierne»; cuanto más resulte afectado nuestro interés, tanto más creemos en la «realidad» de una cosa o un ser. «Algo existe» quiere decir: me siento en ello como existente”<sup>143</sup>

El carácter de la *inutilidad* de lo incondicionado, señalado en este texto bajo la noción del «nos concierne», será tratado en este capítulo más adelante. El propio carácter pulsional, relacional y condicionado de la vida y de nuestra relación con el mundo por medio del conocimiento, tal y como lo presenta Nietzsche, hace que, como veremos, cualquier cosa que pudiéramos considerar completamente incondicionada sería irrelevante para nosotros, a juicio de Nietzsche.

#### **2.4.- Crítica ontológica a la distinción entre fenómeno y «cosa en sí».**

De esta manera, como venimos diciendo, Nietzsche rechazaría de pleno el modelo representacional a partir de la adecuación, apoyándose en cierto planteamiento ontológico de fondo, ya que parte del presupuesto de que no hay “cosa en sí” a la que adecuarse. De este modo, cualquier representación que tengamos –desde el sencillo juicio, “la piedra es dura” a la más compleja “visión del mundo”

---

<sup>143</sup> *FP*, vol. IV, 5 [19]. [http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1886,5\[19\]](http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1886,5[19]).

[*Weltanschauung*], en tanto que representación del mundo—, a juicio de Nietzsche, responde a una *interpretación* del mundo.

Lo más valioso, por tanto, desde el punto de vista de *lo más real*, dentro del ámbito de la metafísica, ha sido atribuido, pues, al «ser», entendido como aquello que permanece fijo, inmóvil, aquello cuyo carácter ontológico es *incondicionado*<sup>144</sup> o absoluto, ya que desde un punto de vista epistemológico es fácilmente conceptualizable, permitiendo un conocimiento de la cosa en sí misma en la forma de una representación [*Vorstellung*] de su esencia.

---

<sup>144</sup> Sin duda el tema de lo incondicionado preocupa a Nietzsche entre 1885 y 1887, dado el gran número de anotaciones que encontramos, dedicados a este tema. Además de los indicados en el texto, véanse: *FP*, vol. III, 7 [143] “Lo *incondicionado* no se deduce más que lógicamente de lo condicionado, como la *nada* del ser - Como “no condicionante”; 8 [25] “Absurdo de toda metafísica en la medida en que deduce lo condicionado de lo incondicionado [...]”; 26 [216] “Un intelecto no es posible sin establecer lo incondicionado. Pues bien, hay intelectos y en ellos la conciencia de lo incondicionado. Pero esto último, como condición de existencia del intelecto: - en cualquier caso, lo incondicionado no puede entonces ser *nada* intelectual: el funcionamiento del intelecto, el existir del intelecto a expensas de una condición va en contra de la posibilidad de lo incondicionado *como* intelecto. - En definitiva, lo lógico podría ser posible como consecuencia de un error fundamental, de un establecer erróneo (de *crear*, de *inventar* [erdichten] un absoluto); 26 [217] “Yo digo: el intelecto es una fuerza creadora: para que pueda inferir, fundamentar, tiene primero que haber creado el concepto de lo incondicionado - *él cree en lo que crea, como verdadero*: éste es el fenómeno fundamental”; 26 [250] “Platón pensaba: [...] el prohibir incondicionado es la *razón suficiente explicativa* de los juicios morales. ¡Miope!; 26 [429] “De lo incondicionado no puede surgir nada condicionado. Pero entonces todo lo que conocemos es condicionado. Por tanto, no hay nada incondicionado, es una suposición superflua.”; 34 [28] “Superstición: ¡creer en el ente, en lo incondicionado, en el espíritu puro, en el conocimiento absoluto, en el valor absoluto, en la cosa en sí! En todos estos intentos se esconde por todas partes una *contradictio*.”; 34 [204] “[...] el modo de pensar más negador posible del mundo es el que califica el devenir, el surgir y perecer ya en sí de malo y que sólo afirma lo incondicionado, el uno, lo cierto, el ente: encontré que *Dios* es de todos los pensamientos el más destructivo y enemigo de la vida, y que sólo por la enorme falta de claridad de los queridos religiosos y metafísicos de todos los tiempos se ha hecho esperar tanto tiempo el conocimiento de esta “verdad” [...]; 35 [51] “En un mundo del devenir, en el que todo es condicionado, la suposición de lo incondicionado, de la substancia, del ser, de una cosa, etc. sólo puede ser un error. Pero ¿cómo es posible el error?”.

<http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1883,7>.

[http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1883,8\[25\]](http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1883,8[25]).

[http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1884,26\[16\]](http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1884,26[16]).

[http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1884,26\[217\]](http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1884,26[217]).

[http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1884,26\[250\]](http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1884,26[250]).

[http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1884,26\[429\]](http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1884,26[429]).

[http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1885,34\[28\]](http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1885,34[28]).

[http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1885,34\[204\]](http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1885,34[204]).

[http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1885,35\[51\]](http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1885,35[51]).

Sin embargo, dentro de este mismo planteamiento metafísico, se devaluará, o lo que es lo mismo, se atribuirá una menor consistencia ontológica a todos aquellos elementos que son difícilmente conceptualizables, es decir, en este caso, todos aquellos que tienen que ver con los deseos, las pasiones, los intereses, en definitiva, con el cuerpo, y con todo aquello cuya constitución ontológica no puede considerarse autoconsistente, sino que es inapresable dado su carácter condicionado y relacional.

“no hay ningún «ser en sí» [*Wesen an sich*], sólo las relaciones constituyen seres, así como tampoco puede haber un «conocimiento en sí»...”<sup>145</sup>.

La filosofía de Nietzsche, en buena medida, consiste, por tanto, en la desocultación<sup>146</sup> de la manipulación ejercida por ciertos mecanismos para conformar el mundo metafísicamente, incluyendo la denuncia de los prejuicios del entendimiento, los discursos naturalizadores y esencializadores, las extrapolaciones lingüísticas y psicológicas, las extralimitaciones de la razón y de la lógica, la analítica del poder, pero nunca, y esto es importante, con la intención de concluir con la invalidez o la relativización de toda forma de valoración. No es esa su intención, si no que, como decimos, se trata de proporcionar una alternativa en la forma de una transvaloración<sup>147</sup>, una alternativa que permita poner, precisamente, a la interpretación, la invención y la creatividad, al servicio de la vida, es decir, al servicio de sí mismas, ya que, para Nietzsche, ésta será la actividad que mejor caracteriza a la vida. No debemos, por tanto, calificar el

---

<sup>145</sup> *FP*, Vol. IV, 14 [122]. [http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1888,14\[122\]](http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1888,14[122]).

<sup>146</sup> Vattimo, G. “La filosofía como ejercicio ontológico”, en *Diálogo con Nietzsche. Ensayos 1961-2000*, págs. 109-127.

<sup>147</sup> Santiago Guervós señala que la “metaforización del lenguaje” y del arte ilustra la “praxis de la transvaloración nietzscheana o el juego del devenir”. El carácter exclusivamente aparental de la realidad conlleva “la última y suprema posibilidad de la transfiguración de la vida y de la existencia”. Santiago Guervós, L.E. “Relativismo lingüístico y ontológico en el pensamiento de F. Nietzsche”, en *Intencionalidad, mundo y sentido. Problemas de Fenomenología y Metafísica*. Salamanca; Ed. M.C. Paredes, Universidad de Salamanca, 2003, págs. 81-102.

pensamiento de Nietzsche de “nihilismo, puro relativismo, fenomenalismo, escepticismo o puro pragmatismo, sin más”<sup>148</sup>.

### **3.- Crítica a la dimensión lógico-teórica de la razón. ¿Qué significa pensar lógicamente?**

Hemos venido aludiendo al carácter de fabulación, de ficción, que Nietzsche atribuye a todo aquello que la metafísica y la moral cristiana han establecido en relación al «estar del hombre en el mundo», a su conocer y a su actuar, señalando, además, que su finalidad respondería únicamente a criterios de utilidad para la conservación de la especie. Centraremos ahora nuestro análisis en la *crítica* a aquellos aspectos gracias a los cuales el pensamiento dogmático ha podido desarrollar, a juicio de Nietzsche, la dimensión lógico-representacional que ha caracterizado su concepción ontoepistémica, por el que es posible el conocimiento en sentido estricto de lo realmente existente, es decir, de un conocimiento capaz de agotar explicativamente el sentido último de la cosa.

“La mayor fabulación es la del conocimiento. Se quisiera saber cómo están constituidas las *cosas en sí*: ¡pero he ahí que no hay cosas en sí! Pero incluso suponiendo que hubiera un en-sí, un incondicionado, ¡precisamente por ello *no podría ser conocido*! Algo incondicionado no puede ser conocido: ¡de lo contrario precisamente *no* sería incondicionado!”<sup>149</sup>.

Únicamente dentro de un orden lógico-representacional de la metafísica, el pensamiento, el entendimiento, necesita, para progresar de manera cierta hacia el conocimiento, un punto de referencia inicial fijo, un origen (en el sentido

---

<sup>148</sup> Santiago Guervós, L.E., *op. cit.*, pág. 90.

<sup>149</sup> *FP*, vol. IV, 2 [154] (36). [http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1885.2\[154\]](http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1885.2[154]).

fundacionista del término) incondicionado<sup>150</sup> que funcione como punto de apoyo sobre el que levantar todo el edificio de asociaciones y simplificaciones que lo constituyen, así como las leyes de la lógica que lo rigen en su funcionamiento. Ahora bien, ya hemos visto que dicho *punto de apoyo* no se encuentra de manera *inmediata y directa* en ningún caso fuera del pensamiento, pues “se ha de comprender finalmente que existente e incondicionado son predicados contradictorios”<sup>151</sup>. Más arriba vimos cuáles eran sus posibles orígenes y hemos aludido al carácter psicológico<sup>152</sup>, y psicológico-experiencial, que fundamentaría una concepción del pensamiento como ésta, aunque, como ahora veremos, no son estos los únicos puntos en los que va a incidir la crítica nietzscheana. Se consuma de esta manera la *inversión* que caracteriza a esta forma de pensamiento, inversión por la que lo incondicionado, finalmente, se erige como principio de lo condicionado, cuando en realidad procede de éste, y acaba por regularlo, ocultando dicho procedimiento:

“Absurdo de toda metafísica en la medida en que deduce lo condicionado de lo incondicionado.

Forma parte de la naturaleza del pensamiento hacer de lo incondicionado un corolario de lo condicionado, inventárselo para añadirlo [...] son sus ficciones esenciales, como «lo incondicionado», «fines y medios», cosas, «substancias», leyes lógicas, números y figuras”<sup>153</sup>.

En los apuntes de estos años encontramos una verdadera preocupación de Nietzsche por mostrar el carácter último *instintivo* de la lógica, del pensamiento lógico, carácter que, en última instancia, se manifiesta en una noción como la de

---

<sup>150</sup> *FP*, vol. IV, 2 [132] (36): «Conocer» es un *referir retrospectivo*: de acuerdo con su esencia, un *regressus in infinitum*. Lo que hace detenerse (en una presunta *causa prima*, en un incondicionado, etc.) es la *pereza*, el cansancio ——. [http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1885.2\[132\]](http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1885.2[132]).

<sup>151</sup> *FP*, vol. III, 26 [203]. [http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1884.26\[203\]](http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1884.26[203]).

<sup>152</sup> *FP*, vol. III, 38 [2]: “Hoy ciertamente se delira sobre un origen *empírico* de la lógica”. [http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1885.38\[2\]](http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1885.38[2]).

<sup>153</sup> *FP*, vol. IV, 8 [25]; Cfr. *FP*, vol. III, 26 [217]: “Yo digo: el intelecto es una fuerza creadora: para que pueda inferir, fundamentar, tiene primero que haber creado el concepto de lo incondicionado - *él cree en lo que crea, como verdadero*: éste es el fenómeno fundamental”. [http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1884.26\[217\]](http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1884.26[217]).

lo incondicionado, cuyo ámbito es el del pensamiento y que no remite a ningún «ser» del mundo, pero que contribuye de manera importante en la constitución de nuestra imagen de éste. La lógica es el “modelo de una *ficción* completa” en el que “se fantasea [*erdichtet*] un modo de pensar en que un pensamiento es puesto como causa de otro pensamiento; se prescinde de todos los afectos, de todo sentir y querer. Cosas así no se encuentran en la realidad”<sup>154</sup>.

En la misma línea, Nietzsche escribe: “lo lógico podría ser posible como consecuencia de un error fundamental, de un establecer erróneo (de *crear*, de *inventar* [*erdichten*] un absoluto”<sup>155</sup>. Por tanto, del mismo modo que la verdad procede de la no-verdad, para Nietzsche, la propia idea de ley lógica implica la idea de lo incondicionado, aunque ésta, a su vez, sólo pueda proceder de la de condicionado: “Yo digo: el intelecto es una fuerza creadora: para que pueda inferir, fundamentar, tiene primero que haber creado el concepto de lo incondicionado - *él cree en lo que crea, como verdadero*: éste es el fenómeno fundamental”<sup>156</sup>.

Sin embargo, antes de continuar es importante señalar que este carácter *ficcional* no invalida, a juicio de Nietzsche, el poder *regulativo* de dichas ficciones, a pesar de ser el que, en última instancia, permitirá a Nietzsche refutar la realidad o la existencia de lo fijo, de lo incondicionado, como *criterio* metafísico de un supuesto orden lógico del mundo. Este planteamiento permite apuntar a cierta idea que, a nuestro juicio, caracteriza la propuesta filosófica de Nietzsche, tal y como mostraremos en este trabajo: a pesar de su carácter ficcional, la representación de lo incondicionado mantendrá cierto valor –más allá de su valor para la mera conservación de la especie al que antes hemos aludido–, ya que supone cierto poder regulador de lo condicionado. El planteamiento crítico de lo incondicionado dentro de la crítica a la metafísica, no desprecia, por tanto, dicha categoría, sino que modifica su estatus y aquello que lo caracteriza, otorgándole una nueva y

---

<sup>154</sup> *FP*, vol. III, 34 [249]. [http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1885,34\[249\]](http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1885,34[249]).

<sup>155</sup> *FP*, vol. III, 26 [216]. [http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1884,26\[216\]](http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1884,26[216]).

<sup>156</sup> *FP*, vol. III, 26 [217]. [http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1884,26\[217\]](http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1884,26[217]).

peculiar forma de relación mutua (de co-relación) con lo condicionado: cierta representación de lo incondicionado “regula” lo condicionado, lo corporal, lo instintivo y lo pulsional, en definitiva, todo lo que tiene que ver con la vida, cuando, a su vez, dicha noción procede de lo fisiológico, como inmediatamente veremos.

“El pensamiento lógico del que habla la lógica, un pensamiento en el que el pensamiento mismo es puesto como *causa* de nuestros pensamientos -, es el modelo de una completa ficción: *un pensamiento específico no se halla nunca en la realidad*, pero es empleado como esquema formal y aparato de filtración, con cuya ayuda diluimos y simplificamos en el pensamiento el acontecer efectivo, sumamente variado: de tal manera que nuestro pensamiento se hace comprensible, perceptible, comunicable en signos”<sup>157</sup>.

El pensamiento no se haya en «la realidad», pero es empleado como esquema formal y aparato de filtración, con cuya ayuda diluimos y simplificamos el acontecer efectivo, sumamente variado. El primer momento para el conocimiento en términos tradicionales es, por tanto, la reducción a una identidad de los rasgos de la cosa, una reducción *lógica* que no responde a la caracterización del mundo como acontecimiento que fluye, y que, como vemos, no sólo no lo expresan, sino que, además, “contradican muy fundamentalmente el mundo del devenir”. Antes de ver la importancia que juega en el pensamiento de Nietzsche esta idea del “mundo como devenir”, en continuidad con ciertas partes del pensamiento de Heráclito, vamos ver algunas de las herramientas de las que se ha valido la metafísica para justificar la existencia de un reino de lo incondicionado como regulador.

### **3.1.- Unidad, simplificación e igualación: ¿Qué significa «poetizar»?**

---

<sup>157</sup> *FP*, vol. III, 38 [2]. [http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1885.38\[2\]](http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1885.38[2]).

Toda la crítica nietzscheana a la lógica va encaminada a mostrar cómo *previamente* a todo lo que consideramos como pensamiento lógico-representacional encontramos un cierto momento valorativo por el que, como escribe Nietzsche, “antes de que se haya «pensado», ya se tiene que haber poetizado, el sentido formador es más originario que el «pensante»”<sup>158</sup>. Ahora bien, este sentido formador que Nietzsche encuentra más originario que el propio pensamiento no responde a un intento de comprensión de la realidad, antes bien se identifica con su creación, mejor dicho aún, con su *querer* crearla, con su necesidad de inventarla, y de inventarla de una determinada manera, fija, si se quiere sobrevivir. El fin último de Nietzsche es señalar que a toda deducción lógica le subyace un instinto, una creencia, un querer ver «iguales»

“Del mismo modo que al surgimiento de la aritmética tiene que haber precedido un largo ejercicio y preparación en el ver igualador, en el querer tomar como igual, en el poner casos idénticos y en el «contar», lo mismo le ocurre a la deducción lógica. ¡El juicio es originariamente algo más que la creencia «esto y esto *es* verdadero», es, más bien: «¡quiero que sea verdadero justo así y así!» El instinto de la asimilación, aquella función orgánica fundamental en la que se basa todo crecimiento, se adapta también interiormente a lo que se apropia del entorno: la voluntad de poder funciona en este abarcar lo nuevo bajo las formas de lo viejo, lo ya vivido, lo todavía-vivo en la memoria: y nosotros lo llamamos entonces - ¡«comprender»!»<sup>159</sup>.

Cierta creencia antecede a todo proceso de asimilación, en tanto que función fisiológica básica, creencia que se convierte en la condición de posibilidad del pensamiento y del juicio lógico a partir del siguiente esquema:

---

<sup>158</sup> *FP*, vol III, 40 [17]. [http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1885,40\[17\]](http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1885,40[17]).

<sup>159</sup> *FP*, vol III, 40 [7]. [http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1885,40\[7\]](http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1885,40[7]).

“La lógica está ligada a la condición: *suponiendo que haya casos idénticos*. Realmente, para pensar y concluir lógicamente, primero se *tiene que* fingir cumplida *esta* condición. Esto significa: la voluntad de *verdad lógica* sólo puede operar tras haberse producido un *falseamiento* fundamental de todo acontecer. De donde resulta que aquí domina un instinto, que es capaz de ambos medios, primero de la falsificación y luego de la aplicación de un punto de vista: la lógica *no* proviene de la voluntad de verdad”<sup>160</sup>.

Nietzsche comprende a estas alturas de su obra que esta expresión de un “querer que sea verdadero”, este “artículo de fe regulativo” responde en realidad, como cualquier otro querer, a la manifestación de una voluntad de poder<sup>161</sup>, que no responde a una voluntad de verdad, sino a una voluntad de igualación: una reducción, una “abreviatura”, que concluye con la generación de conceptos o categorías, y que responde a una operación fisiológica de simplificación y, por tanto, de valoración – de jerarquización– por medio de la que, los poderosos, establecen, determinan, como estamos viendo, el valor de los valores.

“La fuerza inventiva que ha forjado las categorías trabajaba al servicio de la necesidad: necesidad de seguridad, de rápida comprensibilidad en base a signos y sonidos, a medios de abreviación: — con «substancia», «sujeto», «objeto», «ser», «devenir» no se trata de verdades metafísicas. — Los poderosos son los que han convertido en ley los nombres de las cosas: y

---

<sup>160</sup> *FP*, vol III, 40 [13]. [http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1885,40\[13\]](http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1885,40[13]).

<sup>161</sup> Cfr. *FP*, vol. IV, 2 [90] (34): “Para la comprensión de la *lógica: la voluntad de igualdad es la voluntad de poder*. – la creencia de que algo es de tal y cual manera, la esencia del *juicio*, es la consecuencia de una voluntad de que *debe* ser lo más igual posible”; *FP*, vol. IV, 7 [3]: [...] *Comparar no* es una actividad originaria, sí en cambio *igualar*! El juicio no es originariamente la creencia de que algo es de tal y cual manera, sino la *voluntad* de que algo *debe* ser de tal y cual manera.

Los principios de la lógica, el principio de identidad y de contradicción, son conocimientos puros, porque preceden a toda experiencia. — ¡Pero no son en absoluto conocimientos! ¡sino *artículos de fe regulativos*!

[http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1885,2\[90\]](http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1885,2[90]).

[http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1886,7\[3\]](http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1886,7[3]).

entre los poderosos son los mayores artistas de la abstracción quienes han creado las categorías”<sup>162</sup>.

Nietzsche utiliza esta expresión, abreviatura [*Abkürzung*] en diferentes ocasiones para referirse a la esta reducción fisiológica, ordenada y jerarquizada, que reduce a conceptos y a signos lingüísticos, de forma que lo dado a la experiencia, pueda ser, precisamente, experimentado, pensado y comunicado. En ella Nietzsche localiza el lugar exacto del “error” al que nos venimos refiriendo, que no se refiere, como decíamos, a la atribución ficticia de un sentido fijo, tanto como a la “creencia” de que a este sentido le corresponde de manera *directa* e inmediata algo en el mundo.

“Cosas», «substancias», propiedades, activ-«idades» — ¡todo esto no debe proyectarse al mundo inorgánico! Son los errores específicos gracias a los cuales viven los organismos. ¿El problema de la posibilidad del «error»? La oposición no es entre «falso» y «verdadero», sino entre las «*abreviaturas de los signos*» y los signos mismos. Lo esencial es: la constitución de formas que *representan* muchos movimientos, la invención de signos para especies enteras de signos.”<sup>163</sup>

La oposición, como vemos, se da “entre las «*abreviaturas de los signos*» y los signos mismos”: el mundo de los hombres se conforma en la representación, pero en la re-presentación, podríamos decir, sin objeto, sin «cosa en sí» que actúe como referente: “Así surge nuestro mundo, todo nuestro mundo: y a todo este mundo, que sólo nos pertenece a nosotros, sólo creado por nosotros, no corresponde ninguna presunta «realidad auténtica», ningún «en sí de las cosas»: sino que ella misma es nuestra única realidad”<sup>164</sup>.

---

<sup>162</sup> *FP*, vol. IV, 6 [11], y 6 [13].

[http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1886,6\[11\]](http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1886,6[11]) .

[http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1886,6\[13\]](http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1886,6[13]).

<sup>163</sup> *FP*, vol. III, 40 [13]. [http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1885,40\[13\]](http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1885,40[13]).

<sup>164</sup> *FP*, vol. III, 38 [10]. [http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1885,38\[10\]](http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1885,38[10]).

Ahora bien, si las categorías son devenidas ¿cómo hay que entender entonces el mundo, en tanto que exterioridad, en relación a nuestra experiencia en él? ¿Cómo se explica la experiencia a partir de la igualdad? En primer lugar, la experiencia es para Nietzsche un proceso complejo del que no es posible dar cuenta a partir de un único elemento originario, sino que, más bien, consta de varios procesos, que sólo se “dan” en combinación con los demás. Nietzsche afirma que “Sin la transformación del mundo en formas y ritmos no habría para nosotros nada «igual»”, y por tanto, “ninguna posibilidad de experiencia”.

“¿cómo se llama aquella función que tiene que ser *más antigua*, que opera antes, que iguala y asemeja casos en sí desiguales? ¿Cómo se llama aquella segunda [función] que en virtud de esta primera, etc. [dice] "Lo que suscita sensaciones iguales es igual" [?]: pero ¿cómo se llama lo que hace igual las sensaciones, las «toma» como iguales? - No podría haber ningún juicio, si primero dentro de las sensaciones no se hubiera practicado una especie de igualación: la memoria sólo es posible por un constante subrayar lo ya habituado, vivido - - *Antes de que se juzgue, tiene que haberse producido ya el proceso de asimilación*: por tanto, se presenta también aquí una actividad intelectual, que no entra en la conciencia”<sup>165</sup>.

Esta “actividad” que Nietzsche califica como “intelectual” y que guía el proceso de asimilación, pero que “no entra en la conciencia”, remite a lo que él denominaba “la gran razón del cuerpo”. Por el momento, quedémonos con la idea de que “Hay algo activo en que nosotros acojamos un estímulo y en que lo aceptemos como *tal estímulo*”<sup>166</sup>. Ahora bien, en esta importante anotación del verano de 1885, Nietzsche escribe a continuación algo que consideramos importante para nuestro planteamiento: “Es propio de esta actividad no sólo poner formas, ritmos y sucesiones de formas, sino también evaluar el producto creado en relación a su incorporación o rechazo”<sup>167</sup> ¿En qué consiste este segundo nivel evaluador por el

---

<sup>165</sup> *FP*, vol. III, 40 [13]. [http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1885,40\[13\]](http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1885,40[13]).

<sup>166</sup> *FP*, vol. III, 38 [10]. [http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1885,38\[10\]](http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1885,38[10]).

<sup>167</sup> *Ibidem*. [http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1885,38\[10\]](http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1885,38[10]).

que “lo creado” es nuevamente considerado en esta ocasión en “relación a su incorporación o rechazo”? ¿De qué manera repercute el resultado de esos nuevos juicios y bajo qué criterio se estima? Hay que destacar que además esta nueva evaluación se refleja en aquello que debe ser incorporado o que, por el contrario, debe ser descartado conformando de diferentes maneras nuestra interioridad. Si tenemos en cuenta que hemos descartado la posibilidad de que sea el mundo exterior, bajo la noción metafísica de «cosa» o de «cosa en sí», el que determine de manera *inmediata*, en tanto que causa, la construcción del mundo interior, podemos preguntarnos ¿en qué sentido es posible hablar de “simplificación” y “asociación” en la experiencia interior?

“toda la «experiencia interior» descansa en que para una excitación de los centros nerviosos se busca y se representa una causa — y en que sólo entonces la causa encontrada entra *en la conciencia*: esta causa no es en absoluto adecuada a la causa real, — es un tanteo basado en las «experiencias interiores» que previamente se tuvieron — es decir, basado en la memoria. Pero la memoria conserva también las rutinas de la antigua interpretación, es decir, sus causalidades erróneas... de modo que la «experiencia interior» aún ha de llevar consigo las consecuencias de todas las falsas ficciones causales precedentes nuestro «mundo exterior», tal como lo proyectamos a cada instante, está transpuesto e indisolublemente atado al viejo error del fundamento: lo interpretamos con el esquematismo de la «cosa»”<sup>168</sup>.

Nietzsche remite a la “memoria”, a las “experiencias que previamente se tuvieron” como forma de *dar significado* a las nuevas experiencias, en un proceso del que, como señalábamos más arriba, no podemos determinar un origen, un punto inicial. El significado se atribuye en relación a elementos previamente significados, sin que haya en realidad ninguna posibilidad de tomar conciencia de

---

<sup>168</sup> *FP*, vol. IV, 15 [90]; Cfr. *GD*, «Los cuatro grandes errores». Esta cuestión ha sido abordada por Martínez Becerra, P.: “Nietzsche y el automatismo instintivo”, en *Veritas*, (Santiago de Chile), 2011, n. 24, págs. 93-113.

[http://www.nietzschsource.org/#eKGWB/NF-1888.15\[90\]](http://www.nietzschsource.org/#eKGWB/NF-1888.15[90]).

un primer momento significador. El viejo error, “el esquematismo de la «cosa»”, como vimos, hunde sus raíces en la condición animal del hombre, en la etapa más primitiva de la conformación de su pensamiento, permaneciendo “indisolublemente atado” a él, incluyendo el nivel de la mera percepción: “En todo juicio sensorial actúa la entera prehistoria orgánica: "esto es verde", p. e., *La memoria en el instinto*, como una especie de abstracción y simplificación, comparable al proceso lógico [...]”<sup>169</sup> Lo interesante para nosotros es que, nuevamente, el significado –y, como luego veremos, el valor en general– surgen como consecuencia de la relación, sin poder determinarlos previamente<sup>170</sup>.

“Las percepciones sensoriales proyectadas al «exterior»: «interior» y «exterior» — ¿comanda aquí el *cuerpo* — ?

— la misma fuerza igualadora y ordenadora que impera en el idioplasma impera también en la incorporación del mundo externo: nuestras percepciones sensoriales son ya el resultado de esa *asimilación e igualación* respecto de *todo* el pasado en nosotros; no se siguen inmediatamente de la «impresión» —“<sup>171</sup>.

Vemos en este texto que «interioridad» o «exterioridad», en el sentido tradicional de los términos –y más aún, en el sentido de la relación que tradicionalmente se establece entre ambas, que es lo que nos interesa –, no tiene ningún sentido en el planteamiento de Nietzsche, ya que no se plantea la posibilidad de que uno de ellos sea el “origen” o la “causa” del otro. Se establece, más bien, una suerte de

---

<sup>169</sup> Para el carácter devenido de la percepción y los sentidos: *FP*, vol. III, 34 [167]; *FP*, vol. IV, 2 [95], dónde se sostiene que “[...] sólo tenemos *sentidos* para una selección de percepciones — aquellas que nos tienen que importar para conservarnos. *La conciencia existe en la medida en que la conciencia es útil*. No cabe ninguna duda de que todas las percepciones sensoriales están completamente impregnadas de *juicios de valor* (útil, perjudicial por consiguiente agradable o desagradable). Cada color expresa al mismo tiempo un valor para nosotros”.

[http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1885,34\[167\]](http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1885,34[167]).

[http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1885,2\[95\]](http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1885,2[95]).

<sup>170</sup> Recordemos el texto aparecido más arriba que corresponde a *FP*, vol. IV, 14 [122]: “no hay ningún «ser en sí [*Wesen an sich*]», sólo las relaciones constituyen seres, así como tampoco puede haber un «conocimiento en sí»...”. Cfr. nota 46.

[http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1888,14\[122\]](http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1888,14[122]).

<sup>171</sup> *FP*, vol. IV, 2 [92]

circularidad, de co-relacionalidad respecto a las funciones de cada una de estos elementos, cuyo efecto más inmediato sería lo que finalmente llamamos *experiencia*. Una experiencia que, en términos generales, ya no puede ser considerada como un fenómeno simple, originario, sino que es la consecuencia de la permanente y compleja recombinação de percepción y pensamiento, de sensación y representación<sup>172</sup>. Esta será, a nuestro juicio, la aportación más importante de Nietzsche en este sentido, en contra de la idea de un «en sí» que permita fundamentar la experiencia, y, como ahora, veremos acentuando el papel de la memoria como verdadero elemento en el que se conserva algo así como la identidad, una identidad que conformada, devenida, y que constantemente debe ser “repetida” para que perdure. A esta relacionalidad de los elementos intelectuales con los perceptivos o sensitivos, habrá que añadir el ámbito de lo social y lo cultural como un tercer polo sobre el que dinamizar el fenómeno de la experiencia: lo social actúa como otra forma de “memoria” que almacena, en las prácticas sociales y en los valores de una sociedad, los significados y sentidos que actúan como criterio de aquello que debe ser o bien “incorporado” o bien “rechazado”. Esta cuestión será abordada en el capítulo 4 de este Trabajo.

En este mismo sentido, se expresa el siguiente fragmento, en el que vemos nuevamente el carácter de co-determinación entre lo que nos concierne y lo efectivamente real o verdaderamente existente, que, “previamente”, es decir, antes de que nos concerniera, hemos puesto nosotros ahí: “antinomia”, señala el propio Nietzsche, en relación al carácter contradictorio de su propia afirmación. Y es que el pensamiento de Nietzsche trata, precisamente, de hacerse cargo de estas contradicciones, de esta tensión, mediante un planteamiento co-relacional y dinámico, recogido en este carácter “*retroactivo*”, y, por tanto, crítico con el esencialismo metafísico.

---

<sup>172</sup> *FP*, vol. III, 12 [25]: “¡Poner orden en el mundo interior! ¡Allí se encuentran muchas cosas ilusorias! Me bastan sensación y pensamiento [...] En general, todos los instintos, deseos, rechazos, etc. no son "unidades", sino que parecen "estados simples".

[http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1883,12\[25\]](http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1883,12[25]).

“El mundo que en algo nos concierne es sólo aparente, no es efectivamente real.— Pero el concepto «efectivamente real, verdaderamente existente» lo hemos extraído previamente del «nos concierne»; cuanto más resulte afectado nuestro interés, tanto más creemos en la «realidad» de una cosa o un ser. «Algo existe» quiere decir: me siento en ello como existente. — Antinomia. [...] Pero suponiendo que ponemos en las cosas ciertos valores, estos valores *retroactúan* sobre nosotros una vez que hemos olvidado que éramos los donantes”<sup>173</sup>.

### **3.2.- Gramática y existencia. El carácter ficcional del lenguaje.**

No es posible concebir la crítica a la metafísica sin una mención al importante papel que juega la comprensión lingüística del conocimiento como manera de desvelar los principales errores que comete el intelecto humano, errores de los que se habría valido la tradición filosófica para levantar y justificar su sistema. Nietzsche cree, en primer lugar, que cierta estructura exclusiva de la gramática de nuestro lenguaje es transferida de manera acrítica a nuestra representación de la realidad. Dicha estructura —así como la utilidad que ésta representa en términos de conservación de la especie— finalmente lleva a pensar a los “creyentes en la gramática”<sup>174</sup>, por una parte, como incuestionable, la *existencia* tanto de sujetos como de objetos, y por otra, el lenguaje revela una cierta forma de entender la constitución ontológica y la acción de los sujetos, a partir de la relación entre el sujeto y el predicado gramaticales. Unas características de cierto uso del lenguaje que han llevado a los “pobres filósofos” a confundir una mera cuestión de uso lingüístico-gramatical con la propia estructura de lo dado, en lo que no es más que una nueva manifestación de la supuesta adecuación entre las palabras y las cosas:

---

<sup>173</sup> *FP*, vol. IV, 5 [19]. [http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1886,5\[19\]](http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1886,5[19]).

<sup>174</sup> *FP*, vol. IV, 40 [11]: “Los hijos de la inocencia, que creen en el «sujeto», predicado y objeto, los creyentes en la gramática, que todavía no tienen noticia de la manzana del conocimiento”. [http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1885,40\[11\]](http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1885,40[11]).

“En las palabras se hallan verdades, al menos, presentimientos de la verdad: esto lo creen todos firmemente: de ahí la tenacidad con la que se agarran al «sujeto», «cuerpo», «alma», «espíritu». ¡Qué desgracia se encuentra en aquel error momificado que esconde la palabra «abstracción!»”<sup>175</sup>.

El considerable número de anotaciones en que se aborda esta cuestión en los cuadernos correspondientes a estos años<sup>176</sup>, pone de manifiesto la importancia que tenía para Nietzsche. Si bien es cierto que esta línea crítica respecto a la gramática suele aparecer en relación a la crítica del yo o del sujeto, el propio Nietzsche la hace extensible, como veremos, a otras nociones o elementos que, usadas en el contexto de la metafísica, adquieren un valor incondicionado. Varias cosas son reseñables en este importante texto que acabamos de recoger. En primer lugar, la equiparación entre las esferas del pensamiento, el lenguaje y la ontología, de la que se ha valido la metafísica<sup>177</sup>. Unas categorías que, lejos de la tradición metafísica, no corresponden a “realidades”, y a las que tampoco es posible ver como categorías propias del pensamiento racional y que en realidad son, como veremos, categorías del lenguaje.

---

<sup>175</sup> *FP*, vol. III, 40 [6]

<sup>176</sup> Cfr. *FP*, vol. III, 36 [26]: “«Sujeto», «objeto», «predicado» - estas separaciones son hechas y ahora son puestas encima como esquemas sobre todos los hechos aparentes [...]”; *FP*, vol. III, 40 [23], donde en relación al «*cogito, ergo sum*» cartesiano afirma: “Pero esto es la fe en la gramática, ahí están puestas ya las «cosas» y sus «actividades», y nosotros estamos lejos de la certeza inmediata”; en *FP*, vol. III, 40 [20], también en relación a Descartes: “Prescindiendo de los gobernantes, que todavía hoy creen en la gramática como *veritas aeterna* y, por consiguiente, como sujeto, predicado y objeto, ya nadie más es tan inocente de poner, a la manera de Descartes, el sujeto «yo» como condición de «pienso»; *FP*, vol. III, 40 [16]: “En otro tiempo se creía incondicionadamente en la gramática: se decía: “yo” es la condición, “pienso” es el predicado”.

[http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1885,36\[26\]](http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1885,36[26]).

[http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1885,40\[23\]](http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1885,40[23]).

[http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1885,40\[20\]](http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1885,40[20]).

[http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1885,40\[16\]](http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1885,40[16]).

<sup>177</sup> Santiago Guervós, *op. cit.*, pag. 90. Guervós apunta a la consideración de una nueva comprensión del lenguaje, a partir de la noción nietzscheana de metáfora, en relación a la afirmación por la que, para Nietzsche, “La *apariencia*, tal como la entiendo, es la efectiva y única realidad de las cosas” (*FP*, vol. IV, 40 [53]). [http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1885,40\[53\]](http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1885,40[53]).

“Lo que me separa más profundamente de los metafísicos es esto: yo no acepto que sea el «yo» lo que piensa: antes bien, considero el *yo mismo como una construcción del pensamiento*, del mismo rango que «materia», «cosa», «substancia», «individuo», «fin», «número»: por tanto, sólo como *ficción regulativa*, con cuya ayuda se introduce, se *inventa* [hineindichten], en un mundo del devenir, una especie de estabilidad, por consiguiente, de «cognoscibilidad». La fe en la gramática, en el sujeto y objeto lingüísticos, en los verbos, ha subyugado hasta ahora a los metafísicos: yo enseño a abjurar de esta fe”<sup>178</sup>.

Sin embargo, la remisión a la esfera del lenguaje, a sus categorías, tampoco permite salvar la instancia de lo real como lo «verdaderamente en sí». Nietzsche afirma también el carácter “inventado” de dichas categorías lingüísticas; se trata nuevamente –en estrecha solidaridad con las categorías del entendimiento– de “ficciones regulativas” que introducen en el mundo, en un “mundo del devenir”, una estabilidad, que no le es propia.

“La importancia del lenguaje para el desarrollo de la cultura radica en el hecho de que en él el hombre puso un mundo propio junto al otro, un lugar que consideraba tan firme como para a partir de ahí levantar sobre sus goznes el resto del mundo y adueñarse del mismo. Como durante largos lapsos de tiempo el hombre ha creído en los conceptos y nombres de las cosas como en *aeternae veritates* (verdades eternas), ha hecho suyo ese orgullo con que se elevaba por encima del animal: suponía tener en el lenguaje el conocimiento del mundo”<sup>179</sup>.

---

<sup>178</sup> *FP*, vol. III, 35 [35], Cfr. *FP*, vol. III, 38 [3] y *JGB*. P, donde Nietzsche señala aquello que, a su juicio, ha servido como piedra angular para la elevación de la metafísica “un juego cualquiera de palabras, una seducción de parte de la gramática o una temeraria generalización de hechos muy reducidos, muy personales, muy humanos, demasiado humanos”.

[http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1885,35\[35\]](http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1885,35[35]).

[http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1885,38\[3\]](http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1885,38[3]).

<http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/JGB-Vorrede>.

<sup>179</sup> *MA*, 11. <http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/MA-11>.

Estas supuestas “verdades eternas” que los nombres y conceptos recogen son cuestionadas, por tanto, desde un punto de vista epistemológico en tanto que “representaciones” de la verdadera esencia de la cosa. La crítica a la naturaleza metafórica del concepto, abordada por Nietzsche desde la temprana *WM*, pone en juego la idea de que todo concepto, en tanto que representación [*Vorstellung*], no es más que una ficción, una “simulación ilusoria” [*Verstellung*], una interpretación del mundo, en tanto que mera fantasía.

Desde los tiempos de *WL* Nietzsche había comprendido, frente a lo sostenido por él mismo poco antes en *GT* bajo la influencia de Schopenhauer, que la esfera del lenguaje –en realidad de cualquier medio de expresión en general, incluida la música<sup>180</sup>– tampoco permitía salvar de manera inmediata la distancia entre lo real y lo representado, de manera que pudiéramos acceder a lo «verdaderamente en sí»<sup>181</sup>. En este mismo sentido, Nietzsche afirmaría también el carácter “inventado”, devenido, de las categorías propiamente lingüísticas, así como de las relaciones que se establecen entre ellas<sup>182</sup>.

Este sería el punto de llegada a su afirmación de la naturaleza metafórica del concepto, abordada por Nietzsche desde la época de *WL*, por medio de la cual se expresa la idea de que todo concepto, en tanto que representación [*Vorstellung*], no es más que una ficción, una “simulación ilusoria” [*Verstellung*], una interpretación del mundo, en tanto que mera fantasía. Esta cuestión conduciría directamente al problema de qué entiende Nietzsche por ficcionar [*Verstellen*], término que, en general, consideraremos equiparable a los de poetizar [*Erdichten*]

---

<sup>180</sup> Cfr. *FP*, vol. IV, 2 [29], donde escribe de manera inequívoca: “La música *no* revela la esencia del mundo y su voluntad, como ha afirmado Schopenhauer [...] ; la música sólo revela a los señores músicos! [...]”. [http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1885.2\[29\]](http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1885.2[29]).

<sup>181</sup> Sánchez Meca, *op. cit.*, pág. 51.

<sup>182</sup> En *WL*, I escribe Nietzsche: “Los diferentes lenguajes, comparados unos con otros, ponen en evidencia que con las palabras jamás se llega a la verdad ni a una expresión adecuada pues, en caso contrario, no habría tantos lenguajes”. Cfr. Zavatta, B.: “Nietzschean Linguistics”, en *Nietzsche-Studien*, Band 42, Issue 1, págs. 21–43. Berlín/ Boston, 2013.

<http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/WL-1>.

e inventar [*Erfinden*]. En WL, Nietzsche había señalado que “toda palabra se convierte en concepto inmediatamente en tanto que justamente no ha de servir para la experiencia singular y completamente individualizada a la que debe su origen”<sup>183</sup>. De esta manera, todo concepto se forma a partir de una “equiparación de casos no iguales”. Por tanto, estamos ante un proceso de simplificación por asociación. En el famoso ejemplo de la aparente igualdad de las hojas de los árboles, referido en WL, Nietzsche señalaba el punto de partida ontológico de sus reflexiones: “Del mismo modo que es cierto que una hoja no es igual a otra, también es cierto que el concepto hoja se ha formado al abandonar de manera arbitraria esas diferencias individuales, al olvidar las notas distintivas, con lo cual se suscita entonces la representación [...]”<sup>184</sup>.

El supuesto ontológico que marcaba la discrepancia con la perspectiva de la metafísica tradicional estaba claro ya en este momento: “la naturaleza no conoce formas ni conceptos, así como tampoco ningún tipo de géneros, sino solamente una X que es para nosotros inaccesible e indefinible”, del mismo modo que claramente aparece la *alternativa* nietzscheana, que sería mantenida con los años, por la que el proceso remite a una transposición en términos fisio-psicológicos que él denomina metaforización.

“Primero, *imágenes* - explicar cómo surgen las imágenes en el espíritu. Luego, *palabras* aplicadas a las imágenes. Finalmente, conceptos, sólo posibles si hay palabras - un resumen de muchas palabras bajo algo no-intuible, sino audible (palabra). El poquito de emoción, que surge con la "palabra", por tanto, al contemplar imágenes semejantes, para las que existe una palabra - esta débil emoción es lo común, el fundamento del concepto. Que sensaciones débiles sean puestas como iguales, sean sentidas *como las mismas*, es el hecho fundamental”<sup>185</sup>.

---

<sup>183</sup> WL, I. <http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/WL-1>.

<sup>184</sup> *Ibidem*. <http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/WL-1>.

<sup>185</sup> FP, vol. III, 25 [168]. [http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1884.25\[168\]](http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1884.25[168]).

Si la X, la «cosa en sí», nos es inaccesible de manera inmediata, debemos suponer, por tanto, una cierta mediación, una trasposición, que se repite en cada salto: el paso de la cosa al impulso nervioso, de éste a la imagen, de ésta al sonido, la palabra y, por último, al concepto. De esta manera *reducimos* la multiplicidad de estímulos del flujo de percepción que se da a nuestros sentidos, simplificándolo, hasta alcanzar una idealización, que llamamos concepto. Esta “esquematación” de la realidad no será, como estamos viendo, una asociación completamente libre y creativa, como si la creación partiera de la nada, o como si pudiéramos precisar su “origen”, sino que en este proceso de esquematización de lo real participan instancias que podríamos llamar fijas, ahora bien –y ésta es la tensión que trata de recoger el pensamiento nietzscheano– fijas, pero no universales ni necesarias, sino que se trata de instancias *devenidas* e incorporadas en los procesos de socialización y por medio de la educación.

“La «cosa en sí» (esto sería justamente la verdad pura, sin consecuencias) es totalmente inalcanzable y no es deseable en absoluto para el creador del lenguaje. Éste se limita a designar las relaciones de las cosas con respecto a los hombres y para expresarlas apela a las metáforas más audaces. ¡En primer lugar, un impulso nervioso extrapolado en una imagen! Primera metáfora. ¡La imagen transformada de nuevo en un sonido! Segunda metáfora. Y, en cada caso, un salto total desde una esfera a otra completamente distinta.”<sup>186</sup>

#### **4.- Dimensión práctica de la razón: qué significa actuar para la metafísica**

Vamos a centrarnos brevemente ahora en la crítica a la dimensión práctica de la razón en la línea que venimos dibujando, por la que el pensamiento de Nietzsche descartaría el carácter absoluto de todo aquello que ha sido considerado como incondicionado por el pensamiento metafísico, para considerar nuevamente el papel de lo condicionado y relacional.

---

<sup>186</sup> WL, I. <http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/WL-1>.

#### 4.1- Perjuicio y utilidad de lo incondicionado para la vida.

Así las cosas, durante estos años, en varios lugares de sus anotaciones y de su obra publicada, Nietzsche resaltaré y reforzará su propia perspectiva criticando, al hacerlo, el carácter “improductivo” y contradictorio de una noción como la de lo *incondicionado*: “el mundo de lo incondicionado, si existiera, sería lo *improductivo*”<sup>187</sup>, escribe Nietzsche en una anotación del otoño de 1884.

Afirmar algo *incondicionado* del mundo, desde un punto de vista ontológico-existencial, es, sin duda, afirmar una *contradicción* y es un “error”<sup>188</sup>, ya que sólo la *contraposición* es capaz de generar la afirmación en algún sentido de algo. Nietzsche rechaza, como vemos, cualquier modo de pensar que se apoye en una concepción del mundo como algo estable. De esta manera, la noción de incondicionado sólo es factible y útil, a juicio de Nietzsche, dentro del ámbito de lo pensado en el marco de la lógica.

“[...] el modo de pensar más negador posible del mundo es el que califica el devenir, el surgir y perecer ya en sí de malo y que sólo afirma lo incondicionado, el uno, lo cierto, el ente: encontré que *Dios* es de todos los pensamientos el más destructivo y enemigo de la vida, y que sólo por la enorme falta de claridad de los queridos religiosos y metafísicos de todos los tiempos se ha hecho esperar tanto tiempo el conocimiento de esta «verdad» [...]”<sup>189</sup>.

---

<sup>187</sup> *FP*, vol. III, 26 [203]. [http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1884,26\[203\]](http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1884,26[203]).

<sup>188</sup> *FP*, vol. III, 35 [51] “En un mundo del devenir, en el que todo es condicionado, la suposición de lo incondicionado, de la substancia, del ser, de una cosa, etc. sólo puede ser un error.” [http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1885,35\[51\]](http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1885,35[51]).

<sup>189</sup> *FP*, vol. III, 34 [204]; Cfr. *FP*, vol. III, 34 [28]: “Superstición: creer en el ente, en lo incondicionado, en el espíritu puro, en el conocimiento absoluto, en el valor absoluto, en la cosa en sí! En todos estos intentos se esconde por todas partes una *contradictio*.”; *JGB*, 56.

[http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1885,34\[204\]](http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1885,34[204]).

[http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1885,34\[28\]](http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1885,34[28]).

Nietzsche, como vemos, no niega cierta utilidad y necesidad de una idea tal; si rechaza la idea de incondicionado es, únicamente, por su pretensión de *explicar* el carácter último del mundo, cuando éste, en realidad, no es más que un flujo permanente de elementos mutuamente condicionados, pero no la rechaza<sup>190</sup> en tanto que recurso del pensamiento creador y ordenador:

“Para no decir algo contradictorio de la esencia del mundo se tiene que atener uno a que cada momento significa un necesario desplazamiento total de todos los cambios; pero como [ser] pensante, creador, tiene que poder comparar, por consiguiente, poder estar *intemporalmente* con respecto a sus propios estados internos”<sup>191</sup>.

Dejemos, por el momento, la propuesta nietzscheana del mundo como devenir y del pensamiento como relacional para el capítulo siguiente, y detengámonos ahora en analizar cómo esta noción de lo incondicionado sostenida por el pensamiento metafísico afecta a la comprensión del hombre desde una perspectiva práctica. Para ello, deberemos presentar antes las objeciones de Nietzsche a la comprensión metafísica del origen y de las metas de la acción en términos generales.

Ya hemos aludido en varias ocasiones a la idea nietzscheana por la que la falsedad de un concepto no supone, sin embargo, ninguna objeción para él, en virtud de la utilidad que supone, a cambio, para la conservación de la especie<sup>192</sup>. Aun así, al admitir “*la no-verdad como condición de la vida*” corremos el peligro, nos advierte

---

<http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/JGB-56>.

<sup>190</sup> *FP*, vol. IV, 7 [204]: “¡La utilidad es un principio muy alto! ¡No hace falta desestimarlos! Pero se refiere a los medios ("metas secundarias") - ¡es preciso, pues, que la valoración y las tablas de valores estén ya ahí! “. Además de mostrar cómo Nietzsche no pretende eliminar una herramienta como esta, en este texto nuevamente se ve el *doble* nivel por el que el valor de los valores (de las “tablas de valor”) es responde a un determinado momento valorativo anterior.

[http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1883,7\[204\]](http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1883,7[204]).

<sup>191</sup> *FP*, vol. III, 39 [11]. [http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1885,39\[11\]](http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1885,39[11]).

<sup>192</sup> Cfr. En este mismo Capítulo, apartado 2.2.- “Error y perspectivismo. La adecuación y el problema del conocimiento”.

Nietzsche, de “desangrarnos” por la “verdad conocida”. La *tensión* del pensamiento nietzscheano que constantemente se mueve entre el optimismo y el pesimismo, evitando caer en cualquiera de ellos, pero reconociendo la necesidad de cierta dosis de ambos, propone como receta “apelar inmediatamente en este peligro supremo a los instintos-fundamentales creativos [*schöpferischen Grund-Instinkte*] del hombre, que son más fuertes que todos los sentimientos de valor: aquellos que son las madres mismas de los sentimientos de valor y que en el eterno dar a luz disfrutan su elevado consuelo por la pérdida eterna de sus hijos”<sup>193</sup>. La acción creativa de la que surge cada nueva valoración como producto de una reconfiguración de las fuerzas y los instintos del hombre, es la fórmula nietzscheana para poner en juego una nueva verdad que, siempre con carácter transitorio, reconfigure nuestro horizonte manteniendo como meta última la conservación de la vida como crecimiento y la elevación del hombre. Ahora bien, cabe preguntarse, dentro de este contexto, por el carácter de “fundamental” de estos instintos creativos [*schöpferischen Grund-Instinkte*] a los que apela Nietzsche en este texto como *motor de la acción*. Sobrevuela en esta expresión nuevamente la sombra de una recaída en los planteamientos de la metafísica, que habremos de despejar.

#### **4.2.- Crítica al sujeto, a la acción por libertad de la voluntad y al pensamiento en tanto que racional.**

Antes de ver la crítica más general al planteamiento sobre la acción que maneja la filosofía tradicional vamos a detenernos en dos determinadas formas de acción, que se han mostrado como especialmente importantes precisamente en la crítica a la equiparación ontológico existencial y gramatical que acabamos de recoger más arriba. Vamos a detenernos en el planteamiento metafísico del sujeto por el que se le atribuyen pensamiento y voluntad a modo de predicados. Debemos tener en cuenta que la argumentación nietzscheana contra la “creencia” dogmática en la entendimiento y la voluntad en tanto que acciones del sujeto pondrá en juego todo

---

<sup>193</sup> *FP*, vol. III, 35 [37]. [http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1885.35\[37\]](http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1885.35[37]).

su planteamiento de los procesos de simplificaciones e igualaciones que hemos detallado más arriba<sup>194</sup>.

Como decimos, la tradición filosófica occidental ha atribuido dos acciones fundamentales al sujeto: el conocimiento, propio de su carácter de ser racional, y la voluntad en relación con su caracterización como ser moral y libre. A rebatir estos dos conceptos básicos dedica Nietzsche varios aforismos de la primera sección de JGB, tratando de manera consecutiva ambas cuestiones. Los aforismos 16 y 17 se centran en la cuestión del pensamiento, mientras que el 18 y el 19 lo hacen sobre la voluntad. En referencia al «yo pienso» y al «yo quiero», de la filosofía tradicional, Nietzsche nos dice:

“Sigue habiendo cándidos observadores de sí mismos que creen que existen «certezas inmediatas», por ejemplo «yo pienso», o, y ésta fue la superstición de Schopenhauer, «yo quiero»: como si aquí, por así decirlo, el conocer lograra captar su objeto de manera pura y desnuda, en cuanto «cosa en sí», y ni por parte del sujeto ni por parte del objeto tuviese lugar ningún falseamiento”<sup>195</sup>.

En primer lugar, no tiene sentido, según Nietzsche, hablar de «yo pienso» o «yo quiero» en tanto que certezas inmediatas, es decir, en tanto que un acto de autoconocimiento puro, como afirma el pueblo; dichos actos de autorreflexión del espíritu, en contra de lo afirmado por Descartes, pues, son siempre derivados, complejos, y por tanto, producto de una *comparación* con otros estados previamente significados y reconocidos. En la línea de lo que venimos diciendo, por tanto, no es posible justificar el sentido último de estos actos por sí mismos, sino que necesariamente dependen de su relación con otros momentos, dependen de la comparación: “¡deberíamos –escribe Nietzsche- liberarnos por fin de la seducción de las palabras!”. El primer y más profundo error de quienes sostienen

---

<sup>194</sup> Cfr. apartado 3.1 de este mismo Capítulo: “Unidad, simplificación e igualación. ¿Qué significa «poetizar»?”.

<sup>195</sup> JGB, 16. <http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/JGB-16>.

estas certezas *inmediatas* “es un falseamiento de los hechos [al] decir: el sujeto «yo» es la condición del predicado «pienso»”. Cuando afirmamos esto, razonamos según “el hábito gramatical que dice «pensar es una actividad, de toda actividad forma parte alguien que actúe, en consecuencia»”<sup>196</sup>, y sobre todo, podríamos añadir, bajo el hábito que supone que el sujeto es una unidad incondicionada, pero condicionante.

De manera similar sucede con la voluntad: “Los filósofos suelen hablar de la voluntad –dice Nietzsche- como si ésta fuera la cosa más conocida del mundo”<sup>197</sup>. Sin embargo, a él, según nos dice, le parece que “sólo como palabra forma una unidad”<sup>198</sup>. ¿Cuál es en esta ocasión el prejuicio que se esconde tras esta unidad exclusivamente verbal de la proposición yo quiero? Si en el caso del pensamiento e prejuicio popular consistía en creer que el sujeto yo era condición y causa del predicado pienso, en esta ocasión, afirma Nietzsche:

“Un hombre que realiza una volición - es alguien que da una orden a algo que hay en él, lo cual obedece, o él cree que obedece [...] –y un poco más adelante continua- tenemos el hábito de pasar por alto, de olvidar engañosamente esa dualidad, gracias al concepto sintético «yo», ocurre que de la volición se ha enganchado, además, toda una cadena de conclusiones erróneas y, por lo tanto, de valoraciones falsas de la voluntad misma, - de modo que el volente cree de buena fe que la volición basta para la acción”<sup>199</sup>.

Por tanto, si antes la acción de pensar no dependía directamente de la voluntad de un sujeto, ahora nos dice Nietzsche que la unidad sintética de la que se cree derivan las voliciones que concluyen en acciones, sólo puede ser entendida como tal “dado que en la mayoría de los casos hemos realizado una volición únicamente

---

<sup>196</sup> JGB, 17. <http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/JGB-17>.

<sup>197</sup> JGB, 19. <http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/JGB-19>.

<sup>198</sup> *Ibidem*. <http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/JGB-19>.

<sup>199</sup> *Ibidem*. <http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/JGB-19>.

cuando resultaba lícito aguardar también el efecto del mandato, es decir, la obediencia, es decir, la acción, ocurre que la *apariencia* se ha traducido en el sentimiento de que existe una *necesidad del efecto*; en suma, el volente cree, con un elevado grado de seguridad, que voluntad y acción son de algún modo *una sola cosa*”<sup>200</sup>.

Según hemos seguido en ambas argumentaciones, para Nietzsche voluntad y pensamiento no pueden ser entendidos como el producto o el efecto de un alma humana esencialmente espiritual, en la que reside la libertad del hombre y de la que emana su racionalidad, fuente del conocimiento del mundo.

Todas estas cuestiones de la negación de la idea por la que el yo es *causa* de algo, como hemos visto, ya sea del pensar o del querer, convertido a su vez en efecto<sup>201</sup>, se plasman en el planteamiento más general de la negación de la causalidad: “La creencia en la causalidad se remonta a la creencia de que soy yo el que actúa, a la separación del «alma» de su actividad. O sea, ¡una antiquísima superstición!”<sup>202</sup>. Creencia que a su vez, como vemos, pone en juego otra creencia aún más fundamental en la teoría nietzscheana de la acción; esa por la que consideramos una separación y la distinción entre el sujeto y sus acciones:

“La separación del «hacer» y el «agente», del acontecer y un (algo) que *hace* que acontezca, del proceso y un algo que no es proceso sino que permanece, substancia, cosa, cuerpo, alma, etc., es — el intento de comprender el acontecer como una especie de desplazamiento y cambio de posición del «ente», de lo que permanece: esta antigua mitología ha fijado la creencia en «la causa y el efecto», después de que esa creencia hubiera

---

<sup>200</sup> *Ibidem*. <http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/JGB-19>.

<sup>201</sup> Cfr. *FP*, vol. IV, 1 [39]: “La remisión de un efecto a una causa es: remisión a un *sujeto*. Todos los cambios son considerados como provocados por sujetos”.  
[http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1885.1\[39\]](http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1885.1[39]).

<sup>202</sup> *FP*, vol. IV, 1 [38]. [http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1885.1\[38\]](http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1885.1[38]).

encontrado una forma firme en las funciones gramat«icales» ling«üísticas». —<sup>203</sup>.

Este posicionamiento nietzscheano, que como vemos se vincula directamente con todo lo dicho más arriba en el apartado dedicado a la dimensión lógico-teórica de la razón<sup>204</sup> y con la crítica al causalismo<sup>205</sup>, encuentra, a su vez, una exposición estrictamente psicológica por parte de Nietzsche, en el tema de las *intenciones*, cuando afirma, en una nota, muy próxima ya a la redacción de *GM*:

“Medir el valor moral de la acción de acuerdo con la intención: supone que la intención es realmente la causa de la acción — lo que quiere decir considerar a la intención como un conocimiento perfecto, como «una cosa en sí». En última instancia, sólo es, sin embargo, la conciencia de la interpretación de un estado (de displacer, apetito etc.)”<sup>206</sup>.

La explicación nietzscheana del complejo conceptual por el que la *intención* puede ser considerada como “la causa de la acción” se puede rastrear al menos

---

<sup>203</sup> *FP*, vol. IV, 2 [139] (7). [http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1885,2\[139\]](http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1885,2[139]).

<sup>204</sup> Cfr. *FP*, vol. IV, 2 [141] “Esa escisión del hacer y el agente, del hacer y el padecer, del ser y el devenir, de la causa y el efecto ya la creencia en cambios presupone la creencia en *algo que cambia*». La razón es la filosofía de lo *aparente a la vista*”; *FP*, vol. IV, 2 [158] Historia psicológica del concepto «sujeto». El cuerpo, la cosa, el «todo» construido por el ojo, despierta la distinción entre un hacer y un agente; el agente, la causa del hacer, concebido de manera cada vez más fina, ha dejado finalmente como resto el «sujeto»”.

[http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1885,2\[141\]](http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1885,2[141]).

[http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1885,2\[158\]](http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1885,2[158]).

<sup>205</sup> Cfr. *FP*, vol. IV, 2 [139] (7). En este aforismo titulado «Respecto del «causalismo», Nietzsche escribe: “En realidad, el concepto «causa y efecto», revisado psicológicamente, procede exclusivamente de un modo de pensar que cree que siempre y en todas partes una voluntad actúa sobre otra voluntad, — que sólo cree en seres vivos y en el fondo sólo en «almas» (y *no* en cosas)”.

[http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1885,2\[139\]](http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1885,2[139]).

<sup>206</sup> *FP*, vol. IV, 1 [49]. Cfr. *FP*, vol. IV, 5 [9]: “Toda causalidad remite psicológicamente a la creencia en *intenciones*: Precisamente el efecto de *una* intención es *indemostrable*”.

[http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1885,1\[49\]](http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1885,1[49]).

[http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1886,5\[9\]](http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1886,5[9]).

desde los tiempos de *M*, a partir de la idea nietzscheana que afirma “*imposibilidad de representar un acontecer sin intenciones*”<sup>207</sup>.

En *M* 102 podemos leer:

“¿Qué es lo que hacemos ante la acción de un individuo cercano? Primero nos fijamos en lo que de ella se deriva para nosotros, la vemos sólo bajo este punto de vista. Ese efecto lo tomamos por la intención de la acción; y finalmente le atribuimos la tenencia de tales intenciones como cualidad perpetua, y a partir de entonces le llamamos, por ejemplo, «un hombre dañino». ¡Triple error! ¡Triple desatino antiquísimo! ¡Tal vez provenga de nuestra herencia de los animales y de su capacidad de juicio!”<sup>208</sup>.

De este texto se pueden destacar varias cosas. En primer lugar, de la acción de otro sobre nosotros, en un primer momento –dice Nietzsche–, “sólo nos fijamos en lo que de ella se deriva para nosotros”. Al tratar de justificar el acto de conciencia a partir de lo exterior, es decir, aquello en lo que primero reparamos, Nietzsche nos remite a las acciones de los “otros”, al “prójimo” cómo posibilidad de autoconocimiento de nosotros mismos, como un acto, en realidad, de autoconciencia. Así, escribe en *M*, 118:

“¿Qué otra cosa comprendemos de nuestro prójimo que no sean sus límites es decir, aquello con lo que se dibuja y estampa al mismo tiempo sobre nosotros y junto a nosotros? De él no comprendemos sino los cambios que se producen en nosotros, de los cuales él es la causa”<sup>209</sup>.

---

<sup>207</sup> *FP*, vol. IV, 2 [83] (7). [http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1885,2\[83\]](http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1885,2[83]).

<sup>208</sup> *M*, 102. <http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/M-102>.

<sup>209</sup> *M*, 18. <http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/M-18>.

Con esto Nietzsche convierte el propio cuerpo en la piedra de toque<sup>210</sup> para interpretar las sensaciones producidas por lo demás en nosotros, es decir, el único material con el que contamos en realidad son los cambios producido en nosotros. Si el valor no procede de fuera, si la inversión es errónea es porque el valor dado a esa acción en realidad procede de nosotros mismos. Es a partir de la afirmación de que de lo exterior “no comprendemos sino los cambios que se producen en nosotros”, desde donde tenemos que pensar la inversión de la causa-efecto.

Podemos encontrar, por tanto, el error último en esta desacertada atribución al otro de aquello de lo que sólo “nosotros somos la causa última”, al considerar que son el origen de los “efectos” o “las sensaciones que se despiertan en nosotros”. Por tanto, según se desprende de esta interpretación no puedo conocer la voluntad, la intención, que ha motivado la acción del otro (ni en realidad la mía propia), no puedo conocer sus motivos últimos; lo único que hago es atribuirle una *valor* en relación a las sensaciones que ha despertado en mí. Dicho valor se obtendrá a su vez “integrando” o “asimilando, tal y como hemos visto, dicha experiencia en el seno de las experiencias y valoraciones que he incorporado.

De esta manera, Nietzsche concluye localizando en esta actitud el origen de toda atribución permanente de valor de manera *esencializada*, convirtiéndolo, de esta manera, en el ser:

“¿No significa eso interpretar la lamentable, ocasional, a menudo casual relación de otro con nosotros como su esencia y lo más sustancial suyo, y afirmar que él, frente a todo el mundo y frente a sí mismo, sólo es capaz de aquellas relaciones que hemos experimentado con él una o varias veces?”<sup>211</sup>.

---

<sup>210</sup> *FP*, vol. III, 40 [13]: “Es esencial partir del cuerpo y utilizarlo como hilo conductor. Es el fenómeno más rico, que permite una observación más clara. La fe en el cuerpo está mejor establecida que la fe en el espíritu”. [http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1885.40\[13\]](http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1885.40[13]).

<sup>211</sup> *M*, 102. <http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/M-102>.

Como vemos, el pensamiento de Nietzsche ya anticipaba en esta época una crítica al concepto de causación, es decir, al uso tradicional de las nociones de causa efecto, a la vieja idea o a la creencia de que la realidad está compuesta por sujetos, objetos, predicados –características que se atribuyen a objetos – y por acciones que proceden de los sujetos.

“Observo algo y busco una *razón* de ello: esto quiere decir originariamente: busco en ello una *intención*, y sobre todo a alguien que tenga la intención, un sujeto, un agente: — en tiempos pasados se veían intenciones en *todo* suceso, todo suceso era un actuar. Éste es nuestro hábito más antiguo. ¿Lo tiene también el animal? ¿En cuanto ser viviente, no está también necesitado de interpretar en base a *sí mismo*? — La pregunta «¿por qué?» es siempre la pregunta por la *causa finalis*, por un «¿para qué?» No tenemos en absoluto un «sentido de la *causa efficiens*»: aquí tiene razón *Hume*, el hábito (pero *no* sólo el del individuo) hace que esperemos que un cierto fenómeno observado con frecuencia siga a otro; ¡nada más! Lo que nos da la extraordinaria firmeza de la creencia en la causalidad, *no* es el gran hábito de la sucesión de fenómenos, sino nuestra *incapacidad* para poder *interpretar* un suceso de manera que no sea a partir de *intenciones*. Es la *creencia* en lo viviente y pensante como lo único *que produce un efecto* — en la voluntad, la intención — la creencia de que todo suceso es una acción, de que todo acción supone un agente, es la creencia en el «sujeto»<sup>212</sup>.

Es de sobra conocida la crítica que Nietzsche lleva a cabo en el aforismo 13 de *GM*, I, donde se recogen precisamente ambas cuestiones. Por una parte, escribe Nietzsche, la “seducción del lenguaje (y de los errores fundamentales de la razón petrificados en él” han llevado a una mala interpretación de qué significa actuar: separando “el rayo de su resplandor y tomado este último como un *hacer*, como el efecto de un sujeto que se llama «rayo», así la moral del pueblo separa la fuerza

---

<sup>212</sup> *FP*, vol. IV, 2 [83] (7). [http://www.nietzschsource.org/#eKGWB/NF-1885.2\[83\]](http://www.nietzschsource.org/#eKGWB/NF-1885.2[83]).

de las manifestaciones de la fuerza”. Con ello, Nietzsche introduce su propia explicación, en términos de fuerza, que ahora veremos más detenidamente. Por otra parte, en este mismo aforismo, y al hilo de esta misma idea, Nietzsche extrae las consecuencias que para la imposición de una moral esencialista, basada en las intenciones ha tenido esta distinción entre el sujeto y su acción. Nietzsche escribe que esta primera creencia no alienta, a su vez, “ninguna otra creencia con más fervor que la creencia en que *el fuerte es libre* para ser débil y que el ave rapaz es libre para ser cordero: así consiguen el derecho a *imputar* al ave rapaz el que sea ave rapaz...”<sup>213</sup>.

Ahora bien, si no es posible remitir la acción a *intenciones* tampoco será posible, a juicio de Nietzsche, dar una explicación de ella en términos de *metas* o *ideales*, tal y como han sido utilizados tradicionalmente: “«No actuamos en función de metas» (según ciertas representaciones, ciertos sentimientos agradables esperados)- decimos nosotros [...]”<sup>214</sup>. En una serie de anotaciones redactadas en estos años, Nietzsche rechazará el planteamiento tradicional de la pregunta por la acción en un ejercicio de resignificación del sentido clásico del *ideal*, en la idea, nuevamente, de convertirlo en un medio, y no tanto en la de promulgar en su filosofía un rechazo absoluto de éste.

¿Se actúa *a partir de qué?* Esta es mi cuestión. El «¿por qué?», el «¿hacia qué?» es secundario. Bien *por placer* (sentimiento desbordante de fuerza que ha de expandirse), bien *por displacer* (inhibición del sentimiento de poder que ha de liberarse o compensarse). La cuestión: ¿cómo se debe actuar? se plantea como si algo no pudiera ser alcanzado más que gracias a la acción: sin embargo, lo más importante es *la acción misma como resultado* alcanzado, *prescindiendo* de las consecuencias de la acción”<sup>215</sup>.

---

<sup>213</sup> GM, I, 13. <http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/GM-I-13>.

<sup>214</sup> FP, vol. IV, 7 [29]. [http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1886,7\[29\]](http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1886,7[29]).

<sup>215</sup> FP, vol. IV, 7 [77]. [http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1883,7\[77\]](http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1883,7[77]).

Lo importante, a nuestro juicio, de este texto es que muestra el giro nietzscheano en el planteamiento, por el que la propia acción pasa a ser vista como un “resultado alcanzado”, dejando a un lado las cuestiones relativas a los motivos o las intenciones («¿por qué?»), así como las relativas a las metas («para qué»). Estas metas, que en otros momentos son denominadas por Nietzsche ideales<sup>216</sup>, en tanto que representaciones que guían nuestras acciones a partir del principio de placer.

Es importante señalar que los términos placer y dolor tienen en la obra de Nietzsche múltiples significados, en este caso nos interesa aquél por el que, precisamente, el placer no supone en sí mismo la meta, sino que es visto como una “consecuencia” provocada por el “sentimiento desbordante de la fuerza” que es liberada o que se expande. Del mismo modo, el displacer será la *inhibición* o compensación de dicha descarga. Esta consideración de la posibilidad o imposibilidad de liberar determinadas fuerzas es la que le lleva a afirmar, en relación a la noción de libertad manejada por la metafísica:

“Donde encontramos una resistencia y tenemos que ceder a ella, nos sentimos *no- libres*: donde no cedemos sino que la forzamos a ceder en favor nuestro, *libres*. Es decir, es el *sentimiento de nuestro MÁS de fuerza* lo que llamamos «libertad de la voluntad», la conciencia de que nuestra fuerza *constríne* en la relación con una fuerza que es constreñida”<sup>217</sup>.

Esta cuestión de la posibilidad de potenciar o inhibir la descarga de las fuerzas o pulsiones será importante, ya que se convierte en la condición de posibilidad de lo que Nietzsche denomina “economías pulsionales”, como forma de regulación de la acción. Todo sistema normativo, en general, será interpretado por Nietzsche como una economía pulsional que regula y dirige la acción entendida como resultado, es decir, prescindiendo de posteriores consideraciones respecto a otro

---

<sup>216</sup> FP, vol. IV, 12 [26]: “La representación antes de una acción no es su concepto sino un ideal –“, escribe Nietzsche. [http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1883.12\[26\]](http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1883.12[26]).

<sup>217</sup> FP, vol. III, 34 [250]. [http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1885.34\[250\]](http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1885.34[250]).

tipo de consecuencias, derivadas de la acción. No olvidemos que la acción así entendida es, como ya hemos indicado más arriba, indiferenciable del sujeto que la realiza.

Así las cosas, Nietzsche prescinde en tanto que posible explicación de la acción de nociones clásicas de la filosofía como las de utilidad, las intenciones, las metas o ideales como motor de la acción y, como ya hemos indicado brevemente, rechaza incluso que los propios instintos puedan ser considerados como un “en sí” que guía y determina la acción, es decir, como si no hubieran devenido también.

"Poner en la cúspide: también los *instintos* han *devenido*; ellos no demuestran nad[a] de lo suprasensible, ni siquiera de lo animal, ni siquiera de lo típicamente humano.

Que el espíritu ha devenido y todavía devendrá, que, entre innumerables formas de inferir y juzgar, la más corriente ahora para nosotros es de algún modo la más útil para nosotros y la que se ha heredado, porque los individuos que piensan así tenían oportunidades más favorables: que con eso no se ha demostrado nada sobre lo «verdadero» y «no verdadero»<sup>218</sup>.

Su intención es, por tanto, mostrar que “En realidad, sucede algo muy diferente, que es inconsciente e incognoscible: lo que nosotros percibimos en la expresión «medio y fin» es una ínfima parte de lo que se produce - y esta ínfima parte la interpretamos también sólo en términos de medio y fin.”<sup>219</sup> Lo que nos interesa todavía en este capítulo es la crítica nietzscheana al planteamiento básico de la metafísica remite, antes de introducirnos de lleno en su propuesta alternativa a la metafísica en el próximo capítulo, mostrando que lo que ocurre en realidad es que

---

<sup>218</sup> *FP*, vol. III, 34 [81]. [http://www.nietzschsource.org/#eKGWB/NF-1885,34\[81\]](http://www.nietzschsource.org/#eKGWB/NF-1885,34[81]).

<sup>219</sup> *FP*, vol. IV, 7 [29]. [http://www.nietzschsource.org/#eKGWB/NF-1886,7\[29\]](http://www.nietzschsource.org/#eKGWB/NF-1886,7[29]).

“La imagen y los reflejos de un proceso se comprenden e interpretan por nosotros como el proceso mismo”<sup>220</sup>.

---

<sup>220</sup> *Ibidem.* [http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1886,7\[29\]](http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1886,7[29]).

## CAPÍTULO 3

### La *alternativa* nietzscheana del pensamiento correlacional del sentido y el valor

“Que las cosas tengan una *constitución en sí*, con total prescindencia de la interpretación y la subjetividad, es una *hipótesis completamente ociosa*: presupondría que el *interpretar y ser-subjetivo no* es esencial, que una cosa desligada de todas las relaciones sigue siendo una cosa”<sup>221</sup>

#### Introducción

En el capítulo anterior hemos analizado la crítica nietzscheana a la idea de lo *incondicionado*, afirmando, a grandes rasgos, que Nietzsche rechazaría la pretendida *continuidad* en la existencia de algo así, dada su inconsistencia ontológica. Es decir, algo incondicionado no puede ser principio de nada, porque no se *contrapone* a nada. Mostrábamos con ello la relevancia de cierta discusión llevada a cabo por Nietzsche en términos ontológicos, de manera que, categorías y conceptos como los de «ser», o «causa», o «cosa» no serían, a su juicio, sino «esquemas» que “realmente contradicen muy fundamentalmente el mundo del devenir”, y que surgen solo porque “*parecían* corresponder en el embotamiento y la unilateralidad de la conciencia”<sup>222</sup>. Si estos esquemas no corresponden o no son expresión directa del mundo del devenir es, como hemos señalado, porque básicamente presentan como fijo e incondicionado lo que en realidad es dinámico y condicionado. Nietzsche centra su crítica en la denuncia de esta *creencia* que subyace a la pretensión metafísica de ser una verdadera *explicación* del mundo tal y como es en sí mismo, así como de la noción de conocimiento que ofrecería la *comprensión* de dicha realidad. Nos advierte de que las pretensiones de este modelo

---

<sup>221</sup> *FP*, vol. IV, 9 [40] (30). [http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1887.9\[40\]](http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1887.9[40]).

<sup>222</sup> *FP*, vol. III, 38 [14]. [http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1885.38\[14\]](http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1885.38[14]).

se apoyan, pues, en una creencia, guiada, a su vez, por el interés de la utilidad en términos de *conservación* de la vida de la especie. Relegada exclusivamente al campo del pensamiento lógico-representacional, la noción de algo incondicionado no es, por tanto, re-presentación en el sentido tradicional del término [*Vorstellung*] de la verdadera realidad de cosa alguna del mundo, ni podría haber surgido sin *suponer* antes lo condicionado, lo relacional. Por tanto, el pensamiento de Nietzsche parte de la idea de contraposición, de la permanente lucha de los elementos en juego. Pero, cabe preguntarse: ¿cómo debemos entender esta contraposición? ¿Cuáles son, a su vez, los elementos contrapuestos?, ya que parecería que la idea de contraposición lleva implícita la de cierta consistencia o fijeza de los elementos contrapuestos.

Como veremos en este capítulo, el punto de partida de Nietzsche en su disputa con la ontología tradicional es el de una emergencia del valor y del sentido a partir de la *co-relacionalidad*, o la constante co-determinación de los elementos relacionados, según la idea de que estos sólo «son» (es decir, adquieren sentido y valor) dentro de la *reciprocidad* que caracteriza esta forma de relación. La crítica radical al esencialismo metafísico que Nietzsche lleva a cabo, supone esta idea que, como trataremos de mostrar, atraviesa todo su pensamiento en los diferentes niveles en los que se desarrolla: para Nietzsche no hay nada en sí mismo fijo, es decir, ajeno a las condiciones o a las relaciones. El acontecer de cualquier cosa, de todo elemento, no es, desde un punto de vista ontológico, independiente y *autosuficiente* como lo es para la metafísica esencialista, sino que, podríamos decir, el «ser» de algo (su *darse* a la existencia) *siempre* depende de la mutua relación con lo otro, con lo que no es uno mismo. En este sentido, Nietzsche apunta al «momento valorativo» en el que se determina, de manera siempre provisional, el valor y el sentido de una fuerza o de una interpretación frente a otras fuerzas o interpretaciones. Conviene aclarar que, por el momento, estamos empleando el término «elemento» de manera imprecisa para referirnos a los componentes de la relación, porque lo que realmente queremos destacar es la relevancia de la *co-relacionalidad* como «alternativa a la metafísica». Como luego veremos, este planteamiento alternativo vertebra el pensamiento de Nietzsche

desde sus inicios hasta el final de su obra. Si ya se sirvió de él para dar cuenta, por ejemplo, de la relación que se establece entre lo apolíneo y lo dionisiaco, en *GT*, del mismo modo, ahora veremos cómo sustenta su comprensión de la relación de mutua determinación que se da *entre* el cuerpo, la conciencia y la cultura, expresada ésta en los diferentes sistemas normativos, de manera que ninguno de ellos se convierta en una instancia fija que permita dar cuenta del valor del resto de elementos en juego. Del mismo modo, esta idea es aplicable, como veremos en el próximo capítulo, a fuerzas, pulsiones, instintos, afectos en general, cuyo *valor* siempre será determinado en función del resto de fuerzas (elementos) en juego en ese momento, variando dicho valor con el cambio de las «condiciones». De esta manera, podemos también adelantar que las «condiciones» tampoco podrán ser consideradas como algo *estable*, ya que éstas estarán conformadas por el conjunto de elementos en relación en un determinado momento, siendo por tanto variables y contingentes.

La lectura de la obra de Nietzsche debe llevarse a cabo, a nuestro juicio, teniendo siempre presente este marco hermenéutico-relacional, alternativo al de la metafísica, cuidando especialmente en no caer en interpretaciones esencialistas o fundacionistas de alguna de las nociones o de los planteamientos que componen su pensamiento.

Si la alternativa nietzscheana entiende la existencia, lo dado, como el *valor* que emerge en el «entre», en el juego de dominación y resistencia que permanentemente mantienen las fuerzas, entonces debemos analizar con detenimiento qué entiende Nietzsche por *interpretar* o por valorar. Nuevamente la clave vendrá de la mano de la *tensión* constitutiva del mundo, de la que el pensamiento de Nietzsche trata de ser reflejo. Por lo tanto, tendremos que analizar más detenidamente, por un lado, este campo de fuerzas en lucha que Nietzsche supone que es el *mundo como devenir*, por otro, el mundo de los *signos* con el que tratamos de esquematizar y representar dicho flujo, así como, por último, la forma de relación que Nietzsche establece entre ambos mundos, que ya podemos anticipar que, nuevamente, será co-relacional.

## 1.- El mundo *pensado* como devenir.

Veamos algunos elementos esenciales para la comprensión de la afirmación nietzscheana del «mundo como devenir», a la que hemos venido refiriéndonos anteriormente en algunos momentos de este trabajo. Se suele señalar que, dada su relación con el pensamiento y la cultura griega, Nietzsche mostraría desde sus inicios una clara inclinación a asumir ciertos elementos de la filosofía de Heráclito. Podemos destacar especialmente dos: en primer lugar, aquellos en los que Heráclito ofrecería una imagen dinámica del mundo, por tanto, aquella idea del mundo en la que, supuestamente, habría afirmado que «todo fluye»<sup>223</sup>. En segundo lugar, Nietzsche recogería la idea de conflicto, de «guerra», como “padre de todas las cosas”, como principio o estructura del devenir. En este sentido, el mundo se entiende a partir de la *constante contraposición* o lucha de dos o más fuerzas o elementos. No es difícil establecer cierta continuidad de estas ideas con su posterior planteamiento de la voluntad de poder como campo relacional de fuerzas y, a su vez, con la afirmación de la vida como voluntad de poder.

El periodo en el que Nietzsche aborda más claramente el tema del devenir como *contraposición* coincide con sus obras de juventud. En particular en *PHG*, Nietzsche afirma que el carácter agonal propio de la cultura griega, habría sido llevado a su grado más general, en la forma de la *polaridad*, por Heráclito. Si bien es cierto que, a partir de la década de los ochenta, Nietzsche no se refiere con tanta frecuencia a esta cuestión, es indudable que se trata de una nota fundamental de su pensamiento, y que permanece constante hasta las últimas obras. En el

---

<sup>223</sup> La interpretación nietzscheana de Heráclito se encuentra principalmente en el escrito póstumo *PHG* (1873). Aunque en realidad sabemos que esta idea no corresponde directamente a Heráclito, es cierto que tradicionalmente se le atribuye, y Nietzsche la utiliza en este sentido; Cfr. *FP*, vol. III, 5 [1] 160: Yo os enseño la liberación del flujo eterno: el curso de este flujo retorna sin cesar a su fuente, y sin cesar vosotros os metéis en ese flujo como lo idéntico. *FP*, vol. IV, 11 [98] (350) “Valor de la caducidad: algo que carece de duración, que se contradice, tiene poco valor. Pero las cosas que creemos que son *duraderas* son, en cuanto tales, *puras ficciones*. Si todo fluye, entonces la caducidad es una cualidad (la «verdad») y la duración y lo imperecedero no son sino una *apariencia*”.

[http://www.nietzschsource.org/#eKGWB/NF-1886.5\[1\]](http://www.nietzschsource.org/#eKGWB/NF-1886.5[1]).

[http://www.nietzschsource.org/#eKGWB/NF-1887.11\[98\]](http://www.nietzschsource.org/#eKGWB/NF-1887.11[98]).

periodo al que nos venimos refiriendo en este Trabajo de Investigación, entre 1885 y 1887, tanto en sus anotaciones como en la obra publicada se hacen varias alusiones a esta cuestión, ofreciendo algunas caracterizaciones que consideramos importantes.

En primer lugar, Nietzsche señala el carácter *incognoscible* del mundo como devenir; éste no puede ser, a su juicio, en sentido estricto, “conocido” a partir exclusivamente del modelo de comprensión lógico-representacional, por las razones que hemos perfilado en el capítulo segundo:

“Un mundo en devenir no podría en sentido estricto ser «concebido», «conocido»: sólo en la medida en que el intelecto «que comprende» y «que conoce» encuentra un mundo tosco ya creado, construido de meras apariencias, pero estabilizado, en la medida en que esta especie de apariencia ha conservado la vida - sólo en esa medida hay algo así como el «conocimiento»: es decir, una comparación entre sí de los anteriores y de los recientes errores”<sup>224</sup>.

Nietzsche es muy consciente, como señala en este texto, de que todos los problemas importantes de la filosofía han sido planteados ya por los presocráticos –no sólo por Heráclito,– además de apuntar a algo a lo que prestaremos atención en este mismo capítulo, más adelante: el problema de en qué medida el *intelecto* juega un papel determinante en la noción de devenir y en nuestra relación con la idea del mundo como devenir:

“Los grandes problemas del *valor del devenir*, planteados por Anaximandro y Heráclito - por tanto, la decisión acerca de si está permitida una estimación moral o una estética en general, referida a la totalidad.

---

<sup>224</sup> FP, vol. III, 36 [23]. [http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1885,36\[23\]](http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1885,36[23]).

El gran problema de qué parte tiene el *entendimiento que pone fines* en todo devenir - desde Anaxágoras

El gran problema de si hay un *ser* - desde los eléatas; y qué es toda apariencia.

Todos los grandes problemas están planteados antes de Sócrates”.<sup>225</sup>

Ahora bien, podemos preguntarnos: ¿qué carácter onto-epistemológico tiene un mundo con esta característica? ¿Debemos atribuir, por tanto, a la noción de devenir, como ocurre con las de «ser» o «incondicionado», un carácter meramente *representacional*, esquemático, ordenador dentro del ámbito del pensamiento o, por el contrario, la contraposición de fuerzas que lo conforman implica un carácter ontológico-existencial en sentido fuerte?

Lo que Nietzsche presenta a partir de su afirmación del mundo como devenir es, precisamente, una representación que se contrapone a otra *visión del mundo*; una idea reguladora, por tanto, del mundo como un todo en devenir que adquiere sentido sólo frente a la idea del mundo como un todo cerrado en su significado, es decir, a este inicial “mundo tosco ya creado”.

“El conocimiento en sí imposible en el devenir; ¿cómo es entonces posible el conocimiento? Como error sobre sí mismo, como Voluntad de poder, como voluntad de engaño.

El devenir como inventar, querer, negarse a sí mismo, superarse a sí mismo: no un sujeto, sino un hacer, un poner, creativos, nada de «causas y efectos».

El arte como voluntad de superar el devenir, como «eternizar», pero corto de vista, en cada caso según la perspectiva: de cierto modo repitiendo en pequeño la tendencia del todo

---

<sup>225</sup> FP, vol. III, 26 [64]. [http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1884,26\[64\]](http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1884,26[64]).

Considerar lo que muestra *toda vida* como fórmula de la tendencia global: por eso, una nueva fijación del concepto «vida», como voluntad de poder”,<sup>226</sup>.

La representación del mundo como devenir, como un completo flujo, siendo coherentes con el propio desarrollo intelectual de Nietzsche, debe, en cierto sentido, ser considerada entonces únicamente como una *representación ficticia* – con toda la tensión que conlleva esta expresión–, ya que nunca experimentamos conscientemente de manera *directa* el mundo así, sino que es necesario un proceso de abstracción y conceptualización también de dicho flujo. El devenir es, por tanto, en cierto sentido, la condición de posibilidad de “inventar, querer, negarse a sí mismo, superarse a sí mismo: no un sujeto, sino un hacer, un poner, creativos”. Ahora bien, junto al devenir como condición del “inventar”, Nietzsche sitúa al “arte” como voluntad de superar el devenir, como «eternizar». Surge así la tensión conceptual desde el primer momento: inventar, ficcionar, poetizar, aparecen con una vocación de someter, de “eternizar” desde el primer momento, a aquello que los hace posibles: el devenir.

“En un mundo del devenir, en el que todo es condicionado, la suposición de lo incondicionado, de la substancia, del ser, de una cosa, etc. sólo puede ser un error”,<sup>227</sup>.

Ya señalamos en el capítulo anterior la contradicción interna<sup>228</sup> de la noción de incondicionado: partiendo de que lo incondicionado es algo que pertenece al ámbito del pensamiento, y que, a su vez, todo lo pensado deviene. La filosofía de Nietzsche fuerza nuevamente en este sentido las categorías de la filosofía tradicional para salirse, precisamente, del marco de la metafísica esencialista, cuando en una especie de petición de principio, afirma que el pensamiento que

---

<sup>226</sup> *FP*, vol. III, 7 [54]. [http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1886,7\[54\]](http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1886,7[54]).

<sup>227</sup> *FP*, vol. III, 35 [51]. [http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1885,35\[51\]](http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1885,35[51]).

<sup>228</sup> Cfr. Ver Capítulo 2 de este Trabajo, apartado 4.1.- “Prejuicio y utilidad de lo incondicionado para la vida (como improductivo)”.

piensa el mundo del devenir, confiriéndole con ello la existencia, es, a su vez, también devenido, y que sólo un ejercicio de permanente pensamiento puede ser su meta sin fin:

“El hecho del «espíritu» *como un devenir* demuestra que el mundo no tiene ninguna meta, ningún estado final y que es incapaz de ser”<sup>229</sup>.

Con ello Nietzsche trata de salvaguardar el carácter de permanente *generación* del mundo y de la propia vida, el carácter de:

“la fuerza creadora divina, de la fuerza de transformación infinita; debe impedir recaer arbitrariamente en una de sus antiguas formas, debe tener no sólo la intención, sino también los *medios* de *preservarse* a sí mismo de toda repetición”<sup>230</sup>.

El mundo debe evitar caer en metas y fines, en representaciones e interpretaciones de sí mismo que lo *agoten* creativamente y, por tanto, interpretativamente<sup>231</sup>. Sin embargo, Nietzsche afirma, al mismo tiempo, que, sin duda, “*Imprimir* al devenir el carácter del ser — ésta es la suprema *voluntad de poder*”<sup>232</sup>, caracterizando de esta manera al pensamiento como el más propio ejercicio de la voluntad de poder, en aparente contradicción con lo que acabamos de afirmar, aparente contradicción que a lo largo de este capítulo trataremos de ir aclarando.

Así las cosas, podemos afirmar que el radical planteamiento antimetafísico de Nietzsche hace que finalmente la consideración del mundo como devenir *en su totalidad*, en su conjunto, como luego sucederá con la hipótesis de la voluntad de

---

<sup>229</sup> *FP*, vol. III, 36 [15]. [http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1885,36\[15\]](http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1885,36[15]).

<sup>230</sup> *Ibidem*. [http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1885,36\[15\]](http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1885,36[15]).

<sup>231</sup> Tengo que hacer una referencia al eterno retorno?

<sup>232</sup> *FP*, vol. IV, 7 [54]. [http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1886,7\[54\]](http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1886,7[54]).

poder, tenga un peculiar estatuto, ya que se encuentra, en realidad, *a caballo entre la ontología y la semiótica tradicionales*<sup>233</sup>. Lo que vamos a ver a continuación es como el rechazo nietzscheano del presupuesto adecuacionista de la *inmediatez* pensamiento-cosa (o al menos del planteamiento por el que es posible salvar cierta desviación, que denominamos error) propio de la metafísica tradicional, *no* supone en ningún caso que éste niegue toda posible forma de relación entre mundo y pensamiento, sino que, antes bien, la convierte en una co-relación, poniendo, con ello, el acento en la cuestión de la *mediación*, en el sentido de que el error no es susceptible de ser evitado, no se debe a un “problema” o a una desviación respecto a un hipotético buen uso del entendimiento, que pueda ser corregido<sup>234</sup>. Con ello, Nietzsche introduce la contradicción y la antinomia como elementos esenciales del pensamiento, en general, y de su filosofía, en particular, tal como había anunciado. Vamos ver a continuación cómo se materializa esta tensión que supone la *contraposición* entre el ser y el devenir en el ámbito del pensamiento como forma de relación básica.

## **2.- La co-dependencia onto-axiológica de los *contrarios*.**

En el aforismo primero, del Libro I, de *MA* y en el segundo, también en el Libro I, de *JGB* –dos aforismos que han sido señalados como “programáticos”<sup>235</sup> dentro de la producción nietzscheana–, Nietzsche sostiene una misma temática, con unos diez años de diferencia. El primer aforismo de *MA* comienza afirmando:

---

<sup>233</sup> En el próximo capítulo nos centraremos en el cuerpo y en la fisiología como el ámbito ontológico al que conducirá Nietzsche su pensamiento.

<sup>234</sup> Cfr. *JGB*, 34: “Mas quien hace responsable a nuestro pensar mismo, es decir, a «el espíritu», de la falsedad del mundo - honorable escapatoria a que recurre todo consciente o inconsciente *advocatus dei* [abogado de Dios] -: quien considera que este mundo, así como el espacio, el tiempo, la figura, el movimiento, son *inferencias* falsas: ése tendría al menos un buen motivo para aprender por fin a desconfiar de todo pensar: ¿no nos habría venido jugando el pensar hasta ahora la peor pasada de todas?, ¿y qué garantía habría de que no continuará haciendo lo que siempre ha hecho?”.

<http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/JGB-34>.

<sup>235</sup> Kouba, P., *op. cit.*, pág. 104.

“*Química de los conceptos y sentimientos*. Los problemas filosóficos adoptan ahora de nuevo en casi todos los respectos la misma forma de pregunta de hace dos mil años: ¿Cómo puede algo nacer de su contrario, por ejemplo, lo racional de lo irracional, lo sensible de lo muerto, la lógica de la ilógica, la contemplación desinteresada del querer ávido, el altruismo del egoísmo, la verdad de los errores? Hasta ahora la filosofía metafísica soslayaba esta dificultad negando que lo uno naciese de lo otro y suponiéndoles a las cosas valoradas como superiores un origen milagroso, inmediatamente a partir del núcleo y la esencia de la -cosa en sí”,<sup>236</sup> .

Suele utilizarse este aforismo para mostrar el rechazo nietzscheano a la esencia metafísica y al *dualismo*, que se plantea como fundamento de las cuestiones de la moral, y no sólo de la moral en términos irreductibles de bueno y malo, sino también en términos de verdadero y falso, razón y pasión, naturaleza y cultura, etc.

A este rechazo nietzscheano del planteamiento metafísico le sigue la afirmación de que la filosofía histórica ha constatado que “no se trata de contrarios, salvo en la habitual exageración de la concepción popular metafísica, y que a la base de esta contraposición hay un error de la razón”. Inmediatamente, como vemos, Nietzsche atribuye a un “error de la razón”<sup>237</sup> la causa que finalmente conduce a los metafísicos a creer en la “contraposición de los valores”, en las valoraciones *antitéticas*. Este error es presentado junto a la noción de “sublimación”, la cual consistiría, precisamente, en todo un ejercicio de “ocultamiento” de los mecanismos que conducen a la implantación del “criterio de la incondicionalidad” —o del valor de las cosas supuestamente incondicionadas—, tal y como hemos venido mostrando.

---

<sup>236</sup> MA, 1. <http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/MA-1>.

<sup>237</sup> Cfr. Capítulo 2 de esta Trabajo, apartado 2.2.- “Error y perspectivismo. La adecuación y el problema del conocimiento”.

Recordemos que el aforismo lleva por título «Química de los conceptos y sentimientos», en alusión a una química –o a una alquimia<sup>238</sup>– que permita destilar la procedencia de aquellos elementos que, en última instancia, componen, aunque volatilizados por la sublimación, nuestros conceptos y nuestros sentimientos, nuestras experiencias. Éste será, sin duda, a juicio de Nietzsche, el primer paso para una transvaloración de todos los valores. Los esfuerzos reformadores de la cultura expresados en *GT*, darían paso en *MA* a la figura del químico, del alquimista, aquel que es capaz de convertir en oro cualquier material, incluso aquellos que han sido despreciados con más insistencia por metafísicos y cristianos, y que para Nietzsche cobrarán una importancia fundamental bajo la noción de la voluntad de poder. Del mismo modo, el “alquimista Nietzsche” se propone transformar en oro todo aquello a lo que hasta el momento se le ha negado tener valor: impulsos, instintos, pasiones y afectos cobrarán, en sus manos, un valor renovado, ofreciendo al hombre una nueva manera de sentir. Ahora bien, podemos afirmar que si dichos elementos tienen algún valor para Nietzsche es precisamente por aquello que se les ha despreciado: por condicionados, por relacionales, por acarrear el mundo de la apariencia<sup>239</sup> y, por tanto, por no ser susceptibles a una simplificación conceptual que agote su valor y su significado, ya que éste no depende únicamente de sí mismos. El valor de lo en sí mismo valioso no *depende* de nada, no varía en virtud de las condiciones.

El problema filosófico que subyace a toda esta cuestión plantea un escenario en el que toda la historia de la metafísica –y la de la moral– corren paralelas a la de la construcción de un *ideal*<sup>240</sup> de Razón o de racionalidad en sus términos más tradicionales, que se ha consolidado hasta hacerse dominante, anulando o

---

<sup>238</sup> Cfr. *GMI*, 14, donde utiliza la figura del nigromante, en esta ocasión con un sentido negativo. <http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/GM-I-14>.

<sup>239</sup> *FP*, vol. IV, 7 [54]: “«El ente» como apariencia; inversión de los valores: la apariencia era lo que otorgaba valor —”. [http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1886.7\[54\]](http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1886.7[54]).

<sup>240</sup> En la línea de lo que venimos mostrando en este Trabajo, en *FP*, vol. IV, 7 [6], Nietzsche escribe: “Un ideal que quiere imponerse o seguir afirmándose busca apoyarse a) en un origen supuesto b) en un pretendido parentesco con ideales poderosos ya existentes c) en el estremecimiento del misterio, como si hablara allí un poder indiscutible d) en la difamación de los ideales contrarios e) en una mentirosa enseñanza de la *ventaja* que acarrearía [...]”. [http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1886.7\[6\]](http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1886.7[6]).

devaluando, precisamente, el papel de todos aquellos elementos que implican variabilidad, condicionalidad y dinamismo<sup>241</sup>. Sólo dentro de un planteamiento como el de la metafísica es posible presentar los valores como *antitéticos* o contrarios de antemano, o sea, como elementos completamente excluyentes, y en el que sólo de una manera superficial mantienen una relación con el mundo, es decir, en unas condiciones que no influyen en nada en la determinación de su valor.

El otro aforismo en el que, como decíamos, se aborda, años después, una posición casi idéntica es el segundo de *JGB*. En él escribe Nietzsche, de manera muy parecida:

“¿Cómo *podría* una cosa surgir de su antítesis? ¿Por ejemplo, la verdad, del error? ¿O la voluntad de verdad, de la voluntad de engaño? ¿O la acción desinteresada, del egoísmo? ¿O la pura y solaz contemplación del sabio, de la concupiscencia? Semejante génesis es imposible; quien con ello sueña, un necio, incluso algo peor; las cosas de valor sumo es preciso que tengan otro origen, un origen *propio*, - ¡no son derivables de este mundo pasajero, seductor, engañador, mezquino, de esta confusión de delirio y deseo! Antes bien, en el seno del ser, en lo no pasajero, en el Dios oculto, en la ««cosa en sí» - ¡ahí es donde tiene que estar su fundamento, y en ninguna otra parte!» - Este modo de juzgar constituye el prejuicio típico por el cual resultan reconocibles los metafísicos de todos los tiempos [...]”<sup>242</sup>.

---

<sup>241</sup> Cfr. *FP*, vol. III, 40 [1]: “Los cansados, sufrientes, angustiados se imaginan paz, inmovilidad, tranquilidad, algo parecido al sueño profundo, cuando piensan en la felicidad suma. Mucho de esto ha pasado a la filosofía. Igualmente, el miedo a lo inseguro, equívoco, susceptible de transformación, ha conducido a honrar su contrario, lo simple, lo que permanece igual a sí mismo, lo calculable, seguro.- Otra especie de ser llevaría a honrar los estados inversos”.

[http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1885,40\[1\]](http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1885,40[1]).

<sup>242</sup> *JGB*, 2. <http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/JGB-2>.

Una vez más, desde el primer momento, Nietzsche, caracteriza y descarta la propuesta de corte metafísico de “la creencia en las antítesis de los valores”. La estrategia nietzscheana consistirá en contraponer, nuevamente, el «origen de las cosas» al «origen de su valor para la vida», a la que inmediatamente añade ciertas consideraciones sobre el *origen de las cosas sumamente valiosas*. Con ello, pretende sacar a la luz, en un nivel de reflexión superior, las valoraciones que subyacen bajo los argumentos de los metafísicos cuando éstos se refieren a las cosas sumamente valiosas. De esta manera, ontología y axiología se entremezclan en el discurso para mostrar cómo tradicionalmente el mayor valor de una cosa procede únicamente de suponerle un carácter fundamental *con respecto a las demás realidades*. En otras palabras, el filósofo metafísico cree en “la antítesis de los valores” por atribuirle un carácter ontológicamente inderivable a ciertas realidades. De esta manera, anticipando un fundamento inamovible, como señalará Nietzsche en su crítica, se viene a garantizar la primacía de su valor, ya se trate de su valor referido a la esfera del ser, o a las de la existencia, el conocimiento o, en último término, a su valor para la vida. Esta primacía, en el marco de un pensamiento fundacionista, sólo puede corresponder a un elemento o valor, excluyendo toda relación con los demás.

Acto seguido, Nietzsche plantea cierto enfoque por el que la *relacionalidad*, frente al valor *dado*, conforma el marco en el que se determinará el valor de los valores. Inmediatamente debajo, en la forma de hipótesis, Nietzsche añade:

“Pese a todo el valor que acaso corresponda a lo verdadero, a lo veraz, a lo desinteresado: sería posible que a la apariencia, a la voluntad de engaño, al egoísmo y a la concupiscencia hubiera que atribuirles un valor más elevado o más fundamental para toda vida. Sería incluso posible que lo *que* constituye el valor de aquellas cosas buenas y veneradas consistiese precisamente en el hecho de hallarse emparentadas, vinculadas,

entreveradas de manera capciosa con estas cosas malas, aparentemente antitéticas, y quizá en ser idénticas esencialmente a ellas. ¡Quizá!”<sup>243</sup>.

Todo este tipo de expresiones, “emparentar”, “vincular”, “entreverar” (o aquella otra de “nacidas de”, que utilizara también en *MA I*, 1), y que sirven para justificar el surgimiento del valor de las cosas a partir de cierta relación, a nuestro juicio, tienen que ser interpretadas filosóficamente, y consideradas seriamente como el lugar en el que encontramos la *propuesta* nietzscheana de la *co-relacionalidad* del valor. Es decir, el lugar en el que se constituyen los valores *por contraposición*, el lugar y la forma en la que emerge el valor de las cosas y, de esta manera, las cosas mismas como un producto de la valoración, como un *efecto* –si se nos permite utilizar esta expresión– de las luchas y las constantes contraposiciones entre las fuerzas, entre las pasiones, los deseos, los instintos, entre todo aquello de lo que, como decíamos más arriba, la moral y la metafísica han tratado de librarse en su construcción de un determinado modelo de racionalidad, y de una determinada visión del mundo.

Sin embargo, admitir, escribe Nietzsche, que “la no-verdad es condición de la vida: esto significa, desde luego, enfrentarse de modo peligroso a los sentimientos de valor habituales; y una filosofía que osa hacer esto se coloca, ya sólo con ello, más allá del bien y del mal”<sup>244</sup>. Nietzsche ahora es consciente, en palabras de Kouba,

“[de las] carencias de la metafísica proponiendo, consecuentemente, la necesidad de un conocimiento crítico pormenorizado y paciente. No se trata de una mera inversión de valores, de un retroceso hacia lo mismo, se trata del progresivo convencimiento de la ambi-valencia del mundo y de nuestra situación en él.”<sup>245</sup>

---

<sup>243</sup> *Ibidem*. <http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/JGB-2> .

<sup>244</sup> *JGB*, 4. <http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/JGB-4>.

<sup>245</sup> Kouba, P. *op. cit.*, pág. 54

Es importante destacar que la comprensión –antimetafísica por definición– de la *falta de sentido y valor en sí* del mundo, que Kouba denomina “ambivalencia del mundo”, conlleva en su seno la discrepancia ontológica con la metafísica, así como la idea de que en dicha “ambivalencia” se determina la base de la *alternativa* nietzscheana puesta en juego a partir de lo defendido en estos aforismos. En una de sus notas, que ya hemos citado anteriormente, Nietzsche concluye que:

“Nuestros valores son *introducidos* en las cosas con la *interpretación*.”

¿Hay entonces un *sentido* en el en-sí??

¿No es por necesidad el sentido precisamente sentido relacional y perspectiva?

Todo sentido es voluntad de poder (todos los sentidos relacionales pueden reducirse a ella)”<sup>246</sup>.

Sentido y valor son introducidos de manera “relacional y perspectivista” por la voluntad de poder. La consecuencia última de lo que venimos diciendo se muestra claramente en la negación por parte de Nietzsche a aceptar, a partir de mediados de la década de los ochenta, la simple oposición tradicional entre “mundo del ser” y “mundo como devenir”, a partir de la distinción verdadero/aparente: “«el mundo *verdadero* y el mundo *aparente*» — esta oposición es reconducida por mí a *relaciones de valor*”<sup>247</sup>.

---

<sup>246</sup> *FP*, vol. IV, 2 [77]. [http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1885,2\[77\]](http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1885,2[77]).

<sup>247</sup> *FP*, vol. IV, 9 [38]; vol. III, 40 [53]: “Por tanto, yo no contrapongo «apariencia» a la «realidad», sino que, al revés, tomo la apariencia como la realidad que se opone a la transformación en un imaginario mundo de la verdad. Un nombre determinado para esta realidad sería «la voluntad de poder», caracterizada desde dentro y no desde su naturaleza proteica, insensible, fluida.”

[http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1887,9\[38\]](http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1887,9[38]).

[http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1885,40\[53\]](http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1885,40[53]).

Fijémonos que Nietzsche no dice que la cuestión es reconducida por él a la cuestión de los valores, sino que subraya que es reconducida a “*relaciones de valor*”. El rechazo nietzscheano a la esencia metafísica, a la consistencia o la autonomía ontológica de los valores, y también al radical dualismo planteado en términos de “contrarios”, a nuestro juicio, cobra la forma de una recuperación precisamente de aquellos elementos de los que prescinde el planteamiento metafísico, pero no, como hemos señalado más arriba, simplemente con la intención de remplazar los antiguos parámetros por unos nuevos.

La denuncia nietzscheana del valor de la verdad se desprende de manera directa de la crítica al planteamiento onto-epistemológico que pone en juego el supuesto por el que se afirma lo “incondicionado” como *lo único* esencialmente valioso para el pensamiento y la acción guiada por éste. En realidad, a lo largo de toda su obra se repite de manera generalizada esta crítica, al extender esta equiparación a todos aquellos elementos/valores que, según la perspectiva metafísico-moral, tienen un valor máximo, superior, incondicionado, ya sean la verdad, el bien, lo bello, lo justo, etc. Sin embargo, para Nietzsche, no cabe esperar que dichas “*relaciones de valor*” impliquen ya la idea de una contraposición de valores “en sí mismo valiosos”, sino que, un paso más allá, debemos entender que el valor sólo surgirá *en y por* la relación, por la constante contraposición. Esto tiene la importante consecuencia de que podemos separar la fuerza, por un lado, del *valor* de la propia fuerza, por otro, pero no de su acción, como pretende la metafísica; es decir, más allá de su potencia, la fuerza obtendrá su *valor* en unas determinadas condiciones, por lo que éste podrá variar. Es importante destacar, entonces, que no se trata de separar, como ya hemos indicado que hace el planteamiento metafísico-moral, una fuerza de lo que ésta puede, en la manera en que “el pueblo”, por ejemplo, separa el rayo de su luz. La cualidad y su sujeto, en nuestro caso, permanecen como una misma cosa, solo su “valor” depende, en una escala de grados, del *valor* de las demás fuerzas, es decir, de cierta comparación virtual llevada a cabo por el intelecto, como ahora veremos. La luz de una vela, por ejemplo, no es “en sí misma” luminosa, sino que el valor de su brillo será relativo

al valor de la luz de los otros objetos que, en esta caso, la rodean, por ejemplo, si es de día o de noche, pero sin olvidar que esto será siempre, para un sujeto que tenga la capacidad de establecer esas diferencias de grado y someterlas a comparación entre ellas.

### **3.- La voluntad de poder como plexo co-relacional de fuerzas.**

Al término «voluntad de poder» se le pueden atribuir diferentes matices en el uso que el propio Nietzsche hizo de él, aunque todos ellos remitan a una misma noción general. Vamos a tratar de explicitar, en la línea de lo que interesa para nuestra investigación, dos de ellos. El primero, en un sentido más global, es aquel por el que el mundo en su conjunto –también la vida<sup>248</sup>– es visto como «voluntad de poder», es decir, el mundo entendido como campo dinámico de fuerzas en constante flujo y contraposición. El segundo de ellos, más particular, hace referencia a la «voluntad de poder», como *pulsión*, como el propio *impulso*, en este caso *idéntico* a la propia fuerza, y por el que ésta se contrapone a las demás fuerzas o impulsos, bien para imponerse a ellas y dominarlas bien simplemente como resistencia a la dominación de otras.

Según el primer sentido de la voluntad de poder al que acabamos de referirnos, la *alternativa* nietzscheana a la ontología tradicional se podría presentar según la idea de que la condición de posibilidad del desarrollo de la vida es que, en última instancia, cada fuerza obtiene su valor y sentido en su relación con «lo otro», es decir, solo tiene valor y sentido en tanto que es *por* y *para* aquello que no es ella misma. Ahora bien, como ya hemos avanzado y como ahora detallaremos, además, este *valor* sólo «será» en tanto que es *reconocido ficticiamente* por un intelecto, es decir, en tanto que es *representado* en un nivel de abstracción (ficticio) que lo individualiza y que no tiene que hacerlo necesariamente de

---

<sup>248</sup> Cfr. *JGB*, 13: “Algo vivo quiere, antes que nada, *dar libre curso* a su fuerza - la vida misma es voluntad de poder”. <http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/JGB-13>.

manera consciente<sup>249</sup>. Tal y como venimos mostrando, si llevamos hasta sus últimas consecuencias el planteamiento antimetafísico de Nietzsche, en cierto sentido, la fuerza o la pulsión se reduce, entonces, a su *valor*, el cual, a su vez, *sólo surgirá en su relación con otras fuerzas*, en su contacto y contraposición con ellas, por tanto, dentro de ese plexo de relaciones que, en sentido amplio, constituye<sup>250</sup> el mundo o la misma vida como voluntad de poder:

“La absoluta instantaneidad de la voluntad de poder gobierna; en el hombre (y ya en la célula) esta fijación es un proceso, que cambia continuamente con el crecimiento de todos los participantes - una lucha, suponiendo que se entienda esta palabra, tan amplia y profundamente, como para comprender también la relación del que domina con el dominado como un combate, y la relación del que obedece con el que domina como una oposición”.<sup>251</sup>

La noción de «voluntad de poder» puede ser entendida, como decimos, como un campo relacional de fuerzas<sup>252</sup>, y en este sentido como una «matriz de

---

<sup>249</sup> No nos interesa detenernos en esta cuestión más de lo que ya lo hemos hecho, pero existe abundante literatura sobre las relaciones entre la consciencia y el inconsciente en Nietzsche, en estos específicos términos, y sobre qué debemos entender por un “pensamiento no consciente”.

<sup>250</sup> No conviene olvidar que en diferentes ocasiones, Nietzsche recalca el carácter “hipotético” de esta teoría. El carácter de “supuesto” que Nietzsche adopta en el famoso *JGB*, 36.

<http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/JGB-36>.

<sup>251</sup> *FP*, vol. III, 40 [55]. En unas anotaciones al hilo de la lectura de la obra de Roux, Nietzsche traslada esta idea a los tejidos. En *FP*, vol. III, 7 [190] escribe: “La lucha entre los tejidos se vuelve *principio regulador: principio de autoestructuración funcional de las relaciones de fuerza más apropiadas*”. Cfr. Mutchinick, J.: “Para todos y para nadie. La «superación de la moral» en la filosofía de Nietzsche”, en *Instantes y Azares. Escrituras nietzscheanas* (Buenos Aires), 2013, 12, págs. 55-82.

[http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1885,40\[55\]](http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1885,40[55]).

[http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1883,7\[190\]](http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1883,7[190]).

<sup>252</sup> Cfr. M. Riccardi, «*Der faule Fleck des Kantischen Kriticismus*». *Erscheinung und Ding an sich bei Nietzsche*. (Beiträge zu Friedrich Nietzsche, Bd. 14), Basel (Schwabe), 2009. En particular es interesante para nosotros el párrafo VII.4, titulado “Der Wille zur Macht als Relationalität: Nietzsches Ontologie”, págs. 197 ss., donde Riccardi afirma, por ejemplo: “para Nietzsche las cosas no son nada más allá de sus propiedades relacionales. Por tanto, fuera de su relación con otros objetos son impensables. Por lo tanto, no hay una naturaleza “en sí”, que se remonte al interior en el sentido de unas normas no relacionales. En este nivel, sin embargo, esta teoría sólo

valoración», que se encuentra en una constante reconfiguración, que hace variar las *relaciones* entre las fuerzas y, por tanto, su valor. Este texto que acabamos de recoger deja ver claramente el *carácter de co-dependencia* que marca las relaciones que establecen las fuerzas, que en él pasan a denominarse “dominante” y “dominado”, pero donde ahora hay que tener la cautela de no atribuir el significado normal y cotidiano a estos términos, sino que servirá para subrayar, antes bien, la condición de co-dependencia entre ambos. En otra anotación de esta misma época, nuevamente señala este carácter co-relacional del poder, al escribir:

“En qué medida también en el obedecer hay un oponer resistencia; la propia fuerza no se ha dado por vencida del todo. Asimismo en el mandar se concede que el poder absoluto del adversario no está vencido, ni incorporado, disuelto. "Obedecer" y "mandar" son formas de lucha”<sup>253</sup>.

Vamos a precisar el segundo de los significados de la voluntad de poder que nos interesa aquí, según indicamos más arriba, que es el que apunta a una caracterización más particular, centrada en la fuerza. En este sentido, comenzaremos precisando que Nietzsche distingue un cierto carácter *cuantitativo* de otro *cualitativo* en toda fuerza, aunque, como veremos, se trate de dos dimensiones muy distintas que son, sin embargo, indisociables: “La medida de la fuerza en tanto que magnitud es fija, pero su esencia es fluida, tensa, constrictiva”<sup>254</sup>. En la anotación inmediatamente inferior a ésta, Nietzsche recalca: “En un determinado momento de la fuerza está dada la absoluta condicionalidad de una nueva repartición de todas sus fuerzas: ella no puede estar quieta. El «cambio» forma parte de la esencia [...]”<sup>255</sup>.

---

ofrece un modelo muy abstracto. Sólo apoyándose en el concepto de Voluntad de poder puede alcanzar un nivel más descriptivo.[es necesario apoyarse en la noción de fuerza para ello]”, pág. 197.

<sup>253</sup> *FP*, vol. III, 36 [22]. [http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1885,36\[22\]](http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1885,36[22]).

<sup>254</sup> *FP*, vol. III, 35 [54]. [http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1885,35\[54\]](http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1885,35[54]).

<sup>255</sup> *FP*, vol. III, 35 [55]. [http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1885,35\[55\]](http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1885,35[55]).

Con ello, Nietzsche refleja cierta tensión conceptual respecto a la metafísica – tensión que remite a la comprensión de la propia realidad–, que ésta evitaría, y de la que su pensamiento estaría tratando de hacerse cargo, con expresiones aparentemente contradictorias del tipo “el cambio forma parte de la esencia”. La fuerza, tradicionalmente, es *variable* sólo en su magnitud, es decir, en la representación simplificada que de ella hacemos como *fija*. Sin embargo, nuestra representación de ella debe cambiar, dada la “absoluta condicionalidad” y relacionalidad en la que se encuentra y que le es propia. La hipótesis de la voluntad de poder en tanto que representación del mundo, que avanzábamos más arriba, se presenta, para ello, como el constante y fluido juego de fuerzas en el que la *ficción* del *valor fijo* de una de ellas, o del conjunto, se debe, en último término, sólo al intérprete, sea éste quien sea.

“Suponiendo que el mundo dispusiera de un determinado *quantum* de fuerza, es evidente que todo desplazamiento de fuerza en un sitio cualquiera condiciona el sistema completo — por lo tanto, junto a la causalidad de uno detrás de otro habría una dependencia de uno junto y con otro”<sup>256</sup>.

Nietzsche vincula, por medio de la noción de «fuerza», las dimensiones cuantitativa (*quanta*) y la cualitativa (*quale*) en una particular noción de *poder*, rechazando con ello la simplificación mecanicista, que privilegia el ámbito de lo cuantitativo, obviando por completo la dimensión cualitativa.

“¿No serían todas las *cantidades* indicios de *cualidades*? Una fuerza mayor corresponde a una conciencia, un sentimiento, un deseo diferentes, a otra mirada perspectivista; el crecimiento mismo es un anhelo de *ser más*; desde un *quale* crece el anhelo de un plus de *quantum*; en un mundo puramente cuantitativo todo estaría muerto, rígido, inmóvil. — La

---

<sup>256</sup> FP, vol. IV, 2 [143]. [http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1885,2\[143\]](http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1885,2[143]).

reducción de todas las cualidades a cantidades es un sinsentido: lo que resulta es que una y la otra están juntas, una analogía —“

El *quantum*, como vemos, no puede desligarse del *quale*, ni tampoco al revés; ambos son dos dimensiones de una misma fuerza<sup>257</sup>. En este sentido, como decíamos, debemos ser cautos después de todo lo dicho, para evitar caer en interpretaciones mecanicistas del “*quantum* de poder” como si éste se tratara, exclusivamente, de un punto de fuerza o de poder.

“El victorioso concepto de «fuerza», con el que nuestros físicos han creado a Dios y el mundo, requiere todavía de un complemento: se le tiene que atribuir un mundo interno, que yo denomino «voluntad de poder», es decir, un insaciable afán de demostrar poder; o de emplear, de ejercer poder, como impulso creador, etc”<sup>258</sup>.

A partir de esta idea es necesario aclarar al menos dos cuestiones importantes en torno a la complejidad del significado que Nietzsche atribuye a la noción de fuerza. En primer lugar, hay que entender el doble carácter en la comprensión compleja de la fuerza:

---

<sup>257</sup> Cfr. *FP*, vol. III, 2 [157]: “Nuestros sentidos tienen un determinado *quantum* como medio dentro del cual funcionan, es decir, sentimos lo grande y lo pequeño en relación con las condiciones de nuestra existencia. Si agudizáramos o embotáramos diez veces nuestros sentidos, sucumbiríamos. Es decir, que sentimos también las *relaciones de tamaño*, en relación con lo que hace posible nuestra existencia, como *cualidades*”; *FP*, vol. III, 5 [36]: “La *cualidad* es una verdad *perspectivista* para *nosotros*; no un «en sí». Nuestros sentidos tienen un determinado *quantum* como medio dentro del cual funcionan”.

[http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1885.2\[157\]](http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1885.2[157]).

[http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1886.5\[36\]](http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1886.5[36]).

<sup>258</sup> *FP*, vol. III, 36 [31]. [http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1885.36\[31\]](http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1885.36[31]).

“Un *quantum* de poder se define por el efecto que produce y el efecto al que se resiste [...] Es esencialmente una voluntad de violación y de defenderse de las violaciones”<sup>259</sup>

No podemos, por tanto, entender, en ningún caso, la fuerza como un vector o un impulso individualizado, sino que debemos hacerlo en su *doble* carácter, que implica siempre un «otro». De esta manera, podemos entender que un *quantum* de poder produce siempre un efecto, pero no necesariamente siempre “el mismo efecto”. Esta constancia en los efectos es lo que pretendería y en lo que se basa, por el contrario, la interpretación mecanicista del mundo y de la fuerza, ya que de esta manera se garantiza cierta *continuidad* y consistencia del mundo, afirmando la constancia de las cosas a la hora de producir efectos. En la interpretación relacional, tal y como la estamos presentando, si bien el efecto producido es seguro no es, sin embargo, mensurable a priori, ni en su cantidad ni en sus cualidades más allá del mero ser “una voluntad de violación y de defenderse de las violaciones” que la caracteriza como pulsión, pero de la que no tendríamos “datos”, por así decirlo, de su fortaleza o su debilidad, entendidos estos como efectos.

“«Las cosas» no se comportan con regularidad, no siguen una *regla*: no hay cosas ( — eso es nuestra ficción) [sin embargo] Aquí no se obedece: pues que *algo sea tal y como es*, fuerte en cierto modo y en cierto modo débil, eso no es la consecuencia de una obediencia o de una regla o de una constricción...”<sup>260</sup>.

Queremos destacar algo de lo afirmado en este texto, por introducir un tema fundamental para nuestro planteamiento y para nuestra lectura de Nietzsche: si no se obedece una ley, si no hay una regularidad o una *regla* respecto a “que *algo sea tal y como es*, fuerte en cierto modo y en cierto modo débil”, tal y como escribe

---

<sup>259</sup> *FP*, vol. IV, 14 [79]. [http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1888,14\[79\]](http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1888,14[79]).

<sup>260</sup> *FP*, vol. IV, 14 [79]. [http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1888,14\[79\]](http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1888,14[79]).

Nietzsche, cabe preguntarse, entonces, *qué otra alternativa cabría explorar*. Es decir, ¿es posible esencializar estas nociones? Por una parte, como ya hemos señalado en algún momento, frente a la esencia, Nietzsche remite a la idea de los grados, pero se trata del grado de resistencia o de prepotencia, ya que solo en esos “efectos” encontraríamos en realidad la fuerza, la fuerza que no ha sido separada de su potencia:

“El grado de resistencia y el grado de prepotencia — de esto se trata en todo lo que sucede: si *nosotros*, para nuestro uso doméstico del cálculo, lo sabemos expresar en fórmulas de «leyes», ¡tanto mejor para nosotros!”<sup>261</sup>.

Del mismo modo, Nietzsche precisa el uso del término «voluntad» en un sentido unitario. Tal y como ya hemos señalado, Nietzsche aclara que “*no hay ninguna voluntad*: hay puntuaciones de voluntad que constantemente aumentan o pierden su poder”. El hecho de que Nietzsche hable de “puntuaciones” o puntos, no debe hacernos olvidar que en su concepción éstos “constantemente” varían su poder, lo aumentan o lo disminuyen, y esto es a lo que realmente debemos prestar más atención. Es decir, a su inconsistencia y variabilidad *respecto al poder*, más allá de que se trate de *puntos* en el sentido de unidades<sup>262</sup>. Lo relevante se juega en el

---

<sup>261</sup> *Ibidem*. [http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1888,14\[79\]](http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1888,14[79]).

<sup>262</sup> Cfr. *FP*, vol. IV, 14 [79] “Nosotros necesitamos unidades para poder calcular: pero no por ello se ha de admitir que tales unidades existan. El concepto de unidad lo hemos tomado prestado de nuestro concepto de «yo», — nuestro más antiguo artículo de fe”. A nuestro juicio se ajusta mejor a la idea que quiere transmitir la expresión “formaciones de dominio” de las que, en otras ocasiones pero en el mismo contexto hablaría el propio Nietzsche: *FP*, vol. IV, 11 [73]:

“— «formaciones de dominio»; la esfera de lo dominante, constantemente creciendo o periódicamente disminuyendo, aumentando; o bien, bajo el favor y el desfavor de las circunstancias (de la nutrición —)

— «valor» es esencialmente el punto de vista para el aumento o la disminución de estos centros de dominio («pluralidades» en cualquier caso, si bien la «unidad» no se encuentra en modo alguno en la naturaleza del devenir)

— *un quantum de poder*, un devenir, en la medida en que en ello nada tiene el carácter del «ser»; en la medida”.

[http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1888,14\[79\]](http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1888,14[79]).

[http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1887,11\[73\]](http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1887,11[73]).

desplazamiento hacia el terreno del poder, y en este sentido precisa Nietzsche, en referencia al *quantum* de poder en tanto que *quale* que:

”[...] se lo suprime si se suprime esta radiación de querer-poder [*Machtwillen*]. Por eso lo llamo un *quantum* de «voluntad de poder» [*«Wille zur Macht»*].”<sup>263</sup>

### 3.1.- La lectura de la «fuerza» como «*quantum* de sentimiento de poder»

Más allá de la mera oposición a una interpretación mecanicista de la fuerza, debemos detenernos ahora en la *resignificación* de la noción de *fuerza*, en este caso en el ámbito del pensamiento, es decir, en la manera en cómo el intelecto sustancializa la potencia, a partir de errores de la razón, hasta convertirla en la *cualidad* por medio de la que actúa una fuerza. Cuando, como hemos visto en el capítulo anterior, Nietzsche trata de explicar el «por qué» de la acción, deshecha que su causa directa sean las metas o los fines anticipados, ya sean estos la obtención de placer, la evitación del dolor o la consecución de la felicidad. Más bien, nos dice:

“*cierta cantidad de fuerza* se emplea, se apodera de algo sobre lo que puede descargarse. Eso que llamamos “*meta*”, “*fin*” es, en realidad, un *medio* de ese proceso explosivo involuntario”<sup>264</sup>.

Cierta fuerza, cierto *quantum* de fuerza, se “apodera”, nos dice Nietzsche, tratando de explicar el momento en el que la fuerza fija el modo de su descarga. Inmediatamente después, Nietzsche añade que este “*quantum* de sentimiento de

---

<sup>263</sup> *FP*, vol. IV, 14 [79]. [http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1888,14\[79\]](http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1888,14[79]).

<sup>264</sup> *FP*, vol. IV, 7 [77]. [http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1883,7\[77\]](http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1883,7[77]).

poder” supone una forma de libertad<sup>265</sup>, respecto a los diferentes modos en que puede liberarse la energía acumulada:

“Y ese mismo y único quantum de sentimiento de poder puede descargarse de mil formas diferentes: esta es la «libertad de la voluntad»: el sentimiento de que, respecto a la explosión necesaria, cientos de acciones diferentes podrían servir igual de bien; el sentimiento de que hay cierta *arbitrariedad* de la acción en esta resolución de la tensión”<sup>266</sup>.

En primer lugar, es importante destacar la idea de que “cientos de acciones diferentes podrían servir igual de bien” a la hora de resolver la tensión de una fuerza, ya que en ella se encuentra la base de la crítica cultural nietzscheana. Los medios que arbitra una cultura para descargar los instintos y las fuerzas, en sus diferentes dispositivos culturales, pueden ser variados, y, por tanto, todo el sistema de comparación cultural puesto en marcha por Nietzsche, –principalmente y de manera explícita desde sus obras del periodo intermedio hasta llegar al periodo que nos atañe–, con el fin de determinar cuál de ellas es más valiosa “para la vida”, se basaría en esta primera afirmación.

Esto nos lleva a recordar que frente a la moral cristiana, Nietzsche, por ejemplo, es más partidario de un modelo como el griego, que no pretende sofocar completamente aquellas pasiones o pulsiones que han sido catalogadas como moralmente reprobables, sino que, más bien, en la línea de los dispositivos griegos, abogaría por una salida controlada de las mismas y por una multiplicidad de formas en las que esto es posible. El *agón*, en tanto que forma libre de competencia de pulsiones aparece completamente asimilado por el pensamiento de Nietzsche. Aunque veremos más adelante su importancia para la formación de nuevas estimaciones de valor, debemos adelantar la idea, fundamental para este

---

<sup>265</sup> *FP*, vol. IV, 9 [91] (65): “Que un *quantum* de fuerza se determine y se comporte en cada caso determinado de una manera única no hace de él una «voluntad no libre»”.

[http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1887.9\[91\]](http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1887.9[91]).

<sup>266</sup> *FP*, vol. III, 7 [77]. [http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1883.7\[77\]](http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1883.7[77]).

Trabajo, de que una cultura capaz de soportar una gran diversidad de dispositivos de expresión y control de las pulsiones y los afectos, será más *elevada* que aquella que, por el contrario, restringe a unos pocos estos mecanismos fundamentales para la construcción de sujetos diferenciados. O lo que es lo mismo, la multiplicidad en las formas de resolución de la tensión jugará, a nuestro juicio, un papel fundamental en la articulación del programa político-antropológico nietzscheano. Si esto es posible, es porque Nietzsche determina inicialmente cierta “*arbitrariedad* de la acción”, en realidad, en virtud de cierta indeterminación de la fuerza que la antecede, como veremos en el siguiente capítulo.

En segundo lugar, también cabe destacar que lo que era simple “*quantum* de fuerza”, se convierte, una vez que dicha fuerza se “apodera” de una “meta” o un “fin”, en “*quantum* de sentimiento de poder”, de lo que se desprende que, para Nietzsche, estas dos expresiones no son del todo equivalentes, ya que encontramos cierto carácter antinómico en su presentación. En algunas anotaciones del invierno de 1883, aborda esta cuestión. En una de ellas escribe, para explicar el surgimiento del “sentimiento de fuerza”:

“Cuando hacemos algo, nace *un sentimiento de fuerza* incluso antes de que lo hagamos, con la representación [*Vorstellung*] de lo que se va a hacer (como a la vista de un enemigo o de un obstáculo que creemos poder *vencer*): siempre de modo concomitante”<sup>267</sup>.

Por tanto, antes de la propia acción, la representación de “lo que vamos a hacer” origina un sentimiento de fuerza concomitante a la propia representación, es decir, la representación de lo que la fuerza puede. Se distingue, por tanto, entre “Aquello a lo que lleva una acción”, por una parte, y el “motivo”, que se encuentra en “la *representación del resultado de la acción* (por ejemplo, en tal estado de ánimo al que se ha llegado)”<sup>268</sup>. A este respecto, Nietzsche aclara en otro lugar que la

---

<sup>267</sup> *FP*, vol. III, 24 [9]. [http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1883,24\[9\]](http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1883,24[9])..

<sup>268</sup> *FP*, vol. III, 7 [207]. [http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1883,7\[207\]](http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1883,7[207])..

anticipación, ahora sí, de la meta –no ya de lo que la fuerza puede–, “fecunda el espíritu”.

“Mi solución: el nivel del sentimiento de fuerza fecunda el espíritu, que examina muchos fines y elige uno cuyas consecuencias sean distensivas para ese sentimiento”<sup>269</sup>.

O un poco más abajo en el mismo fragmento:

“¡Así es! *La meta prefigurada impulsa hasta su extremo el deseo de la descarga*”<sup>270</sup>

Hay, pues, concluye Nietzsche “una doble descarga: primero en la *anticipación* de una meta que permita la distensión, después en la acción misma”, pero ninguna de estas dos tiene que ver con el hecho recogido en el primero de estos textos, en el que se afirma una cierta evaluación –también anticipada– de lo que una fuerza puede. Si esta evaluación se convierte en el primer paso de la acción será porque, tal y como venimos diciendo, lo que una fuerza puede es variable en función del entorno, de las condiciones, es decir, de las fuerzas que la rodean y, en cierto sentido, constituyen su valor –no se trata de un efecto con consecuencias previamente fijadas–. Por lo que un proceso de *evaluación*, entendido como un «momento valorativo», es necesario, pero no suficiente, para determinar su “potencia” en unas determinadas condiciones<sup>271</sup>. En realidad, sólo es el paso primero dentro de este proceso encadenado que nos lleva, posteriormente, a fijar las metas en *función* de esa primera evaluación. Ahora bien, dicha evaluación, sin embargo, como decimos, no será suficiente sin algo más, sin ese querer incrementar ese poder al que más arriba nos referíamos como una “voluntad de

---

<sup>269</sup> *FP*, vol. III, 7 [77]. [http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1883,7\[77\]](http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1883,7[77])..

<sup>270</sup> *Ibidem*. [http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1883,7\[77\]](http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1883,7[77]).

<sup>271</sup> Cfr. Ver en este mismo Trabajo el Capítulo I: “El problema de la moral, la moral como problema”.

violar y de defenderse de las violaciones”. Lo importante es que ambas dimensiones, el proceso completo podríamos decir, forman parte de la acción compuesta de la *interpretación*, a juicio de Nietzsche:

“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. Meras diferencias de poder no podrían aún sentirse como tales: tiene que haber allí un algo que quiere crecer que interprete a todo otro algo que quiere crecer respecto de su valor. *En esto igual — — En verdad la interpretación es ella misma un medio para hacerse señor de algo. (El proceso orgánico presupone un permanente INTERPRETAR)*<sup>272</sup> .

En tercer lugar, a partir de su lectura de la obra de Schneider, Nietzsche retoma la pregunta:

”«¿Qué representación conduce a la acción? La que despierta el instinto [*Trieb*] *más fuerte*. ¿Y cuál es? La que *promete* placeres mayores, la *más agradable* [...]»<sup>273</sup> .

Sin embargo, a diferencia de la respuesta dada por Schneider, Nietzsche planteará la siguiente circularidad:

“¡Pero es *el instinto mismo el que provoca* primero esta representación! - eso es lo que yo digo”<sup>274</sup> .

---

<sup>272</sup> *FP*, vol. IV, 2 [148]. [http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1885,2\[148\]](http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1885,2[148]).

<sup>273</sup> *FP*, vol. III, 7 [239]. [http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1883,7\[239\]](http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1883,7[239]).

<sup>274</sup> *Ibidem*. [http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1883,7\[239\]](http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1883,7[239]).

Nuevamente, cierta co-relacionalidad pone de manifiesto en los planteamientos nietzscheanos una imposibilidad de encontrar un fundamento único, en beneficio de una reciprocidad y una circularidad esencial. Antes de continuar, hay que recordar que, además, el *quantum* de fuerza supone una forma de libertad<sup>275</sup>, respecto a los diferentes modos en que puede liberarse la energía acumulada. Ya señalamos cómo, “cientos de acciones diferentes podrían servir igual de bien”<sup>276</sup>, para descargar una pulsión.

Todas estas cuestiones son inseparables de la denuncia nietzscheana<sup>277</sup> del peligro de caer en las redes del lenguaje, con el que tantas veces se enreda la metafísica, separando la fuerza de su potencia o el sujeto de su acción. Antes bien, como decíamos, tenidas en cuenta estas vicisitudes, dirá Nietzsche:

“Si eliminamos estos ingredientes: entonces no quedan ya cosas, sino *quanta* dinámicos en una relación de tensión con todos los otros *quanta* dinámicos: cuya esencia consiste en su relación con todos los otros *quanta*, en su «producir efectos» sobre éstos mismos — la voluntad de poder no es un ser, no es un devenir, sino un *pathos*, es el hecho más elemental, sólo a partir del cual resulta un devenir, un producir efectos...”<sup>278</sup>.

---

<sup>275</sup> *FP*, vol. IV, 9 [91] (65): “Que un *quantum* de fuerza se determine y se comporte en cada caso determinado de una manera única no hace de él una «voluntad no libre»”.

[http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1887,9\[91\]](http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1887,9[91]).

<sup>276</sup> *FP*, vol. III, 7 [77]. [http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1883,7\[77\]](http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1883,7[77]).

<sup>277</sup> *FP*, vol. IV, 14 [79]: “[...] la ficción de un átomo-grupo o incluso de su abstracción, en el átomo dinámico, se sigue pensando aquí en una cosa que produce efectos, — es decir, no hemos salido de la rutina hacia la cual nos encaminan los sentidos y el lenguaje. Sujeto, objeto, un agente del hacer, el hacer y lo que el hacer hace, separados: no olvidemos que esto es una mera semiótica y que no designa nada que sea real.” [http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1888,14\[79\]](http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1888,14[79]).

<sup>278</sup> *Ibidem*. [http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1888,14\[79\]](http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1888,14[79]).

No cabe la menor duda de que, como estamos viendo, lejos de una interpretación mecanicista de la fuerza<sup>279</sup>, el *quantum* de voluntad de poder se traduce finalmente en un *pathos*, en un “sentimiento de poder” como *cualidad* inseparable y definitoria de la fuerza, al que Nietzsche denominaría *pathos de la distancia*, y al que ahora dedicaremos nuestra atención. Sin embargo, sin cuestionar esta dimensión reivindicativa del discurso nietzscheano que afirmarí­a que la fuerza no es solo *quantum*, aunque también lo sea, sí creemos que es posible dar una vuelta de tuerca más, con el fin de evitar caer nuevamente en una interpretación esencialista de la fuerza o, con más precisión, de la *fortaleza* o la *debilidad* como cualidades –o sentimientos–.

#### **4.- Jerarquía dinámica, o la co-relacionalidad de lo fuerte y lo débil.**

Nuestra intención, por tanto, a continuación, es señalar algunos textos y lugares de la obra de Nietzsche que permiten una interpretación de la noción de «lo fuerte» en su relación con «lo débil», en sintonía y coherencia, por tanto, con la crítica a la metafísica, y permitiendo una lectura de la voluntad de poder desde un punto de vista co-relacional, de manera que la fuerza, entendida como sentimiento de poder, no dependa ya, *en su valor*, únicamente de sí misma.

Nietzsche no admite la separación de la fuerza y de su potencia, como si la primera fuera un sustrato independiente sobre –o desde– el que se da la cualidad como “separada” de él –cualidad que, además, sería cuantificable–. Tampoco debemos pensar que, una vez unido lo que había sido separado por la metafísica, esta «unidad» entre la fuerza y su poder, sea susceptible, aunque se trate de una cualidad o un sentimiento, de ser nuevamente interpretada como una entidad «en

---

<sup>279</sup> En *JGB*, 36, Nietzsche despliega la hipótesis contraria, según la cual, “el mundo de lo mecánico (o material)”, nos dice, podría ser concebido como “una forma más tosca del mundo de los afectos en la cual está aún englobado en una poderosa unidad todo aquello que luego, en el proceso orgánico, se ramifica y se configura”. Un poco más abajo, Nietzsche, afirma que, de hacerlo así “habríamos adquirido el derecho a definir inequívocamente *toda* fuerza agente como *voluntad de poder*.”

<http://www.nietzschsource.org/#eKGWB/JGB-36>.

sí, como algo en sí mismo valioso». El problema, en nuestra opinión, de muchas lecturas e interpretaciones de la obra de Nietzsche es que reducen la «voluntad», *en tanto que cualidad* –y esto es lo que nos interesa–, a una cualidad constante, cuantificable, a un *quantum* de poder «en sí», tal y como hemos señalado, por ejemplo, homogeneizando o regularizando los efectos, y suponiendo, así, una *constancia* en la causa o, mejor dicho, en la sustancia que subyace como causa de esos efectos regulares. En definitiva, lo que tratamos es advertir sobre el riesgo de caer en interpretaciones del pensamiento de Nietzsche que, aun reconociendo la radicalidad de su crítica a la metafísica, de alguna manera sustancialicen –o esencialicen– las cualidades lingüísticamente expresadas en los adjetivos «fortaleza» y «debilidad».

Como ya hemos indicado, todo sentimiento, pensamiento o volición es siempre producto de una *mediación*; recordemos que no hay inmediatez, que no hay en ningún sentido “certeza inmediata”<sup>280</sup>, por lo que la fortaleza en tanto que sentimiento de poder, al menos en cierto sentido, para ser experimentada, tiene que ser puesta en relación con otras fuerzas para determinar su grado y su nivel, tiene que ser *comparada*, ya que, como hemos visto, la fuerza no es más que grado. En último término, el hecho de que las relaciones, finalmente, sean expresadas por Nietzsche como «grados», debe ser entendido como la manera en que éste consigue eludir las bases de la ontología esencialista que, condicionada, como hemos visto, por el lenguaje, termina por separar la fuerza de lo que ésta puede. Muy al contrario, para Nietzsche, en la medida en que la fuerza permanece *in-separada* de su potencia, ésta se expresa en un determinado grado, el cual se determina siempre en relación al grado de las demás fuerzas.

“Sí, ¿qué es lo que nos fuerza a suponer que existe una antítesis esencial entre «verdadero» y «falso»? ¿No basta con suponer grados de

---

<sup>280</sup> Cfr. *JGB*, 34: “La creencia en «certezas inmediatas» es una ingenuidad moral que nos honra a nosotros los filósofos: pero - ¡nosotros no debemos ser hombres «sólo morales»! ¡Prescindiendo de la moral, esa creencia es una estupidez que nos honra poco!”.

<http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/JGB-34>.

apariencia y, por así decirlo, sombras y tonos generales, más claros y más oscuros, de la apariencia, - *valeurs* [valores] diferentes, para decirlo en el lenguaje de los pintores? ¿Por qué el mundo que *nos concierne en algo* - no iba a ser una ficción?”<sup>281</sup>.

Si nada –más allá del lenguaje y de una racionalidad construida a su imagen y semejanza en la forma de una lógica representacional–, nos fuerza a ver la “verdad” y la “falsedad” como “antitéticas”, sino que nos es posible verlas como “grados de apariencia”, sin un sustrato ontológico que las soporte, entonces, del mismo modo, nada debe obligarnos a interpretar “la fortaleza” y “la debilidad” en términos que no sean también expresión relacional de grados; aunque, en la percepción de “todo lo que nos rodea”, escribe Nietzsche, “el *lenguaje*, aquí como en otras partes, sea incapaz de ir más allá de su propia torpeza y continúe hablando de antítesis allí donde únicamente existen grados y una compleja sutileza de gradaciones”<sup>282</sup>.

Demos un paso más en la crítica nietzscheana a la caracterización de la fortaleza y la debilidad en tanto que cualidades en sí mismas valiosas, y “equiparables” en este sentido, por tanto, a sustancias, individuos o entidades. Vamos a detenernos, para ello, en la cuestión de la *unidad*, pero en esta ocasión no en la unidad entendida como «construcción ficticia» del intelecto, sino que ahora, como venimos diciendo, lo haremos en tanto que cualidad de la fuerza, es decir, en tanto que expresión de la “voluntad” contenida en la fuerza como su *quale* –que como ya hemos indicado no es completamente ajena al *quantum* de la misma–, en el marco de la voluntad de poder. Lo haremos a partir de este texto de Nietzsche en el que, precisamente, la debilidad, la fortaleza y el poder se caracterizan de una *particular* manera:

---

<sup>281</sup> JGB, 34. <http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/JGB-34>.

<sup>282</sup> JGB, 24. <http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/JGB-24>.

“Lo que es más débil acude a lo más fuerte por necesidad de alimentación; quiere refugiarse, hacerse *uno* en lo posible con él. El más fuerte, por el contrario, se defiende, no quiere perecer de ese modo; más bien, al crecer, se divide en dos o más partes. Cuanto mayor es el impulso hacia la unidad, tanto más se puede concluir la debilidad; cuanto más el ímpetu hacia la variedad, la diferencia, la interna disgregación, tanto más fuerza hay.

El impulso a acercarse - y el impulso a repeler algo son, tanto en el mundo inorgánico como el orgánico, el vínculo. La completa separación es un prejuicio.

La voluntad de poder en cada combinación de fuerza, *defendiéndose contra lo que es más fuerte, precipitándose hacia lo que es más débil*, es más propia. NB. Los *procesos* como «*entidades*»<sup>283</sup>.

Frente a la caracterización de la fortaleza como *voluntad de asimilación*, en cierto modo de *unificación* podríamos decir, encontramos este *otro sentido* por el que la fortaleza se caracteriza como el impulso [*Trieb*] hacia “la variedad, la diferencia, la interna disgregación”; al crecer, nos dice Nietzsche, la pulsión se “divide en dos o más partes”. Al mismo tiempo, cualquier pretensión de unidad, de indiferenciación es considerada, por Nietzsche, como debilidad.

Citemos *FW* 118 como ejemplo del tipo de textos en los que la caracterización nietzscheana de la fortaleza remite a la idea de la asimilación. En este texto, además, es muy importante subrayar el relativismo propio de dichos conceptos con el que Nietzsche termina. Bajo el título «Benevolencia», escribe:

[...] Goce y apetito van de la mano en el fuerte, que quiere transformar algo para que sea una función de él mismo; goce y querer ser apetecido en el débil, al que le gustaría convertirse en función [...] si bien

---

<sup>283</sup> *FP*, vol. III, 36 [21]. [http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1885.36\[21\]](http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1885.36[21]) Hemos corregido la traducción añadiendo las palabras “es más propio”, que faltan en la edición citada.

hay que tener en cuenta que «fuerte» y «débil» son conceptos relativos”<sup>284</sup>.

Al hilo de esta cuestión, G. Moore ha señalado este doble carácter de la voluntad de poder, recurriendo a este mismo texto, y formulando la pregunta: “¿Cómo explica la voluntad de poder este confuso estado de naturaleza, esta *inversión* en la lucha por la existencia?”<sup>285</sup> Moore ha señalado que “La respuesta se encuentra en el hecho de que tanto lo fuerte como lo débil buscan mejorar sus condiciones de existencia, para obtener poder”. De esta manera, Moore olvida, como señalábamos más arriba, la co-relación, la mutua dependencia, existente entre lo que denominamos «fortaleza» y «debilidad», por un lado, y las condiciones de existencia, por otro, obviando, de esta manera, que sólo en su relación con otras fuerzas, se determina el valor de una fuerza.

Este doble carácter de la voluntad es, por tanto, interpretado por Moore –y por muchos otros, a nuestro juicio– de manera claramente esencialistas. Moore señala que, por una parte, “las formas más elevadas son raras y radicalmente inestables [...] tal es su diversidad inmanente”. Del mismo modo que “Por otra parte, la debilidad tiende a congregarse en rebaños, por tanto, a consolidar y a incrementar su poder colectivo como compensación a su impotencia individual”. Ante esta duplicidad, Moore señala que dicha ambigüedad puede ser explicada en términos de la “ley fundamental” formulada por Nietzsche, precisamente en el texto citado inmediatamente más arriba, en el que, como veíamos, se afirma que “Cuanto mayor es el impulso hacia la unidad, tanto más se puede concluir la debilidad; cuanto más el ímpetu hacia la variedad, la diferencia, la interna disgregación, tanto más fuerza hay”. Esta afirmación nietzscheana lleva a Moore a concluir que:

“Contra estos instintos gregarios organizados, los «fuertes» son relativamente impotentes. Los débiles, entonces, no prevalecen a través de

---

<sup>284</sup> FW, 118. <http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/FW-18>.

<sup>285</sup> Moore, G. *Nietzsche, Biology and Metaphor*. Cambridge University Press, 2002, págs. 54-55.

la fuerza bruta, sino por la pura fuerza del número, y como resultado del desarrollo de diversas estrategias de adaptación para la supervivencia, preeminentemente, por supuesto, la moral”<sup>286</sup>.

Ahora bien, según la lectura que estamos proponiendo, la caracterización de la fortaleza y la debilidad debe ser considerada en abstracto, es decir, no se trataría de cualidades esencialmente valiosas de una determinada pulsión, sino que, antes bien, sólo podrán ser *atribuidas* a una pulsión en un caso concreto, en unas particulares condiciones que determinan el carácter y el valor de esa pulsión. Es el marco relacional el que, como hemos visto, concreta, en cada contexto, el valor de una fuerza y, por tanto, fortaleza y debilidad deben ser entendidas, a nuestro juicio, como una determinada posición dentro de una escala de valores, dentro de un rango o jerarquía (recordemos que, como hemos visto, “son conceptos relativos”<sup>287</sup>). De esta manera, por no tratarse de unas características esenciales – que puedan ser pensadas como incondicionadas, es decir, fuera de un plexo de relaciones–, proponemos que sean consideradas como *posiciones* de valor dentro de una relación que, inevitablemente, será jerarquizada. Es decir, diferentes pulsiones pueden ocupar, en diferentes momentos o condiciones la *posición* de fortaleza o la de debilidad, en función del valor del resto de fuerzas, haciendo que una misma pulsión sea considerada con un valor o con otro en relación a la posición relativa que ocupa. Lo que es inevitable, por tanto, para Nietzsche, es que haya una *jerarquía*<sup>288</sup> entre pulsiones, pero no que las *posiciones* de dicha jerarquía sean ocupadas *indefinidamente* ni *a priori* por una u otra pulsión, hasta confundir la pulsión con la posición que ocupa, como ha pretendido la metafísica.

---

<sup>286</sup> *Ibidem*.

<sup>287</sup> FW, 118. <http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/FW-18>.

<sup>288</sup> Cfr. Wotling, P. “Mandar y obedecer: la realidad como juego de voluntades de poder según Nietzsche”, en *Guía Comares de Nietzsche*. Ed. de J. Conill y D. Sánchez Meca. Granada: Editorial Comares, 2014, págs. 139-156.

En el Prólogo para la reedición de *MA*, escrito durante este periodo, Nietzsche caracteriza el problema de la jerarquía como aquel que mejor define las preocupaciones de los espíritus libres, cuya tarea será:

“aprender a captar lo perspectivista de toda valoración [...]; Debías aprender a captar la necesaria injusticia de todo pro y contra, la injusticia como inseparable de la vida, la vida misma como *condicionada* por lo perspectivista y su injusticia”<sup>289</sup>.

En este sentido, la incondicional condición de la vida, podríamos afirmar, es, precisamente, tener que adoptar una perspectiva, lo que significa, invariablemente, tener que dejar de adoptar otras y, por tanto, que éstas otras se vean sometidas. Sin embargo, que la vida sea esencialmente injusta y que se dé siempre en términos jerárquicos, no tiene por qué ser entendido desde una interpretación esencialista, por la que a los elementos que constituyen los polos de la contraposición jerárquica, les corresponde esencialmente, o “en sí mismos” una determinada posición –arriba o abajo, o fuerte o débil, o sano y enfermo...o cualquier otra que queramos pensar– de manera permanente, como hemos tratado de mostrar. Precisamente, esto es lo que toda la idea de lo relacional cuestionaría, entendiendo esta idea como el intento de consumir la crítica a la metafísica, que hemos tratado de mostrar en este Trabajo.

Lo necesario, podríamos pensar, es que los elementos *se den jerárquicamente*, pero no lo es que los elementos jerarquizados siempre ocupen las mismas posiciones, ya que esto imposibilita la generación de nuevos valores. Lo que debe mantenerse, por tanto, a juicio de Nietzsche, son las *posiciones*, pero evitando, precisamente, la inversión por la que el valor de la posición termina caracterizando o siendo causa de la cosa que la ocupa.

---

<sup>289</sup> *MA*, P. 6. <http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/MA-I-Vorrede-6>.

Ya en *M*, en un aforismo que, significativamente lleva por título, «Los instintos transformados por los juicios morales», Nietzsche había dejado clara esta idea al escribir, en un texto que consideramos fundamental para nuestra interpretación:

“El mismo impulso se desarrolla como el sentimiento desagradable de la *cobardía* bajo el efecto de la censura que la costumbre ha impuesto sobre este instinto, o como el sentimiento agradable de la *humildad*, en el caso de que una costumbre, como la cristiana, lo haya depositado en su corazón y lo haya llamado *bueno*. Esto quiere decir lo siguiente: ¡se le atribuye tanto una buena como una mala conciencia! En sí mismo, él, *como cualquier instinto*, no tiene ni éste, ni, en general, ningún carácter ni nombre moral, así como tampoco tiene una sensación de placer o de displacer que le acompañe: él adquiere todo esto sólo como su segunda naturaleza: cuando entra en relación con instintos ya bautizados como buenos o malos, o cuando se repara en ellos como propiedades de seres que ya han sido determinados y apreciados moralmente por el pueblo”<sup>290</sup>.

Varias cosas son destacables en este texto, aunque sean para confirmar otras tantas que ya hemos señalado anteriormente. En primer lugar, la idea de la pulsión “desarrollada” como sentimiento, con la que Nietzsche comienza el aforismo que indica el carácter mediado que conlleva la transformación de la fuerza en sentimiento. En este mismo sentido, el propio Nietzsche subraya que ni siquiera “una sensación de placer o displacer acompaña”, de manera concomitante, podríamos añadir, a dicho desarrollo.

En segundo lugar, cabe destacar cómo describe Nietzsche el proceso de adquisición del valor, en términos de «segunda naturaleza», “cuando entra en relación con instintos ya bautizados como buenos o malos, o cuando se repara en ellos como propiedades de seres que ya han sido determinados y apreciados moralmente por el pueblo”. La generación del valor se sitúa en el espacio de

---

<sup>290</sup> *M*, 38. <http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/M-38>.

valoración que supone la voluntad de poder entendida como plexo relacional de pulsiones que “ya bautizadas” –lo que denominamos condiciones– determinan el valor de la pulsión en cuestión<sup>291</sup>.

En esta misma época, y en esta misma dirección, escribía en una de sus libretas:

“En sí mismas las pulsiones no son ni buenas ni malas para la sensibilidad. Debido, sin embargo, a que la satisfacción de algunas está asociada con el miedo, y éstas se sitúan en los sentimientos por *debajo* de las que son placenteras, se forma cierta jerarquía. Tal diferencia de grado se convierte en el juicio moral en una *oposición* [...] el hombre perfecto se prohíbe muchas cosas (¡muchísimas más de las que *los demás* se imaginan!) y por eso se siente *bueno*: es un ser al que de manera artística se ha refrenado y dominado, dándosele otro sentido: puesto que es un ser que se transforma, y no se trata de construirlo ni de demolerlo *de una vez* — es un jardín colgante”<sup>292</sup>.

Vemos en este texto, nuevamente, como se señala la diferencia de grado, que es convertida por el juicio moral en una oposición. Toda la cuestión de la *interpretación no esencialista de la fuerza y la debilidad*, tal y como la estamos presentando, tendrá, como veremos en el siguiente capítulo, una dimensión antropológico-política fundamental, al menos en dos sentidos; por una parte, así interpretada, se muestra como claro antecedente del desarrollo de aspectos cruciales del pensamiento político, en sentido general, de autores como M.

---

<sup>291</sup> En esta misma línea puede ser interpretado *FP*, vol. IV, 2 [15], en el que, en referencia a la crueldad, Nietzsche nos da dos posibles valoraciones cuando escribe: “La crueldad puede ser el alivio de almas tensas y orgullosas, de aquellas que están acostumbradas a ser permanentemente duras consigo mismas; para ellas, causar por fin alguna vez dolor, ver sufrir, se ha convertido en una fiesta — todas las razas guerreras son crueles; por el contrario, la crueldad también puede ser una especie de saturnalias de seres abatidos y de voluntad débil, de esclavos [...] — hay una crueldad de almas malvadas y también una crueldad de almas malas y pequeñas.” [http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1885.2\[15\]](http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1885.2[15]).

<sup>292</sup> *FP*, vol. II, 6 [204]. [http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1880.6\[204\]](http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1880.6[204]).

Foucault o J. Butler; por otra parte, porque esta particular interpretación permite, a su vez, reinterpretar la obra de Nietzsche, rescatando elementos de su pensamiento más radical, para ponerlos al servicio del pensamiento político actual. Nos referimos a nociones como las de jerarquía o aristocracia o lo que es lo mismo a la manera en que, frente a la metafísica esencialista, pueden ser entendidas las relaciones entre los pares fundamentales del pensamiento nietzscheano, además de fuerte-débil, como noble-esclavo o salud-enfermedad o dominante-dominado o también, ascendente y decadente.

En este sentido, consideramos fundamental el siguiente apunte recogido a mediados de 1885, en el que se recogen algunos de las claves más importantes de nuestra interpretación:

“Que el hombre es una pluralidad de fuerzas que están en un orden jerárquico, de manera que hay los que mandan, pero que también el que manda tiene que procurar para los que obedecen todo lo que sirve para su conservación, por consiguiente él mismo está *condicionado* por su existencia. Todos estos seres vivos tienen que ser de especie similar, si no, no podrían servirse y obedecerse entre sí: los que sirven tienen que ser de algún modo obedientes, y en casos más sutiles el rol tiene que intercambiarse entre ellos transitoriamente, y el que otras veces manda alguna vez tiene que obedecer. El concepto de «individuo» es falso. Estos seres aislados no existen en absoluto: el centro de gravedad es algo mutable; la continua *producción* de células etc. arroja un continuo cambio del número de estos seres. Y con el *adicionar* no se consigue nada. Nuestra aritmética es algo demasiado burdo para estas relaciones y sólo una aritmética de individuos”<sup>293</sup>.

Aparece claramente explicitado en este texto que el hombre se define por ser una “pluralidad de fuerzas en un orden jerárquico”, en la que, y esto es lo subrayable,

---

<sup>293</sup> *FP*, vol. III, 34 [123]. [http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1885.34\[123\]](http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1885.34[123]).

entre los que mandan y los que obedecen “el rol tiene que intercambiarse [...] transitoriamente”, de manera que el que algunas “veces manda alguna vez tiene que obedecer”. Esta necesaria intercambiabilidad de las *posiciones*, tal y como indicábamos más arriba, apunta a que el hecho fundamental para Nietzsche es que se dé una jerarquía. Es decir, la relación es siempre establecida en términos jerárquicos, por tanto, al menos con dos *posiciones desiguales*. En este sentido, Nietzsche es el gran crítico del *igualitarismo*, aunque, a nuestro juicio, dicha crítica debe ser matizada –aunque no atenuada– por su planteamiento antimetafísico y relacional, que impide precisamente sustancializar o esencializar dichas *posiciones*. La *transitoriedad* es el aspecto que debemos destacar en este caso, fijando la *dinámica* propia de la jerarquía y evitando colapsar este «transitorio intercambio de roles».

Es muy significativo también que, junto a la intercambiabilidad, Nietzsche atribuya a la *dominación* y la *obediencia* –y por tanto, también a la fortaleza y la debilidad– el apelativo de “roles”. Aunque nos detendremos brevemente en la importancia de esta última expresión –que Nietzsche usa con frecuencia, también en este periodo– más adelante, es importante ir anticipando por el momento, que el desempeño de todo *rol* implica el desempeño de unas determinadas prácticas, que conforman, por medio de repetición, al sujeto de manera performativa, un conjunto de prácticas que, repetidas e interiorizadas, tienen como resultado su constitución:

“por lo general, un *carácter* es la *consecuencia de un ambiente* - un rol *fuertemente inculcado*, gracias al cual ciertos *facta* son continuamente *subrayados* y *reforzados*”<sup>294</sup>.

La consecuencia última de lo que venimos diciendo sería, por tanto, la relatividad de las nociones de fuerte y débil dentro de una estructura jerarquizada, pero en la que los elementos en juego pueden ocupar cualquier posición en virtud de las condiciones. En una anotación de esta misma época Nietzsche escribe que “La

---

<sup>294</sup> FP, vol. III, 25 [462]. [http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1884.25\[462\]](http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1884.25[462]).

*jerarquía* es el primer resultado de la estimación”<sup>295</sup>. Debemos quedarnos con este carácter de “resultado” de la jerarquía, posterior siempre a la estimación y nunca anterior. Ahora bien, debemos matizar que, si bien según este planteamiento es cierto que la jerarquía no debe plantearse determinar el valor de las fuerzas con anterioridad a la estimación efectiva de las mismas, en unas determinadas condiciones, tampoco es menos cierto que todo proceso estimativo o interpretativo *concluye necesariamente* con una jerarquización de las pulsiones en juego, de lo que se desprende que la jerarquía tiene un cierto carácter trascendental<sup>296</sup> en la hipótesis de la vida entendida como voluntad de poder.

## **5.- Las dos principales críticas al planteamiento de la co-relacionalidad del sentido y el valor. La contradicción del pensamiento y el pensamiento como contradicción.**

Un planteamiento como éste no está libre de contradicciones y antinomias, que han sido denunciadas en muchas ocasiones por los críticos de Nietzsche. Antes de continuar, veamos más despacio, en primer lugar, si realmente incurriría en contradicciones internas o sí, más bien, lo que sucede es que se hace cargo de la *tensión constitutiva* del mundo y el pensamiento, precisamente a partir de la noción de contraposición co-relacional; nos centraremos tanto en el ámbito de la ontología en un sentido amplio, como, después, en el carácter propiamente antinómico que, a juicio de Nietzsche, define al pensamiento bajo la peculiar forma de una “*representación ficticia*”.

### **5.1.- La antinomia ontológica de la «contradicción».**

---

<sup>295</sup> *FP*, vol. III, 25 [426]. [http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1884,25\[426\]](http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1884,25[426]).

<sup>296</sup> Cfr. Sánchez Meca, D. “La filosofía de Nietzsche como fisiología trascendental”, en (Barcelona) *Debats* 73 (2001), pp. 93-102.

La afirmación nietzscheana de que “no hay hechos en sí mismos”, en el sentido metafísico del término, nos impide, si queremos guardar cierta coherencia, entender el mundo como devenir como si de un “hecho” más se tratara. En un anotación, prevista para una posible continuación de *JGB*, Nietzsche escribe que “No hay ningún hecho, todo es fluido, inaprensible, fugaz; lo más duradero son aún nuestras opiniones”<sup>297</sup>. No podemos afirmar, por tanto, que dicho devenir tenga el carácter de un hecho en sí ni, por tanto, podemos afirmar que tenga un sentido en sí mismo:

“Una «cosa en sí», algo tan equivocado como un «sentido en sí», un «significado en sí». No hay un «hecho» en sí, *sino que siempre tiene que introducirse primero un sentido para que pueda haber un hecho*

El «¿qué es esto?» es una *posición de sentido* vista desde algo diferente. La «*esencia*», la «*entidad*» es algo perspectivista y presupone ya una multiplicidad. En la base está siempre «¿qué es eso para *mí*?» (para nosotros, para todo lo que vive, etc.)<sup>298</sup>.

Hay varias cosas que cabe destacar en este texto, en relación a la idea que estamos tratando mostrar. En primer lugar, las cosas, cualquier cosa, ya sea el mundo como devenir considerado en su conjunto o cada una de las fuerzas que en él luchan y que lo conforman no “son” nada en sí mismas y solo adquieren sentido, y valor podríamos añadir, en la medida en que lo introducimos por medio del *pensamiento*. De esta manera, Nietzsche afirma que no hay sentidos en sí mismos, y que el sentido y el valor responden únicamente a la selección de una única perspectiva entre la multiplicidad de perspectivas posibles, por tanto, el ejercicio de la jerarquización, de la valoración, a partir del hecho subjetivo de “qué es esto para mí”. Sin embargo, tal y como hemos visto en el capítulo anterior, la crítica a la metafísica del sujeto conlleva que no podamos entender este “para mí” y esta “introducción del sentido” de la manera tradicional en que lo hacía la metafísica.

---

<sup>297</sup> *FP*, vol. IV, 2 [82]. [http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1885,2\[82\]](http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1885,2[82]).

<sup>298</sup> *FP*, vol. IV, 2 [149]. [http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1885,2\[149\]](http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1885,2[149]).

Debemos, por tanto, detenernos en el momento de la *valoración*, tal y como lo entiende Nietzsche, para comprender en qué pueda consistir una valoración sin agente, en el sentido tradicional del término, es más, una valoración en la que, muy al contrario, se constituirá el denominado agente, el sujeto, por medio de la propia acción de valorar.

Esta crítica tan sustancial a la constitución ontológica del hecho, de la cosa, incluso por lo que a su sentido y valor se refieren, como acabamos de ver, conlleva la *aparente contradicción* de una afirmación nietzscheana del mundo como contraposición; desde una perspectiva metafísica se podría objetar, ¿cómo podemos entender la contraposición de varias cosas si, a su vez, negamos la realidad de esas cosas? En realidad, la alternativa nietzscheana a la ontología propia de la metafísica, centrará su atención, en un primer nivel, en el hecho relacional de la contraposición. No podremos hablar, por tanto, de “contraposición de contrarios” hasta un segundo nivel en el que la mirada se desplaza hasta los elementos en juego, momento en el que, a partir de cierta operación, estos serán pensados además de como contrapuestos, como contrarios.

Como señaló Müller-Lauter<sup>299</sup>, en su ya clásica interpretación de la obra de Nietzsche, la crítica de éste último no está dirigida al uso de los opuestos lógicos, los cuales facilitan la vida y son indispensables para el hombre, sino más bien contra su “objetividad asimilada”. En este sentido, a juicio de Müller Lauter, Nietzsche solo rechazaría “algunas antítesis que son vistas como absolutas y en las que se supone que entidades separadamente existentes son directamente opuestas”. Por el contrario, según Müller Lauter, la posición nietzscheana supondría “una contradicción inmanente de la realidad del mundo, basada en las polaridades concretas en las que éste siempre ha estado desarrollándose y continúa haciéndolo. Este es el motivo básico de su pensamiento una vez que ha superado

---

<sup>299</sup> Müller Lauter, W. *Nietzsche. His Philosophy of contradictions and the contradictions of his philosophy*. Illinois: University of Illinois Press, 1999. En particular el capítulo primero, titulado “Apparent contradictions and Real contradictions of the Will to Power”; págs. 7-23. Todas las referencias que aparecen a esta obra son nuestras.

la metafísica [...] Los opuestos reales que su pensamiento filosófico admite no son mutuamente excluyentes, pueden ser derivadas la una de la otra”<sup>300</sup>

¿De dónde procedería esta “objetividad asimilada” que convierte lo simplemente “contrapuesto” en “opuestos absolutos” y que se encuentra en la base de la esencialización? Para Nietzsche, es el principio de no contradicción de la lógica el que excluye la posibilidad de que una y la misma «cosa» pueda tener predicados opuestos al mismo tiempo. Dicho principio se extrae a su vez del hecho de que “no podemos tener dos sensaciones opuestas al mismo tiempo”, lo que por otra parte concluye con el hecho de que “No logramos afirmar y negar una y la misma cosa” Sin embargo, Nietzsche afirma inmediatamente que “esta es una proposición empírica subjetiva, en ella no se expresa una «necesidad», sino sólo una incapacidad”<sup>301</sup>.

Por tanto, más allá de esta incapacidad para afirmar *simultáneamente* la *contraposición* de predicados, se encuentra el prejuicio que afirma la *oposición* excluyente de algunos de ellos, el “tosco mundo ya creado” del que nos hablaba más arriba. Como señala Müller Lauter:

“De esta manera Nietzsche defiende la contradicción frente a las pretensiones de la lógica, por verla como inherente a la realidad misma. Sin embargo, se da cuenta de que el principio lógico de no contradicción da lugar a una contradicción sólo aparente que oculta la verdadera naturaleza contradictoria de la vida. La exclusión de las determinaciones opuestas de un estado de cosas no puede simplemente negar aquello que es excluido, ya que esto está presente o se hace sentir como repetidamente presente”<sup>302</sup>.

Por tanto, podemos decir, con Nietzsche, que:

---

<sup>300</sup> Müller Lauter. *op. cit.*, págs 10-11.

<sup>301</sup> *FP*, vol. IV, 9 [97]. [http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1887.9\[97\]](http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1887.9[97]).

<sup>302</sup> Müller Lauter, *op. cit.* pág. 9.

“El establecimiento de oposiciones responde a la inercia (una distinción que es *suficiente* para la alimentación, la seguridad, etc., vale como «verdadera») *simplex veritas!* — pensamiento de la inercia”<sup>303</sup>.

“Pensamiento de la inercia”, escribe Nietzsche: inercia de la lógica y de la conservación, pensamiento de la seguridad a partir de *las más simples oposiciones* que el organismo de manera “tosca”, tal y como vimos en el capítulo anterior, introduce en el devenir, como primer paso para *inventar* la realidad del mundo circundante.

“La apariencia de lo vacío y lo lleno, de lo fijo y lo suelto, de lo quieto y lo movido y de lo igual y lo desigual [...] la apariencia más antigua es (la substancia) convertida en *metafísica* —: allí se encuentran los criterios valorativos humano-animales de *seguridad*”<sup>304</sup>.

Es importante también apuntar a la discusión que en el seno de esta problemática se da en torno a la noción de *poder*, y que se encontraba ya señalada en los comentarios de Müller-Lauter a esta cuestión. En el fondo, el planteamiento lógico-representacional, dentro del seno del pensamiento metafísico, pone en juego una noción de “oposición” que implica una forma de *relación* basada en la total exclusión de *lo otro* que, por tanto, pasa a ser visto como *contrario* en el sentido de *opuesto*, matiz que vendría reflejado en la terminología de la filosofía metafísica por la noción de “antitético”, ya que los elementos contrapuestos *garantizan* o encuentran su *identidad* —no sólo lógica, sino también ontológica— en un lugar diferente al de la contraposición. Sin embargo, como veremos, el planteamiento nietzscheano de la co-relacionalidad se basa en la centralidad de la *constante contraposición*; es, por tanto, en la lucha —en la “guerra” diría Nietzsche, en clara alusión a Heráclito—, donde los elementos en juego obtienen su

---

<sup>303</sup> FP, vol. IV, 2 [77]. [http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1885,2\[77\]](http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1885,2[77]).

<sup>304</sup> *Ibidem*. [http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1885,2\[77\]](http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1885,2[77]).

valor, su sentido, y en dónde se *constituye* su identidad. Una identidad en constante proceso de constitución, entendida, por tanto, como *resultado* antes que como *antecedente*, y que se va determinando, a juicio de Nietzsche, por medio del valor cambiante y la interpretación, por lo que no puede ser considerada como un “permanecer idéntico a uno mismo”, sino como el resultado –o el valor de la resultante– de las fuerzas en contraposición. En este sentido, quizás el término «antagonistas» sería más adecuado en español para referirse a esta forma de relación entre elementos que no necesariamente se excluyen, sino que se complementan en su darse.

“Entre las representaciones y percepciones no se lucha por la existencia, sino por el dominio: la r«epresentación» superada no es *aniquilada* sino *reprimida* o *subordinada*. En lo espiritual no hay *aniquilación*...”<sup>305</sup>.

La reivindicación nietzscheana del *cuero* tratará, por tanto, como veremos en el capítulo siguiente por extenso, de reintroducir en la filosofía todo lo relativo a lo instintivo y lo pulsional, pero con la intención última, y esto es lo importante a nuestro juicio, de restituir su verdadero valor para el desarrollo de la vida, y este no es otro que el valor de lo relacional, de lo condicionado. Si estos elementos corporales (relacionales) fueron despreciados por el pensamiento dogmático, fue por su carácter condicionado y relativo, que les hacía inservibles, por ejemplo, para el conocimiento y la verdad. Por tanto, podemos afirmar que la reivindicación nietzscheana de lo corporal, de lo pulsional, de aquello que había quedado excluido por el pensamiento dogmático-racional implica la reivindicación de la *contraposición* misma, de la relacionalidad<sup>306</sup> y de la diferencia, con las que busca explorar una nueva forma de racionalidad<sup>307</sup>:

---

<sup>305</sup> *FP*, vol. IV, 7 [53]. [http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1886,7\[53\]](http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1886,7[53]).

<sup>306</sup> *FP*, vol. IV, 7 [21]: “[...] mi movimiento: es, por el contrario, la agravación de todas las contradicciones y oposiciones, la eliminación de la igualdad”.  
[http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1886,7\[21\]](http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1886,7[21]).

<sup>307</sup> Conill Sancho, J.: *El poder de la mentira. Nietzsche y la política de la transvaloración*. Madrid: Tecnos, 2007 [3ª ed.]. J. Conill señala cómo es posible, aún hoy, encontrar caracterizaciones que presentan a Nietzsche como “adali del irracionalismo”. Sin embargo, a su juicio, lejos de

“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...”<sup>308</sup>.

## 5.2.- La antinomia esencial del pensamiento como representación.

En torno a las Navidades de 1882, Nietzsche escribe en uno de sus cuadernos:

“Las percepciones sólidamente entrelazadas que retornan sin cesar («se mantienen juntas un cierto tiempo») son consideradas por nosotros como las cosas y las realidades efectivas: y ante todo nuestro cuerpo. Pero "todas las propiedades de esas cosas consisten en nuestras percepciones y nuestras representaciones [*Vorstellungen*]”<sup>309</sup>.

Aparentemente, a nuestra percepción se da un mundo de cosas que “retornan sin cesar” – entre las que se encontraría nuestro propio cuerpo—. Sin embargo, afirma Nietzsche, que “las propiedades de esas cosas consisten en [...] nuestras representaciones [*Vorstellungen*]”. En 1886, algunos años después repetiría esta misma idea al afirmar que “No se vuelve a encontrar en las cosas nada que uno mismo no haya introducido en ellas”<sup>310</sup>. Nietzsche nos advierte de que esta introducción se lleva a cabo a partir de cierto “esquema” cuyos efectos, sin

---

presentarse como un pensamiento irracionalista, el pensamiento de Nietzsche quedaría mejor caracterizado por un *criticismo* que “recurre a un peculiar modo de entender la racionalidad”, pág. 15.

<sup>308</sup> *FP*, vol. IV, 11 [310]. [http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1887,11\[310\]](http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1887,11[310]).

<sup>309</sup> *FP*, vol. III, 5 [1] 239. [http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1882,5\[1\]](http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1882,5[1]).

<sup>310</sup> *FP*, vol. IV, 2 [174]. En este mismo aforismo completa esta idea afirmando que “el hombre finalmente no vuelve a encontrar en las cosas nada que no haya introducido él mismo en ellas: el volver a encontrar se llama ciencia, el introducir — arte, religión, amor, orgullo”.

[http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1885,2\[174\]](http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1885,2[174]).

embargo, no podríamos reprimir. De esta manera, escribe en esta misma época, “El pensamiento racional es «*un interpretar de acuerdo a un esquema que no podemos desechar*»”<sup>311</sup>.

En 1881, en el momento en que Nietzsche prepara *FW*, encontramos una pequeña serie de anotaciones<sup>312</sup> en la que se aborda la cuestión en términos de una *antinomia* de una verdadera contradicción esencial en el seno del propio pensar [*vorstellen*]<sup>313</sup> y, por ende, entre aquello que la metafísica ha señalado como «conocimiento» en sentido estricto, por una parte, y el papel que desempeña el mero representar [*vorstellen*] dentro de éste, como “pensamiento” de, por otra parte, la “realidad verdadera” a la que sin embargo, no tenemos acceso.

En una de las anotaciones de esta serie, Nietzsche formula explícitamente la antinomia por medio de la cual saca a la luz la tensión propia del pensamiento metafísico tradicional:

“La *antinomia*: «los elementos de la realidad dada que son *ajenos* a la verdadera esencia de las cosas *no* pueden provenir de ésta, *tienen*, por lo tanto, *que* haber venido de fuera — pero ¿de dónde?, puesto que aparte de la verdadera esencia *no* hay nada — así pues, explicar el mundo es tanto necesario como imposible»”<sup>314</sup>.

---

<sup>311</sup> *FP*, vol. IV, 5 [22]. [http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1886,5\[22\]](http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1886,5[22]).

<sup>312</sup> *FP*, vol. II, 11[325], 11[329] y 11[330].

[http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1887,11\[325\]](http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1887,11[325]).

[http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1887,11\[329\]](http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1887,11[329]).

[http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1887,11\[330\]](http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1887,11[330]).

<sup>313</sup> Esta cuestión de la distinción entre representación [*Vorstellung*] y ficción [*Verstellung*] ya ha sido abordada en parte en el Capítulo anterior, en el punto 2 “El mundo como representación y la «adecuación» como criterio último de la metafísica”, y en el apartado 3.2, “Gramática y existencia. El carácter ficcional del lenguaje”.

<sup>314</sup> *FP*, vol. II, 11 [329]. [http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1881,11\[329\]](http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1881,11[329]).

La concepción del ser esencial como único y verdadero ser de las cosas se revela como inapropiada para dar cuenta del *cambio*. Recordemos que el cambio es la cuestión ontológica fundamental a la que gran parte de la física y la metafísica, desde los presocráticos, pasando por Aristóteles y Descartes, habría tratado de dar respuesta. Unas líneas más abajo, el propio Nietzsche hace explícito su planteamiento de esta cuestión por medio de una noción que será fundamental en estos tres aforismos que estamos tratando de presentar, y sobre la que se establece su diferencia con respecto a la tradición filosófica: se trata de la noción de “ser pensante” o del “ser que piensa”. Con ella Nietzsche asumiría, en primer lugar, el desplazamiento propio del planteamiento de la filosofía moderna desde Descartes, por el que el fundamento de la verdad y del cambio ya no se busca en la esencia de la cosa, sino que se busca en el sujeto de conocimiento. De esta manera, responde Nietzsche a la cuestión anterior:

“la verdadera esencia de las cosas es un *invento* del ser pensante, invento sin el cual no es capaz de pensar. Esos elementos de la realidad dada que son ajenos a esa «verdadera esencia» inventada son las propiedades del ser, *no* han venido de fuera”<sup>315</sup>.

La ruptura nietzscheana con la tradición se encontraría en otro sitio; en primer lugar, en el nivel de “invención” que caracteriza a la noción de “esencia”: la esencia es un “invento del ser pensante” [*Erdichtung des vorstellenden Seins*]. A lo que Nietzsche añade, en un segundo momento, que se trata de una invención sin la que, además, no es posible el propio pensamiento. El pensamiento en tanto que representación [*Vorstellung*] del mundo entendido como flujo no es posible sin este nivel de “invención” [*Erdichtung*], sin aquello a lo que en otros lugares se ha referido como “ficcional” [*Verstellung*].

---

<sup>315</sup> *Ibidem*. [http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1881,11\[329\]](http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1881,11[329]).

Es esta *vinculación* entre la ficción y el pensamiento en el seno de la propia representación, por tanto, entre la *Verstellung* y la *Vorstellung*, la que cabe destacar precisamente en estos textos:

“Sin suponer una especie de ser contrapuesto a la realidad verdadera no tendríamos nada con lo cual pudiera medirse y comparar y reproducir: el error está en presuponer el conocimiento”<sup>316</sup>.

De esta manera, el problema para Nietzsche no es la enunciación o el uso de un hipotético “ser contrapuesto” de lo estable, o de la fijeza, que se contraponga originariamente al mundo como devenir, siempre que esta enunciación se mantenga en el nivel de la “suposición”, y con el fin de “medir, comparar y reproducir”. El «verdadero error», el error con consecuencias desastrosas, será, por el contrario, “presuponer el conocimiento”. El propio pensamiento como representación *surgiría*, entonces, en el seno de esta contraposición co-relacional entre, por una parte, cierta fijeza que permite entender el flujo como una corriente de opuestos (aún no contrarios), y por otra parte, cierto nivel de abstracción que en ambos momentos prescribe el propio pensamiento, una cierta suposición o invención que permite esquematizar, que permite incluso la más esencial enunciación de este flujo como contraposición, como devenir.

“[...] pero sería imposible saber nada de dicho estado de cosas sin antes haberlo falseado de esa manera. Y es que, ciertamente, todo conocimiento es falso, pero *hay*, sin embargo, un *pensar* [Vorstellen], y entre lo que se piensa [Vorstellungen] *muy diversos grados* de lo falso”<sup>317</sup>.

---

<sup>316</sup> *FP*, vol. II, 11[325]. [http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1881,11\[325\]](http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1881,11[325]).

<sup>317</sup> *Ibidem*. [http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1881,11\[325\]](http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1881,11[325]).

Hay, por tanto, sin duda un “representar” en tanto que “ficción”, un pensamiento por medio del que el «ser que piensa» esquematiza un mundo al que no tiene acceso directo.

Este planteamiento del Nietzsche más maduro, a nuestro juicio, matiza el hecho por el joven pensador en *WL*, tal y como lo presentamos en el capítulo anterior, donde señalábamos cómo no era posible hablar de una *inmediatez* de la experiencia. Del mismo modo, este planteamiento se contrapone y matiza lo afirmado por Lemm, cuando resalta la importancia del “pensamiento pictórico” y de su “originalidad” gracias a la imaginación para crear “metáforas intuitivas”, a partir, precisamente, de lo expresado por Nietzsche en *WL*. En este sentido escribe:

“Lo que diferencia a las metáforas intuitivas, las imágenes y los sueños de los conceptos metáforas y esquemas es la inmediatez con que logran trasponer lo singular y lo diferente sin destruirlo [...] las metáforas intuitivas conducen al ser humano hacia el momento, hacia el instantaneidad de tiempo singular. En la inmediatez de la intuición el ser humano recupera la verdad silenciosa del animal. Por el contrario los conceptos [*Begriffe*], metáforas [*Metapher*] y esquemas [*Schemata*] no pueden ser entendidos en términos de olvido animal o verdad silenciosa [...] se trata de desplazamientos [*Verflüchtigung*] que parten de imágenes intuitivas incomparablemente singulares hacia conceptos universales abstractos”<sup>318</sup>.

Con matizar, queremos indicar que hay que tener en cuenta que, nuevamente, a diferencia de las tradiciones filosóficas moderna y trascendentalista del conocimiento, Nietzsche de estos años –coherente con su crítica a la metafísica–, advierte la tensión, la misma antinomia del propio pensar, en la *identificación*

---

<sup>318</sup> Cfr. Lemm, *op. cit.*, pág. 275.

acrítica del sujeto, del yo, con el “ser que piensa”. Continúa afirmando Nietzsche en esta serie de aforismos que estamos comentando:

“Mas también el ser que piensa, cuya existencia está ligada a la creencia errónea, *tiene que haber aparecido*, para que realmente esas propiedades (la del cambio, la de relatividad) sean propias del *esse: al mismo tiempo* tiene que haber surgido el pensamiento y la creencia en lo idéntico a sí mismo y permanente. — Quiero decir que *todo lo orgánico* presupone ya el pensamiento [*Vorstellen*]”<sup>319</sup>.

En un movimiento del que no cabe hablar como *origen* en el sentido metafísico-tradicional del término, sino que se trata de un movimiento sincrónico y correlacional. El ser que piensa, a su vez, inseparable de la errónea creencia en lo idéntico a sí mismo, sólo *surge* “al mismo tiempo” que propiedades como las del cambio o la relatividad. Cómo debemos entender esta actividad del pensamiento en relación al ser que piensa, es puesto de manifiesto por Nietzsche, diferenciándose de la tradición, cuando afirma:

“«Pienso [*vorstellen*], luego hay un ser» *cogito, ergo est*. — Que yo soy ese ser que piensa [*vorstellen*], que pensar sea una *actividad del yo*, eso ya no es algo cierto: mucho menos *todo lo que yo piense*”<sup>320</sup>.

Esto anticipa el tema que tanta repercusión tendrá en *GM*, y en el que nos detendremos más adelante —y al que ya hemos hecho alguna alusión<sup>321</sup>—, por el que se pone de manifiesto su crítica al *artificio* que supone separar al yo de su acción, crítica que lleva a cabo a partir de su presupuesto más general por el que no es posible separar una fuerza de lo que ésta puede. Que efectivamente haya un

---

<sup>319</sup> *FP*, vol. II, 11[329]. [http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1881,11\[329\]](http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1881,11[329]).

<sup>320</sup> *FP*, vol. II, 11[330]. [http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1881,11\[330\]](http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1881,11[330]).

<sup>321</sup> Ver Capítulo 2 de este Trabajo “El *giro* nietzscheano como crítica a la noción metafísica del valor”.

pensar – es decir, que acontezca pensamiento– no implica que haya un “yo” separado al que atribuir el pensamiento como una acción originada en él. Nuevamente aparece la antinomia, la tensión en el seno de la concepción nietzscheana del pensamiento como flujo y devenir, que en cierto sentido ha de ser fijado si quiero tener de él la más mínima representación:

“Propio del pensar es el *cambio, no el movimiento*: desaparecer y aparecer, y en el propio pensamiento falta todo lo permanente; en cambio, él pone dos cosas que permanecen, *cree* en la permanencia 1) de un yo, 2) de un contenido: esa creencia en la permanencia de la substancia, es decir, en el mantenerse *igual* de aquél consigo mismo es una contradicción con el proceso del propio pensar. (Incluso cuando hablo, como aquí, de manera muy general acerca del pensar hago de él una cosa que permanece.)”<sup>322</sup>.

Esta propia ley del pensamiento aplicada, a su vez, al propio ser que piensa, produce la antinomia esencial del pensamiento, por la tensión que le caracteriza:

“Mas lo que *de suyo* está *claro* es que el pensar no es *nada que esté quieto*, nada que sea igual a sí mismo, inmutable: así pues, el único ser que nos está garantizado es *cambiante, no idéntico a sí mismo*, tiene *relaciones* (condicionado, el pensar, para ser pensar, debe tener un contenido). — Tal es la *certeza básica del ser*. ¡Y resulta que el pensar *afirma* del ser lo contrario! ¡Aunque no por eso tiene que ser *verdad*! ¡Sino que acaso tal afirmación contraria sólo sea la *condición de existencia* de ese tipo de ser, el ser que *piensa*!”<sup>323</sup>.

De esta misma *tensión* se desprende la necesidad de nociones como las de sujeto y objeto, que sólo tendrán validez como ficciones regulativas del propio proceso del

---

<sup>322</sup> *FP*, vol. II, 11[330]. [http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1881.11\[330\]](http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1881.11[330]).

<sup>323</sup> *Ibidem*. [http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1881.11\[330\]](http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1881.11[330]).

pensamiento: “*No tiene por qué haber ni sujeto ni objeto para que sea posible pensar, pero lo cierto es que el pensar tiene que creer en ambos*”<sup>324</sup>.

Nietzsche señala la necesidad de la creencia en un sujeto y en un objeto, que en realidad no tienen porqué darse efectivamente. Este mismo esquema puede ser aplicado entonces a las cualidades de las cosas, de las que podríamos afirmar que no “son” sino *en y por* el propio pensamiento.

En conclusión a toda esta cuestión de la crítica al carácter antinómico del pensamiento de Nietzsche, podemos decir que sólo desde el punto de vista de la metafísica tradicional es posible afirmar una contradicción interna del mismo. En realidad, lo que ocurre es que Nietzsche introduce la contradicción o la contraposición como condición de posibilidad del propio pensamiento, hace de ella su elemento fundamental. Por esta razón no tiene sentido atribuir contradicción interna a la afirmación nietzscheana de que “no hay hechos sino interpretaciones”, a partir del argumento de que toda interpretación es, a su vez, un hecho.

## **6.- Estimaciones de valor e interpretación.**

Ahora bien, eliminado el valor, en tanto que «en sí» podemos preguntarnos, como hace Nietzsche:

“¿*Qué significa el acto mismo de estimación de valor? ¿Remite a un mundo metafísico diferente que está detrás o por debajo? [...]*  
Respuesta: la estimación de valor moral es una *interpretación*, un modo de interpretar. La interpretación misma es un *síntoma* de determinados

---

<sup>324</sup> *Ibidem.* [http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1881,11\[330\]](http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1881,11[330]).

estados fisiológicos, así como de un determinado nivel espiritual de juicios dominantes”<sup>325</sup>.

La estimación de valor es, por tanto, percibida como un *efecto*, como acabamos de ver, se trata de un producto de un “modo de interpretar”<sup>326</sup>. La interpretación misma “es un *síntoma* tanto de determinados estados fisiológicos como de un determinado nivel espiritual de juicios dominantes”, nos dice Nietzsche, aludiendo a una supuesta duplicidad del juicio estimativo: por un lado, los elementos estrictamente fisiológicos, por otro, aquellos que remiten a los juicios de valor dominante en un contexto cultural. Sin embargo, como trataremos de mostrar en lo que queda en este capítulo y en el siguiente, dicha *duplicidad* no puede ser entendida como si alguno de estos ámbitos, el fisiológico y el cultural – o bien ambos–, fueran originarios y constitutivos de los sujetos. Ya anticipamos en el capítulo anterior que la fisiología nietzscheana no puede ser considerada como mero biologicismo, en el sentido de que, en ningún caso la mera biología determina el valor y el sentido, de las pulsiones, de la vida. El planteamiento nietzscheano hará depender, así pues, el valor, en tanto que *síntoma*, tanto de estados fisiológicos *como* –y esto es importante destacarlo– de los juicios de valor que son socialmente dominantes, y esta duplicidad a nuestro juicio, debe, nuevamente, ser entendida co-relacionalmente, tal y como ahora mostraremos.

En un apunte de 1885, Nietzsche escribe:

“Todas las estimaciones de valor son resultado de determinadas cantidades de fuerza y del grado de conciencia de ello: son las leyes

---

<sup>325</sup> *FP*, vol. IV, 2 [190]. [http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1885,2\[190\]](http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1885,2[190]).

<sup>326</sup> Cfr. *FP*, vol. IV, 2 [151]: “No se debe preguntar: «¿entonces *quién* interpreta?», sino que el interpretar mismo, en cuanto una forma de la voluntad de poder, tiene existencia (pero no como un «ser», sino como un *proceso*, un *devenir*) como un afecto.”

[http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1885,2\[151\]](http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1885,2[151]).

*perspectivistas* según la esencia de un hombre y un pueblo - lo que está cerca, es importante, necesario, etc”<sup>327</sup>.

Nietzsche pondrá en juego un carácter activo aunque in-consciente, ajeno a la determinación consciente, en las estimaciones de valor, aunque, sin embargo, como veremos, no por no ser consciente, y esto es lo importante, se cae en la pasividad y en el mero *automatismo* irracional de la pasiones y los instintos. Lo interesante del planteamiento nietzscheano es, precisamente, que es capaz de reintroducir el elemento instintivo, pasional, corporal, sin por ello caer en una suerte de irracionalismo. Los instintos y pasiones, el cuerpo, únicamente –o inevitablemente– se pone en juego bajo el gobierno inconsciente de la regularidad normativa, de la economía pulsional que lo gestiona, aunque, dicha economía pulsional, a su vez, sólo materialice, en la forma de síntoma un estado fisiológico. En la voluntad de poder, en la constitución y organización de nuestra fisiología, de nuestras pulsiones, de las estimaciones de valor que sustentan los sistemas normativos que ordenan nuestras fuerzas, hay una economía, una lógica, si se prefiere.

En una anotación de 1887, Nietzsche escribe:

“Que las cosas tengan una *constitución en sí*, con total prescindencia de la interpretación y la subjetividad, es *una hipótesis completamente ociosa*: presupondría que el *interpretar y ser-subjetivo* no es esencial, que una cosa desligada de todas las relaciones sigue siendo una cosa”<sup>328</sup>.

En este texto, Nietzsche no sólo está redefiniendo los parámetros de la noción de cosa, de objeto, sino que también, como veremos a continuación, redefine los del sujeto y la propia constitución de la subjetividad, desde un punto de vista

---

<sup>327</sup> *FP*, vol. III, 25 [460]. [http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1884,25\[460\]](http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1884,25[460]).

<sup>328</sup> *FP*, vol. IV, 9 [40] (30). [http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1887,9\[40\]](http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1887,9[40]).

relacional. A nuestro juicio, expresiones como “ser-subjetivo”, empleadas por él, pues, no deben entenderse a la manera de tradicional de la metafísica. Nietzsche afirma que “una cosa desligada de sus relaciones [no] sigue siendo una cosa”, y que las cosas “son”, únicamente, en su ser para mí, es decir, en su “ser-subjetivo”, en “el interpretar”. Vamos a detenernos brevemente en esta noción de “interpretar” en tanto que “ser-subjetivo”.

En primer lugar, hay que subrayar la posición adoptada por Nietzsche como punto de partida, según la cual, “una cosa desligada de sus relaciones” dejaría de ser una cosa, afirmación que es, en cierto sentido, aplicable a cualquier cosa, incluido el propio sujeto. Según esto, un sujeto “desligado de sus relaciones” no sería, como venimos mostrando, nada en sentido estricto. Este planteamiento es, a nuestro juicio, asimilable o paralelo a aquel otro del que nos venimos haciendo eco en este Trabajo, por el que no sería posible, tal y como ha pretendido cierto pensamiento de corte metafísico, separar una fuerza de lo que ésta puede, como si la propia fuerza y su potencia fueran dos cosas distintas y separables. En este sentido, nos parece equivalente el planteamiento por el que, a juicio de Nietzsche, tan absurdo –y “ocioso”– es “desligar una cosa de sus relaciones” como aquel otro que “separa la potencia de una fuerza de la propia fuerza”: por tanto, la cosa “es” en sus relaciones del mismo modo que la fuerza “es” en su potencia, podríamos decir. De esta manera, podemos pensar que la “potencia” de una fuerza se halla en sus “relaciones” o, lo que es lo mismo, aquello que la fuerza «es», deja de «ser», si se pretende aislar a ésta de sus relaciones. De esta manera, concluye Nietzsche esta misma anotación preguntándose, de forma retórica, por “el aparente carácter *objetivo* de las cosas: ¿no podría desembocar simplemente en una *diferencia de grado* dentro de lo subjetivo?”<sup>329</sup>.

En este sentido, para Nietzsche, el *interpretar* será, no el ejercicio activo de una conciencia que imprime de manera voluntaria un valor y un sentido a la realidad,

---

<sup>329</sup> *Ibidem*. [http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1887,9\[40\]](http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1887,9[40]).

sino, antes bien, el *llegar a la conciencia*, el hacerse consciente, el juego y las variaciones de grado –y por tanto de valor– de las fuerzas o pulsiones:

“Desde cada uno de nuestros impulsos básicos hay una estimación perspectivista diferente de todo acontecer y toda vivencia. Cada uno de esos impulsos se siente, en referencia a cada uno de los otros, inhibido o favorecido, adulado, cada uno tiene su propia ley evolutiva (sus subidas y bajadas, su *tempo*, etc.) — y uno perece cuando el otro crece”<sup>330</sup>.

Desde cada impulso hay una estimación, pero esta estimación, a su vez, no es originaria sino que se ve “inhibida o favorecida” por los otros. El tema de la potenciación y la inhibición de las pulsiones y las fuerzas es presentado casi siempre por Nietzsche en el marco de lo que denomina como una “economía”: en este sentido, cabe distinguir entre una economía global de la voluntad de poder y, por otra parte, una economía pulsional que queda fijada, y esto es lo que queremos destacar, en la forma de una estimación de valor o de un sistema de normas que gestionan las pulsiones, a partir de una economía de potenciación e inhibición del valor de la fuerza.

¿Cómo debemos entender, por tanto, después de lo dicho, el pensamiento, el sentimiento y la volición, una vez que éstas se hacen «conscientes»? Aunque por el momento nos hemos limitado en este Trabajo, siguiendo ciertos textos de Nietzsche, a una consideración de las pulsiones, instintos, pasiones, deseos e intereses (en definitiva, de todo lo corporal) en su dimensión más general, es decir, tratándolas como meras fuerzas, es momento de recordar que Nietzsche sitúa la propia valoración, la estimación de valor, dentro del ámbito de lo estrictamente fisiológico. El cuerpo, por tanto, no como algo dado, sino en tanto que compuesto de fuerzas, en tanto constante “constructo” equivalente al campo relacional de fuerzas que lo componen. Con esta cuestión, vamos introduciendo el tema de que será objeto el siguiente capítulo, en el que analizaremos la

---

<sup>330</sup> *FP*, vol. IV, 1 [58]. [http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1885,1\[58\]](http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1885,1[58]).

«constitución del sujeto», la «construcción de la subjetividad», en los términos de la relación, tal y como la hemos venido dibujando en la forma de una co-relación. Dicha co-relación se conforma entre el cuerpo, en tanto que superficie de inscripción, por una parte; las ideas o conceptos, en lo que se refiere al elemento mental o estrictamente lingüístico-psicológico, por otra parte; y los sistemas normativos en los que, en general, se inserta el sujeto, como tercer elemento en juego. Ninguno de los tres, como hemos visto, sería suficiente para dar una explicación que agote por sí mismo el sentido de la subjetividad, del mismo modo que ninguno de ellos se sostiene funcional y explicativamente sin los otros dos.

“*Ningún pensamiento, ningún sentimiento, ninguna voluntad nace de un impulso determinado, sino que son un estado global, una superficie total de toda la conciencia y resultan de la fijación de poder en ese instante de todos los impulsos que nos constituyen, es decir, tanto de los impulsos que en el momento dominan como de los que le obedecen o resisten. El pensamiento siguiente es un signo de cómo se ha desplazado entretanto la situación de poder en su conjunto*”<sup>331</sup>.

Pensamiento, sentimiento y volición, afirma Nietzsche, se convierten en un “síntoma” en un “signo” de “estados fisiológicos”, que, sin embargo, como ya hemos avanzado y detallaremos aun mejor más adelante, no pueden ser considerados en sentido estricto sólo como un origen de estos, ya que el cuerpo para Nietzsche no es “principio”, al menos en el sentido dado por la metafísica a esta palabra; el cuerpo siempre se nos da como un *momento* dentro de un proceso de constante constitución, como un permanente conformarse dentro de una economía pulsional, a su vez, dentro de un sistema normativo por el que ciertas pulsiones e instintos son puestos en relación con otros, para determinar su valor, inhibiendo o potenciando su descarga.

---

<sup>331</sup> FP, vol. IV, 1 [61]. [http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1885,1\[61\]](http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1885,1[61]).

“La totalidad del mundo orgánico es el entretrejimiento 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*. La capacidad de crear (conformar, inventar, fantasear [*erdichten*]) es su capacidad fundamental: de sí mismos tienen aturalmente sólo una representación semejante, falsa, ficticia, simplificada [*falsche erdichtete vereinfachte Vorstellung*]”<sup>332</sup>.

Cabe destacar en este texto al menos dos cosas: en primer lugar, el uso de la expresión “entretrejimiento” [*Aneinanderfädelung*], que nos permitiría conectar con el aforismo segundo de *JGB* en el que se utilizaban expresiones como “emparentar”, “vincular”, “entreverar”. De esta manera, los seres se relacionan por sus estimaciones de valor. Ahora bien, el segundo aspecto que queremos destacar de este texto nos indicaría la manera en que se produce esta relación: el nivel de “creencia” en el que constituimos lo que denominamos condiciones de existencia. Dicha creencia en un determinado mundo externo, por otro lado, no surge, sino como “pequeños mundos inventados” que los organismo crean o inventan [*erdichten*] a partir de “su fuerza, sus apetitos” y, no lo olvidemos, también, dice Nietzsche, gracias a “sus hábitos” o costumbres, que son incorporadas como estimaciones de valor según la fórmula, tal y como antes señalábamos, de una “representación ficticia” una “*erdichtete Vorstellung*” y no una simple *Verstellung*.

### **6.1 Las condiciones y la «creencia» en las condiciones.**

Una vez vista la circularidad co-determinante entre las pulsiones y las estimaciones de valor, es más fácil entender el uso nietzscheano de lo que él mismo suele denominar “condiciones de existencia”. Podemos afirmar que las “condiciones de existencia” no son únicamente las condiciones del “medio natural” en el que se desenvuelve la especie, sino que, en el caso del hombre

---

<sup>332</sup> *FP*, vol. III, 34 [247]. [http://www.nietzschsource.org/#eKGWB/NF-1885.34\[247\]](http://www.nietzschsource.org/#eKGWB/NF-1885.34[247]).

remiten también a las pulsiones e instintos que han quedado, como hemos visto, “fijados” por el hábito y la costumbre, y que conforman las prácticas sociales. Lo reseñable del análisis nietzscheano es que muestra cómo no por ello estas condiciones de existencia pierden su original carácter co-relacional, sino que, a lo sumo, en el caso de un planteamiento esencialista o metafísico, lo ocultan bien bajo la forma de una sustancialización del cuerpo y de los instintos, o bien bajo una absolutización de los valores morales:

“Todo instinto ha sido cultivado como *condición de existencia* temporal. Se hereda largo tiempo, incluso después de haber terminado de serlo.

Un determinado grado del instinto en relación con otros instintos es heredado continuamente, en tanto que capaz de conservación”<sup>333</sup>.

Sin embargo, como vemos, nuevamente la circularidad envuelve el planteamiento de Nietzsche, neutralizando cualquier forma de *inmediatez* hasta el punto de que nos es imposible determinar un único elemento como fundamental, como *fundamentador* del sentido último de la realidad, ya sea la humana o la del propio mundo. Nuestras actuales estimaciones de valor proceden de las condiciones de existencia que, a su vez, no son sino pulsiones *solidificadas, fijadas* en la forma del hábito y la costumbre, es decir, que conforman una determinada “economía pulsional” a partir de la que, nuevamente, determinar el juego de las pulsiones y, por tanto, de las estimaciones de valor:

“Las estimaciones de valor surgen de lo que creemos como condiciones de existencia: si cambian nuestras condiciones de existencia o nuestra fe en ello, entonces también las estimaciones de valor”<sup>334</sup>.

---

<sup>333</sup> *FP*, vol. III, 26 [72]. [http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1884,26\[72\]](http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1884,26[72]).

<sup>334</sup> *FP*, vol. III, 25 [397]; Cfr. también 26 [45]: “Nuestras estimaciones de valor están en relación con las condiciones de vida en que creemos: si éstas cambian, cambian también nuestras estimaciones de valor.”

De esta manera, eso que llamamos «condiciones» no es más que un término que trata de fijar el momento en el que se encuentra el resto de fuerzas que están condicionando –co-determinando– el *valor* de una determinada fuerza. Como ya indicábamos brevemente más arriba, las condiciones de existencia, en el caso de los hombres<sup>335</sup>, deben ser entendidas como el conjunto de “creencias” heredadas, fijadas en sus sistemas normativos, que sostienen los valores de cada cultura y sociedad:

“*El mundo de las opiniones* - hasta ahora se ha pasado por alto cuán profundamente el estimar valorativo penetra en las cosas: cómo nosotros estamos metidos en un mundo autocreado, e incluso que en todas nuestras percepciones sensoriales hay valores morales”<sup>336</sup>.

El mundo es el mundo creado por nosotros: “Todo el mundo existente es también un *producto de nuestras estimaciones de valor* - y precisamente de las que han permanecido igual”<sup>337</sup>.

Son precisamente esas estimaciones que “han permanecido iguales”, las que conforman los sistemas de normas que constituyen cada sociedad, en los que se inserta cada individuo por medio de la educación y los procesos de socialización, en los que, cada individuo, “incorpora” dichas estimaciones o valores socialmente aceptados. De esta manera se constituye la moral de rebaño, que posibilita la igualación de las condiciones para una igualación fisiológica de la especie.

---

[http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1884,25\[397\]](http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1884,25[397]).

<sup>335</sup> Cfr. *FP*, vol. III, 25 [434] “Todo el mundo existente es también un *producto de nuestras estimaciones de valor* - y precisamente de las que han permanecido igual”.

[http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1884,25\[434\]](http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1884,25[434]).

<sup>336</sup> *FP*, vol. III, 26 [75]. [http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1884,26\[75\]](http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1884,26[75]).

<sup>337</sup> *FP*, vol. III, 25 [434]. [http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1884,25\[434\]](http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1884,25[434]).

Como decimos, estas estimaciones de valor se articulan en sistemas normativos que estipulan aquello que debe ser tenido por valioso y aquello que no, conduciendo nuestras acciones individuales en sentido amplio, es decir, determinando en buena medida nuestros gustos, nuestras percepciones y nuestros ideales, por medio de representaciones socialmente sancionadas y *heredadas*, precisamente, en los dos sentidos que el propio Nietzsche ha indicado, es decir, a partir de los rasgos heredados fisiológicamente, que en definitiva es lo que Nietzsche afirma que constituye la especie –todas y cada una de las especies– y, por otra parte, por medio de la herencia de los juicios de valor dominantes que transmitimos por medio de la cultura en los usos y costumbres que la constituyen.

Adoptamos y compartimos en este punto la afirmación y el planteamiento de W. Klein<sup>338</sup>, cuando destaca la posición inter-media que asume el pensamiento de Nietzsche a este respecto. Klein señala que la *correlación* –y por tanto, el problema de la adecuación– ha sido el nuestro también. Entre fisiología y valores no hay una correlación literal, sino que se trata de una *figurada*. Acentúa Klein, en su lectura de Nietzsche, tal y como hemos pretendido hacer nosotros también en la nuestra, el carácter de «tensión» que tiene su filosofía, tensión que por otra parte procede, precisamente, de su intento de hacerse cargo de elementos que no tienen entidad por sí mismos, sino que sólo *surgen* en la mutua relación<sup>339</sup>. Klein escribe:

“Como el término vida, el concepto de fisiología está suspendido entre lo literal y lo figurativo, lo biológico y lo semiológico. Esta lectura en gran medida, es afirmada al rastrear a lógica de los conceptos de

---

<sup>338</sup> Klein, W.: *Nietzsche and the promise of philosophy*. Albany: State University of New York, 1997.

<sup>339</sup> En la línea de lo que venimos diciendo y en consonancia con la aproximación de Klein, podemos citar, por ejemplo, el siguiente texto, *FP*, vol. IV, 2 [97]: “Salud y enfermedad: ¡hay que andar con cuidado! La medida sigue siendo el florecimiento del cuerpo, la elasticidad, el valor y la alegría del espíritu — pero por supuesto también *la cantidad de enfermedad que pueda asumir y superar* — que *pueda transformar* en salud. Aquello ante lo que sucumben los hombres frágiles forma parte de los medios estimulantes de la *gran salud*”.

[http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1885,2\[97\]](http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1885,2[97]).

enfermedad y salud, tal y como estos aparecen en los escritos del Nietzsche maduro. En esta lógica, la enfermedad es un suplemento necesario a la salud, la cual no puede ser pensada sin ésta. Por lo tanto, enfermedad y salud no son, como sugiere la interpretación esencialista, oposiciones binarias<sup>340</sup>.

Sin embargo, somos conscientes de que se plantean al menos dos cuestiones importantes al hilo de esta interpretación. Por un lado, podemos preguntarnos cómo explica Nietzsche dónde sitúa, y de qué elementos depende, la “originalidad” –con toda la fuerza que conlleva este término– de la experiencia completamente *personal del sujeto*, así entendido, es decir, dada una subjetividad tan “marcada” por el peso de lo social, como la que presentamos a partir de estos textos. Por otra parte, cabría la pregunta que formulábamos más arriba, y que el propio Nietzsche plantea de la siguiente manera: “Lo creativo en todo ser orgánico, ¿qué es eso?”<sup>341</sup>. Es decir, en un planteamiento en el que todo el peso cae sobre la repetición, acrítica, heredada e incorporada, hasta el punto de llegar a constituir un automatismo en la forma de una segunda naturaleza, ¿cómo es posible introducir en esta dinámica lo nuevo, cómo surgen nuevas interpretaciones? O, si se prefiere, ¿qué forma adquiere *la libertad*? ¿Cómo explicar, entonces, la relación entre la creencia heredada o la fe en unas condiciones de existencia y el surgimiento de *nuevas* estimaciones de valor? Para responder a esta pregunta hay que entender el doble papel de las estimaciones de valor, ya que ellas son *tanto* el sustrato que actúa *como* las “condiciones estables de existencia”, que impiden el surgimiento de nuevas interpretaciones:

“el *sentimiento de valor* está siempre retrasado, expresa condiciones de conservación y crecimiento de una época muy anterior: combate las nuevas condiciones de existencia, de las que no ha surgido y

---

<sup>340</sup> Klein, *op. cit.*, pág. 168.

<sup>341</sup> *FP*, vol. III, 34 [247]. [http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1885.34\[247\]](http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1885.34[247]).

a las que necesariamente comprende mal, enseña a considerar con desconfianza, etc.: obstaculiza, despierta recelo frente a lo nuevo...”<sup>342</sup>.

Pero, por otra parte, también es el lugar en el que “surgen” el alma del individuo y las nuevas estimaciones de valor, con lo que responderíamos a la primera de las cuestiones que nos planteábamos:

“Los pueblos, que viven grandes cambios y prosperan en nuevas condiciones, muestran una nueva disposición de sus fuerzas: esto y aquello sobresale y adquiere preponderancia, porque es ahora *más necesario* para la existencia [...]”<sup>343</sup>.

El planteamiento nietzscheano pone en este caso el acento en la vinculación, tal y como hemos venido señalando, entre las “condiciones” y la “disposición de las fuerzas” internas o constitutivas de un determinado pueblo y, como el texto anterior, permite la extrapolación al sujeto, así como la relación entre ambos, que antes señalamos. Hay que recordar, sin embargo, que lo que denominamos *condiciones* sería la disposición de las fuerzas pero consideradas, en este caso, desde un punto de vista externas –ya sea al pueblo, al individuo o al organismo–. El juego co-relacional de fuerzas internas y externas, su disposición, determinará las estimaciones de valor, del mismo modo que las estimaciones de un pueblo (del alma de un pueblo) determinaban la disposición y el surgimiento del alma de un sujeto. La flexibilidad, la resiliencia, entendida como la capacidad de “prosperar en nuevas condiciones”, es decir, la capacidad para generar nuevas interpretaciones, para apoderarse y empoderarse en unas nuevas condiciones,

---

<sup>342</sup> *FP*, vol. IV, 10 [23] (156). [http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1887,10\[23\]](http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1887,10[23]).

<sup>343</sup> *FP*, vol. III, 34 [57]. [http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1885,34\[57\]](http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1885,34[57]).

dotándolas de sentido, será en último término lo que Nietzsche denomina fuerza o fortaleza<sup>344</sup>:

“¿Quiénes se mostrarán entonces como los *más fuertes*? Los más medidos, aquellos que no tienen *necesidad* de creencias extremas, aquellos que no sólo admiten sino que aman una buena porción de azar, de sin sentido, aquellos que pueden pensar al hombre con una significativa reducción de su valor sin por ello volverse pequeños y débiles: los más ricos en salud, que están a la altura de la mayoría de las desgracias y por ello no le temen tanto a las desgracias — hombres que *están seguros de su poder*, y que representan con orgullo consciente la fuerza *alcanzada* por el hombre”<sup>345</sup>.

## 7.- Cuerpo y Semiótica.

Vamos a dibujar brevemente algo mejor este terreno intermedio –plagado, a su vez, de intermediaciones– en el que se mueve el pensamiento de Nietzsche, a partir de la co-dependencia ontológica entre la fisiología y la semiótica. En el párrafo segundo de este mismo capítulo, hemos aludido a la noción de *interpretación* retomando el texto nietzscheano en el que se afirma que “la voluntad de poder interpreta”, es decir, “la voluntad de poder delimita, determina grados, diferencias de poder”, porque la voluntad de poder “quiere crecer” y en este sentido, concluye Nietzsche, “*la interpretación es ella misma un medio para hacerse señor de algo El proceso orgánico presupone un permanente INTERPRETAR*”<sup>346</sup>. Tomando como punto de partida esta caracterización del interpretar, que más arriba nos llevo al problema de la *representación ficticia*, queremos ahora analizar la relación entre el signo y la corporalidad, en la manera

---

<sup>344</sup> Cfr. Capítulo IV de este Trabajo: “La construcción social de la subjetividad: la elevación del tipo como proyecto crítico-performativa”, así como el Epílogo: “Nomadismo y emancipación. La filosofía política de Nietzsche entre las modernas teorías políticas”.

<sup>345</sup> *FP*, vol. III, 5 [71] (15). [http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1885.34\[57\]](http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1885.34[57]).

<sup>346</sup> *FP*, vol. IV, 2 [148]. [http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1885.2\[148\]](http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1885.2[148]).

en que el pensamiento de Klein lo ha presentado, es decir, a partir de su carácter intermediador, carácter que compartirá la interpretación.

En una nota recogida en estos años, Nietzsche señala que “El pensamiento, en la forma en que viene, es un signo equívoco, que necesita de interpretación, más exactamente, de una voluntaria restricción y delimitación, hasta que por fin se hace unívoco”<sup>347</sup>. No es difícil ver que esta “restricción y delimitación del pensamiento” [*Denken*], surgido de la más profunda corporalidad, inaccesible, pero, como hemos visto, no desprovista de cierta ordenación, puede ser interpretada en el sentido de que el pensamiento debe ser “delimitado” y evaluado por medio de una interpretación que se apropie del mismo. Es decir, puesto en relación con otros pensamientos previamente evaluados, podríamos decir, aludiendo a la caracterización nietzscheana sobre el valor, a la que nos referimos más arriba. En este mismo sentido, Nietzsche afirma en esta anotación con la que hemos comenzado: “Lo mismo pasa con todo sentimiento, no significa nada en sí mismo: cuando viene, ante todo es interpretado por nosotros [...]”<sup>348</sup>. Podemos completar esta caracterización del pensamiento, y del sentimiento, y de su necesidad de ser «interpretados» —ya que ninguno de ellos, como vemos, “significa nada en sí mismo”—, como la forma en que nos apoderarnos de ellos, a partir de la siguiente frase, que viene a redundar lo dicho: “Los pensamientos son *signos* [*Die Gedanken sind Zeichen*] de un juego y una lucha de los afectos: están siempre unidos con sus raíces ocultas”<sup>349</sup>.

Es la “conciencia” la que lleva a cabo este nivel de interpretación que no puede ser desestimado, como vemos, y que *corresponde*, en tanto que signo o síntoma, a un nivel más profundo de interpretación, que, sin embargo, como estamos mostrando, no puede ser considerado ya simplemente “originario”.

---

<sup>347</sup> *FP*, vol. III. 38 [1]. [http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1885.38\[1\]](http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1885.38[1]).

<sup>348</sup> *FP*, vol. III. 38 [1]. [http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1885.38\[1\]](http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1885.38[1]).

<sup>349</sup> *FP*, vol. IV, 1 [75]. [http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1885.1\[75\]](http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1885.1[75]).

“El origen del pensamiento permanece escondido; es grande la probabilidad de que él sea sólo el síntoma de un situación mucho más amplia; que justamente venga *él* y ningún otro, que venga él justamente con esta mayor o menor luminosidad, a veces segura y de modo imperioso, a veces débil y necesitado de un apoyo, en general siempre excitante, interrogante - para la conciencia el pensamiento actúa como un estimulante -: en todo esto se expresa en *signos* algo de nuestro estado global”<sup>350</sup>.

“Estimulante” para la conciencia, el pensamiento, a este nivel, es síntoma de “nuestro estado global”, ciertamente, pero no debemos obviar que la conciencia, el lenguaje, la moral, en general todo sistema *sígnico*, revertirá en la conformación de este “estado global”, al actuar como «economía pulsional» que inhibe o potencia determinadas pulsiones influyendo de manera determinante, e irrenunciable ya para el hombre, en su conformación. Sólo así se comprende el proyecto político-antropológico de Nietzsche, cifrado en expresiones como las de «elevación del tipo hombre», la «transvaloración de todos los valores» o la propia figura del «*Übermensch*». La alternativa nietzscheana no rechaza de pleno los elementos racionales o espirituales, o lo simplemente consciente, sino que lo resignifica, al igual que lo corporal, lo instintivo y lo afectivo, para que todos ellos desempeñen un nuevo papel en nuestra idea del hombre. Este nuevo significado pasa por entender que no son nada el uno sin el otro, es decir, que, frente a toda la historia del pensamiento y la filosofía, ninguno de ellos por sí sólo agota el sentido de lo que es el hombre.

Dedicaremos el siguiente capítulo a explicitar la relación particular entre el cuerpo y la conciencia. Baste por el momento señalar algunos aspectos de la resignificación nietzscheana del cuerpo, su ampliación más allá de la mera biología o el sentido restrictivo de la fisiología, para encontrar una corporalidad *suspendida* entre el signo y la fisiología, una corporalidad que es ordenada por el

supuesto de la lógica de la voluntad de poder, pero que no puede permanecer ajena ya a la intervención del espíritu.



## CAPITULO 4

### La construcción social de la subjetividad: la «elevación del tipo hombre» como proyecto crítico-performativo.

La libertad no comienza cuando los padres son rechazados o enterrados, sino cuando *no hay* padres:

Cuando el hombre nace sin saber de quién es hijo.

Cuando el hombre nace de un huevo tirado en un bosque.

Cuando al hombre lo escupen los cielos hacia la tierra y él pone su pie sobre el mundo sin sensación de agradecimiento<sup>351</sup>.

#### Introducción

Ya hemos apuntado en el capítulo anterior, de manera muy superficial, cómo la reivindicación nietzscheana del *cuerpo* de reintroducir en la filosofía todo lo relativo a lo instintivo y lo pulsional, pretende sacar a la luz el verdadero valor de estos elementos para el desarrollo de la vida. Señalábamos que este valor es, a partir de su concepción de la vida como crecimiento, el valor de lo relacional, de lo condicionado. De esta manera, si los elementos corporales han sido despreciados o *infra-valorados* por el pensamiento dogmático, fue por su carácter condicionado y relativo, que les hacía inservibles, por ejemplo, para el conocimiento y la verdad, tal y como son dibujados dentro del contexto metafísico en el que el valor emerge de cierta consistencia ontoepistemológica incondicionada. Esto nos llevaba a afirmar que la reivindicación nietzscheana de lo corporal, de lo pulsional, de aquello que había quedado excluido por el pensamiento dogmático-racional implica la reivindicación de la relacionalidad y de la diferenciación en tanto que una nueva forma de racionalidad, antes que una simple exaltación de elementos irracionales. La noción que Nietzsche utilizaría para referirse a esta resignificación de la noción de racionalidad por medio de la

---

<sup>351</sup> Kundera, M.: La vida está en otra parte. Barcelona: Seix Barral, 1993.

inclusión de los elementos hasta ahora calificados como no racionales, lleva el sugerente nombre de “gran razón del cuerpo”, expresión que, como vemos, recoge los dos ámbitos.

Ahora bien, Nietzsche no sólo busca ampliar la noción de racionalidad –y, por tanto de corporalidad–, que había quedado gravemente mermada, sino que se plantea hacerlo, además, de manera que esta ampliación represente un *giro* en nuestra comprensión de lo que entendemos por racionalidad, por razón, y por cuerpo, así como a sus “relaciones”. Ello tendrá consecuencias fundamentales no sólo en esferas como la epistemología, sino también, como apuntaremos en este capítulo, en la antropología o la política.

Frente a la racionalidad que podríamos denominar «buscadora» del sentido y el significado de la cosas, tendremos, con Nietzsche, una racionalidad en la que primará el carácter «creador», interpretador, tal y como hemos visto en el capítulo anterior. De lo que se desprende que va a ser una *nueva comprensión del cuerpo* la que, a juicio de Nietzsche, dará cuenta de nuestra dimensión más creadora, sin la que la vida y el desarrollo de la especie no habrían sido posibles.

Todas estas reflexiones conducen, al final del capítulo, a analizar algunas interpretaciones de la filosofía de Nietzsche, que tienen como objetivo conformar un nuevo territorio para la política. De esta manera, planteamientos como el de J. Figl, en relación a cierta hermenéutica transcultural presente en la obra de Nietzsche, o la reivindicación del pensamiento nómada o de la geofilosofía nietzscheana, ambos puestos en juego por G. Deleuze y F. Guattari, serán recuperados a partir de las lecturas de G. Shapiro. Todo ello tiene como fin, sin embargo, no tanto recoger sistemáticamente las aportaciones de estos filósofos, como dar prueba de lo que realmente nos interesa: la fecundidad de la filosofía de Nietzsche en un terreno como el de la filosofía política, fecundidad, a nuestro juicio, aún inexplorada. Las nuevas interpretaciones de nociones tan comprometidas como las de “jerarquía”, “esclavitud” o “cría”, dotadas de un

nuevo sentido filosófico, contribuirán a explorar las complejas relaciones entre la identidad y el poder en el ámbito de la filosofía y en el de la teoría política. En este sentido, el reto es entender cómo articular el terreno de una política en cuyo centro no se sitúe una única identidad estable, fija, sino un conjunto de identidades fluidas y plurales, ayudando a repensar cuestiones como la igualdad – entendida como los procesos de igualación– en el seno de las sociedades democráticas.

### **1.- La alternativa de Nietzsche: cuerpo e interpretación.**

En el capítulo anterior hemos mostrado cómo en el planteamiento nietzscheano de estos años, todo lo corporal es concebido como fuente *incognoscible*, de la que surgiría o emergería toda nuestra vida espiritual o consciente, como reducción y simplificación de la misma y, por ello, es presentada por Nietzsche como metáfora y finalmente como *síntoma*. Sin embargo, nuestra investigación ha sacado a la luz ciertos textos nietzscheanos por los que dicho planteamiento queda *matizado*, gracias a la idea de que la *corporalidad*, en tanto que plexo relacional de fuerzas o pulsiones en constante reorganización –tras la crítica a la metafísica esencialista– debe ser concebida, antes bien, como una estructura pulsional constantemente devenida y reconfigurada– en relación con las condiciones o los juicios de valor dominantes. Es en este sentido en el que, como veíamos, si bien lo corporal es el «principio» o la «causa» de toda estimación de valor, sin embargo, también puede ser considerado, en su desarrollo, como su «efecto» o «consecuencia».

“Pero suponiendo que ponemos en las cosas ciertos valores, estos valores *retroactúan* sobre nosotros una vez que hemos olvidado que éramos los donantes”<sup>352</sup>.

---

<sup>352</sup> *FP*, vol. IV, 5 [19]. [http://www.nietzschsource.org/#eKGWB/NF-1886,5\[19\]](http://www.nietzschsource.org/#eKGWB/NF-1886,5[19]).

Este “retroactuar” de los valores sobre nosotros, así como este olvido de que “nosotros éramos los donantes” del valor, lleva implícita la permanente correlacionalidad del cuerpo y los valores puestos en juego, de manera que ninguno de ellos pueda ser considerado como origen del otro en la atribución de sentido y valor. De ahí, la radical conclusión nietzscheana del valor de la falsedad para la vida:

“si todas las concepciones de las cosas eran falsas, se sigue que todos los efectos de las cosas sobre nosotros son sentidos e interpretados en base a una *causalidad falsa*: en resumen, que medimos el valor y la falta de valor, la utilidad y el perjuicio en base a errores, que el mundo que *en algo nos concierne* es falso”<sup>353</sup>.

De esta manera, más allá de su “falsedad”, en el sentido estricto del término, el pensamiento nietzscheano no desestima por completo el papel y la utilidad de los sistemas normativos que institucionalizan ciertos valores. Estos sistemas, que ordenan la vida de los sujetos, dando forma a sus pulsiones, a sus cuerpos, a su vez, por medio de la herencia cultural, actúan como *acumuladores* de la fuerza de la que se valdrán determinados individuos al cuestionar los propios fundamentos culturales (y por tanto personales), ya sean morales, políticos, religiosos, científicos o artísticos, produciendo de esta manera un cambio –introduciendo una novedad– en los juicios de valor que sustentan una sociedad. Por tanto, la interacción individuo-comunidad debe ser vista como una *dinámica* que *sostiene*, por un lado, a los individuos, que se conforman en tanto que *sujetos*, en el marco de dichos sistemas culturales, como, por otro lado, a los propios sistemas que, en la forma de instituciones, estilos, corrientes o partidos políticos, etc, (cualquier forma de idealización socialmente aceptada que contribuya a conformar alguna dimensión de la vida de un sujeto) se hacen *efectivos* sólo porque alguien los pone en *práctica*.

---

<sup>353</sup> FP, vol. IV, 5 [19]. [http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1886.5\[19\]](http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1886.5[19]).

Del mismo modo, ya nos hemos referido en algún momento de este Trabajo a que Nietzsche tampoco pretende “aniquilar” todos los afectos -ni siquiera algunos de ellos-, en virtud de la dimensión racional del hombre. Muy al contrario, el pensador alemán hace hincapié en la necesidad de su tiranización. Su proyecto se instala en esta necesidad de “servirse de ellos” para crecer, ya que *no hay cuerpo sin ascesis*.

“¿Superación de los afectos? — No, si esto significa su debilitamiento y aniquilación. Al contrario, *servirse de ellos*: de lo que puede formar parte tiranizarlos durante largo tiempo (no sólo como individuo sino como comunidad, raza, etc.). Finalmente se les devuelve con confianza la libertad: nos aman como buenos servidores y van voluntariamente adonde quiere ir lo mejor de nosotros mismos”<sup>354</sup>.

La cuestión nietzscheana no es esa, sino que éste se opondrá a la religión y a la moral, en tanto que «moral de rebaño», se opondrá a aquella que por definición quiere igualar a los hombres obligándolos a conformarse como sujetos, a través de un único fin y de un único medio. Lejos de rechazar el poder conformador de la moral, en realidad de cualquier sistema normativo, Nietzsche es perfectamente consciente de que *sin ellos*, el hombre, cada individuo, no sería nada.

“Las morales y las religiones son el medio principal con el que se puede hacer del hombre lo que uno quiera: presuponiendo que «se» tiene un excedente de fuerzas creativas y puede imponerse la voluntad creativa por amplios espacios de tiempo, en forma de legislaciones y costumbres. Cuando reflexioné sobre los medios de hacer al hombre más fuerte y más profundo de lo que era hasta ahora, consideré ante todo con qué moral ha sido realizado esto hasta ahora [...] la «moral» sólo un medio para dar a la voluntad dominante una fuerza y flexibilidad tales que se impriman a la humanidad. Yo observo en qué medida las religiones y los sistemas

---

<sup>354</sup> FP, vol. IV, 1 [122]. [http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1885.1\[122\]](http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1885.1[122]).

educativos acumulan y transmiten fuerza; y nada me parece más esencial que estudiar las *leyes de la crianza*, para no perder de nuevo la mayor cantidad de fuerza, mediante uniones y modos de vida poco convenientes”<sup>355</sup>.

Como ya hemos indicado, Nietzsche destaca desde su obra temprana<sup>356</sup> la relevancia y la necesidad dentro de la cultura griega de la competencia, del *agón*<sup>357</sup>. Es en el *agonismo* donde Nietzsche, precisamente, verá un instrumento de domesticación y debilitamiento de cierta tendencia salvaje, cruel e inhumana en el hombre. En el fondo de la cultura *agonal* griega, en tanto que dispositivo<sup>358</sup>, es decir, en tanto que “economía pulsional” propia de dicha forma de vida, Nietzsche encuentra las condiciones de posibilidad de lo que denominará un «modo de valorar noble», es decir, de aquel que no pretende guiarse por un único instinto y que, desde luego, para ello no pretende aniquilar completamente determinados afectos o pulsiones consideradas dañinas, así como, con ello, eliminar las múltiples formas de darles salida en las diferentes prácticas sociales.

“*Es una de las más peligrosas exageraciones querer el conocer no al servicio de la vida, sino en sí mismo, a cualquier precio: como el voluptuoso sigue sus instintos [Triebe], en sí, sin el control de los otros instintos [Instinkte] sanos, si no es una tontería*”<sup>359</sup>.

---

<sup>355</sup> FP, vol. III, 34 [176]. [http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1885,34\[176\]](http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1885,34[176]).

<sup>356</sup> Al menos desde “El certamen homérico”, de 1872.

<sup>357</sup> Para el tema del *agón* desde una perspectiva política. Véase: Siemens, Herman W. “Agonal Communities of Taste: Law and Community in Nietzsche's Philosophy of Transvaluation”, en *Journal of Nietzsche Studies* 24 (2002), págs. 83-112. Siemens, Herman W. “Agonal Communities of Taste: Law and Community in Nietzsche's Philosophy of Transvaluation”, en *Journal of Nietzsche Studies* 24 (2002), págs. 83-112; “Agonal configurations in the *Unzeitgemässe Betrachtungen*. Identity, mimesis and the *übertragung* of cultures in Nietzsche's early thought”, *Nietzsche-Studien* 30 (2001), págs 80-16.

<sup>358</sup> Cfr. Morey, M.: “Contemplatio intempestiva”, en *Logos. Anales del Seminario de Metafísica*, (Madrid), 2000, n. 33. Ejemplar dedicado a Nietzsche. Págs. 11-30.

<sup>359</sup> FP, vol. III, 26 [334]. [http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1884,26\[334\]](http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1884,26[334]).

Todo afecto o pulsión puede ser considerado como valioso, en las condiciones adecuadas, tal y como ya hemos visto; toda forma de vida, en tanto que producida por unas determinadas pulsiones y, al mismo tiempo, en tanto que gestora de las pulsiones, puede servir a la “vida” y a su crecimiento en unas determinadas condiciones, en un determinado momento de la vida de un hombre o de un pueblo.

“El hombre, al contrario que el animal, ha criado en sí ampliamente una plétora de instintos [*Triebe*] e impulsos *contrapuestos*: en virtud de esta síntesis es el señor de la tierra. - Las morales son la expresión de *jerarquías* limitadas localmente en este múltiple mundo de los instintos [*Triebe*]: de modo que el hombre no perece por sus *contradicciones*. Por tanto, un instinto [*Trieb*] como señor, su conrainstinto [*Gegentrieb*] debilitado, refinado, como impulso que libera el *estímulo* para la actividad del instinto principal [*Haupttrieb*].

El hombre superior tendría la mayor pluralidad de los instintos [*Triebe*], y también en la intensidad relativamente mayor que pueda soportarse. De hecho: donde la planta hombre se muestra fuerte, se encuentran los instintos [*Instinkte*] que se impulsan unos a otros poderosamente (p.e. Shakespeare), pero domados.”<sup>360</sup>

Recordemos, que hay que tiranizar los afectos, “servirse de ellos”, nos decía Nietzsche más arriba, “no sólo como individuo sino como comunidad, raza, etc.” Servirse de los afectos, tiranizarlos, para constituir sujetos, sujetos cuya *identidad*, entonces, surgirá o será efecto o consecuencia de la particular “conformación” que adoptarán sus fuerzas y pulsiones, sus pasiones, intereses y afectos, en las diferentes circunstancias, es decir, en unas condiciones, que vendrán determinadas, en buena medida, por la sociedad en la que éste viva. La subjetividad emergerá, como venimos diciendo, a partir de cada «momento valorativo», en cada estimación de valor, tal y como la hemos dibujado en el capítulo anterior, es decir, se conformará a partir de la aceptación o el rechazo de

---

<sup>360</sup> *FP*, vol. III, 27 [59]. [http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1884.27\[59\]](http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1884.27[59]).

cada individuo en lo referente a la gestión de sus pulsiones e instintos con la constante confrontación con «formas» que tratan de apoderarse de ella *desde fuera*, imponiéndose, y determinando, con ello, qué pulsiones deben ejercer como dominantes frente a otras.

Ahora bien, en realidad, si algo quiere la voluntad fuerte, si algo la caracteriza, es, como vimos en el capítulo anterior, la propia forma del querer como querer dominar o como resistencia a ser dominado, y en este sentido, quiere la confrontación, necesita la guerra para mostrar *quien es*, para poner en juego lo conseguido, para perderlo todo o conseguir más. De esta manera, cabe preguntarse: ¿cómo debemos entender este querer dominar o el dejarse dominar con respecto a una forma que viene de fuera?.

El planteamiento de una *forma de valorar fuerte*, –y hacemos hincapié en la idea que hemos abordado en el capítulo anterior de que una «forma de valorar fuerte» no tiene porque «fijarse» o estar asociada *de manera definitiva, permanente, «esencial»* a un individuo, a un estamento, a una raza o cultura–, como se muestra en el Libro II de la *GM*<sup>361</sup>, será sustituido en su *dominancia* cultural por unos dispositivos de represión de ciertas pasiones y pulsiones, con el fin de eliminarlas o de subvertirlas de manera definitiva; para ello determinada forma de valorar decidirá controlar las *condiciones* en las que dichas pulsiones encontraban su expansión, de manera que, sin los estímulos apropiados, se agoten y terminen por extinguirse. Deviene, por tanto, una *forma de valorar débil* en el momento en el que una “forma de valorar”, en general, comienza a trabajar en contra de la vida, es decir, en el momento en el que proyecta eliminar o controlar las condiciones y circunstancias que promueven la lucha, la contraposición de las fuerzas, *la alternancia de los roles*, y por tanto, la posibilidad de *diferenciación* de estos, la propia comprensión de la necesidad de una jerarquía siempre dinámica. Es decir, en el momento en el que se colapsa el «momento valorativo», cortocircuitando la alternancia –al menos como posibilidad–. Una determinada forma de vida, aquella que sostiene unos determinados valores,

---

<sup>361</sup> Cfr. Capítulo III de este Trabajo, “Jerarquía dinámica, o la co-relacionalidad de lo fuerte y lo débil”.

superiores, únicamente, en unas determinadas condiciones, devendrá “débil”, cuando trate de imponerse como permanentemente dominante.

En el Libro I de la *GM*, al hilo de la figura retórica de la «rebelión de los esclavos», Nietzsche presenta el modo débil de valorar como aquel que atribuye cierto carácter malvado a quienes sólo hacen gala de un modo de valorar noble, es decir, aquellos que lo único que muestran es:

“su indiferencia y su desprecio de la seguridad, del cuerpo, de la vida, del bienestar, su horrible jovialidad y el profundo placer que sienten en destruir, en todas las voluptuosidades del triunfo y de la crueldad, todo esto se concentró, para quienes lo padecían, en la imagen del «bárbaro», del «enemigo malvado» [...]”<sup>362</sup>.

Desde un punto de vista filosófico, la «rebelión de los esclavos» muestra cómo el levantamiento llevado a cabo por los sacerdotes frente a los nobles, no es sino el establecimiento, de manera definitiva, de una “forma de valorar”, una forma de valorar denominada por Nietzsche débil o esclava en relación a su incapacidad, precisamente, para soportar la vida como cambio<sup>363</sup>; la vida, eso sí, tal y como la entiende Nietzsche, como el constante ejercicio de interpretación, de valoración, de creación de nuevos sentidos y significados, de crecimiento y, por tanto, de ejercicio del poder; un modo de valorar que, como ya hemos visto, no puede apegarse a lo ya creado, a la seguridad de lo ya establecido.

---

<sup>362</sup> *GM*, I, 11. <http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/GM-I-11>.

<sup>363</sup> Cano, G.: “Más allá del amo y del esclavo. La lógica del resentimiento como nuevo escenario filosófico”, en *Convivium* 22, (Barcelona), 2009, págs. 81-106. En referencia a esta cuestión, y a la que trataremos en el Epílogo, es conveniente tener en cuenta la siguiente afirmación de G. Cano: “lo que a Nietzsche le interesa en *GM* es mostrar cómo, al hilo de la constitución de la “ficción del alma”, surge una nueva problematización del poder que escinde o *separa* la fuerza, o, si se quiere, la potencia vital, de “aquello que puede”. Un hecho que, entre otros factores, imposibilitará —de forma ventajosa para un tipo humano: el “esclavo”—, la posible gestión de la dimensión corporal y material de la subjetividad, que deviene así irrelevante, y erigirá así un nuevo dispositivo de dominación desde el fomento activo de la impotencia”, pág. 82.

¿De qué manera responde, sin embargo, el modo de valorar débil, a juicio de Nietzsche, ante su propia impotencia para soportar el cambio? Pues convirtiendo en fijos unos determinados significados, unos determinados valores, y ocultando dicha conversión tras la idea de que existen *valores incondicionados*, en sí mismo valiosos, y convirtiendo en malvado, en moralmente reprobable, el sentimiento de poder de quienes pretendan determinar los valores en relación a las condiciones del momento, de quienes con su acto de creación destruyen lo ya establecido; de esta manera, el modo de valorar esclavo se impone, se hace dominante, pero lo hace, precisamente, cortocircuitando el flujo en el que se generaban las valoraciones.

“[...] el esclavo quiere lo incondicional, comprende sólo lo tiránico, también en la moral, ama igual que odia, sin *nuance* [matiz] [...]”<sup>364</sup>.

A pesar del diagnóstico nietzscheano en torno a dicho modo de valorar y al establecimiento de unas condiciones de vida en las que la valoración se hace en realidad innecesaria, un poco más adelante podemos leer, en este mismo párrafo 6 del Libro I, estas líneas que matizan, tal y como pretendemos mostrar, el juicio negativo de Nietzsche referente a la moral o a cualquier otra forma de gestión social o institucionalizada de las pasiones:

“... en justicia podríamos añadir que sólo sobre el terreno de esta forma de existencia humana esencialmente peligrosa, la existencia sacerdotal, el hombre ha llegado a ser un animal interesante; que sólo aquí el alma humana ha cobrado profundidad en un sentido elevado y se ha vuelto malvada; ¡y sin duda tales han sido hasta ahora las dos formas fundamentales de la superioridad del hombre sobre todos los demás animales!...”<sup>365</sup>.

---

<sup>364</sup> JGB, 46. <http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/JGB-46>.

<sup>365</sup> GM, I, 6. <http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/GM-I-6>.

Un poco más adelante, en el párrafo 7 de este mismo Libro I, y con la misma intención escribe: “A decir verdad, la historia de la humanidad sería algo muy inepto sin el espíritu del que la han animado los impotentes”<sup>366</sup>.

Y es que la intención de Nietzsche no es tanto, como decíamos, la de *abolir* de manera definitiva el valor de lo «fijo», de lo incondicionado, de las instancias estables, como, por ejemplo, la conciencia, -en la que nos centraremos en el siguiente punto-, para reivindicar, ahora, por su parte, de *manera exclusiva* el valor de lo particular, de lo fluido, de lo relacional y de lo condicionado, en referencia al cuerpo, los instintos, las pasiones y los afectos.

“Las leyes del pensamiento como resultado del desarrollo orgánico - tiene que suponerse una fuerza fingidora, establecedora - asimismo, herencia y persistencia de las ficciones”<sup>367</sup>.

A pesar de su fábula, Nietzsche sabe perfectamente que no hay marcha atrás, que lo fijo, lo estable, ya sea en la forma de la conciencia o de la herencia social, ocupa un lugar irrenunciable en la vida del hombre como ser racional y en el mundo del devenir, por lo que su filosofía puede ser entendida sobre todo como una apuesta por una *nueva forma* de articular estos elementos ficcionadores, los responsables de la creación de nuevas interpretaciones, con aquellos otros que representan los sistemas normativos, las instituciones que, de manera general, y siempre como medios y nunca como fines en sí mismos, dan estabilidad a las ficciones permitiendo, gracias al carácter “acumulador” de fuerza, la creación de nuevas interpretaciones:

---

<sup>366</sup> GM, I, 7. <http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/GM-I-7>.

<sup>367</sup> FP, vol. III, 35 [50]. [http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1885,35\[50\]](http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1885,35[50]).

“Todo este modo de pensar yo lo llamé para mí mismo la filosofía de Dionisos: una consideración que en el crear, transformar, al hombre tanto como las cosas reconoce el sumo deleite de la existencia y en la "moral" sólo un medio para dar a la voluntad dominante una fuerza y flexibilidad tales que se impriman a la humanidad. Yo observo en qué medida las religiones y los sistemas educativos acumulan y transmiten fuerza; y nada me parece más esencial que estudiar las *leyes de la crianza* [*Züchtung*], para no perder de nuevo la mayor cantidad de fuerza, mediante uniones y modos de vida poco convenientes.”<sup>368</sup>.

De manera más particular, en el pensamiento de Nietzsche encontramos elementos por los que se trata de *resituarse* y de *reconfigurar* el papel de estos pares de conceptos –cuerpo y razón o bien, lo sensible y lo inteligible–, y además, de hacerlo con la intención de obtener *una comprensión ampliada del hombre*, una comprensión que, frente a la metafísica y el cristianismo, arbitre normas que nos permitan contar con aquellos elementos en los que tienen su fuente los valores.

En el Prólogo a *JGB*, Nietzsche señala de manera crítica aquello que, a su juicio, ha servido como piedra angular para la elevación de la filosofía dogmática –o al pensamiento metafísico–:

“una superstición popular cualquiera procedente de una época inmemorial [...] la superstición del alma, la cual en cuanto superstición del sujeto y superstición del yo, aún no ha dejado de causar daño”.<sup>369</sup>

Nietzsche apunta también en este texto a “un juego cualquiera de palabras, una seducción de parte de la gramática o una temeraria generalización de hechos muy reducidos, muy personales, muy humanos, demasiado humanos”<sup>370</sup>. Estas razones

---

<sup>368</sup> *FP*, vol. III, 34 [176]. [http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1885,34\[176\]](http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1885,34[176]).

<sup>369</sup> *JGB*, P. <http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/JGB-Vorrede>.

<sup>370</sup> *Ibidem*. <http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/JGB-Vorrede>.

habrían llevado a la filosofía dogmática a producir “el peor, el más duradero y peligroso de todos los errores”, a saber, “la invención por parte de Platón, del espíritu puro y del bien en sí”. A analizar la noción de “en sí” como nota supuestamente característica del valor de ciertos elementos, hemos dedicado el capítulo segundo, así como a señalar el papel y el paralelismo que ofrece el lenguaje en su aspecto “gramatical”<sup>371</sup>. Del mismo modo, ya hemos apuntado en varias ocasiones a la primacía que da Nietzsche a la noción de “yo” como fuente de muchos de los “errores de la razón” en todo lo relativo, por ejemplo, a la creencia en la causalidad y, especialmente, en la errónea consecuencia que nos induce a separar una fuerza de su poder o un sujeto y su acción. Esta temática es recogida ahora, en el Prólogo a *JGB*, bajo la expresión “espíritu puro”.

En este sentido, continúa Nietzsche, hablar del “espíritu” y del “bien” de la manera en que lo hizo Platón es, a su juicio, “poner la verdad boca abajo y negar el *perspectivismo*, el cual es condición fundamental de toda vida”<sup>372</sup>, motivo por el cual, el dogmatismo se ha mostrado inútil como medio para acercarse a la verdad. Nietzsche, reclamando para sí toda la fuerza que la resistencia y la lucha contra este error han ido generando en la historia –una determinada forma de herencia, por tanto–, propondrá, en el contexto de su crítica, nuevas vías y caminos por los que debe discurrir la “filosofía del futuro”.

Como trataremos de mostrar en el siguiente punto de este capítulo, la crítica a la noción tradicional de “alma” se encuentra inevitablemente asociada a la *propuesta* nietzscheana de la co-relacionalidad, y, en este sentido, se vincula a su reinterpretación más general del cuerpo. A nuestro juicio, por tanto, esta resignificación nietzscheana de las relaciones entre cuerpo y pensamiento consciente, a su vez, tiene sentido dentro del intento de ofrecer un nuevo marco interpretativo y conceptual, tal y como ha mostrado este Trabajo de investigación.

---

<sup>371</sup> Cfr. *JGB*, 54: “En otro tiempo, en efecto, se creía en «el alma» como se creía en la gramática y en el sujeto gramatical: se decía: «yo» es condición, «pienso» es predicado y condicionado [...] pensar es una actividad para la cual hay que pensar como causa un sujeto”.

<http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/JGB-54>.

<sup>372</sup> *JGB*, P. <http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/JGB-Vorrede>.

En la crítica nietzscheana a la noción tradicional de alma encontraremos, paralelamente, la denuncia de una de las creencias fundamentales del cristianismo, la creencia en el “atomismo psíquico”, descrito por él de la siguiente manera:

“Permítaseme designar con esta expresión aquella creencia que concibe el alma como algo indestructible, eterno, indivisible, como una mónada, como un átomo: ¡esa creencia debemos expulsarla de la ciencia!”<sup>373</sup>.

Esta es la creencia que, a juicio de Nietzsche, debe ser apartada de la psicología, en tanto que ciencia, y supone un punto de unión entre la crítica a la psicología tradicional y la crítica a la noción de alma. La noción de alma clásica contra la que Nietzsche está reaccionando, la platónico-cristiana, es aquella en la que ésta se encuentra ligada a las nociones de sujeto y “yo”. Como ya señalamos, tras la demanda nietzscheana de excluir de la “ciencia” una creencia como la del atomismo psíquico, se encontraría la denuncia del falseamiento que implican las nociones de pensamiento y volición tradicionales referidas a otra ficción, la del yo, así como su oposición al fundacionismo y al esencialismo ligado a ella. Ahora bien, si dicha denuncia es posible, es porque en la base de la crítica nietzscheana se encuentra, como hemos mostrado, una importante revisión del orden ontológico tradicional de los modos de relación. Sólo de esta manera cobrarían pleno sentido, fuera de un marco metafísico-esencialista de pensamiento afirmaciones del tipo:

“No es la «consciencia», en ningún sentido decisivo, *antitética* de lo instintivo, -la mayor parte del pensar consciente de un filósofo está guiada de modo secreto por sus instintos y es forzada por éstos a discurrir por determinados carriles”<sup>374</sup>.

---

<sup>373</sup> JGB, 12. <http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/JGB-12>.

<sup>374</sup> JGB, 3. <http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/JGB-3>.

En la base de estos planteamientos se encuentra, como vimos, el rechazo nietzscheano a la forma de relación –ya sea entre el yo y el pensamiento consciente, o entre los instintos y la conciencia –dibujada a partir de la idea de dependencia ontológica, que vendría expresada, como vimos en el anterior capítulo, en el cuestionamiento de las *antítesis* de valor aparecida, entre otros lugares, en el aforismo 2 de *JGB*. Como recordaremos, la estrategia nietzscheana quedaba resumida en la pregunta:

“«¿Cómo *podría* una cosa surgir de su antítesis? ¿Por ejemplo, la verdad, del error? ¿O la voluntad de verdad, de la voluntad de engaño? [...] las cosas de valor sumo es preciso que tengan otro origen, un origen *propio* - ¡no son derivables de este mundo pasajero, seductor, engañador, mezquino, de esta confusión de delirio y deseo! Antes bien, en el seno del ser, en lo no pasajero, en el Dios oculto, en la «cosa en sí» - ¡ahí es donde tiene que estar su fundamento, y en ninguna otra parte!» -. Este modo de juzgar constituye el prejuicio típico por el cual resultan reconocibles los metafísicos de todos los tiempos; esta especie de valoraciones se encuentra en el trasfondo de todos sus procedimientos lógicos [...] La creencia básica de los metafísicos es la *creencia en las antítesis de los valores*»<sup>375</sup>.

Lo que venía a significar que el filósofo metafísico *cree* en la *antítesis de los valores* por atribuirle un carácter ontológicamente inderivable a ciertas realidades. De esta manera antitética el yo se presenta como *condición* de la conciencia, del pensamiento; es decir, presuponiendo como condición básica una ruptura ontológica por medio de la cual la realidad, la verdad o el sujeto pueden ser concebidos como *incondicionados*.

---

<sup>375</sup> *JGB*, 2. <http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/JGB-2>.

Muy al contrario, como ya hemos indicado, para Nietzsche, el pensar consciente encontrará su condición de posibilidad en los instintos, en su relación con la esfera más inconsciente y profunda, la del cuerpo, del mismo modo que éste –como no puede ser de otra manera si queremos mantener la coherencia de la argumentación y del planteamiento nietzscheano–, estará *condicionado* por las objetivaciones del pensamiento y la volición, “materializados” en todos aquellos dispositivos culturales que un cuerpo, en tanto que superficie socialmente construida, *incorpore*. Las relaciones entre ambas instancias no se entienden en términos de antítesis, sino que existe una *continuidad*, un estar “entreverados”, “ligados”, tanto ontológica como axiológicamente.

Más allá de esta crítica, que ya hemos analizado anteriormente, en el apartado siguiente nos centraremos en el binomio cuerpo-mente, para analizar la relación que establece Nietzsche entre ambos elementos, ya que como veremos no se establece una relación planteada en términos de *ruptura* total, como pretendía el modelo de la metafísica, sino que trata de hacerse cargo de las continuidades entre ambas instancias y del dinamismo de su co-constitución; continuidades que representan, por tanto, un camino de ida y vuelta, en constante construcción.

## **2.- La resignificación *social* de las relaciones cuerpo-conciencia por medio del valor.**

Antes de ver las repercusiones que a juicio de Nietzsche tiene una explicación de la *conciencia* en términos metafísicos o esencialistas para la antropología, es preciso detenernos nuevamente y profundizar, después de todo lo dicho, tanto en la crítica a la perspectiva metafísica, como en la caracterización co-relacional y dinámica de ésta.

### **2.1.- El marco general de la psicología nietzscheana.**

En primer lugar es preciso señalar que, lejos de lo que cabría esperar, la crítica nietzscheana al cristianismo y la metafísica no va a dejar fuera una noción como la de *alma* que, como él mismo indica, ha sido determinante en la historia de la filosofía, sino que, sometiéndola a una reelaboración desde unos nuevos parámetros interpretativos, la *reintegrará*, según veremos, como un concepto fundamental de su pensamiento. Para Nietzsche, la noción de alma aparece vinculada al “ámbito de las experiencias humanas internas” y es en este sentido por lo que nos interesa aclarar esta cuestión en orden a esclarecer el papel de la *conciencia* o de lo mental.

El interés que Nietzsche muestra por una noción como la de alma se enmarcará siempre dentro de una perspectiva científica, cuyas coordenadas nos vendrán dadas por su particular concepción de la *psicología* nietzscheana. En referencia a esta última podemos leer la siguiente caracterización:

“las alturas, profundidades y lejanías de esas experiencias, la historia entera del alma hasta este momento y sus posibilidades no apuntadas aún: ese es, para un psicólogo nato y amigo de la «caza mayor», el terreno de caza predestinado”<sup>376</sup>.

De esta manera, la propuesta nietzscheana debe ser entendida como un esfuerzo por dejar atrás viejas consideraciones religiosas del alma, sustentadas por medio de nociones metafísicas, para reconducirlas a un escenario exclusivamente filosófico y postmetafísico, que vendrá, además, determinado por la hipótesis de la voluntad de poder.

Por otra parte, en el Prologo a *JGB*, Nietzsche caracteriza “la superstición del alma en cuanto superstición del sujeto y superstición del yo”, lo que nos llevaría a entender que es en la psicología, en tanto que marco de la investigación, donde se

---

<sup>376</sup> *JGB*, 45. <http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/JGB-45>.

debe delimitar el territorio de las experiencias internas del hombre, en tanto que experiencias de un yo o de un sujeto. Sin embargo, del mismo modo que la filosofía dogmática se ha apoyado hasta ahora en una noción errónea de lo que pueda ser el alma, la psicología tradicional<sup>377</sup> ha equivocado también su objeto y su objetivo:

“[...] pendiendo hasta ahora de prejuicios y temores morales: no ha osado descender a la profundidad. Concebirla como morfología y como teoría de la evolución de la voluntad del poder, tal como yo la concibo –eso es algo que nadie ha rozado siquiera en sus pensamientos: en la medida, en efecto, en que está permitido reconocer en lo que hasta ahora se ha escrito un síntoma de lo que hasta ahora se ha callado”<sup>378</sup>.

Ya hemos indicado a lo largo del Trabajo de investigación las diferentes maneras en las que es posible entender cómo los “prejuicios morales” –a los que nuevamente vuelve a referirse Nietzsche–, cortocircuitan una interpretación en términos relacionales, de manera que en este caso también serían los que habrían impedido a la psicología descender a las profundidades de las experiencias internas. Ahora bien, en este texto que acabamos de señalar, se alude directamente a la posible *alternativa*<sup>379</sup>, que Nietzsche mismo relaciona, precisamente, con el nuevo marco conceptual que, como detallamos en el capítulo anterior, supone la hipótesis de la voluntad de poder como matriz relacional o, en otras palabras, su interpretación en términos de relaciones de poder. ¿Qué puede querer decir, según esto, que debemos concebir la psicología en los términos de “la evolución de la voluntad de poder”? y, además, qué significa que esto es posible, “en la medida en que está permitido reconocer en lo que hasta ahora se ha escrito un síntoma de lo

---

<sup>377</sup> A. D. Schrift apunta cómo “Lo que necesitamos hoy, a juicio de Nietzsche, es una metapsicología, una psicología de la psicología, es decir, una investigación psico-genealógica del origen de la ilusión de la voluntad como una sustancia simple.”; *op. cit.*, pág. 59.

<sup>378</sup> JGB, 23. <http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/JGB-23>.

<sup>379</sup> A. D. Schrift señala, al hilo de este mismo texto, y en referencia a las constantes alusiones aparecidas en la obra de Nietzsche a su papel como psicólogo, que “Antes de desecharlas, como hace Heidegger, por ser metafísica encubierta, debemos esforzarnos por captar la comprensión nietzscheana de su obra como psicólogo”; *op. cit.*, pág. 55.

que hasta ahora se ha callado”. Nietzsche cree ver “abierto el camino que lleva a nuevas formulaciones y refinamientos de la hipótesis del alma”. De esta manera, escribe:

“conceptos tales como «alma mortal» y «alma como pluralidad del sujeto» y «alma como estructura social [*Gesellschaftsbau*] de los instintos y afectos» desean tener, de ahora en adelante, derecho de ciudadanía en la ciencia”<sup>380</sup>.

Según estas nuevas caracterizaciones del alma, ésta difiere de la concepción del atomismo psíquico, ya que es presentada, en primer lugar, como «alma mortal», y va a ser definida, en segundo lugar, con la famosa expresión, “alma como estructura social [*Gesellschaftsbau*] de los instintos y afectos”. Es decir, con la expresión alma sólo nos referimos a una determinada estructura de pulsiones. Por tanto, la expresión esta “venerable hipótesis” no remite en última instancia, sino al cuerpo.

Veamos como contrapartida este otro texto –igualmente conocido–, referido a la volición. En él Nietzsche afirma:

“A su sentimiento placentero de ser el que manda añade así el volente los sentimientos placenteros de los instrumentos que ejecutan, que tienen éxito, de las serviciales «subvoluntades» o subalmas -nuestro cuerpo, en efecto, no es más que una estructura social de muchas almas-. *L'effet c'est moi* [el efecto soy yo]: ocurre aquí lo que ocurre en toda colectividad bien estructurada y feliz, a saber: que la clase gobernante se identifica con los éxitos de la colectividad. Toda volición consiste sencillamente en mandar y obedecer, sobre la base, como hemos dicho, de una estructura social de muchas «almas»: por ello un filósofo debería

---

<sup>380</sup> JGB, 12. <http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/JGB-12>.

arrogarse el derecho de considerar la volición en sí desde el ángulo de la moral: entendida la moral, desde luego, como doctrina de las relaciones de dominio en que surge el fenómeno «vida»<sup>381</sup>.

De la lectura de ambos textos se desprende, en primer lugar, que la caracterización nietzscheana del *alma* afirma que ésta debe ser vista como una “estructura social de instintos y afectos” y, en segundo lugar, según el último texto que acabamos de citar, que nuestro *cuerpo* “no es más que una estructura social de muchas almas”. Por tanto, la antigua dualidad alma-cuerpo que había dominado la filosofía desde Platón hasta la época moderna, carece de sentido bajo la nueva interpretación nietzscheana, que amplía y conecta las dos instancias. El *alma*, por un lado, es un complejo de instintos y afectos y, por otro lado, cada cuerpo es una pluralidad de “almas” en permanente reestructuración, una pluralidad de perspectivas en pugna por ocupar el mayor tiempo posible una posición de dominio. El efecto continuado de dicha estructura social es lo que vulgarmente la filosofía ha identificado como un «yo» o «sujeto», al que se le atribuyen las facultades de desear y pensar, cuando en realidad éste no es, para Nietzsche, más que el cambiante resultado de dicha *estructura dinámica*.

## **2.2.- El enfoque psicológico de la conciencia.**

Este *continuum* cuerpo-alma, tal y como lo acabamos de ver, permite a Nietzsche afirmar que toda la vida mental de un organismo podría darse sin necesidad de la conciencia<sup>382</sup>. En *FW*, escribe Nietzsche que:

---

<sup>381</sup> JGB, 19. <http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/JGB-19>.

<sup>382</sup> Para abordar la cuestión de la conciencia en su relación con el cuerpo en la obra de Nietzsche véase:

Rodríguez González, M.: *Nietzsche como última palabra. Estudios de filosofía de la mente*. Ed. Académica Española, 2012.; “Ese cuerpo que somos: Una aproximación a la filosofía nietzscheana de la mente”, en *Agora. Papeles de filosofía*, (Santiago de Compostela), 2007, 26/2, págs. 31-50.; “Saber sobre las pulsiones. ¿Sería apropiado hablar de una epistemología nietzscheana?”, en *Estudios Nietzsche* (Málaga), 2012, n. 12, págs. 147-160.; Schlimgen, E.: *Nietzsches Theorie des Bewußtseins*, De gruyter, 1999; Varela, F.; Thomson, E.; Rosch, E.: *The Embodied Mind*. MIT, 1991; Abel, B.: “Bewusstsein-Sprache-Natur. Nietzsches Philosophie des Geistes”, en *Nietzsche* 212

“podríamos, efectivamente, pensar, sentir, querer, recordar, e incluso «actuar», en todos los sentidos de la expresión, sin necesidad de que todo ello «entre en nuestra conciencia»”<sup>383</sup>.

La noción de conciencia expresada por la tradición, para Nietzsche, remite, por tanto, a un segundo nivel de la actividad mental. El primer nivel de actividad psíquica es *inconsciente* –aunque como ya hemos señalado en otras partes de este Trabajo, no por ello es ajeno a una constitución y una conformación– y representa la mayoría de nuestra actividad mental; el segundo, el nivel *reflexivo* en sentido estricto, ocuparía, entonces, la mínima parte de esta actividad. Si esta hipótesis es correcta, es decir, si un segundo nivel reflexivo no es imprescindible para la vida del organismo, ni siquiera para la actividad mental del organismo, entonces, continúa preguntándose Nietzsche, ¿para qué es necesaria la conciencia? , ¿Cómo y por qué se ha desarrollado?.

En principio, el desarrollo de la conciencia únicamente es necesaria para satisfacer otra demanda anterior del hombre: a saber, su necesidad de *comunicación*. Ahora bien, Nietzsche no se está refiriendo a que cada individuo deba comunicar sus necesidades personales a los demás, con vistas a satisfacerlas, sino que, de otra forma, se refiere a “las necesidades y la penuria [que] han obligado durante mucho tiempo a los hombres a comunicarse, a entenderse rápida y sutilmente los unos a los otros [...]”<sup>384</sup>. Por tanto, el segundo nivel reflexivo de conciencia hace posible que se satisfaga una necesidad comunitaria de superar adversidades, al favorecer la comunicación entre individuos. Comunicación que, en un primer

---

*Studien* 30, (2001), Katsafanas, P. “Nietzsche’s Theory of Mind: Consciousness and Conceptualization”, en *European Journal of Philosophy*, 13 (1), 2005; “Nietzsche on the Nature of the Unconscious”, en *Inquiry: An Interdisciplinary Journal of Philosophy*, 58 (3), 2015, págs.; Riccardi, M.: “Inner Opacity. Nietzsche on Introspection and Agency”, *Inquiry: An Interdisciplinary Journal of Philosophy*, 58:3, 2015; *Nietzsche on instinct and language*. Ed. de J. Constâncio & M. J. Mayer Branco, M.J. (Berlin/Boston), De Gruyter, 2011; *As the Spider Spins. Essays on Nietzsche’s critique and use of language*. Constâncio, J.; Mayer Branco, M.J. (Eds.), De Gruyter (Berlín), 2012.

<sup>383</sup> *FW*, 354. <http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/FW-354>.

<sup>384</sup> *Ibidem*. <http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/FW-354>.

momento, “sólo fue necesaria y útil entre hombre y hombre (especialmente entre los que mandan y los que obedecen), y que, asimismo, sólo se desarrollo en proporción con el grado de esta utilidad. La conciencia no es, en realidad, más que una red de conexiones entre hombre y hombre”<sup>385</sup>.

En este punto, el discurso de Nietzsche parece sustentarse en un principio antropológico acrítico, que le lleva a considerar cierta *diferencia* esencial con respecto a los animales como fundamental en el desarrollo de la conciencia:

“El hecho de que nuestras acciones, pensamientos, sentimientos, movimientos – al menos, una parte de ellos- , lleguen a nuestra conciencia no es sino la consecuencia de un terrible y largo «deber» que ha dominado sobre el hombre: como animal en mayor peligro, necesitaba ayuda, protección, necesitaba a sus semejantes, tuvo que expresar su penuria, saber hacerse comprender –y para todo ello necesitaba, ante todo, la «conciencia», por consiguiente, lo que es lo mismo, <saber> lo que le faltaba, »saber» como se sentía, «saber» lo que pensaba”<sup>386</sup>.

Una vez realizada la equiparación entre conciencia y autoconciencia, Nietzsche se pregunta cómo se lleva a cabo este pensar consciente, este saberse a uno mismo, este “puente entre los hombres”. Por medio del lenguaje, responde Nietzsche:

“la conciencia de nuestras impresiones sensoriales, la fuerza para poder fijarlas y, por así decirlo, para exhibirlas fuera de nosotros, ha aumentado a medida que crecía la necesidad de comunicarlas a los demás mediante signos. El hombre como inventor de signos es, a la vez, un hombre cada vez más agudamente consciente de sí”<sup>387</sup>.

---

<sup>385</sup> *Ibidem*. <http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/FW-354>.

<sup>386</sup> *Ibidem*. <http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/FW-354>.

<sup>387</sup> *Ibidem*. . <http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/FW-354>.

Resumiendo lo visto hasta ahora, podemos decir, por tanto, que para resolver ciertas necesidades y carencias de la especie, es necesario que los individuos se comuniquen y para ello, a su vez, es necesario que tomen conciencia de lo que sienten, piensan y necesitan. Según hemos visto, este desarrollo se da estrechamente ligado al lenguaje, a la *invención* de signos, según el siguiente principio: la conciencia de nuestras impresiones “crece”, a medida que crece la fuerza para fijarlas en palabras. De esta manera, la conciencia es vista como lo que en el hombre hay de naturaleza comunitaria y como aquello que sólo se desarrolla “en relación a la utilidad de la comunidad y del rebaño”.

Sin embargo, es importante destacar aquí que para Nietzsche la importancia del acto comunicativo se expresa en términos de “invención de signos”, y no por ser meros *usuarios* del lenguaje. En realidad, *éste es el hecho que va a denunciar Nietzsche*, y en el que podemos cifrar su redefinición de la noción de conciencia. Un acto de conciencia es, originariamente, un acto de *invención* de signos<sup>388</sup>, de atribución de palabras para comunicar nuestras impresiones sensoriales, que se haga cargo de la gran variedad y pluralidad de posibilidades<sup>389</sup>. Por el contrario, lo

---

<sup>388</sup> Cfr. Capítulo II. de este Trabajo, en particular, los apartados 3.1.- “Unidad, simplificación e igualación: ¿Qué significa «poetizar»?” y 3.2.- Gramática y existencia. El carácter ficcional del lenguaje”. A partir de lo dicho en estos párrafos de nuestro Trabajo, debemos suponer que esta “invención de signos” sólo puede ser entendida a partir, como venimos diciendo, de una comprensión hermenéutica. M. Foucault ya lo señaló al escribir: “Si la interpretación no puede acabarse nunca es simplemente, porque no hay nada que interpretar. No hay nada de absolutamente primario que interpretar pues, en el fondo, todo es ya interpretación; cada signo es en sí mismo no la cosa que se ofrece a la interpretación, sino interpretación de los signos”; citado por A.D. Schrift, este texto de M. Foucault. Aparece en: Foucault, M.: *Nietzsche, Freud, Marx*. Barcelona: Anagrama, 1981, pág. 147. A. D. Schrift continua señalando que: “A juicio de Foucault, la hermenéutica subordina la absoluta existencia de los signos a la infinita tarea de la interpretación” (*Nietzsche and the question of interpretation, op. cit.*, pág. 78). Ahora bien, por otra parte, ya hemos visto cómo la noción de interpretación en Nietzsche remite a la corporalidad como fuente de las estimaciones de valor. De ahí el carácter intermedio de la filosofía de Nietzsche que tratamos de recoger en el apartado 7, “Cuerpo y Semiótica”, del Capítulo III de este Trabajo.

<sup>389</sup> Al hilo de esta cuestión, R. Schacht ha manifestado, en otro orden de cosas: “Esto sitúa a nuestra conciencia ordinaria, antes bien que cómo lo que él llama “voluntad de poder”, como representando una preocupación por los medios para garantizar la supervivencia [...]. Pero este fenómeno también puede tomar un giro muy diferente. Así, se refiere a este proceso de “interiorización” y a la sublimación como la clave para el surgimiento de todo enriquecimiento de la vida - y mejora de los fenómenos de la vida espiritual humana, así, desde lo político a lo emocional, lo artístico e intelectual”. Cfr. Schacht, R.: *Nietzsche*. London & New York, Routledge & Kegan Paul, 2002, pág. 276.

que habitualmente encontramos en la explicación tradicional es una determinación y reducción de nuestros estados sensoriales según una estructura lingüística previamente fijada, en función, exclusivamente, de la utilidad y los intereses de la especie.

### **2.3.- El hombre como animal lógico y moral.**

En el capítulo segundo de este Trabajo<sup>390</sup>, mostramos cierta secuencia de textos de la obra de Nietzsche que permitían reconstruir, en relación a la conciencia, como nos era posible atribuir *intenciones* al sujeto de la acción, explicación fundamental para comprender, en último término, la separación entre el *sujeto* y sus *acciones*. Recordemos como era el propio Nietzsche era el que encontraba en estas conductas la base de toda moral. Sacábamos a colación en ese momento el texto en el que, de manera retórica, Nietzsche se pregunta por lo injustificado de dicha *esencialización* de la intención, y aludía a las terribles consecuencias de este modo de actuar:

“¿No significa eso interpretar la lamentable, ocasional, a menudo casual relación de otro con nosotros como su esencia y lo más sustancial suyo, y afirmar que él, frente a todo el mundo y frente a sí mismo, sólo es capaz de aquellas relaciones que hemos experimentado con él una o varias veces?”<sup>391</sup>.

En los años en los que estamos centrando nuestra investigación, esta cuestión sigue muy presente en las reflexiones de Nietzsche. Merece la pena reproducir completa esta anotación en sus cuadernos de esta época, ya que resume a la perfección la importancia del tema tal y como lo hemos venido presentando, así

---

<sup>390</sup> Cfr. Este Trabajo, Capítulo 2, en particular el apartado “Crítica al sujeto a la acción por libertad de la voluntad y al pensamiento en tanto que racional”.

<sup>391</sup> M, 102. <http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/M-102>.

como anticipa ciertas consecuencias y conclusiones que pretendemos abordar a continuación.

“¿Qué son los *predicados*? — Hemos tomado alteraciones en nosotros *no* como tales sino como un «en-sí» que nos es ajeno, que nosotros sólo «percibimos»: y *no* las hemos puesto como un acontecer sino como un ser, como una «propiedad» — y hemos inventado además una entidad a la que son inherentes, es decir, hemos puesto el *efecto* como *lo que produce un efecto y lo que produce un efecto como ente*. Pero incluso en esta formulación, el concepto «efecto» resulta arbitrario: porque partiendo de esas alteraciones que tienen lugar en nosotros y de las que creemos decididamente que *no* somos nosotros mismos la causa, concluimos simplemente que tienen que ser efectos: de acuerdo con la inferencia: «a toda alteración le corresponde un autor». — Pero esta inferencia es ya mitología: *separa* lo que produce un efecto y el efectuar. Cuando digo «el relámpago resplandece», he puesto el resplandecer una vez como actividad y otra como sujeto: por lo tanto, al acontecer le he supuesto un ser que no es idéntico al acontecer, sino que, por el contrario, *permanece, es* y no «*deviene*». — *Poner el acontecer como efectuar: y el efecto como ser: ese es el doble error, o interpretación, del que nos hacemos culpables. Así, p. ej., «el relámpago resplandece» — : «resplandecer» es un estado en nosotros; pero no lo tomamos como un efecto sobre nosotros, y decimos «algo resplandeciente» como un «en-sí» y buscamos para él un autor, el «relámpago»*”<sup>392</sup>.

En este doble ejercicio erróneo por el que *separamos* “lo que produce un efecto y el efectuar”, por una parte, y por el que, además, *atribuimos* el valor de la “permanencia” a aquello que previamente hemos separado, por otra, es en el que debemos cifrar la clausura del «momento valorativo», el olvido de la naturaleza *metafórica* –o “mítica”, según el texto– del propio valor. El valor *atribuido* de

---

<sup>392</sup> *FP*, vol. IV, 2 [84] (30). [http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1885.2\[84\]](http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1885.2[84]).

esta manera no procede sino de nosotros mismos, ciertamente, aunque ahora no podamos ya entender ese “nosotros mismos”, ese “sí mismo”, si se prefiere, a la manera ingenua y simplificada que pretenden ciertas lecturas críticas con el pensamiento de Nietzsche.

Tal y como hemos venido planteando durante este Trabajo, y tal y como nos habíamos propuesto demostrar, dicha remisión a un ámbito del “sí mismo” no puede ser pensada, en la obra de Nietzsche, referida exclusivamente a una corporalidad, para nosotros, incognoscible y originaria, que sin influencia alguna *determinara* las valoraciones del sujeto, es decir, como si éste pudiera ser visto, en algún sentido o en algún momento de su génesis, como ajeno al proceso constitutivo. Por esta razón, la *inversión* de la dirección de la interpretación, o lo que en esta Investigación hemos denominado la *clausura del espacio de valoración*, a partir de unos valores fijos que determinan el valor del contenido de la conciencia, no puede ser entendida en toda su profundidad sin entender el papel que desempeña la dimensión social en la constitución de los sujetos, ya que en realidad toda valoración consiste en la determinación de las pulsiones por medio de su valoración al entrar éstas “en relación con instintos ya bautizados en el bien y el mal, o cuando es observado como atributo de seres que ya han sido caracterizados y valorados moralmente por el pueblo”<sup>393</sup>.

En varios aforismos alude Nietzsche al *automatismo* del mecanismo que implica esta *inversión*, por la que se asumen los valores socialmente sancionados, en detrimento de los propios, en detrimento del propio ejercicio de la valoración. Por ejemplo, en relación al sentimiento no-egoísta, dice Nietzsche, que se trata de un sentimiento “heredado”, y lo que más nos importa en este momento destacar, que surge “sin que el motivo originario venga a conciencia con él; se ha convertido en una necesidad que aguarda la oportunidad de activarse”<sup>394</sup>.

---

<sup>393</sup> M, 38. <http://www.nietzschsource.org/#eKGWB/M-38>.

<sup>394</sup> FP, vol. II, 23 [32]; Cfr. FP, vol. III, 4 [147]: “«Bueno para algo», «malo para algo»: *originariamente* todos los juicios morales son juicios sobre *medios para ciertos fines*. Pero poco a poco se han olvidado los fines y han quedado las definiciones de «bueno» y «malo» - como si *pudiese* haber algo bueno en sí mismo. Alabanza y difamación han estado siempre en función de

218

En este sentido, como decimos, es necesario matizar aún más esta *crítica* respecto a los *peligros* a los que puede conducir dicha *inversión* de la dirección del ejercicio de la valoración. Nuevamente hay que insistir en que no se trata de la fijación de contenidos *per se* la que Nietzsche cuestiona, ya que este ejercicio, como ya vimos, y como ahora detallaremos, es fundamental para la conservación de la vida; no se trata, por tanto, tampoco de la *inversión* en la dirección y la duración de ciertos valores o contenidos de conciencia, lo que resulta realmente peligroso, a juicio de Nietzsche, a pesar de que se interrumpa temporalmente el ejercicio valorativo; lo que resultará realmente *peligroso* es la *esencialización definitiva* de cualquier valor en tanto que conlleva la creencia definitiva en la existencia fija de una realidad a la que el sujeto tiene acceso por medio de su conciencia, ya que esto sí que impide la generación de nuevas interpretaciones, impidiendo, por tanto, la vida.

“La conciencia es el último y más tardío desarrollo de lo orgánico y, por consiguiente, también de lo más imperfecto y debilitado. De la conciencia proceden innumerables errores [...] la humanidad habría tenido que perecer a causa de sus juicios equivocados, de sus fantasías, con los ojos abiertos, más también a causa de su falta de fundamento y credulidad, en pocas palabras, a causa de su conciencia...”<sup>395</sup>.

Toda la filosofía de Nietzsche puede ser entendida como un esfuerzo por ver cómo se introducen o se generan nuevas interpretaciones así como la importancia que tiene este hecho para la vida: cómo se introduce la novedad, lo nuevo, en relación con el arte en sentido amplio entendido como el ámbito de la *creación*. Ya hemos indicado como la interpretación nietzscheana del tema del

---

*un fin*: se ha acabado por negar el fin para *poder alabar y difamar* de manera absoluta cuando estos medios suscitaban sentimientos tales como la admiración, el amor o el malestar.

Es, pues, *el afecto* el que ha creado lo "bueno en sí" y lo "malo en sí".

[http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1876,23\[32\]](http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1876,23[32]).

[http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1882,4\[147\]](http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1882,4[147]).

<sup>395</sup> FW,11. <http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/FW-11>.

conocimiento entendido como un *ficción* que se relaciona con la conservación de la especie se sustenta en la idea de que todo lo *racional* no deja de ser, en última instancia, una respuesta pulsional, y por tanto, subordinado a unos determinados intereses.

En *FW*, en un aforismo titulado precisamente “Procedencia de la Lógica”, Nietzsche se pregunta por el origen de la lógica en la cabeza humana, cuestión a la que responderá desde un punto de vista pragmático, es decir, aludiendo a la utilidad de la lógica para la conservación de la vida:

“[...] perecieron incontables seres que razonaban de un modo distinto de cómo nosotros lo hacemos hoy: ¡no por ello podría haber sido también menos verdadero! El que, por ejemplo, era incapaz de encontrar con cierta frecuencia lo «igual» en relación con los alimentos o los animales que le eran hostiles; quien, por tanto, razonaba muy lentamente, quien era muy cuidadoso en el razonamiento, tenía mucha menos probabilidades de seguir viviendo, que aquel que, ante cualquier semejanza, adivinaba de inmediato la igualdad. Sin embargo, esta tendencia predominante a manejar lo semejante como lo igual –una tendencia ilógica, pues en sí no hay nada que sea igual-, proporcionó en sus inicios todos los fundamentos de la lógica. Asimismo, para que surgiera el concepto de sustancia inherente a la lógica –aún cuando en sentido estricto no se corresponda con nada real-, durante mucho tiempo se tuvo que dejar de ver y de sentir la mutabilidad en las cosas; los seres que no veían con exactitud tenían una ventaja frente a todos aquellos que lo veían todo «en movimiento». En sentido estricto, cualquier nivel superior de precaución en el razonamiento, cualquier tendencia escéptica, hubiera supuesto un gran peligro para la vida. Ningún ser viviente se habría conservado si no hubiese estimulado de un modo extraordinariamente poderoso la tendencia contrapuesta, a saber: es mejor afirmar que suspender el juicio, es mejor errar e inventar [*dichten*] que esperar, es mejor aprobar que negar, juzgar que ser equitativo. El desarrollo de los

pensamientos y deducciones lógicas en nuestro cerebro actual corresponde a un proceso y a una lucha de instintos, que es en sí mismo bastante ilógico e injusto; por lo habitual nosotros sólo experimentamos el resultado de la lucha: tan rápido y tan oculto se desarrolla ahora en nosotros este inveterado mecanismo”<sup>396</sup>.

Si bien es cierto que este texto<sup>397</sup>, a simple vista, presenta lo *beneficioso*, para la conservación de la vida, que resulta de la rápida “subsunción” y de la acertada atribución de características fijas e intenciones a otros seres o condiciones, sin embargo, nos parece que lo realmente destacable en él es la advertencia nietzscheana de que el verdadero *peligro*, contra el que nos previene, es que un organismo no pueda “inventar” [*dichten*] –como escribe el propio Nietzsche– inferencias nuevas, precisamente cuando se presenten «nuevas condiciones». En este caso el animal que utilice viejas inferencias, viejas categorías, viejos significados, cuando en realidad las condiciones hayan cambiado, éste animal, estará tan condenado a perecer como aquel otro que suspenda el juicio, llegado el caso.

Recordemos que para Nietzsche no hay verdades eternas, inmutables e incondicionadas, que todo aquello que tenemos por verdadero es, en realidad, producto de elevar a incondicionado, lo que en realidad no es más que producido en unas determinadas condiciones. Sólo aquél individuo que es capaz de “crear” – y crear es, por tanto, aquello que caracteriza estrictamente al pensar, es decir, “interpretar”, crear nuevas asociaciones y *no* aplicar las viejas reglas– pues bien, aquél organismo o individuo que es capaz de “crear” nuevas respuestas, será en muchas ocasiones capaz de sobrevivir. Nuevamente vemos la tensión que trata de recoger la filosofía de Nietzsche, al hacerse cargo en su planteamiento de la necesidad de conservar, al tiempo que reivindica el ineludible carácter *innovador*

---

<sup>396</sup> FW, 111. <http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/FW-111>.

<sup>397</sup> D’Iorio, P.: “Ontologia e gnoseologia nell’estate del 1881. La svolta costruttivista di Nietzsche”, *Il ponte*, (2013), págs. 14-29; versión aumentada publicada en *Studia Nietzscheana*, 2014, 57 [www.nietzschesource.org/SN/p-diorio-2014](http://www.nietzschesource.org/SN/p-diorio-2014).

de la vida: para conservarnos (como especie), tenemos que innovar (los individuos). El supuesto de que las viejas inferencias y significados valen para todas las ocasiones sólo se justifica a partir de una idea de *naturaleza* que sea, a su vez estable, fija. El rechazo, como veremos con más detenimiento más adelante, a una naturaleza de este tipo, sería equivalente en sus razones a la crítica nietzscheana de una cultura *decadente*; una cultura que pretende que todo en ella sea también lo más estable posible, haciendo con ello imposible la generación de nuevos significados. Es, por tanto, en el seno de esta operación ficcionadora en la que se va a introducir el conocimiento y la metafísica para elevar, ahora a partir del intelecto, su edificio.

El presupuesto derivado de la crítica a la ontología tradicional que lleva a cabo Nietzsche conduce a afirmar la necesidad de *crear para conservarse*, de  *fingir* que hay *igualdades* donde en realidad no hay nada, lo que, a su vez, lleva aparejado, por otra parte, que también sea posible fingir que se es lo que, en realidad, no se es, para de esta manera sobrevivir. Si bien es cierto que no hay intenciones en los demás, más allá de las que, por lo que nos toca, ponemos, no es menos cierto que, sabiendo esto, los otros pueden fingir ser lo que nos son, con el único fin de generar unas expectativas en mí, es decir, con el fin de manipular mi *interpretación*, respecto a sus fuerzas e intenciones. Este juego de los juicios y las intenciones que Nietzsche calificaba como interpretar la “lamentable, ocasional, a menudo casual relación de otro con nosotros como su esencia y lo más sustancial suyo, y afirmar que él, frente a todo el mundo y frente a sí mismo, sólo es capaz de aquellas relaciones que hemos experimentado con él una o varias veces”, es la base de la moral, y, a juicio de Nietzsche, como la lógica, ya podemos encontrarla en los animales:

“Las prácticas que se exigen en la sociedad refinada (cuidarse de evitar lo ridículo, lo llamativo, lo pretencioso, relegar tanto las virtudes como los afanes más violentos, asimilarse, clasificarse, reducirse), todo esto que es la moral social puede encontrarse por doquier, hasta en lo más profundo del mundo animal [...] Por eso los animales aprenden a dominarse y a

disfrazarse [...] De igual forma, el individuo se oculta tras la generalidad del concepto de «hombre» o tras la sociedad, o se adapta a príncipes, estamentos, partidos opiniones de la época o del entorno; y en todas las formas de fingirnos [*stellen*] felices, agradecidos poderosos, enamorados se descubrirá con facilidad el símil animal. También ese sentido de la verdad que en el fondo es el sentido de la seguridad es común al hombre y los animales: no dejarse engañar, ni dejarse confundir por uno mismo, escuchar con desconfianza las alocuciones de las propias pasiones, contenerse y permanecer al acecho de uno mismo; el animal entiende todo ello igual que el hombre, también en él el autodomínio cristaliza a partir del sentido por lo real (a partir de la astucia) [*aus der Klugheit*]<sup>398</sup>.

Es interesante el énfasis nietzscheano en el carácter “social”, en la vida en sociedad, rodeado por los “otros”, en la línea de reforzar, precisamente, toda nuestra lectura, que ha tratado de sacar a la luz dichos textos, con el fin de matizar el sentido de algunas afirmaciones nietzscheanas. Este mismo texto de *M* ya vincula, tal y como tratamos de mostrar en este apartado, la importancia de lo social, y de lo corporal e inconsciente, en la resignificación de la conciencia y más particularmente en la autoconciencia, que, como vemos a continuación, y como ya hemos indicado más arriba en relación al importante aforismo 354 de *FW* (recordemos que allí se afirmaba que “La conciencia no es, en realidad, más que una red de conexiones entre hombre y hombre”). Nietzsche continúa escribiendo:

“De igual modo el animal observa los efectos que ejerce él mismo sobre la imaginación de otros animales, y de ellos aprende a volver la mirada hacia sí, a tomarse «objetivamente»: tiene su propio grado de autoconocimiento. El animal enjuicia [*beurtheilt*] los movimientos de sus contrincantes y de sus amigos, aprende de memoria sus peculiaridades y se prepara para las mismas [...]. Los inicios de la justicia, de la inteligencia, de la templanza, de la valentía –en suma, de todo cuanto denominamos

---

<sup>398</sup> *M*, 26. <http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/M-26>.

*virtudes socráticas*- es de carácter animal: una consecuencia de unos instintos que enseñan a buscar alimento y a esquivar al enemigo...”<sup>399</sup>.

Este texto es de 1882, pero, a nuestro juicio, adelanta una cuestión que va a ser fundamental para la comprensión de la crítica a la posibilidad de justificar el valor cognoscitivo a partir de la consciencia. Para Nietzsche la conciencia es, como hemos visto, una función y no el *núcleo* cerrado, invariable e incondicionado, del que proceden de manera *originaria* tanto el pensamiento como la volición, y del que, por tanto, se deriva la libertad que caracteriza al ser humano.

#### **2.4.- La articulación psico-fisiológica en el ámbito de lo social.**

Dedicamos una parte del capítulo 3 de este Trabajo de investigación<sup>400</sup> a mostrar la *co-determinación* entre la fisiología y los juicios dominantes, en el momento de la constitución de valoraciones. Señalábamos en este punto el aforismo 38 de *M*, en el que, precisamente, Nietzsche indicaba que ningún sentimiento acompañaba de manera concomitante a los impulsos, del mismo modo que ningún valor lo hacía tampoco: toda valoración de un impulso, y por tanto la manera de sentirlo – tal y como se puede leer en ese mismo aforismo– se adquiere cuando se “entra en relación con instintos ya bautizados como buenos o malos, o cuando se repara en ellos como propiedades de seres que ya han sido determinados y apreciados moralmente por el pueblo”. Del mismo modo, en este mismo capítulo 3 indicábamos cómo, para el ser humano, jugaban un papel fundamental las estimaciones que han permanecido iguales, es decir, aquellas que quedan fijadas en los sistemas normativos que conforman cada sociedad, y en los que se inserta cada individuo, por medio de la educación y los procesos de socialización, en los que “incorpora” dichas estimaciones o valores socialmente aceptados como la herencia cultural.

---

<sup>399</sup> *Ibidem*. <http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/M-26>.

<sup>400</sup> Cfr. Capítulo 3 de este Trabajo, “La *alternativa* nietzscheana del pensamiento co-relacional del sentido y el valor”, especialmente el apartado 3.4, titulado “Crítica al sujeto a la acción por libertad de la voluntad y al pensamiento en tanto que racional”.

En *JGB*, Nietzsche comenta:

“No es posible borrar del alma de un hombre aquello que sus antepasados hicieron de manera más gustosa y más constante: [...] No es posible en modo alguno que un hombre no tenga en su cuerpo las propiedades y predilecciones de sus padres y antepasados: y ello, digan lo que digan las apariencias. Éste es el problema de la raza”<sup>401</sup>.

En los fragmentos y anotaciones de esta época, Nietzsche insiste en esta articulación de lo individual y lo social, de lo subjetivo, en tanto que, en cierto modo, exteriormente constituido, textos que este trabajo busca sacar a la luz, mostrando su relevancia para atender al planteamiento nietzscheano de la construcción de la subjetividad

“El modo como surge un carácter del pueblo, un «alma del pueblo», explica el surgimiento del alma individual. Ante todo se le impone una *serie* de *actividades*, como condiciones de existencia, a las que se acostumbra, ellas se hacen más estables y penetran más profundamente”<sup>402</sup>.

Este importante texto señala cómo el “alma individual” surge del “alma del pueblo”, es decir, de la orientación de las actividades que se le imponen a un cuerpo en tanto que condiciones de existencia. Como veremos en el capítulo siguiente, en el que trataremos de articular más detenidamente este proceso, cuerpo y alma se co-constituyen dinámicamente, confiriéndose sentido mutuo, en el marco de una determinada cultura, es decir, de un determinado conjunto de

---

<sup>401</sup> *JGB*, 264. <http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/JGB-264>.

<sup>402</sup> *FP*, vol. III, 34 [57]. [http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1885,34\[57\]](http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1885,34[57]).

prácticas sociales que gestionan las pulsiones, conformando sujetos performativamente por la repetición y la incorporación de dichos valores sociales.

“- que todo lo que para cada uno es su "mundo externo" constituye una suma de estimaciones de valor, que verde, azul, rojo, duro, blando, son *estimaciones de valor* hereditarias y *sus distintivos*.

- que las estimaciones de valor tienen que estar en alguna relación con las condiciones de existencia, pero que ni de lejos serían *verdaderas*, o serían *precisas*”<sup>403</sup>.

El “mundo externo”, las cualidades de los objetos y cómo estas se nos dan a la percepción, a los sentidos, son, en realidad, estimaciones de valor heredadas, pero también, como hemos visto el conjunto de opiniones y costumbres en las que nos conformamos como sujetos, todo ello es lo que denominamos cultura, una cultura, eso sí, de la igualación fisiológica. Por esta razón, lo subjetivo, el “ser subjetivo”, del que Nietzsche nos hablaba más arriba, debe ser entendido como constructo a partir de su dimensión más impersonal, más comunitaria, es decir, como aquello que es construido socialmente en cada uno de nosotros: “ [...] nuestras estimaciones de valor revelan algo de lo que son nuestras *condiciones de vida* (en mínima parte las condiciones de la persona, en más amplia las del género «hombre», en máxima y más amplia las condiciones en las que es posible la *vida* en general)”<sup>404</sup>. Y sin embargo, esto no será todo: si bien es cierto que lo social conforma la economía pulsional interpretante que es nuestro cuerpo, sin embargo, Nietzsche, como ahora veremos, no *descarta* cierto elemento particularizador de esa experiencia marcada por los valores dominantes, en muchos momentos de su obra. Sirva por el momento como ejemplo este texto:

“El mundo *no es de tal y cual manera*: y los seres vivientes lo ven tal como se les aparece. Sino: el mundo consiste en esos seres vivientes, y

---

<sup>403</sup> *FP*, vol. III, 34[247]. [http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1885.34\[247\]](http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1885.34[247]).

<sup>404</sup> *FP*, vol. III, 40 [69]. [http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1885.40\[69\]](http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1885.40[69]).

para cada uno de ellos hay un pequeño ángulo desde el cual mide, se percata, ve y no ve”<sup>405</sup>.

En él se alude claramente a un “sí mismo”, por medio de la expresión “para cada uno de ellos”, que particulariza la experiencia del mundo. A nuestro juicio, Nietzsche, como ya hemos indicado en otros momentos de este trabajo en relación a otros elementos de la tradición filosófica, no rechaza de plano este tipo de expresiones, sino su uso esencialista o la comprensión metafísica de las mismas. Algo así como el “sí mismo” no puede ser entendido como una instancia ajena a lo demás, cuyo significado y sentido sería originario. Nuevamente, esta noción sólo adquiere sentido en el marco de la conformación efectiva del cuerpo dentro del marco de estimaciones de valor sociales. Es decir, sólo hay un “sí mismo”, en tanto que efectivamente particulariza experiencias que son mediadas socialmente. Del mismo modo que estas experiencias sólo han podido tenerse y adquirir sentido, en tanto que ya poseen cierto sentido que o bien aceptamos o bien rechazamos, en una manera de la que no somos totalmente dueños.

El proceso de humanización es el proceso de *incorporación* histórica de dichas respuestas a las diversas condiciones, de manera que: “Puesto que somos los herederos de generaciones de hombres que han vivido bajo las *más diversas* condiciones de existencia, contenemos *en nosotros* una *pluralidad de instintos*. Quien se las da de «veraz», es probablemente un asno o un estafador”<sup>406</sup>.

Hemos mostrado cómo, la parte “consciente”, por medio de la intervención de la cultura, bajo la forma de sistemas normativos, contribuye a ir conformando el cuerpo en el proceso que podríamos denominar de humanización. Por otra parte, hemos visto cómo esta consciencia *surge* a partir de cierta necesidad del hombre para comunicarse, así como las vinculaciones con la animalidad propia del hombre, por lo que sólo podemos hablar de una diferencia cuantitativa y no

---

<sup>405</sup> *FP*, vol. IV, 7 [1]. [http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1886.7\[1\]](http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1886.7[1]).

<sup>406</sup> *FP*, vol. III, 25 [462]. [http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1884.25\[462\]](http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1884.25[462]).

realmente de algo cualitativamente diferente respecto a los animales. De esta manera, lo que tradicionalmente denominamos como conciencia carece de sentido en tanto que núcleo central de cierta representación del ser humano y, para Nietzsche, no tiene sentido más que como una *función* poco desarrollada –y por tanto “sobrestimada”– que no debería, hasta que no evolucione más, tener tanta relevancia para nuestra vida.

Si esto es así, podemos preguntarnos: ¿Qué ha dirigido e impulsado, a juicio de Nietzsche, este proceso de humanización, este proceso de construcción de un organismo que llega a hacer de la conciencia y de la cultura un recurso *ineludible* para su conservación? Para Nietzsche todo lo orgánico y todo lo que rige y dirige la vida de lo orgánico, es interpretado a partir de su hipótesis o teoría de la voluntad de poder, entendiendo que la vida, tiene como fin último crecer, en el sentido de multiplicar la dinámica de las fuerzas y el número de éstas. En un famoso fragmento, titulado “Moral y fisiología”, Nietzsche destacará, sin embargo, *otro nivel* de corporalidad, más allá del nivel *construido* socialmente en el que nos hemos centrado hasta ahora en este trabajo. Frente a la conciencia Nietzsche reclama para el cuerpo el “supremo nivel de desarrollo orgánico”<sup>407</sup>.

“no puede uno dejar de admirarse de cómo ha sido posible el *cuerpo* humano: cómo una tan enorme unión de seres vivos”<sup>408</sup>.

Estos “seres vivos” a los que se refiere Nietzsche son todas las fuerzas y pulsiones que en nuestro organismo luchan por convertirse en la fuerza dominante, y a las que Nietzsche caracteriza, inmediatamente después y en la línea de lo que hemos venido diciendo, como “cada una dependiente y sumisamente y, sin embargo, en cierto sentido, a su vez, mandando y actuando con voluntad propia”. Cada uno de estos “seres vivos” añade Nietzsche:

---

<sup>407</sup> FP, vol. III, 37 [4]. [http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1885,37\[4\]](http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1885,37[4]).

<sup>408</sup> *Ibidem*. [http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1885,37\[4\]](http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1885,37[4]).

“puede vivir, crecer y subsistir durante un tiempo como un todo -: ¡y esto no sucede evidentemente por la conciencia! Para este «milagro de los milagros» la conciencia es justamente sólo un «instrumento» y no más - en el mismo sentido en que el estómago es un instrumento”<sup>409</sup>.

Nietzsche insiste en este texto en el carácter *funcional* de la conciencia, una función, sin embargo, al servicio de *algo más*, al servicio de la vida entendida no solo como conservación del organismo, sino como la conjunción de “crecer y subsistir”. La vida, por tanto, no se reduce a la conservación, sino que la vida es, como recoge la caracterización de la voluntad de poder, también crecimiento. La dimensión *orgánica*, podríamos decir, del cuerpo, o este «cuerpo orgánico», si se prefiere, debe ser pensado, por tanto, *conjuntamente al* «cuerpo social» –y no *frente a él*–, en tanto que este último se constituye, como hemos visto, en una u otra dirección, en el marco de unas relaciones de poder dirigidas socialmente por los juicios de valor de los sistemas normativos dominantes. Esta *conjunción*, esta comprensión ampliada del cuerpo, que sumaría las dos dimensiones, es posible gracias a la idea de que, para Nietzsche, la conciencia, la lógica, la moral o cualquier otra instancia de este tipo –estables y estabilizadoras– *no dejan de ser una expresión y un «síntoma» de la propia voluntad de poder y, al mismo tiempo, una «función» para su desarrollo.*

De esta manera, como ya hemos advertido, el problema nietzscheano no es tanto la sujeción del sujeto, sino el valor que para la vida tiene cualquier modo de sujeción. El planteamiento nietzscheano de la elevación del tipo humano, como proyecto político-antropológico, como veremos a continuación, se va a preguntar por la forma de poner la conciencia, la moral, en definitiva, las instituciones al servicio del hombre, para elevarlo. Pero, para ello, el primera paso es considerar reintroducir la fuente de la diversidad, del crecimiento, recuperar el momento valorativo como indeterminado origen de la interpretación: reintroducir reinterpretada la noción de cuerpo:

---

<sup>409</sup> *Ibidem.* [http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1885.37\[4\]](http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1885.37[4]).

“[...] aquellos pequeñísimos seres vivientes, que constituyen nuestro cuerpo (más concretamente: de cuya acción combinada lo que denominamos «cuerpo» es el mejor símil-), no son considerados como átomos anímicos, sino como algo que crece, que lucha, que se multiplica y que de nuevo muere: de modo que su número cambia, y nuestra vida como toda vida es a la vez un continuo morir. Por tanto, hay en el hombre tantas «conciencias» como seres haya, - en cada momento de su existencia, - que constituyen su cuerpo”<sup>410</sup>.

Ahora bien, como vemos, la reivindicación nietzscheana frente a la noción tradicional de la conciencia implica más una *resituación* del lugar ocupado por ésta en su relación con lo corporal y en sus funciones, que una devaluación total de la misma. A partir de aquí es posible, como ahora veremos, extender su crítica a la subsiguiente visión tradicional del ser humano que sustenta su humanidad en la racionalidad y la racionalidad en el pensamiento consciente. Como es obvio, el criterio para la selección de vivencias no puede surgir de ella misma, cuando ésta es sólo una *función*<sup>411</sup>.

“[...] esta especie de operación, que ocurre aquí, tiene que tener lugar continuamente en todos los niveles más profundos, en el comportamiento de todos estos seres superiores e inferiores entre sí: esta misma selección y presentación de vivencias, esta abstracción y pensamiento conjunto, este querer, este retraducir el querer siempre indeterminadísimo a una actividad determinada”<sup>412</sup>.

---

<sup>410</sup> *Ibidem*]. [http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1885,37\[4\]](http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1885,37[4]).

<sup>411</sup> Cfr. *FP*, vol. III, 37 [4]: “Lo distintivo de la «conciencia» habitualmente pensada como única, del intelecto, es precisamente que permanece protegida y separada de la innumerable pluralidad de las vivencias [...] consigue que se le presente una *selección* de vivencias, es más, experiencias meramente simplificadas, resumidas y hechas comprensibles, por tanto, *falseadas* [...] lo que presenta a nuestro intelecto esta selección, lo que ya ha simplificado, asimilado, interpretado previamente las vivencias, no es en ningún caso ya este intelecto”. [http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1885,37\[4\]](http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1885,37[4]).

<sup>412</sup> *FP*, vol. III, 37 [4]. [http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1885,37\[4\]](http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1885,37[4]).

El continuo cuerpo-alma es la consecuencia, el resultado, el constante resultado – constantemente reconfigurado– de este juego de fuerzas, el campo de batalla que sólo se materializa y cobra consistencia en virtud de esa confrontación a la que no tenemos acceso, nada más que como síntomas, como metáforas encarnadas que, sin embargo, no son ajenas a la constitución: las pulsiones. En un fragmento póstumo de mediados de 1884, Nietzsche anticipaba estas ideas:

“Siguiendo el hilo conductor del cuerpo conocemos al hombre como una pluralidad de seres vivos que, en parte luchando unos con otros en parte ordenados y subordinados entre sí, al afirmar su ser individual, afirman involuntariamente la totalidad.

Entre estos seres vivos están aquellos que son en mayor medida dominadores que obedientes, y entre éstos hay de nuevo lucha y victoria.

La totalidad del hombre tiene todas aquellas cualidades del organismo que en parte permanecen inconscientes para nosotros, «en parte» se vuelven conscientes en la forma de *instintos* [*Triebe*]<sup>413</sup>.

### **3.- Antropología y conciencia: la resignificación nietzscheana del hombre. Una metacrítica de la noción de conciencia en términos antropológicos.**

La preocupación filosófica por el hombre y por lo humano aparece en la obra de Nietzsche desde sus primeros escritos, aunque, como indicaremos brevemente, el tema se abordará desde muy diferentes perspectivas a lo largo de los años. No es nuestro objetivo en este apartado llevar a cabo una exposición sistemática de la antropología nietzscheana, limitándonos a presentar algunas cuestiones que nos parecen importantes para el desarrollo de nuestra investigación. En particular nos centraremos ahora en la tarea crítica de la filosofía nietzscheana que, como ha

---

<sup>413</sup> *FP*, vol. III, 27 [27]. [http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1884.27\[27\]](http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1884.27[27]).

señalado R. Schacht<sup>414</sup>, se caracteriza por ser una reinterpretación y reevaluación de ciertas nociones que, desde el punto de vista de la metafísica, hasta ese momento habían determinado nuestra *comprensión de nosotros mismos*.

Junto al rechazo de la *naturaleza humana* expresada en términos metafísicos, como es sabido, Nietzsche propondrá una *reinterpretación* de la misma en la forma de una *renaturalización*. A juicio de muchos comentaristas, bajo la fórmula “Situación, pues, a los seres humanos de nuevo en la naturaleza”<sup>415</sup> [*Den Menschen nämlich zurückübersetzen in die Natur*] que aparece en el aforismo, Nietzsche condensa la “tarea”<sup>416</sup> político-antropológica más general propuesta en su obra. Muchos son los textos que se pueden citar de Nietzsche que aluden a esta tarea, y a las condiciones y fines en que ésta debería producirse. Por nuestra parte, señalaremos dos notas básicas que la definen, y que son importantes para nuestra exposición de este tema.

1) En primer lugar, señalar, aunque brevemente, que *naturalizar al hombre* implica aceptar, previamente, que debemos *desdivinizar la naturaleza*. Como el famoso aforismo 109 de *FW* nos recuerda:

“el carácter total del mundo es el de un caos eterno, caos no en el sentido de la falta de necesidad, sino en el de la falta de orden, estructura [...]¿Cuándo dejaremos de pensar que algo cuida de nosotros o nos ampara! ¿Cuándo cesarán de oscurecernos todas esas sombras de Dios? ¿Cuándo habremos desdivinizado la naturaleza por entero! ¿Cuándo será

---

<sup>414</sup> En su artículo titulado “Nietzsche y la antropología filosófica”. Schacht, R. “Nietzsche and Philosophical Anthropology”, en *A companion to Nietzsche*, Ed. by K. A. Pearson. Blackwell Publishing Ltd., 2006.

<sup>415</sup> *JGB*, 230. <http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/JGB-230>.

<sup>416</sup> Cfr. Acampora, C.D.: “Naturalismo y psicología moral de Nietzsche”, en *A companion to Nietzsche*. Ed. K. A. Pearson, Blackwell Publishing, 2006; p. 314-333.

lícito empezar a naturalizarnos, a nosotros los hombres, con la naturaleza pura, nuevamente encontrada, nuevamente redimida!”<sup>417</sup>.

Ahora bien, esta tarea se torna equívoca si la expresión “situar de nuevo” (o reconducir) nos lleva a pensar que la intención de Nietzsche es pensar nuevamente al hombre en un momento originario en el que la naturaleza humana, como ocurría en Rousseau, se encuentra inalterada aún por las “cadenas” de la sociedad; y esto no porque Nietzsche no vea también que “se ha cargado al hombre con muchas cadenas”<sup>418</sup>, sino porque, a su juicio, no es posible plantear la cuestión en los términos de esencias o naturalezas fijas e inmutables. En este sentido, para Nietzsche, la realidad del ser humano no es, tal y como se ha pretendido desde el Humanismo<sup>419</sup>, diferente o superior a la del resto de los animales o seres vivos. Es decir, no es posible entender, de nuevo como ocurría con Rousseau, la renaturalización del hombre como una corrección con respecto a un supuesto «desvío» con respecto a una naturaleza específicamente humana, ya que no existe nada igual. El naturalismo nietzscheano no trata de retornar a una naturaleza «moralizada» como la que Nietzsche denuncia en la metafísica, sino que, lo primero que debemos aclarar es que Nietzsche se refiere a “otra” naturaleza.

2) En conexión con el primer aspecto, el proyecto de *renaturalización* del hombre, desde los primeros años de la obra de Nietzsche, debe ser entendido no solo como una liberación de las leyes de la naturaleza<sup>420</sup>, sino que además, en segundo lugar, debe suponer una liberación de las cadenas que implica todo sistema normativo:

---

<sup>417</sup> FW, 109. <http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/FW-109>.

<sup>418</sup> WS, 350. <http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/WS-350>.

<sup>419</sup> P. Solterdijk, en *Normas para el parque humano* pone en consideración algunos aspectos de la caracterización humanista del hombre, por la que a la antropología humanista le subyace siempre la idea de cómo convertir al hombre en ser humano. De esta afirmación se desprende, la idea de que hay un fin del desarrollo, un fin que sería alcanzado después del proceso de humanización por medio del que el hombre pasa a convertirse en ser humano, culminando con ello un proceso. Sloterdijk, P.: *Normas para el parque humano. Una respuesta a «Carta sobre el humanismo» de M. Heidegger*. Madrid: Ediciones Siruela, 2000.

<sup>420</sup> Cfr. MA, 34: Esta *renaturalización* es la que permitirá al hombre no sentir “el aguijón del pensamiento de que no es sólo naturaleza o más que naturaleza”. Esta figura de no ser más que naturaleza, al tiempo que no se es más que ella, apunta a la tensión ontológico-conceptual de la que, como venimos diciendo, trata de hacerse cargo el pensamiento de Nietzsche.

“con muchas cadenas se ha cargado al hombre para que deje de comportarse como un animal [...] estas cadenas son, lo repito una y otra vez, esos errores graves y sensatos de las representaciones morales, religiosas y metafísicas. Sólo cuando se ha superado también la enfermedad de las cadenas, se alcanza enteramente la primera gran meta, la separación del hombre de los animales”<sup>421</sup>.

La renaturalización del “animal no fijado”<sup>422</sup> se presenta en Nietzsche como una lucha contra los “errores graves y a la vez sensatos”, para que deje de “comportarse como un animal” y, por tanto, contra el prejuicio que “se obstina en contra de la teoría de la procedencia animal del hombre y que establece un gran abismo entre la naturaleza y el hombre, ese orgullo se basa en un *prejuicio* sobre lo que es el espíritu”<sup>423</sup>, tal y como hemos señalado en el punto anterior.

Del mismo modo, la expresión de este prejuicio sobre lo que es el espíritu la encontramos también en *El anticristo*, al final de su vida intelectual, en el conocido aforismo 14, donde Nietzsche escribe:

“Antiguamente se veía en la conciencia humana, «en el espíritu», una prueba de su origen superior, de su carácter divino”<sup>424</sup>.

La cuestión y caracterización de la conciencia ganará centralidad en la exposición nietzscheana, de forma que la renaturalización del hombre podrá ser finalmente entendida como la crítica de aquello que desde las concepciones metafísicas, religiosas y morales ha servido para alejar al hombre de su condición animal,

---

<http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/MA-34>.

<sup>421</sup> VS, 350. <http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/WS-350>.

<sup>422</sup> JGB, 62. <http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/JGB-62>.

<sup>423</sup> M, 31. <http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/M-31>.

<sup>424</sup> A, 14. <http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/AC-14>.

entre las que desempeña un papel fundamental, como estamos viendo, la particular noción de conciencia, de la filosofía dogmática y del cristianismo.

Si más arriba nos hemos ocupado de la caracterización nietzscheana de la conciencia desde el punto de vista de la psicología, poniéndola en relación con el cuerpo, ahora abordaremos algunos aspectos de esta noción a partir de las implicaciones que tiene para su *discurso antropológico*, para el discurso nietzscheano del hombre.

Para ello, a continuación mostraremos cómo esta supuesta diferenciación respecto a los animales, esta supuesta distinción de la naturaleza humana, encuentra en la noción tradicional de *conciencia* su elemento fundamental.

### **3.1.- La naturaleza humana y la conciencia.**

En referencia a la conciencia, Nietzsche escribe en el aforismo 11 de *FW*:

“¡Se piensa que esto constituye el *núcleo* del hombre: ¡lo que subyace, lo eterno, lo último, lo más originario en él! ¡Se considera a la conciencia como una firme magnitud ya dada! ¡Negáis su crecimiento, sus intermitencias! ¡La tomáis como «unidad del organismo»!<sup>425</sup>.

Como hemos indicado más arriba, renaturalizar al hombre significará situarlo nuevamente en la naturaleza, en una determinada naturaleza y no tanto encontrar su especificidad como animal entre la de otros animales. Situarlo en una naturaleza que, en un nivel general, no estaría determinada por leyes ni por esencias en el sentido tradicional. No es este el sentido nietzscheano de la renaturalización, sino que son las relaciones de dominación y obediencia, en la

---

<sup>425</sup> *FW*, 11. <http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/FW-11>.

forma de la hipótesis de la voluntad de poder, a cualquier nivel –ya sea entre organismos, razas, individuos o en el simple nivel de las pulsiones –, las que, como ya hemos señalado, Nietzsche utiliza como clave interpretativa de toda la realidad. Ahora bien, ¿de dónde procede la caracterización tradicional de la conciencia?

La nueva caracterización que Nietzsche hace de la conciencia en tanto que *función*, le lleva a afirmar que son sus juicios delirantes y erróneos los que ponen en peligro a la especie, y a cada individuo. Por tanto, es en sus estimaciones y valoraciones donde debemos buscar los errores de interpretación que la convierten en un peligro para la especie y, en este particular sentido, la primera estimación de la conciencia que debemos considerar errónea es, tal y como se señala a continuación en el texto que acabamos de citar, la que realiza sobre sí misma.

La “ridícula sobreestimación” de sí misma y “el malentendido” respecto a ella, indicados por Nietzsche, es lo que ha permitido convertir, en el seno de la filosofía dogmática, cierta noción de conciencia en el elemento distintivo de una naturaleza humana, de un “tipo humano”, que se define por la unidad y continuidad, como el “núcleo” de su vida psíquica. La redefinición nietzscheana de la noción de conciencia en su dimensión antropológica apunta, por tanto, a una reformulación de dicha noción a partir de la negación de “la idea de una esencia humana inmutable y ahistórica”<sup>426</sup>, de manera que, para Nietzsche, esto no significaría el final de la cuestión, sino el comienzo. El comienzo, podríamos añadir, de un proceso de reinterpretación de lo que la “naturaleza humana” y el “hombre” son, más allá de toda determinación metafísica.

El texto indicado más arriba subraya el carácter “inacabado y frágil” de la conciencia, debido a que ésta “es la última y más tardía evolución de la vida orgánica”. Ahora bien, continúa escribiendo Nietzsche:

---

<sup>426</sup> Schacht, R.: “Nietzsche and Philosophical Anthropology”, *op. cit.*, pág. 116.

“Antes de que una función se desarrolle completamente y madure, supone un peligro para el organismo: ¿es bueno, si durante este intervalo es capaz de someterse a alguna tiranía!”<sup>427</sup>.

Con ello, como hemos indicado en este mismo capítulo, lejos de proponernos su eliminación, Nietzsche localiza el *peligro* en su falta de desarrollo y madurez en tanto que *función*, de ahí provienen sus errores y sus juicios delirantes. Por tanto, - afirma Nietzsche-, sólo “quienes han comprendido que hasta ahora sólo habíamos asimilado nuestros errores y que toda nuestra conciencia no se refiere más que a ellos”, puede proponerse la “*tarea completamente nueva [...] aunque apenas es reconocible con claridad: incorporarse al saber, y hacerse instintiva*”<sup>428</sup>.

### **3.2.- La doble tarea nietzscheana, «entre» el sensualismo y la espiritualización.**

Hemos ido señalando como, con su filosofía, Nietzsche pone el acento en todo aquello que tiene que ver con las pasiones, con los deseos, en tanto que la verdadera vara de medir frente a criterios más racionales. Sin embargo, es fundamental, para comprender esta “tarea” propuesta por Nietzsche, la importancia que tiene, por un lado, la nueva *articulación* de la conciencia, ahora como *medio*, en el desarrollo del ser humano, hasta presentarla como *ineludible*. La conciencia debe ser “tiranizada”, dijimos. Sin embargo, y sin estar en desacuerdo en la cuestión de fondo, por lo general, nos parece, que al tratar de presentar las particularidades del pensamiento de Nietzsche, se tiende a acentuar en exceso su reivindicación de lo más profundo de nuestra corporalidad pulsional, en detrimento de los textos en los que se destaca el papel de una necesidad de

---

<sup>427</sup> FW, 11. <http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/FW-11>

<sup>428</sup> FW, 11. En su lectura de este pasaje, R. Schacht señala cómo esta tarea debe llevarse a cabo “desarrollando nuestra conciencia hasta el punto de hacerla extensa y más precisa y profundamente arraigada, lo suficiente para confiar en ella, para hacerse cargo del papel que han desempeñado nuestros viejos instintos”. Schacht, “Nietzsche and Philosophical Anthropology”, op. cit., pág. 117.

<http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/FW-11>.

pensar conjuntamente ambas instancias, si se quiere no ya comprender al hombre, sino dotarlo de las herramientas necesarias para su elevación, como ahora veremos. Sirva como ejemplo esta afirmación de D. Sánchez Meca, en la que califica de “prioritarias” las instancias impulsivas: “la idea del ser humano que Nietzsche tiene es que las instancias impulsivas o instintivas que brotan del dinamismo corporal son siempre prioritarias, es decir, determinan el comportamiento con mucha más efectividad y fuerza de lo que lo hacen las instancias conscientes como la razón o la capacidad de juicio”<sup>429</sup>.

Además de los textos ya aportados por nuestra parte, sirva de contrapunto, una vez más, esta anotación del invierno de 1883, titulada “El origen de nuestras valoraciones morales”. Nietzsche, nuevamente, abunda en esta idea de que, en referencia a nuestra corporalidad, “en los procesos más pequeños domina un finalismo tal que desafía a nuestra mejor ciencia”, de manera que es “preciso atribuir a una *inteligencia enormemente más elevada y amplia* que aquélla de la que nosotros pudiéramos ser conscientes. Aprendemos a *restar importancia* a todo lo consciente”<sup>430</sup>. Esta *resignificación* del papel de la conciencia es caracterizado por Nietzsche como “la etapa de la modestia de la conciencia”, modestia que conlleva que “el mismo yo consciente sólo [sea] un instrumento al servicio de aquella inteligencia más elevada y amplia”. Sin embargo, como venimos diciendo, en la conformación del este *cuerpo ampliado* no hay que subestimar el papel de los sistemas normativos, de las economías pulsionales que, de manera no sólo consciente, pero, desde luego, tampoco sólo inconscientemente, muestran la “evolución del espíritu”, como el formarse del “cuerpo superior”<sup>431</sup>.

Ahora bien, en este punto Nietzsche señala algo que nos parece fundamental para sacar a la luz en qué pueda consistir su proyecto antropológico-político de elevación del tipo humano. La “evolución del espíritu, HECHA SENSIBLE, del

---

<sup>429</sup> Sánchez Meca, D.: *Nietzsche: la experiencia dionisiaca del mundo, op. cit.*, pág. 99.

<sup>430</sup> *FP*, vol. III, 24 [16]. [http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1883,24\[16\]](http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1883,24[16]).

<sup>431</sup> *Ibidem*. [http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1883,24\[16\]](http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1883,24[16]).

formarse del cuerpo superior”, nos dice Nietzsche, hasta el momento ha supuesto realizar...

“[...] miles de experimentos para cambiar la alimentación, el hábitat, la forma de vivir del cuerpo: la conciencia y los juicios de valor en esto, todas las formas de placer y displacer no son más que *los síntomas de estos cambios y experimentos. En último término, no se trata ya del hombre: éste debe ser superado*”<sup>432</sup>.

Precisamente también el proyecto nietzscheano de renaturalización del hombre, la tarea nietzscheana, propone que, por primera vez el hombre se haga cargo de su propia historia, controlando, precisamente de manera consciente, las condiciones en las que se ha producido hasta ahora su mayor crecimiento y elevación. Frente a esta interpretación de la conciencia, la propuesta nietzscheana se apoya en el excedente de fuerza generado por el propio genio de la especie, para elevar al hombre y a los individuos más allá de las reducciones de la moral. Si – como veíamos-, hasta ahora, la conciencia no ha asimilado más que errores, la nueva tarea propuesta por Nietzsche será “asimilar el saber, hacerlo instintivo”. Ahora bien, “¿hasta qué punto tolera la verdad ser incorporada? – dirá Nietzsche – he aquí la pregunta, he aquí el experimento”<sup>433</sup>.

La mirada nietzscheana sobre aquellos lugares en los que ha crecido más la planta hombre a partir de una determinada fuerza vital, revierte en la controvertida noción de *cría* [züchten], en la que confluyen tanto la voluntad de poder como las “condiciones” en las que el desarrollo de ésta ha sido posible. Por tanto, Nietzsche no cree que haya que dejar el desarrollo de la vida a la inercia: si no nos hacemos dueños de nuestra propia historia<sup>434</sup>, la moralización e igualación, cada vez más

---

<sup>432</sup> *Ibidem*. [http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1883,24\[16\]](http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1883,24[16]).

<sup>433</sup> *FW*, 110. <http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/FW-110>.

<sup>434</sup> Cfr. *JGB*, 203: “Para enseñar al hombre que el futuro del hombre es *voluntad* suya, que depende de una voluntad humana, y para preparar grandes riesgos y ensayos globales de disciplina y selección destinados a acabar con aquel horrible dominio del absurdo y del azar que hasta ahora

dominante del desarrollo de la humanidad, hará imposible que de manera espontánea puedan surgir nuevas interpretaciones que hagan al hombre más dueño de sí.

Ahora bien, por otra parte, Nietzsche no sólo reclama la animalidad del hombre, sino que, más concretamente, reclamará lo que podríamos denominar una “animalidad performativa”: sujetos constituidos como tales en el propio acto de sujeción, como ahora veremos. “El hombre es el animal aún no definido”, escribe Nietzsche, pero en cierto sentido ningún ser vivo lo está, por eso podemos convertir a un lobo en un perro y por eso Nietzsche nos describe tanto como “animales de rebaño” como de “bestia rubia”, pero en cualquier caso, animales. El hombre, como todo animal, puede ser salvaje o domesticado, pero está llamado a no ser ninguna de las dos cosas completamente, exclusivamente: el hombre debe dejar su salvajismo, pero no a cambio de domesticarse, sino a cambio de *elevarse*. De aquí, la enigmática sentencia en el último libro de *MA*, cuando Nietzsche ya anticipaba la paradójica tarea por la que “sólo reconociendo su animalidad, será capaz el hombre de superarla”.

En este sentido D. Sánchez Meca afirma:

“Todo ser viviente tiene la capacidad de asimilar lo agradable o provechoso (fuente de placer) y de rechazar lo desagradable o perjudicial (fuente de dolor); o sea, se siente selectivamente atraído por unos estímulos o situaciones y repelido por otros. Lo propio del hombre es que en él esta capacidad puede elevarse hasta modificar la elemental relación placer-atracción, dolor-rechazo tal y como se produce en el animal. Es decir, en el hombre los impulsos son transformables: pueden ser desligados de sus fines inmediatos para ser puestos al servicio de

---

se ha llamado «historia» - el absurdo del «número máximo» es tan sólo su última forma -: para esto será necesaria en cierto momento una nueva especie de filósofos y de hombres de mando [...]”.

<http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/JGB-203>.

finalidades espirituales, morales, artísticas, religiosas, políticas, etc. Es lo que conocemos desde Nietzsche y Freud con el nombre de sublimación”<sup>435</sup>.

Esta es la capacidad verdaderamente humana, la de desligar a los impulsos “de sus fines inmediatos”, para ponerlos “al servicio de finalidades espirituales”; y si esto es posible es porque, como hemos tratado de mostrar en este Trabajo de investigación, “los impulsos son transformables”, es decir, es transformable su valor en relación al valor de los otros impulsos. En este sentido, el pensamiento de Nietzsche trata de resituar y de reconfigurar la relación entre cuerpo y razón, o entre lo sensible y lo inteligible, y trata de hacerlo de manera que obtengamos una comprensión ampliada del hombre, una comprensión que, frente a la metafísica y el cristianismo, arbitre normas que nos permitan contar –como ocurría en la antigua Grecia con el *agón*- con aquellos elementos en los que tienen su fuente los valores, sin que por ello resulten dañinos.

De esta manera es posible entender, por ejemplo, la importancia que le atribuye Nietzsche a la *crueledad* en *GM*, en relación a la genealogía de la conciencia. Dentro del planteamiento nietzscheano no encontramos en ningún momento la idea de eliminar, suprimir o negar la crueldad, ya que, desde un cierto punto de vista, más allá del uso común de este término, bajo este término se encontraría la expresión filosófica de una determinada característica del ejercicio del poder, es decir, algo que, por tanto, no puede ser suprimido, sin suprimir, a su vez, el desarrollo de la vida, al menos, de la vida como la entiende Nietzsche, en términos de crecimiento, en términos de afirmación, en definitiva en términos de voluntad de poder. En relación a la ambigüedad valorativa de la crueldad para la vida, en un cuaderno redactado entre el otoño de 1885 y el de 1886, Nietzsche escribe:

---

<sup>435</sup> Sánchez Meca, D.: *Nietzsche: la experiencia dionisíaca del mundo*, *op. cit.*, pág. 96.

“La crueldad puede ser el alivio de almas tensas y orgullosas, de aquellas que están acostumbradas a ser permanentemente duras consigo mismas; para ellas, causar por fin alguna vez dolor, ver sufrir, se ha convertido en una fiesta — todas las razas guerreras son crueles; por el contrario, la crueldad también puede ser una especie de saturnales de seres abatidos y de voluntad débil, de esclavos [...] — hay una crueldad de almas malvadas y también una crueldad de almas malas y pequeñas”<sup>436</sup>.

De manera que el proyecto nietzscheano se enmarca dentro del intento de encontrar un nuevo equilibrio en la forma de espiritualizar las pasiones tanto como en la de sensualizar las razones.

En *JGB* podemos leer:

“Casi todo lo que nosotros denominamos «cultura superior» se basa en la espiritualización y profundización de la crueldad - ésta es mi tesis; aquel «animal salvaje» no ha sido muerto en absoluto, vive, prospera, únicamente - se ha divinizado”<sup>437</sup>.

En esta misma línea para mostrar la constante contraposición en la que pretende establecer Nietzsche su pensamiento, una contraposición que, como venimos diciendo, no se deshaga fácilmente de ninguno de estos elementos considerados intolerables desde el punto de vista de la moral cristiana, sino que canalice de manera más adecuada para la vida su potencial, Nietzsche señala:

“Supuesta la espiritualización como *meta*: entonces la nítida contraposición de bien y mal [*Böse*], virtud y vicio, es un medio de corrección para hacer al hombre *dueño* de sí mismo, una preparación para la espiritualidad. - Pero, si

---

<sup>436</sup> *FP*, vol. IV, 2 [15]. [http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1885,2\[15\]](http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1885,2[15]).

<sup>437</sup> *JGB*, 229. <http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/JGB-229>.

no hay también sensualización, entonces el espíritu se hace muy delgado”<sup>438</sup>.

De esta manera la crueldad se encuentra en la base de toda cultura, como se encuentra en la base de toda construcción humana, ya que la crueldad está en la propia naturaleza del poder como afirmación, tal y como lo entiende Nietzsche, como voluntad de poder.

Finalmente, en *GD*, en la sección titulada “La moral como contranaturaleza”, en el aforismo 3, que merece la pena reproducir completo a modo de conclusión, Nietzsche escribe:

“La espiritualización de la sensualidad se denomina *amor*, y constituye una gran victoria sobre el cristianismo. Otra victoria es nuestra espiritualización de la *enemistad*. Consiste en comprender íntimamente el valor que supone tener enemigos: con pocas palabras, en actuar y considerar las cosas al contrario totalmente de como se hacía en otros tiempos. La Iglesia ha pretendido siempre aniquilar a sus enemigos: nosotros, los immoralistas y anticristianos, consideramos que obtenemos una ventaja del hecho de que subsista la Iglesia... Incluso en el terreno político, se ha vuelto hoy más espiritual la enemistad, y también más inteligente, más reflexiva, más *indulgente*. Casi todos los partidos han comprendido que para seguir existiendo les interesa que el partido opuesto no pierda fuerza; lo mismo cabe decir de la gran política. Una creación nueva, en especial, como el nuevo *Reich*, precisa más de enemigos que de amigos: sólo se siente necesario y sólo *llega a ser* necesario, frente a su antítesis. No de otro modo nos comportamos nosotros con el «enemigo interior»: también en este caso hemos espiritualizado la enemistad y hemos sabido ver su *valor*. Sólo se *es fecundo* cuando se es rico en antítesis; sólo se sigue siendo *joven* cuando el alma no descansa, cuando no busca la paz.

---

<sup>438</sup> *FP*, vol. III, 26 [398]. [http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1884.26\[398\]](http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1884.26[398]).

Nada se nos ha hecho más extraño que aquella aspiración de otros tiempos, la aspiración a «la paz del alma», la aspiración *cristiana*; nada envidiamos menos que esa existencia vacua que es la vida moral y esa oronda felicidad de la buena conciencia. Cuando se renuncia a la guerra se renuncia a la vida *grande*.”<sup>439</sup>

### 3.3.- Contra el Humanismo.

De fondo, la cuestión nietzscheana de la elevación del tipo enfrenta a Nietzsche, de manera explícita, con toda la tradición de pensamiento antropológico ilustrado, como no podía ser de otra manera. No es posible acercarse a estas cuestiones sin hacer al menos una breve mención al problema planteado en el marco del pensamiento Humanista y, más particularmente, de la pregunta ¿cómo la conciencia, una función para la comunicación entre individuos, deviene aparato de control por miedo de la moral y la educación, es decir, de cómo deviene la instancia por la que se ha ejercido el control de los individuos?

Respecto a la pregunta por qué sea el hombre, la última y más importante de las formuladas por Kant, en su *Lógica*, podemos encontrar algunas ideas en el no menos conocido “Respuesta a la pregunta qué es ilustración”:

“*La ilustración es la liberación del hombre de su autoculpable minoría de edad. La minoría de edad significa la imposibilidad de servirse de su inteligencia sin la guía de otro. Esta incapacidad es culpable porque su causa no reside en la falta de inteligencia sino de decisión y valor para servirse por sí mismo de ella sin la tutela de otro. ¡Sapere aude! ¡Ten el valor de servirte de tu propia razón!*: he aquí el lema de la ilustración.”<sup>440</sup>

---

<sup>439</sup> GD, 3. “Moral como contranaturalidad”. <http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/GD-Moral-3>.

<sup>440</sup> Kant, I.: “Respuesta a la pregunta: ¿Qué es ilustración?”, en *¿Qué es la ilustración?*, Trad. de A. Maestre y J. Romagosa. Madrid: Tecnos, 1988, pág. 9.

En resumen, Kant vendría a decir que el hombre, por pereza, vendría a aceptar y a vivir de acuerdo a aquello que le dictan los libros, los médicos y los párrocos, en lugar de utilizar su propia razón, para guiarse por sí mismo en la vida, es decir, en lugar de ilustrarse, es más fácil dejarse guiar por un tutor. Esta idea recuerda a los aspectos críticos propuestos por Nietzsche al denominado “animal de rebaño”, cuando, un joven Nietzsche escribía en *WS*, al hilo de una reflexión sobre las cuestiones verdaderamente importantes, en referencia a lo que incumbe al cuerpo:

“Pero una deplorable consecuencia de esta doble hipocresía es siempre el hecho de que no se hace de las cosas más próximas, por ejemplo, el comer, el alojamiento, el vestir, el trato, objeto de continua meditación y reforma desprejuiciadas y *generales*, sino que, puesto que esto pasa por degradante, se aparta de ello la seriedad intelectual y artística; de modo que aquí el hábito y la frivolidad triunfan fácilmente sobre los irreflexivos, especialmente sobre la juventud inexperta; mientras que por otra lado nuestras continuas violaciones de las más simples leyes del cuerpo y del espíritu nos llevan a todos, jóvenes y viejos, a una vergonzosa dependencia y falta de libertad, me refiero a esa en el fondo superflua dependencia de médicos, preceptores y curanderos de almas, cuya presión gravita aún hoy en día sobre toda la sociedad”<sup>441</sup>.

Más allá de la alusión directa a Kant, y al texto *¿Qué es Ilustración?*, la respuesta de Nietzsche a esta cuestión no remite al uso tradicional de la razón, sino que, por su parte, nos va a remitir al cuerpo, al propio conocimiento de nuestro cuerpo y a la construcción de nuestro propio cuerpo, a sus más “simples leyes”, como forma de *liberarse* de las violaciones a las que le someten los códigos contenidos en los libros, en los sistemas de normas que nos dictan lo que hay que hacer, así como lo que no hay que hacer. Una *dieta* que no es sólo corporal, sino que va más allá y que se refiere a los libros que me viene bien leer.

---

<sup>441</sup> *WS*, 5. <http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/WS-5>.

Allí donde Kant propone el uso de la propia razón como salida del hombre de una *autoculpable* minoría de edad, que expresaba diciendo literalmente: “Es tan cómodo ser menor de edad. Si tengo un libro que me muestra lo que tengo que entender, un párroco que me muestra la consciencia, un médico que me dicta la dieta etc.: ya no necesito seguir esforzándome”<sup>442</sup>. Nietzsche, rechazará, la apuesta kantiana por la simple razón, ya que, a su juicio, ésta seguirá arraigada a las suposiciones metafísicas y a la pregunta por las cuestiones últimas. Para Nietzsche lo que necesita el hombre no es Ilustración, sino Psicología, entendida, eso sí, como “morfología y como teoría de la evolución de la voluntad del poder”<sup>443</sup> o en definitiva lo que denomina “gran razón del cuerpo”.

En *Normas para el parque humano. Una respuesta a la «Carta sobre el humanismo» de Heidegger*, P. Sloterdijk<sup>444</sup> toma como punto de partida para definir el Humanismo la idea de que “los libros, [como] dijo una vez el poeta Jean Paul, son voluminosas cartas a los amigos”<sup>445</sup>. A partir de esta idea, Sloterdijk afirma que se trata de “una telecomunicación fundadora de amistad por medio de la escritura”<sup>446</sup>. De esta manera, las adhesiones amistosas a toda esta cultura libresca y escritural han servido al Humanismo, según Sloterdijk, para convertirse y consolidarse como la principal forma de “humanizar” al hombre, educándolo e inhibiendo sus instintos animales a partir de determinadas lecturas.

A la antropología humanista le subyacería, según Sloterdijk, el proyecto de cómo convertir al “animal-hombre” en “ser humano”, es decir, en el humanismo, en primer lugar, está implícita la idea de que hay un fin del desarrollo, a partir del planteamiento de que hay una “esencia hombre”, algo que cualitativamente –y no

---

<sup>442</sup> Kant, I.: “Respuesta a la pregunta: ¿Qué es ilustración?”, en *¿Qué es la ilustración?*, *op. cit.*, pág. 10.

<sup>443</sup> JGB, 23. <http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/JGB-23>.

<sup>444</sup> Sloterdijk, P.: *Normas para el parque humano. Una respuesta a «Carta sobre el humanismo» de M. Heidegger*. Madrid: Ediciones Siruela, 2000.

<sup>445</sup> *Ibidem.*, pág. 19.

<sup>446</sup> *Ibidem.*, pág. 19.

cuantitativamente– diferencia al hombre del animal. Además, en segundo lugar, en la base de todos los humanismos –y es otra idea que va a estar muy presente en Nietzsche– se encuentra el “fantasma comunitario”, es decir, la idea de que la comunidad está compuesta por aquellos –el selecto grupo– que son capaces de leer ciertos textos canónicos; resaltando el hecho, por tanto, de que la comunidad es una comunidad lingüística.

De esta manera, lo reseñable para Sloterdijk es que:

“en la alta cultura, los seres humanos son cautivados constantemente y al mismo tiempo por dos fuerzas formativas, que por afán simplificador llamaremos aquí influjos inhibitor y desinhibidor. El convencimiento de que los seres humanos son «animales bajo influjo» pertenece al credo del Humanismo, así como el de que consecuentemente es imprescindible llegar a descubrir el modo correcto de influir sobre ellos”<sup>447</sup>.

La cuestión de que los “seres humanos sean animales bajo influjo” y el hecho de que la tarea del Humanismo sea la de “descubrir el modo correcto de influir” en ellos, tiene como punto de partida filosófico la radical división entre naturaleza y cultura, que lleva aparejado todo el entramado metafísico-moral, que Nietzsche denunciaría, y por el que la moral (o, en general, la educación) es entendida como el *dispositivo corrector* de las desviaciones hacia la animalidad, de la verdadera naturaleza humana, es decir, la actualización de algo que sólo potencialmente se encuentra en nosotros: la razón. A hacernos humanos solo llegamos eliminando o controlando lo animal que hay en nosotros, precisamente esa parte que Nietzsche pretende recuperar para la filosofía.

Como hemos visto, para salir de la animalidad, Nietzsche propone recuperar la animalidad, entendiendo, en este juego de palabras, *recuperar la corporalidad*,

---

<sup>447</sup> *Ibidem.*, págs. 32-33.

aunque, como estamos viendo, esta recuperación consistiría en un *hacernos cargo de ella para espiritualizarla*. Este es el punto precisamente de ruptura con el Humanismo.

De esta manera, Sloterdijk, en este pequeño libro, señala a Nietzsche como uno de los interlocutores principales, a partir de un fragmento de “De la virtud empequeñecedora”<sup>448</sup>, en la tercera parte del *Zarathustra*. Sloterdijk afirma que es Nietzsche quien

“quiere nombrar por su nombre a los hasta hoy detentadores del monopolio de la crianza –el sacerdote y el maestro, que se presentan a sí mismos como amigos del hombre–, revelar su función silenciosa, y desencadenar una lucha, nueva en la historia mundial, entre diversos programas de crianza y diversos educadores. Este es el conflicto básico que Nietzsche postula para el futuro: la lucha entre los pequeños criadores y los grandes criadores del hombre –se podría también decir, entre humanistas y superhumanistas, amigos del hombre, y amigos del superhombre.”<sup>449</sup>

Ahora bien, ante el fracaso del Humanismo para educar, se abre, como señala Sloterdijk, gracias a Nietzsche,

“todo un territorio gigantesco, sobre el que deberá consumarse el destino del hombre del futuro [...] fue Nietzsche el que tendió el arco, con su sugerencia de que la domesticación del hombre era la obra premeditada de una liga de disciplinantes, esto es, un proyecto del instinto paulino, clerical, instinto que olfatea en todo lo que en el hombre pudiera resultar

---

<sup>448</sup> Z, “De la virtud empequeñecedora”. <http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/Za-III-Tugend-1>.

<sup>449</sup> Sloterdijk, P.: *Normas para el parque humano. Una respuesta a «Carta sobre el humanismo» de M. Heidegger*, op. cit., pág. 64.

autónomo o soberano, y aplica sobre ello sin tardanza sus instrumentos de supresión y mutilación [...] Igualmente, tras previa deducción del momento exagerado, malicioso-anticlerical, nos queda todavía en la idea de Nietzsche un núcleo suficientemente duro como para provocar una reflexión posterior sobre la humanidad que vaya más allá de la inocencia humanista”<sup>450</sup>.

De esta manera, Sloterdijk, nos presenta el problema de fondo no como el propio de la lectura como forma de educación, sino el de la lectura selectiva como forma de dominación.

“[...] se podría definir a los hombres de tiempos históricos como animales, de los cuales unos saben leer y escribir, y otros no. De aquí en adelante hay sólo un paso –aunque de enormes consecuencias– hasta la tesis de que los hombres son animales, de los cuales unos crían y disciplinan a sus semejantes, mientras que los otros son criados”<sup>451</sup>.

La denuncia de Nietzsche, articulada en torno a la redefinición de conciencia en los términos de un proyecto de renaturalización del hombre, se centra, por tanto, en la crítica a la determinación de la conciencia y del lenguaje *en el contexto de una moral* ya que supone que:

“donde nos topamos con una moral encontramos una valoración y jerarquía de instintos y acciones humanas. Estas apreciaciones y jerarquías son siempre la expresión de las necesidades de una comunidad y de un rebaño: lo que en primer lugar, y en segundo, y en tercer lugar... les beneficia, he aquí también la medida superior de valor para todos los individuos. Mediante la moral, cada individuo es entrenado para ser una

---

<sup>450</sup> *Ibidem*, pág. 66.

<sup>451</sup> *Ibidem*.

función del rebaño y para asignarse un valor a sí mismo sólo como tal función”<sup>452</sup>.

Nietzsche señala en muchos lugares de su obra como la mayoría de los hombres “no encuentra en absoluto despreciable creer en esto o en aquello y vivir de acuerdo con ello, aunque no sea consciente previamente de las últimas y más seguras razones a favor o en contra”. En realidad lo que Nietzsche no tolera, o lo que asume como criterio, no es si se es consciente o no de esas razones, sino el hecho de no “sentir” la necesidad de conocerlas. Es un deseo, es decir, “el anhelo más íntimo y la más profunda necesidad”, aquello que, finalmente, distinguirá a los hombres; y no se tratará, como ya nos había aclarado en el aforismo anterior, de aquella que los considera como “útiles o dañinos, buenos y malos”, sino que “el rasgo que distingue a los hombres más elevados de los más bajos” será el “deseo de certeza”.

“Encontrarse en medio de esta *rerum concordia discors* [armonía disarmónica de las cosas] y de la total y maravillosa incertidumbre y ambigüedad de la existencia y, pese a eso, *no preguntar, no estremecerse* ante el deseo y el placer de preguntar...eso es algo que considero como *despreciable...*”<sup>453</sup>.

En este sentido, Nietzsche resalta el carácter irreductiblemente “individual” de cada persona.

“El individuo es algo absoluto, todas sus acciones son por completo *suyas*. A fin de cuentas, extrae de sí mismo los valores para sus acciones, porque tiene que *interpretar de forma totalmente individual* hasta las palabras de la tradición. Al menos su *interpretación* de la fórmula es

---

<sup>452</sup> FW, 116. <http://www.nietzschsource.org/#eKGWB/FW-116>.

<sup>453</sup> FW, 2. <http://www.nietzschsource.org/#eKGWB/FW-2>.

personal, aunque no cree una fórmula nueva: en la medida en que *interpreta, ya crea*”<sup>454</sup>.

Lo cual plantea la siguiente pregunta: si el planteamiento que estamos presentando es correcto, entonces ¿dónde se encuentra la “diferencia” inicial, la “fórmula personal”, que permite diferenciar sujetos más allá de la constitución social de su subjetividad sin recurrir nuevamente a instancias metafísicas?. O, ¿por qué cada cuerpo va a desarrollarse de manera diferente ante unas mismas condiciones?

Lo que hay en el individuo de *no-sujeto*, eso es lo que reclama Nietzsche al enunciar la capacidad creativa del ser humano en general, en términos de individuos. Siempre es un individuo el que origina un cambio de perspectiva que arrastra a los demás, es decir, el que introduce lo nuevo. Pero el individuo no en tanto que “sujeto” (voluntad libre capaz de introducir cambios en el desarrollo natural), ya que la subjetividad no es sino un efecto, producto de las fuerzas que lo “sujetan”.

El individuo para Nietzsche, por tanto, tiene que ser algo más que el sujeto de la filosofía tradicional, y es precisamente por medio de ese “plus”, de ese “algo más”, como Nietzsche trata de representar la “historicidad”<sup>455</sup> de la Razón como la historia del proceso de humanización entendido como la historia del desarrollo de los diferentes sistemas racionales que en su forma de tablas de valores representan la diversidad de racionalidades. Sin embargo, la posibilidad de introducir nuevos sentidos y significados en cada cultura o sociedad -mejor dicho, la necesidad de hacerlo-, a su vez, sólo se materializa gracias a lo potencialmente

---

<sup>454</sup> *FP*, vol. III, 24 [33]. [http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1883,24\[33\]](http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1883,24[33]).

<sup>455</sup> Cfr, Barrios, M.: “Genealogía y crítica de la cultura en la filosofía del espíritu libre”, en *Guía Comares de Nietzsche*. Ed. de J. Conill y D. Sánchez Meca. Granada: Editorial Comares, 2014, págs.. 49-70. Barrio subraya esta idea cuando escribe: “La activación de este trabajo autoreflexivo de crítica de la razón era uno de los principales cometidos de Nietzsche, quien, en este sentido, trataba de recuperar un sentido más originario del *lógos*, al entenderlo a algo remitido a algo que, a su vez, no era razón y desbordaba sus contornos”, pág. 53.

“irracional” (entendido irracional como lo contrario a la razón concebido como el marco de sujeción en el que los individuos dan sentido a la existencia) que hay en cada individuo y que sólo los hombres “más fuertes” son capaces de convertir en algo efectivo. Hay que tener en cuenta, sin embargo, que la fuerza del individuo no es su fuerza solo individual, sino que esa fuerza procede en buena medida del propio sistema de valores que lo sustenta como sujeto, es decir de la herencia cultural. El individuo que promueve el cambio no lo hace *en sentido estricto* gracias a “su” fuerza, sino que esta fuerza debe ser entendida como la capacidad del individuo para soportar, canalizar y dar curso en su subjetividad a la fuerza generada por el encuentro en él de toda la herencia cultural entendida ahora como el lugar en el que se acumula la potencia del cambio para seguir conservándose. En este sentido, la filosofía de Nietzsche puede ser descrita como la reflexión sobre los dos posibles principios que pueden guiar la acción humana: la “conservación” y el “cambio”.

#### **4.- El animal *crítico-performativo* o el «animal capaz de hacer promesas»...y de romperlas.**

##### **4.1.- El carácter performativo de «la promesa».**

En *EH*, Nietzsche se refiere a la *GM* como un libro compuesto por tres decisivos ensayos preliminares para un psicólogo, en orden a una transvaloración de los valores. Es importante en este sentido, entonces, recalcar nuevamente que el planteamiento nietzscheano tiene lugar más allá del planteamiento estrictamente moral. Por tanto, Nietzsche se interesa en la *GM* por la *crueledad*, tal y como hemos visto, siempre desde un punto de vista *psicológico*.

De esta manera, lo primero que hay que señalar es que el análisis nietzscheano de la crueldad en su relación con el sentimiento de poder, se lleva a cabo, exclusivamente, en términos de una psicología, y por tanto, sin pretensiones de realizar juicios morales, y por tanto, en términos de una reflexión en torno al

poder. En este sentido, el segundo ensayo de esta obra proporciona una genealogía de la *conciencia moral*, en la que ésta es concebida a partir del dispositivo que permite *interiorizar* cierta pulsión de crueldad, después de haber evitado que ésta sea descargada *exteriormente*. Y es que, a juicio de Nietzsche, la comprensión en términos morales de aquello que, en realidad, no tiene que ver nada más que con las condiciones propias del ejercicio del poder, del ejercicio, pues, de la propia vida entendida como superación y crecimiento, no es ni más ni menos que la estrategia con la que una forma débil de valorar pretende censurar la fuerza, la *diferencia*, en beneficio de la *igualación*.

Ya hemos aludido al breve texto de *FW*<sup>456</sup>, en el que Nietzsche, en primer lugar, establece como necesario el papel desempeñado por aquello que no es dominante, desde una perspectiva general del juego del poder; y, por otra parte, relativiza las nociones de fuerte y débil, reafirmando, en realidad, en su posición antimetafísica. Lo que nos lleva a resignificar no solo los conceptos de *crueldad* y *dominación*, sino que del mismo modo, el *dolor* provocado por la crueldad, o lo que conocemos como *sufrimiento*, tampoco puede ser ya interpretado desde una perspectiva moral, como veremos un poco más adelante.

La caracterización nietzscheana del «hombre noble», partiendo de sus condiciones psicológicas, y no de las estrictamente morales, lleva a Nietzsche a preguntarse por la manera en que el hombre constituye una estructura estable de la experiencia encadenándose mediante los recuerdos y la costumbre, y perdiendo, al hacerlo, la «capacidad de olvidar»<sup>457</sup>, capacidad que en *GM*, a diferencia de la *falta de memoria*, es una “capacidad de inhibición” *activa*, que actúa “a fin de dejar que

---

<sup>456</sup> Cfr. *FW*, 118: “[...] Goce y apetito van de la mano en el fuerte, que quiere transformar algo para que sea una función de él mismo; goce y querer ser apeteído en el débil, al que le gustaría convertirse en función [...] si bien hay que tener en cuenta que «fuerte» y «débil» son conceptos relativos”.

<http://www.nietzschsource.org/#eKGWB/FW-118>.

<sup>457</sup> *Ibidem*.

vuelva a haber sitio para lo nuevo, sobre todo para las funciones y los funcionarios más nobles, para gobernar, prever, predeterminar [...]”<sup>458</sup>.

Por tanto, los primeros párrafos del libro segundo de la *GM*, en la que Nietzsche nos relata la génesis de la «conciencia moral» en la forma de la construcción de un animal con “derecho a hacer promesas”<sup>459</sup> reúne, a nuestro modo de ver, dos usos del término *crueidad* recogidos por Nietzsche. Por un lado, el horrible y aterrador sistema de reglas mnemotécnicas del que se ha valido el propio hombre para darse una «conciencia moral» en tanto que carácter esencialmente humano, aquel sistema que, como antes mencionábamos, terminaría por remplazar a otras posibles formas de gestión como el agonismo propio de los griegos. Del mismo modo, aparecería implícito en todo esto, un segundo significado de la crueldad, vinculado a un valor *positivo* para la vida, podríamos decir.

La crítica de la construcción de una «conciencia moral» en los términos de un animal capaz de hacer promesas lleva implícita la denuncia nietzscheana de la destrucción o el ocultamiento de este sentido positivo.

El «modo débil de valorar», al que antes hemos aludido, es el que atribuye cierto carácter *malvado* a quienes, por otra parte, como escribe Nietzsche en la *GM*, sólo hacen gala de un «modo de valorar noble», es decir, aquellos que lo único que muestran es:

“su indiferencia y su desprecio hacia la seguridad, el cuerpo, la vida, el bienestar, su espantosa alegría y la profundidad de su voluptuosidad en toda destrucción, en todas las lujurias de la victoria y de la crueldad: todo

---

<sup>458</sup> *Ibidem*.

<sup>459</sup> *GM*, II, 2. <http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/GM-II-2>

ello quedó resumido para quienes lo sufrieron en la imagen del «bárbaro», del «enemigo malvado [...]»<sup>460</sup>.

El debate de fondo se mueve, por tanto, en la *contraposición* de dos formas de valorar. El «olvido» es una fuerza inhibidora, necesaria para la vida, que a su vez es inhibida “artificialmente” para así poder darle continuidad al planteamiento de la conciencia permanente. De esta manera, «prometer» se convierte en expresión fundamental de esa otra idea que Nietzsche había presentado en el Prólogo a la *GM*, según la cual, “el presente vive a costa del futuro”<sup>461</sup>. *Asegurar* que las promesas o las deudas, van a ser pagadas requiere que la voluntad se presente a la conciencia como *continua*, como *una*, como *idéntica* a sí misma en todo momento. Esto es algo que Nietzsche va a hacer depender de la capacidad del hombre para calcular y para vernos a nosotros mismos como calculables.

“¡Hasta qué punto el hombre, para conseguirlo, debe haberse vuelto él mismo, previamente, calculable, regular, necesario; hasta qué punto debe poder responder ante sí mismo de la representación que tiene de sí mismo, para así, finalmente poder responder de sí mismo como futuro, como hace quien promete algo!”<sup>462</sup>.

Pues bien, todas estas cuestiones conducen, en estos primeros párrafos del Libro II de la *GM*, al tema de la moralidad de la costumbre y más particularmente a “la camisa de fuerza de la sociedad”, que concluye, a su vez, con la creación del “individuo soberano”, en el que la libertad y la conciencia se constituyen como en el *orgullo* del hombre sobre los animales, la conciencia de la libertad, del poder sobre uno mismo, se ha convertido en su medida de valor, en su “instinto dominante”<sup>463</sup>, afirmará Nietzsche, determinando la “representación que el hombre tiene de sí mismo”. Nietzsche insistirá en el carácter *histórico* procesual

---

<sup>460</sup> *GM*, I, 11. <http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/GM-I-11>.

<sup>461</sup> *GM*, P 6. <http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/GM-Vorrede-6>.

<sup>462</sup> *GM*, II, 1. <http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/GM-II-1>.

<sup>463</sup> *GM*, II, 2. <http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/GM-II-2>.

de esta determinación de la conciencia moral, al afirmar dicha concepción es el “el fruto tardío de unas determinadas condiciones”<sup>464</sup>,

Se graban un “par de ideas a fuego en la memoria”, en la psique, en el alma, en el cuerpo para que permanezcan: esta es la mejor manera de “eliminar la competencia”<sup>465</sup>. Es decir, es la mejor manera de eliminar la posibilidad de la jerarquía entendida como alternancia dinámica de las valoraciones. Estas ideas se tornan inolvidables, “fijas” –escribe Nietzsche–, de ahí a que “olvidemos” (en el sentido negativo del término) que “automaticemos”, como ya vimos, que éstas son ideas y valoraciones insertadas en nosotros, como conformación de nuestra subjetividad, y pasemos a pensar que las cosas que representan esas ideas y valores son *esencialmente* así, sólo hay un paso:

“los procedimientos ascéticos y las formas de vida ascéticas son medios para impedir que aquellas ideas entren en concurrencia con todas las demás, para volverlas «inolvidables»”<sup>466</sup>.

A diferencia de este planteamiento, el principio antropológico del que Nietzsche extrae la primera forma de subjetivación es puesto en la relación por la que el hombre tiene que:

“fijar precios, tasar valores inventar equivalencias, cambiar...tanto preocupó todo esto al pensar más primitivo del hombre que en cierto sentido es *el* pensar: en estas cosas se cultivó la más antigua forma de sagacidad, y en ellas podría suponerse también el primer atisbo del orgullo humano, de su sentimiento de superioridad en relación con otros animales.”<sup>467</sup>.

---

<sup>464</sup> GM, II, 3. <http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/GM-II-3>.

<sup>465</sup> *Ibidem*. <http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/GM-II-3>.

<sup>466</sup> *Ibidem*. <http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/GM-II-3>.

<sup>467</sup> GM, II, 8. <http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/GM-II-8>.

El *orgullo* que el hombre siente frente a los animales procede, por tanto, de esta capacidad:

“el hombre se designaba como el ser que mide valores, que valora y mide, como el animal evaluativo en sí. La compra y la venta, junto con todo el aparatopsicológico que traen consigo, son más antiguas incluso que los orígenes de cualquier forma de organización social o de cualquier asociación”<sup>468</sup>.

A partir de esta genealogía del más primitivo derecho personal, explica Nietzsche el surgimiento de la deuda, de la culpa [*Schuld*], que poco a poco se irán *transfiriendo* “a los complejos comunitarios más toscos y primitivos [...] al mismo tiempo que la costumbre de comparar, medir calcular el poder con el poder”<sup>469</sup>.

Habíamos visto hace un momento en *GM II*, 1 cómo el hombre tuvo que hacerse calculable en relación a la construcción de la memoria, de la voluntad, del sujeto, del “yo”, de la conciencia.

Sin embargo, en el capítulo segundo de este Trabajo, vimos como unos años antes, en la época de *Aurora*, esta capacidad era *compartida* con los animales: es decir, la capacidad de *comparar de evaluar poderes*, si bien es cierto que en esa época Nietzsche no liga esta capacidad a la transacción. Es una cualidad de la vida, de los animales, ser capaces de evaluar y comparar, aunque estos no alcancen el grado de *sutileza* a la hora de determinar el poder, que alcanzará el hombre.

---

<sup>468</sup> *Ibidem*. <http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/GM-II-8>.

<sup>469</sup> *Ibidem*. <http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/GM-II-8>.

Sin embargo, lo específicamente humano, aquello que hace posible que se pase de un tipo de relación a otra es el hecho de “fijar” las valoraciones, de “fijar los precios”, como acabamos de ver, y como señalamos al referirnos a la rebelión de los esclavos. El lenguaje, las palabras y los conceptos, tal y como vimos, contribuyen a fijar estas relaciones de poder, que se convierten ahora en relaciones de dominación, ya que determinados “sujetos” quedan, precisamente “sujetos” por medio de las representaciones que no son otra cosa que estructuras de poder fijadas y que determinan lo que un individuo “es”.

De esta manera, podemos decir que, para Nietzsche el animal humano no es animal de manera “natural”, sino que su animalidad puede concretarse de diferentes maneras. El discurso de la animalidad como auténtica forma de “separar” de diferenciar, guarda en Nietzsche, como siempre, una paradoja, una tensión: recordarle al hombre que no es diferente del animal es la única manera de “separar” al hombre de éste. De ahí, por ejemplo, la diferencia entre el «animal de rebaño» y la «bestia salvaje» por las que caracteriza *diferentes modos de ser hombre*. Del mismo modo, que Nietzsche encuentra en el hombre la posibilidad de construir su animalidad de diferentes maneras, también encuentra una manera para superar esa *in-esencial* animalidad que, por el momento, le constituye, recuperando esta forma de crueldad que debe ser, eso sí, espiritualizada. Como hemos visto en los apartados precedentes, suele destacarse que Nietzsche trata de rescatar la “creatividad” como capacidad del individuo, pero cabría preguntarse en este sentido ¿la creación de qué? A nuestro juicio es posible pensar que podemos responder a esta pregunta suponiendo que a toda *invención*, en toda nueva interpretación subyace la intención de remplazar a la anterior, para constituirse, a su vez, en una nueva norma, ya que como hemos visto, en cierto sentido, a pesar de la reivindicación nietzscheana de la parte no-sujeta, no es menos cierto que el ser humano sólo puede darse «sujeto», por uno u otro sistema. Como vimos, el cuerpo, en su sentido más amplio, sólo se da como tal, en tanto que «sujeto» por normas, es decir, es necesario el proceso de incorporación de normas, o bien no hay normas sin cuerpos ni cuerpos sin normas.

Por tanto, *creación y normatividad* se complementan en un proceso constante. Nos parece interesante señalar como este planteamiento nietzscheano por el que los “procedimientos ascéticos y las formas de vida”, en general, son considerados, por partida doble, tanto, en cierto sentido, *inhibidores de la creatividad* de nuevos sentidos, como, por otra parte, la *condición de posibilidad* del surgimiento de nuevas interpretaciones que conlleva el rechazo de las existentes, con el propuesto implícito, también de manera general, en la noción de «performatividad», expuesto en la obra de la filósofa J. Butler. Por medio de la noción de performatividad, J. Butler extrapola las consideraciones de Austin respecto a los «actos de habla», para, así, hacerse cargo del poder *conformador* de los sistemas normativos en los que se constituyen los sujetos<sup>470</sup>. Con ello, trata de hacerse cargo de la “tensión constitutiva” de la *identidad* –y de la identidad de género más particularmente- y retoma el esfuerzo nietzscheano por dar cabida a esa *tensión* en el ámbito del pensamiento y del discurso filosófico, es decir, trata de habilitar las herramientas conceptuales que nos permitan hacernos cargo de la “inestabilidad esencial” en la que se desenvuelve el ser humano, desactivando de esta manera el discurso hegemónico de la metafísica de la sustancia.

Que las normas sean performativas no significa que, dentro de un “contexto performativo”, el sujeto se encuentre completamente determinado por dichas normas. Sin embargo, al mismo tiempo, también quiere decir que el sujeto no puede eludir completamente el contexto normativo en el que se desenvuelve, ya que es precisamente a partir de este contexto normativo, desde el que también se va a hacer posible la subversión de las normas por parte del sujeto. Esto quiere decir que el sujeto siempre se conforma dentro de un contexto normativo, ya sea por *determinación* ya por *subversión* a las normas<sup>471</sup>. De esta manera, podemos

---

<sup>470</sup> Es importante destacar y profundizar en este sentido en la línea que une Nietzsche-Foucault-Butler.

<sup>471</sup> E. Burgos en su lectura de la obra de J. Butler ha señalado que “la performatividad hace aparecer aquello que suponemos que ya es desde el principio. Y en este movimiento se produce la ocultación del trabajo hecho, de modo que situamos en el origen lo que es en verdad un resultado, un efecto del proceso de hacer género.” Me interesa destacar que “aquello que suponemos que ya es desde el principio” no se refiere únicamente a la esencialidad del sujeto, a su anterioridad, sino que también se refiere al poder irrevocablemente conformador de la norma, a su capacidad para determinar al sujeto. Burgos, E.: “Transdeseante: la aventura de la identidad”, en *Granada, treinta*

afirmar que dentro de un contexto performativo tanto el discurso normativo como el sujeto establecen una relación de co-significación, es decir, sus efectos obtienen un sentido pleno, únicamente, en función de la acción respectiva del otro. Por tanto, un sujeto siempre *incompleto* irá construyendo su identidad, esencialmente fragmentaria, únicamente por medio de su acatamiento o su subversión a las normas en las que se encuentra inmerso, aunque hay que señalar que esto no siempre ocurre de manera consciente e intencionada. De esto se sigue que los discursos normativos adquirirán valor de norma -ya sea de manera exitosa o no- sólo en la medida en que dichos sujetos se conforman en dichos ámbitos discursivos.

El poder conformador de la norma, por tanto, no es un poder *a priori*, sino que sólo lo es en tanto que los sujetos “repitan”<sup>472</sup> de manera regular esas normas. Tal y como aparece en los textos de J. Butler<sup>473</sup>, aquello que en el discurso tradicional se nos presenta como causa de que haya mujeres será cierta naturalización del género, es decir, la existencia previa de algo así como unas condiciones que determinan que ciertos seres sean en sí mujeres. Del mismo modo, podemos pensar que de la existencia de algo bien diferenciado, como a priori podrían ser las mujeres -frente a los hombres-, puede inferirse la necesidad de que existan unas condiciones naturales bajo las que, a modo de leyes, es posible subsumir aquellas características que las definen como grupo.

El valor de las normas deja de emanar de su condición de verdaderas en tanto que formas de expresión del discurso hegemónico, por el que los individuos son conformados, sujetos, dando sentido a sus vidas en un proceso de identificación

---

*años después. Aquí y ahora.* Jornadas feministas estatales, Granada 5, 6 y 7 de diciembre de 2009. Ed. Coordinadora Estatal de Organizaciones Feministas, Madrid, 2010, pág. 36.

<sup>472</sup> Estas posiciones filosóficas se apoyan directamente en la crítica al sustancialismo y a la naturalización llevada a cabo por Nietzsche, y bajo la noción de “iteración” proponen una revisión de las relaciones conceptuales entre las nociones de “Sexo”, “Sexualidad” y Género”, a partir de su constitución en cada individuo en virtud de unas prácticas de “iteración”, de repetición, de estereotipos y conductas que incorporamos o rechazamos desde el nacimiento y que llegan a conformar nuestra fisiología y el objeto de nuestro deseo.

<sup>473</sup> Butler, J.. *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*. México: Editorial Paidós Mexicana, 2001. [1ª ed.]

del que sus existencias extraen el sentido. La oposición y resistencia al discurso normativo hegemónico que nos impiden la autorrealización, la construcción de nuestra individualidad de acuerdo a un plan artístico personalizado, se lleva a cabo, sin embargo, siempre, desde un nuevo contexto normativo.

G. Cano ha subrayado el carácter “experimental” de la nueva comprensión de la crítica, cuando escribe, en la línea que nosotros queremos apuntar<sup>474</sup>: “la crítica de la moral no supone necesariamente ni la autofagocitación del elemento crítico-ilustrado de la modernidad ni un repudio de todo lo anterior, sino una transformación y un desplazamiento de la herencia crítica y del trabajo de los límites: el paso de una modernidad normativa a una modernidad «experimental»”.

Como señala E. Burgos: “el yo no es algo en ningún sentido anterior o independiente de aquel contexto normativo que ha posibilitado su emergencia como tal yo, entonces la crítica a las normas es una acción que supone arriesgar el propio yo”<sup>475</sup>. Además, como desde un punto de vista general el yo también ha perdido su carácter unitario, idéntico a sí mismo, estable, autosuficiente y, sobretodo, ha perdido su carácter de anterioridad con respecto al contexto normativo, entonces éste no puede convertirse en la base sólida desde la que llevar a cabo la crítica del propio contexto normativo desde el que emerge. La profesora Burgos ha utilizado la noción de una “identidad transdeseante” a partir de lo expuesto por Butler en *Dar cuenta de sí mismo*, para expresar la inevitable “tensión” a la que se ven sometidos ciertos elementos del propio yo cuando éste lleva a cabo una crítica del contexto normativo en el que se encuentra inserto y del que extrae el sentido de su existencia.

La *creatividad* se relaciona con la vida animal de manera performativa: “creando normas”. Ahora bien, lo que hace mejor o peor a una norma con respecto a la vida del hombre en particular, es si le permite de mejor o peor manera controlar el

---

<sup>474</sup> Cano, G.: *Nietzsche y la crítica de la modernidad*, op. cit., pág. 368.

<sup>475</sup> Burgos, E.: “Transdeseante: la aventura de la identidad”, en *Granada, treinta años después. Aquí y ahora*, op. cit., pág. 35.

medio en el que vive, sobrevivir, conservarse. Sin embargo, hay *otro nivel* en el que las normas pueden ser consideradas, y es en relación a su valor para la vida. En este sentido, una norma o conjunto de normas es superior si permite, favorece o fomenta la creación de nuevas normas; por el contrario el valor de una norma, o de una moral, es negativo si, por el contrario, anula la capacidad creativa de los individuos, su capacidad de darse nuevas normas ante nuevas situaciones. Ya que de esta manera el individuo tiene que subordinarse a lo que dicten las circunstancias y las normas, ahora objetivadas.

En este mismo sentido, aquello que, a nuestro juicio, define a la voluntad de poder es la doble dimensión de *afirmación* y de *superación*, aquello que Nietzsche trata de hacer con su pensamiento *dionisiaco* es recoger la *tensión* implícita en un modelo relacional, que, sin embargo, permita que la *afirmación* de algo no excluya la posibilidad de su *superación* y que, al mismo tiempo, la *superación* no suponga la disolución completa de lo *afirmado*.

#### **4.2.- La elevación del tipo hombre...o cómo romper las promesas.**

Es precisamente en *JGB* donde Nietzsche trata de pensar en la idea de la “elevación” de la vida humana como forma de acabar con nuestra *dependencia* de los sistemas normativos morales, pero para quedar *sometidos* a las “leyes del cuerpo”, ajenos a la seguridad y deseosos de sufrimiento.

En este sentido, Nietzsche cree necesario distinguir entre librepensadores y espíritus libres, ya que, según nos dice, los primeros son “niveladores, esclavos elocuentes y plumíferos que son del gusto democrático y de sus ideas modernas”. Es por esta razón por la que se puede afirmar que todo el planteamiento nietzscheano gira en torno a la idea de que el platonismo es, en cierto sentido, equiparable al cristianismo y este, a su vez, a la modernidad:

“igualdad de derechos y compasión de todo lo que sufre son las manifestaciones más repetidas de su posición teórica”<sup>476</sup>.

Frente a los “librepensadores” [*libres-penseurs, liberi pensatori, Freidenker*], que aspiran “con todas sus fuerzas a la universal y verde felicidad-prado del rebaño”<sup>477</sup>, los “espíritus libres”, que se encuentra en las “antípodas del pensamiento moderno” son caracterizados por Nietzsche empleando la conocida fórmula que nos indica que estos se caracterizan por ser quienes han abierto sus ojos y su “conciencia al problema de en qué lugar y de qué modo ha venido hasta hoy la planta «hombre» creciendo de la manera más vigorosa hacia la altura”<sup>478</sup>.

Con las mismas palabras exactamente se expresa Nietzsche en una anotación de estos años, pero en este caso atribuida al carácter de “las morales y las religiones”. Nietzsche no rechaza el uso de éstas por lo que tienen, como ya hemos señalado, de sistemas conformadores: “son el medio *principal* con el que se puede hacer del hombre lo que uno quiera”<sup>479</sup>. Sin embargo, desestima las actuales formas actuales, porque son el “auténtico instinto gregario, que sólo desea bienestar, seguridad, facilidad de la vida”<sup>480</sup>.

Inmediatamente, añade en su anotación, sin embargo, una precisión importante para nosotros: “...y el sufrimiento mismo es tomado por todos los animales gregarios como algo que se ha de eliminar”<sup>481</sup>

---

<sup>476</sup> *JGB*, 44 y *FP*, vol. III, 34 [176]; 34 [74]; 34 [146].

<http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/JGB-44>.

[http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1885,34\[176\]](http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1885,34[176]).

[http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1885,34\[74\]](http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1885,34[74]).

[http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1885,34\[146\]](http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1885,34[146]).

<sup>477</sup> *JGB*, 44. <http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/JGB-44>.

<sup>478</sup> *JGB*, 44; en *FP*, vol. III, 34 [176] `podemos leer “...quien reflexiona sobre dónde y cómo la planta hombre hasta ahora crece con más vigor y más bellamente, en oposición a la moral de rebaño europea y a la falsificación de la historia [...]”.

<http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/JGB-44>.

[http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1885,34\[176\]](http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1885,34[176]).

<sup>479</sup> *FP*, vol. III, 34 [176]. [http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1885,34\[176\]](http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1885,34[176]).

<sup>480</sup> *Ibidem*. [http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1885,34\[176\]](http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1885,34[176]).

<sup>481</sup> *Ibidem*. [http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1885,34\[176\]](http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1885,34[176]).

La polémica respuesta nietzscheana a la cuestión de la elevación del tipo es bien conocida:

“opinamos que esto ha ocurrido siempre en condiciones opuestas, opinamos que, para que esto se realizase, la peligrosidad de su situación tuvo que aumentar antes de manera gigantesca, que su energía de invención y de simulación (su «espíritu» -) tuvo que desarrollarse, bajo una presión y una coacción prolongadas, hasta convertirse en algo sutil y temerario, que su voluntad de vivir tuvo que intensificarse hasta llegar a la voluntad incondicional de poder: -nosotros opinamos que dureza, violencia, esclavitud, peligro en la calle y en los corazones, ocultación, estoicismo, arte de tentador y diabluras de toda especie, que todo lo malvado, terrible, tiránico, todo lo que de animal rapaz y de serpiente hay en el hombre sirve a la elevación de la especie «hombre» tanto como su contrario”<sup>482</sup>.

“Invención y simulación” son, por tanto, las notas que permiten crecer al espíritu, pero notemos que éstas se dan, como hemos señalado en el apartado anterior, “bajo una presión y una coacción prolongadas”. De manera que “todo lo que de animal rapaz y de serpiente hay en el hombre sirve a la elevación de la especie «hombre» tanto como su contrario”, donde queremos subrayar esta necesidad de ambos elementos<sup>483</sup>.

Ya hemos dedicado algunas páginas a la interpretación nietzscheana de la vida como devenir y al devenir como una guerra de contrarios. Se muestra ahora la

---

<sup>482</sup> *JGB*, 44; del mismo modo, en el póstumo al que nos referimos, escribe: “la peligrosidad de su situación tiene que aumentarse, su espíritu de invención y simulación tiene que ser desafiado por una larga presión y coacción, y que por consiguiente hoy hace falta crueldad, discreción, incomodidad, desigualdad de derechos, guerra, conmociones de toda especie, en suma la oposición a todos los ideales gregarios”. <http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/JGB-44>.

<sup>483</sup> En *FP*, vol. III, 34 [176]: “[...]su espíritu de invención y simulación tiene que ser desafiado por una larga presión y coacción [...]”. [http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1885.34\[176\]](http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1885.34[176]).

profundidad de estas ideas en su “filosofía de Dionisos”<sup>484</sup>. Mantener esa base de contraposición, de lucha, de guerra, el deseo que se siente de imponerse, es entonces fundamental para entender el planteamiento de Nietzsche. Esta contraposición tiene que ver con la posibilidad de establecer “diferencias”, no puede quererse la igualdad de las posiciones, ya que, como estamos viendo, los sujetos sólo somos sujetos en tanto que «efectos», somos el «producto» de ocupar una determinada posición en un determinado momento, dentro de una jerarquía, por lo que podemos afirmar que la “fortaleza en sí misma” sea una de las características esenciales de un sujeto, sino que lo será, por ocupar una determinada posición, que tampoco podrá ser considerada como la fortaleza en sí misma, sino que sólo lo será en unas determinadas condiciones. Estas son las condiciones en las que más habrá crecido la planta hombre.

Tanto el aforismo 44, publicado en *JGB*, como el fragmento póstumo al que estamos aludiendo Nietzsche se refiere, finalmente, a la voluntad del espíritu libre inequívocamente como una forma de “fuerza y flexibilidad”<sup>485</sup>, antes que como a una voluntad fuerte en el sentido tradicional del término<sup>486</sup>. Esta flexibilidad debe ser entendida como cierta «liberalidad de espíritu» obtenida y forjada en condiciones las adversas que hemos visto.

“Hemos tenido nuestra casa, o al menos nuestra hospedería, en muchos países del espíritu; hemos escapado una y otra vez de los enmohecidos y agradables rincones en que el amor y el odio preconcebidos, la juventud, la ascendencia, el azar de hombres y libros, e incluso las fatigas de la peregrinación parecían confinarnos; estamos llenos de malicia frente a los halagos de la dependencia que yacen escondidos en los honores, o en el

---

<sup>484</sup> *Ibidem*. [http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1885,34\[176\]](http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1885,34[176]).

<sup>485</sup> *Ibidem*. [http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1885,34\[176\]](http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1885,34[176]).

<sup>486</sup> Cfr., *FP*, vol. III, 35 [2]: El sentido histórico: la capacidad de descubrir rápidamente la jerarquía de estimaciones de valor, conforme a las que vive un pueblo, una sociedad, un hombre -, la relación de estas estimaciones de valor con las condiciones vitales, la relación entre la autoridad de los valores y la autoridad de las fuerzas actuantes (la presunta más todavía que la real): saber *reproducir* todo esto en sí mismo constituye el sentido histórico. [http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1885,35\[2\]](http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1885,35[2]).

dinero, o en los cargos, o en los arrebatos de los sentidos; incluso estamos agradecidos a la pobreza y a la variable, porque siempre nos desasieron de una regla cualquiera”<sup>487</sup>.

A partir de estas ideas vamos a mencionar dos aspectos fundamentales que se desprenden de la propuesta de la elevación del tipo humano, tal como la estamos viendo. Por una parte, analizaremos las consecuencias del «pensamiento jerárquico» propuesto por Nietzsche, a partir de la interpretación dinámica y crítica que hemos defendido en este trabajo; en segundo lugar, nos referiremos brevemente al pensamiento nietzscheano que G. Deleuze denominó *geofilosofía*<sup>488</sup>; trataremos de sacar algunas consecuencias del nomadismo intelectual –y no sólo intelectual– como condición de la construcción de la subjetividad a partir de la idea de una «flexibilidad de espíritu» propia, como señala Nietzsche, de quienes han vivido “en muchos países del espíritu”, y crítica con la identidad –individual o cultural– propia del esencialismo naturalizador.

#### 4.2.1.- Elevación y jerarquía.

Ahora bien, es en *JGB*, donde Nietzsche avanza una conjetura en este sentido fundamental para nosotros<sup>489</sup>:

---

<sup>487</sup> *JGB*, 44. <http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/JGB-44>.

<sup>488</sup> Cfr. Deleuze, G.; Guattari, F. *¿Qué es filosofía?*, Barcelona, Anagrama, 2001. En este texto los autores escriben, bajo el parágrafo titulado «Geofilosofía»: “El sujeto y el objeto dan una mala aproximación del pensamiento. Pensar no es un hilo tensado entre un sujeto y un objeto, ni una revolución de uno alrededor de otro. Pensar se hace más bien en la relación entre el territorio y la tierra”, pág. 86. Algunas repercusiones de esta noción en el pensamiento político se encuentran en los artículos recogidos en la Tercera parte, titulada «Animalidad, políticas de la vida y geofilosofía», en *Nietzsche y el devenir de la vida*. Ed. de V. Lemm. (Santiago de Chile), Fondo de Cultura Económica, 2014.

<sup>489</sup> Cfr., *FP*, vol. III, 37 [14], donde Nietzsche caracteriza la “forma de pensar aristocrática”, como aquella “que crea en la esclavitud y en muchos grados de servidumbre como presupuesto de toda cultura superior; donde domina un modo de pensar *creador* [...] un modo de pensar peligroso, “inmoral”, que quiere cultivar a lo grande igualmente las buenas y las malas cualidades del hombre, porque confía en la fuerza para poner ambas en el lugar adecuado, - en el lugar en que unas tienen necesidad de las otras.”

[http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1885,37\[14\]](http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1885,37[14]).

“Toda elevación del tipo «hombre» ha sido hasta ahora obra de una sociedad aristocrática - y así lo seguirá siendo siempre [...] «sin este pathos de la distancia nunca habríamos llegado a ser capaces de aquel deseo de ampliar constantemente la distancia dentro del alma misma, la elaboración de estados siempre más elevados, más raros, más lejanos, más amplios, más abarcadores”<sup>490</sup>.

En este aforismo 44 de *JGB*, Nietzsche aborda, como acabamos de ver, la cuestión de la distinción entre los simples librepensadores y los espíritus libres, y entre estos y, a su vez, los filósofos del futuro<sup>491</sup>, aludiendo a que los *librepensadores* son vistos como falsos espíritus libres, ya que son “niveladores, esclavos elocuentes y plumíferos que son del gusto democrático y de sus ideas modernas”<sup>492</sup>. La igualdad de derechos y la compasión de todo lo que sufre son las manifestaciones más repetidas de su posición teórica. Frente a estos, los verdaderos *espíritus libres*, que se encuentra en las “antípodas del pensamiento moderno” y que, –como también se señala en el Prólogo de *MA*–, se distinguen por su sensibilidad para el problema de la jerarquía.

Vamos a ir un momento a una caracterización importante de los espíritus libres, que Nietzsche lleva a cabo en un texto del Prólogo a *MA*, en el que Nietzsche va relatando la conformación de un espíritu en “espíritu libre”. Escribe Nietzsche, en el aforismo 3 del Prólogo:

“Cabe presumir que un espíritu en el que el tipo «espíritu libre», ha un día de madurar y llegar a sazón hasta la perfección haya tenido su episodio decisivo en un *gran desasimiento* y que antes no haya sido más que un espíritu atado y que parecía encadenado para siempre a su rincón y a su

---

<sup>490</sup> *JGB*, 257. <http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/JGB-257>.

<sup>491</sup> Cfr. Rodríguez González, M.: “Los buenos mienten siempre. Una lectura de la transvaloración nietzscheana”, en *Nietzsche y la transvaloración de la cultura*. Ed. de M. Rodríguez González. Madrid: Arena Libros, 2015, págs. 131-154.

<sup>492</sup> *JGB*, 44. <http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/JGB-44>.

columna. ¿Qué es lo que ata más firmemente? ¿Cuáles son las cuerdas casi irrompibles?”<sup>493</sup>.

Bien, si nos interesa toda esta cuestión del “desasimiento”, en torno al espíritu libre o como condición del surgimiento de espíritus libres, es porque la distinción entre espíritu libre y filósofo del futuro es complicada. En *JGB* 44, Nietzsche se pregunta:

“¿Necesito decir expresamente, después de todo esto, que esos filósofos del futuro serán también espíritus libres, *muy* libres, - con la misma seguridad con que no serán tampoco meros espíritus libres, sino algo más, algo más elevado, más grande y más radicalmente distinto, que no quiere que se lo malentienda ni confunda con otras cosas?”<sup>494</sup>.

Los espíritus libres son los que adelantan de alguna manera la tarea para la llegada de los filósofos del futuro, aunque por lo que parece su tarea va más allá: la tarea de los filósofos del futuro es, precisamente, transvalorar:

“Nosotros los que somos de otra fe [...] ¿adónde tendremos que acudir *nosotros* con nuestras esperanzas? - A *nuevos filósofos*, no queda otra elección; a espíritus suficientemente fuertes y originarios como para empujar hacia valoraciones contrapuestas y para transvalorar, para invertir «valores eternos»; a precursores, a hombres del futuro, que aten en el presente la coacción y el nudo, que coaccionen a la voluntad de milenios a seguir *nuevas vías*”<sup>495</sup>.

---

<sup>493</sup> *MA*, P 3. <http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/MA-I-Vorrede-3>.

<sup>494</sup> *JGB*, 44. <http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/JGB-44>.

<sup>495</sup> *JGB*, 203. <http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/JGB-203>.

En este sentido, como vemos, es posible establecer un vínculo entre el desasimiento, como condición de que un espíritu llegue a liberarse y la tarea de la transvaloración.

Volvamos entonces al Prólogo de *MA*, para ver más claramente a qué conduce dicho *desasimiento*. Tal y como veíamos inmediatamente más arriba, Nietzsche supone que “un espíritu en el que el tipo «espíritu libre», ha un día de madurar y llegar a sazón hasta la perfección haya tenido su episodio decisivo en un *gran desasimiento*”. Nietzsche nos relata en el Prólogo a *MA*, el proceso del viaje que por muchos lugares ha de llevar a cabo un espíritu libre, así como la larga soledad a la que ha de someterse antes de poder dar respuesta al “gran misterio del desasimiento”, que describe en estos términos:

“Por esa época puede en fin suceder, entre los súbitos destellos de una salud todavía tempestuosa, todavía inestable, que comience a desvelársele al espíritu libre, cada vez más libre, el enigma de ese gran desasimiento que hasta entonces había estado a la espera, oscuro, problemático, casi intangible en su memoria [...] Debías adquirir poder sobre tu pro y tu contra y aprender a captar lo perspectivista de toda valoración; la deformación, la distorsión y la aparente teleología de los horizontes y todo lo que pertenece a lo perspectivista; también la porción de estupidez con respecto a valores contrapuestos y toda la merma intelectual en que revierte todo pro y contra. Debías aprender a captar la necesaria injusticia de todo pro y contra, la injusticia como inseparable de la vida, la vida misma como *condicionada* por lo perspectivista y su injusticia [...] debías ver con tus propios ojos el problema de la *jerarquía* y cómo crecen juntos hacia lo alto poder, derecho y amplitud de la perspectiva”<sup>496</sup>.

---

<sup>496</sup> *MA*, P 6. <http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/MA-I-Vorrede-6>.

Que la vida sea esencialmente *injusta* y que se dé siempre en términos jerárquicos, no tiene por qué tener que ver con que a los elementos contrapuestos, como ya advertimos, les corresponda, esencialmente o “por sí mismos”, ocupar una posición y el valor que conlleva de manera definitiva. Precisamente, esto es lo que toda la ontología relacional que he tratado de mostrar más arriba cuestionaría. Lo necesario es que los elementos se den jerárquicamente, pero no lo es que los elementos jerarquizados siempre ocupen las mismas posiciones.

En el aforismo siguiente del Prólogo a *MA*, completa Nietzsche la respuesta al problema del desasimiento, centrando su respuesta en la cuestión de la jerarquía y refiriéndose a ella como:

“De esta forma se da el espíritu libre respuesta respecto a ese enigma de desasimiento [...] ¡Puesto que es del *problema de la jerarquía* del que nosotros espíritus libres podemos decir que es *nuestro* problema!”<sup>497</sup>.

El problema de la jerarquía o el problema de la aristocracia o el del pathos de la distancia, es, sin duda, el problema de los espíritus libres, predecesores de aquellos que llevarán a cabo la transvaloración, de los filósofos del futuro. Aristocracia, que no tiranía, como escribe Nietzsche en *JGB* 46: aquello que había llevado a los esclavos a revelarse era la actitud de los señores ante el dolor, ante el sufrimiento y la injusticia, la injusticia, que como ya hemos visto, para Nietzsche, es parte esencial de la vida. Del mismo modo, como hemos visto, en este mismo sentido la crueldad es sólo, desde un punto de vista psicológico, desde una reflexión en torno al poder, la consecuencia directa de la expresión en términos jerárquicos de toda afirmación. De ello se desprende que no es posible eliminar dicha jerarquización sin eliminar el poder y la vida. Ahora bien, eso no significa que dicha jerarquía deba expresarse de forma violenta ni mucho menos que, como se insinuaba en uno de los textos, se pueda atribuir de manera permanente los papeles en dicha ecuación. Nietzsche es muy consciente de que no hay marcha

---

<sup>497</sup> *MA*, P 7. <http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/MA-I-Vorrede-7>.

atrás: la espiritualización, en tanto que forma de control, de canalización de las pasiones hizo su aparición hace largo tiempo ya, y gracias a ella el hombre ha ganado en profundidad, es necesario ahora aprender a manejar las pasiones de manera que sean útiles a la vida. Es en este punto donde sitúa, a mi juicio, la tarea filosófica futura de una lectura de la obra de Nietzsche, y no dónde acaba. Este es el reto y la pregunta ¿cómo incorporar este saber?

En este sentido retomemos la afirmación aparecida en *JGB 257*, recogida más arriba, por la que sin “mantener a los otros subyugados y distanciados, no podría surgir tampoco en modo alguno aquel otro pathos misterioso, aquel deseo de ampliar constantemente la distancia dentro del alma misma”. Por lo que parece, para Nietzsche, no cabría la posibilidad de diferenciarse uno de sí mismo, no podría haber superación de uno mismo, de no haber diferenciación con respecto a los otros. Desasirse de los juicios y valoraciones ajenos, diferenciarse de ellos, es diferenciarse uno de sí mismo. Estar en guerra con los demás, con lo otro, con los valores que representan sus hábitos y costumbres no es menos necesario que estar abierto a la crítica respecto a uno mismo, pero recordemos que no se trata de destruir por destruir, esta destrucción de valores debe ir acompañada de una nueva conformación. Se trataría por tanto de una *performatividad* esencialmente crítica, como ya señalamos: la destrucción de nuevas jerarquías, de nuevas valoraciones, para constituir unas nuevas, de acuerdo con las condiciones.

#### **4.2.2 La geofilosofía nietzscheana: una apuesta por el nomadismo.**

En buena medida, la originalidad del pensamiento nietzscheano se debe a su manera de componer los más variados elementos de diversos contextos y tradiciones filosóficas. Ahora bien, este carácter novedoso y radical de sus planteamientos se funda, a su vez, en la manera de *apropiarse* de los discursos científico y filosófico, así como de las diferentes tradiciones culturales y religiosas.

En su libro *Nietzsche und die Religionen*<sup>498</sup>, J. Figl muestra extensamente los conocimientos que poseía Nietzsche desde su juventud sobre culturas y religiones extraeuropeas. En opinión de Figl, tanto estos conocimientos, como la metodología utilizada en esa época para su estudio y presentación, influyeron de manera determinante en el pensamiento de Nietzsche, hasta el punto de que éste debe ser visto como un pensador *transcultural*, ya que esta influencia determinaría incluso el pensamiento más maduro del autor.

El contexto histórico y científico en el que se educó el joven Nietzsche puso a su alcance, junto a una amplia gama de conocimientos sobre culturas y religiones extraeuropeas, una particular metodología histórico-genealógica propia de la época. Este contexto cultural, estuvo marcado por los estudios de lingüística comparada o por los de ciencia de la religión de M. Müller, junto a su posterior formación como filólogo, y también sus estudios en etnología, determinarán, a juicio de Figl, el pensamiento de Nietzsche. De esta manera, desde un punto de vista metodológico, complementariamente al enfoque histórico-genealógico<sup>499</sup>, orientado al estudio de los orígenes, J. Figl señala también como característico de las ciencias de ese momento, el enfoque comparativo. Nietzsche, inmerso en este contexto, terminará por aplicar a cuestiones religiosas y culturales más generales este método de pensamiento propio de la ciencia, para terminar extendiéndolo a sus tratados filosóficos. Figl describe así la relevancia de esta metodología para el planteamiento nietzscheano:

“Tal pensamiento del origen es para Nietzsche un requisito previo de su enfoque transcultural, ya que de esta manera es posible deducir formas específicas del ethos de la religión, de la dominación, etc, partiendo de una

---

<sup>498</sup> Figl, J.: *Nietzsche und die Religionen. Transkulturelle Perspektiven seines Bildungs- und Denkweges*. Berlin: Walter de Gruyter, 2007. Todas las referencias a esta obra que aparecen en este artículo son traducción mía.

<sup>499</sup> Cfr. *PF*, vol. III, 35 [2]: “El sentido histórico: la capacidad de descubrir rápidamente la jerarquía de estimaciones de valor, conforme a las que vive un pueblo, una sociedad, un hombre -, la relación de estas estimaciones de valor con las condiciones vitales, la relación entre la autoridad de los valores y la autoridad de las fuerzas actuantes (la presunta más todavía que la real): saber *reproducir* todo esto en sí mismo constituye el sentido histórico.

[http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1885.35\[2\]](http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1885.35[2]).

(teórica) «forma originaria», a menudo en contraste con la (auto)comprensión "cultural". La perspectiva comparativa se añade como un nivel adicional de la argumentación, ya que también conduce a los orígenes»<sup>500</sup>.

Ahora bien, más allá de la cuestión metodológica en la que se centra el estudio de Figl –al que más adelante volveremos–, la importancia de la *genealogía* en el pensamiento de Nietzsche, como hemos señalado en este Trabajo, se presenta en relación a la importancia otorgada al cuerpo, en tanto que “hilo conductor” de la investigación filosófica, dentro de la hipótesis de la voluntad de poder. El trabajo llevado a cabo durante los años del llamado período intermedio<sup>501</sup>, en los que Nietzsche analiza diferentes aspectos de la cultura (morales, religiosos, científicos, estéticos, políticos) en busca de un supuesto interpretativo que le permita englobarlos bajo un único sentido<sup>502</sup>, es fundamental para comprender la

---

<sup>500</sup> Figl, *op. cit.*, pág. 332.

<sup>501</sup> En *FW*, 7, titulado “Algo para laboriosos”, Nietzsche presenta la gran tarea aún pendiente: “A quien quiera ahora emprender un estudio de los asuntos morales, se le abre un enorme campo de trabajo. Todos los tipos de pasiones han de ser examinados en detalle, particularmente según las épocas o pueblos, siguiendo tanto sus características grandes como pequeñas. ¡Toda razón de ser, toda apreciación e iluminación existentes sobre las cosas han de salir a la luz! Hasta ahora todo lo que ha proporcionado color a la existencia no ha tenido historia. ¿Dónde se encontraría una historia del amor, de la avaricia, de la envidia, de la conciencia moral, de la piedad, de la crueldad? [...] ¿Se ha investigado exhaustivamente todo lo que los hombres han considerado como «condiciones de su existencia» y cuánta razón, cuánta pasión y cuánta superstición subyace en esta consideración? Solo la observación del crecimiento diverso que han tenido –y pudieran tener todavía– los impulsos humanos según su diferente clima moral supone ya un trabajo exhaustivo para los más laboriosos [...] Lo mismo puede decirse en cuanto al esclarecimiento de las causas de la diversidad del clima moral («¿Por qué razón aquí ilumina este sol de un juicio moral como fundamento y criterio principal para valorar mientras que allí rige otro?»).

<http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/FW-7>.

<sup>502</sup> Cfr. Morey, M.: “M. Foucault y el problema del sentido de la historia”, [Trabajo introductorio] en R. Maiz (comp.), *Discurso, poder, sujeto. Lecturas sobre Michel Foucault*, (Santiago de Compostela), 1987, Universidad de Santiago de Compostela, pág. 2. En referencia a Foucault, M. Morey escribe: “su tarea de pensador se nos muestra surgiendo de un compromiso con esa «mirada etnológica» que Nietzsche introduce en el dominio de la filosofía. Es decir, que halla su origen en la convicción de que la historia debe adoptar, para las sociedades occidentales y en tanto que modo eminente de autointeligibilidad, la forma de una etnología interna (y, por tanto, estar atenta a todas las cauciones que los antropólogos en general y Lévi-Strauss en particular han diseñado para exorcizar cualquier etnocentrismo; etnocentrismo que, en el dominio de la historia, adoptará siempre la forma de lo que Nietzsche denominaba «racionalidad retrospectiva»”. M. Morey afirma, por tanto, que la nota característica del enfoque foucaultiano, y por tanto, correspondiente a la «mirada etnológica» de Nietzsche, consiste en “interrogar este gesto enigmático, quizá característico de las sociedades occidentales, por medio del cual se ven constituidos unos discursos verdaderos (y, por tanto, también la filosofía) con el poder que se les conoce”. Así, “el gesto

génesis de su formulación de la noción de la voluntad de poder, tal y como la hemos presentado.

La perspectiva genealógica adoptada por Nietzsche supone que, en tanto que ligada al cuerpo, toda creación cultural (religión, moral, arte ciencia, etc.) es el producto, la proyección, resultado de las condiciones fisiológicas, orgánicas, que Nietzsche sintetiza en la fórmula de la voluntad de poder. Si esta primera línea nos remite al planteamiento nietzscheano de la interpretación de los fenómenos culturales como *síntomas* de la voluntad que los originó, por su parte J. Figl, en una segunda línea, a nuestro juicio, complementaria, irá más allá al mostrar que, por medio de esta metodología y de estos conocimientos sobre culturas y religiones, Nietzsche llevará a cabo una crítica sobre la cultura occidental, apoyándose en la comparación con otras culturas, pero sin detenerse ahí, ya que desarrollará su hermenéutica hasta cuestiones antropológicas más generales, incorporando a su propio pensamiento, cada vez de manera más clara, los principios de dicha *hermenéutica transcultural*. Así pues, escribe J. Figl:

“Los conocimientos sobre culturas y religiones extraeuropeas sirven de base para la concepción de una antropología que no sólo cuestiona la tradición europea de valores, sino que aspira, finalmente a una concepción del ser humano y de la sociedad que pueda considerarse como *transcultural*, también en el sentido en que se debe superar la historia de las culturas (incluida la de sus religiones) existente hasta ese momento. No obstante su pensamiento está marcado a partir de entonces, por una hermenéutica intercultural en forma de una genealogía filosófica y de un análisis crítico-comparativo de las religiones y culturas”<sup>503</sup>.

La lectura de Figl va a poner el acento en la dimensión más afirmativa de la filosofía de Nietzsche, en relación directa con su faceta más *crítica*. De esta

---

específico que Foucault introduce en filosofía” surge “de un compromiso con esa “mirada etnológica” que Nietzsche introduce en el dominio de la filosofía”.

<sup>503</sup> Figl, J. *op. cit.*, 336.

manera, la orientación filosófica de Nietzsche va a subrayar la dimensión vital. Sin embargo, -y esto es fundamental- “no se trata de una comprensión «objetiva» y, por tanto, «exterior», sino de un acercamiento «interior» [...]”<sup>504</sup>. En este sentido, en opinión de Figl, lo importante para Nietzsche es destacar la “dimensión existencial” en el estudio de los textos de otras culturas, ya que, “en las obras tardías los términos de «filología» y «texto» se convierten en metáforas de la vida”<sup>505</sup>.

La hipótesis de la voluntad de poder presenta, por parte de Nietzsche, una nueva formulación del fenómeno de la vida. Como ya hemos indicado en varias ocasiones, todo ser realmente vivo

“tendrá que ser la encarnada voluntad de poder, querrá crecer, extenderse, atraer a sí, obtener preponderancia-, no partiendo de una moralidad o inmoralidad cualquiera, sino porque vive, y porque la vida es cabalmente voluntad de poder”<sup>506</sup>.

Por tanto, en palabras del propio Nietzsche, la nueva formulación de la vida se relaciona de manera directa con la expresión de ésta en términos de voluntad de poder. J. Figl, por su parte, enlaza el estudio nietzscheano de culturas extraeuropeas con la búsqueda de “una dimensión que fomente la vida y que le otorgue un nuevo significado”<sup>507</sup>, por lo que de nuevo podemos afirmar que transculturalidad y genealogía se relacionan intrínsecamente en la hermenéutica de los fenómenos culturales, tal y como los piensa Nietzsche.

Esta reformulación del sentido y significado del fenómeno de la vida se relaciona de manera directa con la nueva perspectiva desde la que la filosofía nietzscheana

---

<sup>504</sup> Figl J. *op. cit.*, 336.

<sup>505</sup> Figl, J. *op. cit.*, 336.

<sup>506</sup> JGB, 234. <http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/JGB-234>.

<sup>507</sup> Figl, J. *op. cit.*, 345.

define *las relaciones entre los individuos y las culturas* en tanto que “textos”. Una nueva perspectiva que, como señala J. Figl, se debe a una inversión de la hermenéutica tradicional de textos. La filosofía de Nietzsche *invierte* la dirección del esquema clásico en la atribución y recepción del sentido. En referencia al valor de la interpretación de contenidos religiosos para la vida, por ejemplo, deberemos considerar que “el sentido de la existencia ya no se deduce partiendo de ellos –afirma J. Figl–, sino al contrario, es decir, el sentido de unos contenidos religiosos vendrá definido por su sujeto, por su elección y decisión”<sup>508</sup>.

Así pues, J. Figl concluye su estudio afirmando que, “Ya que debido a la relatividad y la evolución de todos los hechos religiosos y culturales, esos hechos ya no pueden ofrecer ninguna orientación fiable para la actuación del ser humano, la tarea existencial del hombre consiste, por consiguiente, en el descubrimiento individual del sentido de la existencia, es decir, no sólo en encontrarlo, sino, en último término, crearlo”<sup>509</sup>.

Sin duda, Nietzsche fue precursor tanto de cierta idea de la transculturalidad, como de la de «multiplicidad interior del sujeto». En referencia a lo primero, como ahora veremos más despacio, Nietzsche, desde joven, era plenamente consciente del fuerte proceso de “deslocalización” en el que vivían y se conformaban como sujetos los europeos:

“El comercio y la industria, el tráfico de libros y de cartas, la comunalidad de toda la cultura superior, el rápido cambio de lugar y paisaje, la actual vida nómada de todos los que no poseen tierras, estas circunstancias comportan necesariamente un debilitamiento y, por último, una destrucción de las naciones, al menos de la europeas: de modo que de

---

<sup>508</sup> Figl, J. *op. cit.*, 347.

<sup>509</sup> Figl, J. *op. cit.*, 348.

ellas debe nacer, como consecuencia de los continuos cruces, una raza mixta, la del hombre europeo”<sup>510</sup>.

Se corre de esta manera el peligro de una disolución tanto de pueblos y razas como de individuos, disolución que se manifestaría como

“un ingente proceso fisiológico, que fluye cada vez más, - el proceso de un asemejamiento de los europeos, su creciente desvinculación de las condiciones en que se generan razas ligadas a un clima y a un estamento su progresiva independencia de todo *milieu* (medio) determinado que a lo largo de siglos se inscribiría seguramente en el alma y en el cuerpo con exigencias idénticas- es decir, la lenta aparición en el horizonte de una especie esencialmente supranacional y nómada de ser humano, la cual, hablando fisiológicamente, posee como típico rasgo distintivo suyo un máximo de arte y de fuerza de adaptación”<sup>511</sup>.

Si bien es cierto que Nietzsche aboga por la desaparición de las naciones y culturas en la línea de una propuesta *transcultural*, sin embargo, atribuye a la pluralidad de estilos de vida una gran relevancia en su pensamiento. La hermenéutica genealógica de Nietzsche se asienta sobre una propuesta perspectivista y pluralista. Esta relevancia, junto con la idea de la *inversión* de la hermenéutica que constituye en cierta manera el núcleo del pensamiento nietzscheano, en opinión de J. Figl, nos hace pensar que esta desaparición de las culturas y naciones debe ser entendida como una disolución de las culturas en tanto que *esferas identitarias cerradas*, es decir, en lo que éstas tienen de referencia en la conformación de la identidad colectiva<sup>512</sup> e individual de las personas<sup>513</sup>.

---

<sup>510</sup> MA, 475. <http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/MA-475>.

<sup>511</sup> JGB, 242. <http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/JGB-242>.

<sup>512</sup> Cfr., FP, vol. IV, 7 [240]: “¡El hecho de que la utilidad de la mayoría se sitúe por encima de la de la minoría no tiene sentido más que si se presupone que el individuo no puede tener más valor que el conjunto de la sociedad! La intención es, desde el principio, no dejar surgir a tales

“El hombre perteneciente a una época de disolución, la cual mezcla unas razas con otras, el hombre que, por ser tal, lleva en su cuerpo la herencia de una ascendencia multiforme, es decir, instintos y criterios de valor antitéticos y, a menudo, ni siquiera sólo antitéticos, que se combaten recíprocamente y raras veces se dan descanso, - tal hombre de las culturas tardías y de las luces refractadas será de ordinario un hombre bastante débil: su aspiración más radical consiste en que la guerra que él es finalice alguna vez; la felicidad se le presenta ante todo, de acuerdo con una medicina y una mentalidad tranquilizantes (por ejemplo, epicúreas o cristianas), como la felicidad del reposo, de la tranquilidad, de la saciedad, de la unidad final”<sup>514</sup>.

El planteamiento propuesto por J. Figl debe ser, en nuestra opinión, completado con la idea de que esa inversión hermenéutica en la constitución del sujeto, no remite, en ningún caso, como hemos tratado de mostrar en este Trabajo, a una individualidad originaria: El “descubrimiento individual del sentido de la existencia” al que alude Figl en su propuesta, no puede plantearse, exclusivamente, en los términos de una remisión a una individualidad irreductible y originaria en la que se *encuentra* el sentido, ya que toda individualidad conlleva ya, irrenunciablemente, y de manera indiscernible, componentes culturales y sociales en su constitución. El planteamiento transcultural aportado por J. Figl nos parece, en este sentido, muy interesante, siempre que, como decimos, se complete con una interpretación co-relacional del sentido y el valor.

---

individuos: hay ya ahí una representación del hombre que se adopta como criterio de la conservación del bien común. El presupuesto de la sociedad debe ser que ella representa el tipo supremo de la especie "hombre" y que deduce de ahí su derecho a combatir todo lo que le es hostil como hostil en sí”.

[http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1883,7\[240\]](http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1883,7[240])

<sup>513</sup> *FP*, vol. III, 35 [20]: “Hombres con pocos, pero muy fuertes y siempre iguales rasgos son el resultado. Estos rasgos están en relación con los fundamentos sobre los que tales comunidades pueden imponerse y afirmarse contra sus enemigos”. [http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1885,35\[20\]](http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1885,35[20]).

<sup>514</sup> *JGB*, 200. <http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/JGB-200>.

Ahora bien, así las cosas, ¿cómo es posible comprender el segundo aspecto señalado más arriba como nuclear de la anticipación nietzscheana, la «multiplicidad interior del sujeto»? Nietzsche afirma en infinidad de ocasiones la idea de que “Contenemos el *proyecto* de MUCHAS personas en nosotros”<sup>515</sup>. Ya hemos señalado en el capítulo anterior la relevancia del *rol*, de los diferentes papeles desempeñados por cada individuo, en cada situación, en la constitución del carácter y la subjetividad; cuestión que llegaría a la del papel que desempeña las diferentes “representaciones” que disponemos del carácter de lo específicamente humano<sup>516</sup>. En este sentido alcanzaríamos hasta la representación nietzscheana de lo humano como una pluralidad jerarquizada de instintos, de manera que, como ya señalamos, “El hombre superior tendría la mayor pluralidad de los instintos [*Triebe*], y también en la intensidad relativamente mayor que pueda soportarse”<sup>517</sup>. Ahora bien, en ausencia de una *identidad cultural estable* que permita a los individuos tomar de ellas un sentido de su existencia, parece razonable pensar que, como indica J. Figl:

“la tarea existencial del hombre consiste, por consiguiente, en el descubrimiento individual del sentido de la existencia, es decir, no sólo en encontrarlo, sino, en último término, crearlo”<sup>518</sup>.

---

<sup>515</sup> *FP*, vol. III, 25 [120]. [http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1884,25\[120\]](http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1884,25[120]).

<sup>516</sup> Cfr. *FP*, vol. IV, 1 [58]: “*El hombre como una multiplicidad de «voluntades de poder»: cada una con una multiplicidad de medios expresivos y formas*”.  
[http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1885,1\[58\]](http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1885,1[58]).

<sup>517</sup> Cfr., *FP*, vol. III, 27 [59]: “El hombre, al contrario que el animal, ha criado en sí ampliamente una plétora de instintos [*Triebe*] e impulsos *contrapuestos*: en virtud de esta síntesis es el señor de la tierra. - Las morales son la expresión de *jerarquías* limitadas localmente en este múltiple mundo de los instintos [*Triebe*]: de modo que el hombre no perece por sus *contradicciones*. Por tanto, un instinto [*Trieb*] como señor, su *contrainstinto* [*Gegentrieb*] debilitado, refinado, como impulso que libera el *estímulo* para la actividad del instinto principal [*Haupttrieb*].

El hombre superior tendría la mayor pluralidad de los instintos [*Triebe*], y también en la intensidad relativamente mayor que pueda soportarse. De hecho: donde la planta hombre se muestra fuerte, se encuentran los instintos [*Instinkte*] que se impulsan unos a otros poderosamente (p.e. Shakespeare), pero domados”.

[http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1884,27\[59\]](http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1884,27[59]).

<sup>518</sup> Figl, J., *op. cit.*, 347.

En este sentido conviene recordar este pasaje de *GD*, al que ya aludimos anteriormente, pero que resume perfectamente lo planteado hasta ahora:

“No de otro modo nos comportamos nosotros con el «enemigo interior»: también en este caso hemos espiritualizado la enemistad y hemos sabido ver su *valor*. Sólo se *es fecundo* cuando se es rico en antítesis; sólo se sigue siendo *joven* cuando el alma no descansa, cuando no busca la paz.

Nada se nos ha hecho más extraño que aquella aspiración de otros tiempos, la aspiración a «la paz del alma», la aspiración *cristiana*; nada envidiamos menos que esa existencia vacuna que es la vida moral y esa oronda felicidad de la buena conciencia. Cuando se renuncia a la guerra se renuncia a la vida *grande*”<sup>519</sup>.

Nos parece interesante la aportación del pensador norteamericano G. Shapiro, que analiza en sus últimos trabajos<sup>520</sup> la cuestión de la relación entre, por una parte, el desarrollo del pensamiento y, por otra, su localización geográfica. Tomando como punto de partida la caracterización que G. Deleuze y F. Guattari hicieron de Nietzsche en su trabajo *¿Qué es filosofía?*<sup>521</sup>, en tanto que el primer geofilósofo, G. Shapiro ha desarrollado las implicaciones de la noción nietzscheana de “tierra”, a partir de los procesos de territorialización, desterritorialización y reterritorialización en los que se inscribe el pensamiento. Con ello, muestra cómo la respuesta dada por Nietzsche a la pregunta por el “sentido de la tierra” permite, por un lado, una mejor comprensión crítica de los procesos de reterritorialización en los que se ha visto inmersa la filosofía occidental y, por otro, cómo la propuesta nietzscheana significa una alternativa que libera a la filosofía y al pensamiento del lastre de los nacionalismos, de las identidades culturales o raciales sin perder, sin embargo, el plano de inmanencia que le caracteriza.

---

<sup>519</sup> *GD*, 3. “Moral como contranaturalidad”. <http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/GD-Moral-3>.

<sup>520</sup> Shapiro, G. “Estados y nómadas: el mundo de Hegel y la tierra de Nietzsche”, en *Nietzsche y el devenir de la vida*. Ed. de V. Lemm. (Santiago de Chile), Fondo de Cultura Económica, 2014, págs. 291-308.

<sup>521</sup> Deleuze, G., *¿Qué es filosofía?*, *op. cit.* Cfr. Ver nota 153.

Shapiro señala que: “La tierra-humana o tierra – es el siempre plural e inmanente terreno del movimiento humano, el terreno sobre el que morales, religiones, culturas, estados y otras formas de organización humana operan”,<sup>522</sup>.

Ahora bien, Shapiro recoge otra idea de Deleuze, desarrollada en parte por Nietzsche, según la cual las diferentes formas de organización humana y de convivencia, bien en Estados bien en comunidades *nómadas*, se asocian con distintos modos de pensar, con distintas formas de pensamiento. A lo largo de su obra, Nietzsche no solo explora, como hemos visto a partir de la aportación de Figl, los diferentes modos nacionales de pensamiento, sino que, del mismo modo, constató los procesos de *movilización de poblaciones e individuos* como una indiscutible faceta de la modernidad europea, tal y como hemos visto más arriba.

De esta manera podemos concluir, con Nietzsche, por medio de una generalización que desvela el criterio último de su filosofía, y por el que trataría de dar respuesta a la pregunta del valor que, “para la vida”, tienen determinadas tablas de valores, determinadas morales o determinadas filosofías. Finalizamos este capítulo, recogiendo nuevamente un texto del Prólogo a la *FW*, con cuyo detallado comentario comenzamos este Trabajo:

“Toda filosofía que coloca a la paz por encima de la guerra, toda ética con una concepción negativa de la felicidad, toda metafísica que conoce un final, un estado último de cualquier tipo, todo anhelo predominantemente estético o religioso hacia un estado aparte, hacia un más allá, hacia un afuera, hacia un estar por encima, permite hacer la pregunta de si no ha sido tal vez la enfermedad lo que hasta ahora ha inspirado al filósofo”,<sup>523</sup>.

---

<sup>522</sup> Shapiro, G. “Beyond Peoples and Fatherlands Nietzsche’s Geophilosophy and the Direction of the Earth”, en *The Journal of Nietzsche Studies* (NY-City), Issue 35/36, Spring/Autumn 2008, pág. 11.

<sup>523</sup> *FW*, P 2. <http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/FW-Vorrede-2>.

Bajo la retórica de la *paz* y la *guerra*, emparentada con la de la enfermedad y la salud, y coherente con el planteamiento del desasimiento, Nietzsche se hace eco del problema del valor de los valores, en la forma de la pregunta por las condiciones que conforman el espacio de valoración. Toda filosofía, toda moral, en general cualquier discurso o sistema normativo, todo dispositivo cultural, que o bien establezca la incondicionalidad de sus principios o bien concluya “un estado último” que se sitúa “aparte” o “más allá”, tendrá para Nietzsche el carácter de ser el “producto” de un cuerpo enfermo, aquel que valora y que al hacerlo, por medio de su propia valoración, clausura el espacio y el momento valorativo.

## EPÍLOGO

### Nomadismo y emancipación. La filosofía política de Nietzsche entre las modernas teorías políticas.

#### Introducción

La filosofía política de Nietzsche, a pesar de los esfuerzos realizados en los últimos años, sigue siendo aún un terreno pantanoso especialmente difícil de aislar y de articular dentro de su propio pensamiento<sup>524</sup>. Esta dificultad se debe, entre otras cosas, a que lo político –al igual que lo moral, tal y como hemos mostrado en este trabajo– se conforma como un *medio* dentro del cual sea posible desarrollar un proyecto crítico-antropológico más general de elevación del tipo hombre. En sentido amplio, la filosofía política nietzscheana reflexiona, por tanto, de manera crítica sobre las condiciones que hasta ahora han impedido esa elevación del tipo, así como pretende, aunque de manera más difusa, exponer algunas características de un nuevo contexto político-social en el que una verdadera superación del hombre pueda cobrar forma.

A medida que se va superando la polémica sobre la adscripción política del pensamiento de Nietzsche, cada vez se consolida más la relevancia y utilidad de algunos de los *conceptos* dentro del ámbito de la actual filosofía política. De esta manera, desde hace años varios autores han trabajado desde diferentes perspectivas, pero siempre tratando de vincular los principios de la filosofía nietzscheana en general, y de su pensamiento político más particularmente, con elementos de la reflexión política actual.

---

<sup>524</sup> Para la cuestión de la influencia del pensamiento político de Nietzsche, véase: Lemm, V. *Nietzsche y el pensamiento político contemporáneo*, (Santiago de Chile), Fondo de Cultura Económica, 2013; Nietzsche, *Power and Politics Rethinking. Nietzsche's Legacy for Political Thought*. Ed. H. W. Siemens & V. Roodt. Walter de Gruyter, (Berlin/N.Y.), 2008; Conway, D. W. *Nietzsche & the Political*. Berlin/ NY/ London, Routledge, 1997; Portales, G.: *Filosofía y catástrofe: Nietzsche y la devastación de la política*, (Santiago de Chile), 2002, Universidad Arcis; Conill, J. “El sentido de la «Gran política» nietzscheana”, en *Guía Comares de Nietzsche*, Ed. de J. Conill y D. Sánchez Meca (Granada), 2014, Ed. Comares, págs 247-270.

En este sentido, además de la conocida repercusión en la obra de G. Deleuze y F. Guattari con planteamientos como los del nomadismo o la geofilosofía, o los estudios biopolíticos iniciados por M. Foucault, se pueden citar además, por ejemplo, nociones como las de *agonismo* que han sido fundamentales en los planteamientos de H. Siemens o W. Connolly, y que, a su vez, sirven de base o de complemento en la reflexión sobre la noción de «multitud», que tanta importancia tiene en autores como Negri y Hardt. Podemos también mencionar los planteamientos de J. Butler sobre la performatividad que tanta importancia tienen en el desarrollo de los “grupos queer”.

Los trabajos desarrollados dentro de estas líneas de pensamiento tratan de profundizar en las condiciones que permitan crear un nuevo contexto político realmente plural. Dicho contexto se encuentra ya de alguna manera, en nuestra opinión, entre las condiciones para el desarrollo del proyecto crítico-antropológico implícito en la filosofía nietzscheana. Como hemos visto, para generar este nuevo espacio político no es necesario eliminar completamente los mecanismos de identificación cultural, sino que el objetivo es reconsiderar su centralidad sobre la identidad cultural, repensando, con ello, los mecanismos y dispositivos que históricamente los han generado. En este sentido es en el que principalmente cabe mostrar la relevancia que puede tener una reflexión más detenida del papel de la noción de *nomadismo* en el pensamiento de Nietzsche.

Si bien es cierto que Nietzsche no se refirió a la elevación del tipo humano en los términos de una *emancipación*, no es menos cierto que la profundidad, la pertinencia y la radicalidad de sus críticas al modelo político vigente, así como las nuevas perspectivas que asumió su filosofía, le convierten en referente fundamental de las más diversas teorías políticas actuales tanto en la crítica de los mecanismos de dominación como de las diferentes formas que puede adoptar la emancipación. Dentro de este contexto general de los diferentes enfoques que, de una u otra manera, toman en cuenta el tratamiento nietzscheano de lo político es

necesario establecer, claramente, cómo se articula y se desarrolla este planteamiento dentro del pensamiento del autor. No pretendemos, por tanto, exponer aquí todas las consideraciones sobre la naturaleza de lo político en Nietzsche, pero sí al menos introducir algunas de ellas, por medio de una cuestión que cada vez se revela como más fundamental en este sentido: la posición de Nietzsche frente al judaísmo.

El propio Nietzsche atribuye gran importancia a la figura de la diáspora judía en el futuro político de Europa. La caracterización que hace Nietzsche de la diáspora judía destaca, por una parte, por la manera en que ésta se articula y se sustenta sobre algunas nociones básicas de su pensamiento y, por otra parte, porque muestra qué representa ésta, más particularmente, dentro de su reflexión política, es decir, por su importancia a la hora de generar un nuevo espacio para lo político, como el que se requiere para la elevación del tipo hombre.

Ahora bien, el concepto de diáspora, y el nomadismo que ésta conlleva, han cobrado en los últimos años, tanto en las ciencias sociales como en la filosofía política, especial relevancia cuando se trata de pensar procesos como los de globalización, multiculturalismo o conformación de identidades transculturales. En este sentido podemos preguntarnos: ¿Qué puede aportar la cuestión de la diáspora judía, tal y como la pensó Nietzsche, a la discusión política actual sobre el escenario pluricultural de las democracias modernas? Es decir, si entendemos la diáspora judía como un caso particular de una categoría más general, como es el de las actuales comunidades *deslocalizadas*, entonces podemos preguntarnos ¿Qué caracteres y consecuencias podemos extraer de ésta que nos ayuden a comprender dichos fenómenos en la conformación política multicultural y globalizada actual?

### **1.- La noción de «liberalidad espiritual» [*Freisinnigkeit*] en el pensamiento nietzscheano.**

Dentro de las nociones y planteamientos de la filosofía de Nietzsche, tal y como los hemos presentado en este trabajo, nos parece destacable el de la noción de liberalidad espiritual o *Freisinnigkeit*, que es utilizado en distintos contextos y con diferentes significados, todos ellos interesantes desde un punto de vista político.

### **1.1.- Los primeros usos del término *Freisinnigkeit*.**

Los primeros usos, en la obra juvenil de Nietzsche, de este término se remontan a un apunte póstumo de 1875, y se circunscriben al ámbito del agonismo griego como dispositivo de control de las pulsiones, en oposición a la “moral” y, más claramente al Estado como estructura política:

“[...] El placer de la embriaguez, el placer de la astucia, de la venganza, la envidia, el insulto, la obscenidad – todo esto fue reconocido por los griegos como algo humano, y por ello debidamente incorporado al edificio de la sociedad y las costumbres. La sabiduría de sus instituciones reside en la ausencia de separación entre bueno y malo, blanco y negro. La naturaleza, tal como ésta se muestra, no fue negada, sino sólo debidamente incorporada, circunscrita a determinados cultos y días. Esta es la raíz de toda la liberalidad de espíritu [*Freisinnigkeit*] de la Antigüedad; para las fuerzas naturales se buscaba una descarga medida, en lugar de una aniquilación y negación de las mismas. El sistema conjunto del nuevo orden es, por tanto, el Estado”<sup>525</sup>.

Finalmente, estas anotaciones acabarían formando parte de la segunda parte de *MA*. En *VMS* retoma el tema de los griegos de la siguiente manera<sup>526</sup>:

---

<sup>525</sup> *FP*, vol. II, 5 [146]. [http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1875,5\[146\]](http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1875,5[146]).

<sup>526</sup> La primera parte del póstumo aparece en *MA* 62 en referencia a Homero y el carácter panhelénico.

“No negaban el instinto natural que se expresa en las malas cualidades, sino que lo integraban y lo limitaban a determinados cultos y días, después de haber ideado las suficientes medidas precautorias para poder dar a esas aguas bravas un curso lo más inofensivo posible. Esta es la raíz de toda la liberalidad moralista [*moralistischen Freisinnigkeit*] de la antigüedad. A lo malo y desasosegante, a los resto de animalidad, así como a lo bárbaro, prehelénico y asiático que todavía vivía en el fondo de la esencia griega, se le permitía un descarga moderada, sin aspirar a su completa aniquilación. El Estado, que no estaba construido sobre individuos o sobre castas singulares, sino sobre las cualidades humanas habituales, abarcaba todo el sistema de tales ordenanzas. En su armazón muestran los griegos ese admirable sentido para lo típico-fáctico que más tarde les capacitó para convertirse en naturalistas, historiadores, geógrafos y filósofos. No era una ley moral limitada, sacerdotal o de casta, la que tenía que decidir en la constitución del Estado y del culto del Estado, sino las más comprehensiva consideración respecto a la realidad de todo lo humano”<sup>527</sup>.

En esta primera acepción de la *Freisinnigkeit*, tanto en el aforismo 220 de *VM* como en el apunte póstumo que lo precede aparece en relación directa con la estructura sociopolítica del mundo griego. Tal y como señala el apunte póstumo, la *Freisinnigkeit*, la liberalidad es reflejada en “la sabiduría de sus instituciones”, y residía en “la ausencia de separación entre bueno y malo”. Esta “ausencia de separación” tiene el mismo sentido que la crítica que hace Nietzsche a los errores de los filósofos cuando en *JGB* habla del “prejuicio de las antítesis”, que hemos analizado.

A su vez, unas líneas más abajo, Nietzsche lo relaciona con cierto “sentido para lo real” o cierto “gusto para las realidades particulares de toda clase”, propio del carácter esencial de la poesía y los poetas. Este “sentido para la realidad” en tanto que plural, diversa, que es el origen y el carácter de la “liberalidad” del mundo

---

<sup>527</sup> *VM*, 220. <http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/VM-220>.

griego pre-platónico, además, comprende el mal (la apariencia) como un componente fundamental de dicha realidad y no pretende en ningún caso su eliminación, que supondría, en último término, la eliminación de la realidad, sino que únicamente pretende su adecuada administración, es decir, “matizarlo de modo que no acabe con todo lo demás”<sup>528</sup>, en la idea de que ninguna fuerza puede pretender la eliminación radical de sus opuestos, sino que debe buscar su control y dominio. Nietzsche nos presenta esta manera de pensar, propia de poetas, como análoga a la de “los fundadores griegos de Estados”<sup>529</sup>.

Fue, por tanto, este modo de afrontar la realidad el que guió en último término la organización del Estado griego, que asumía como propias de la naturaleza humana, también a aquellas cualidades denominadas malas, gestionándolas y administrándolas mediante determinadas prácticas sociales por medio de sus instituciones. Por tanto, la entera condición humana “no fue negada, sino sólo debidamente incorporada”<sup>530</sup>.

De esta manera, la noción de la liberalidad de espíritu, de la *Freisinnigkeit*, tal y como aparece en estos textos, es caracterizada como una noción práctica – Nietzsche añade la palabra “moral” para referirse a ella en *VM 220*–, pero vinculada directamente, por una parte, a una propuesta teórico-interpretativa de la realidad que pretende ser crítica o sustitutiva de la propuesta metafísica tradicional y, por otro lado, con una alternativa de orden político. Se puede decir que se trata de un concepto puente entre la crítica a la metafísica llevada a cabo por Nietzsche y su crítica de la cultura y el orden social. Además, esa interpretación de la realidad en general permite una interpretación de la realidad específicamente humana, haciendo posible una lectura en términos antropológicos.

---

<sup>528</sup> *FP*, vol. II, 5 [146]. [http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1875,5\[146\]](http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1875,5[146]).

<sup>529</sup> *VM*, 220. <http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/VM-220>.

<sup>530</sup> *FP*, vol. II, 5 [146]. [http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1875,5\[146\]](http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1875,5[146]).

## 1.2.- *Freisinnigkeit* y espíritu libre.

En el aforismo 44 de *JGB*, al que hemos dedicado algunas páginas en el capítulo anterior, así como en la correspondiente anotación en sus cuadernos, Nietzsche discute de manera crítica las diferencias entre las figuras del espíritu libre y el librepensador.

“Lo que me separa de ellos son las estimaciones de valor: porque todas ellas forman parte del movimiento democrático y quieren derechos iguales para todos, ven en las formas de la antigua sociedad las causas de las deficiencias y degeneraciones humanas, se entusiasman con la quiebra de estas formas: y entretanto les parece que lo más humano que pueden hacer es procurar a todos los hombres su nivel de liberalidad espiritual [*Freisinnigkeit*]. En suma, forman parte de los «niveladores», de aquella especie de hombres que me repugna en cualquier sentido al gusto y todavía más a la razón. Quiero, incluso en las cosas del espíritu, guerra y contraposiciones; y más guerra que nunca, más «contraposiciones» que nunca”<sup>531</sup>.

Si bien es cierto que en el aforismo 44 no se conservó directamente el término *Freisinnigkeit*, sí que se mantiene el sentido dado en la anotación recogida. En particular, cabe destacar que el problema de los librepensadores no es que traten de traspasar a “todos los hombres su nivel de liberalidad espiritual [*Freisinnigkeit*]”, sino el modo de hacerlo, el modo nivelador y democrático que considera la liberalidad de espíritu un derecho y no el carácter que junto a las condiciones adversas, permite la elevación del tipo. la verdadera “amplitud de espíritu” de los verdaderos espíritus libres, se caracteriza por no aceptar “que las formas de la vieja sociedad existente hasta hoy son más o menos la causa de toda miseria y fracaso humanos”<sup>532</sup> o lo que es lo mismo, por no querer “derechos iguales para todos” ni tener “compasión con todo lo que sufre”. Esta falta de

---

<sup>531</sup> *FP*, vol. III, 36 [17]. [http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1885,36\[17\]](http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1885,36[17]).

<sup>532</sup> *JGB*, 44. <http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/JGB-44>.

igualdad y de compasión es, precisamente, la que ha hecho crecer más vigorosamente a la “planta hombre”.

Por tanto, Nietzsche reivindica como notas esenciales de la *Freisinnigkeit*, de la liberalidad de espíritu, tanto la “jerarquía” entre los hombres como la permanente superación de “prejuicios” que conlleva el quedarse fijo en una determinada posición intelectual. De esta manera, profundizar en la noción de *Freisinnigkeit* supone revisar estas diferencias específicas. *Freisinnigkeit* y nomadismo quedan de esta manera unidos en el planteamiento nietzscheano.

“Hemos tenido nuestra casa, o al menos nuestra hospedería, en muchos países del espíritu; hemos escapado una y otra vez de los enmohecidos y agradables rincones en que el amor y el odio preconcebidos, la juventud, la ascendencia, el azar de hombres y libros, e incluso las fatigas de la peregrinación parecían confinarnos”<sup>533</sup>.

Como veremos a continuación, Nietzsche encuentra estas dos condiciones en la diáspora judía. En varios lugares de su obra destacó el papel de los judíos en el futuro político de Europa, vinculándolos, como ahora veremos, a esta liberalidad de espíritu.

### **1.3.- Nietzsche y los judíos. La *Freisinnigkeit* y su importancia política**

Más allá del juvenil antisemitismo de Nietzsche, vinculado a su relación con Wagner, y de las críticas que posteriormente dirigirá al entorno de los “sacerdotes judíos”, y a la forma en que estos han expresado su fe, éste se muestra interesado por la “diáspora judía” en términos políticos. Las diferentes maneras en las que Nietzsche se refiere a los judíos en sus obras, han sido analizadas por diferentes autores, mostrando que las relaciones entre la cuestión judía y la «filosofía» de

---

<sup>533</sup> *Ibidem.* <http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/JGB-44>.

Nietzsche, puede ser tratada dejando a un lado los diferentes usos ideológicos que se haya podido hacer de las mismas

Para centrar la posición de Nietzsche respecto a los judíos, en un problema tan particular como el que estamos tratando de presentar, Y. Yovel<sup>534</sup> afirma que, para superar la aparente “ambivalencia” nietzscheana con respecto a la cuestión judía, a su posible antisemitismo, hay que observar que Nietzsche distingue tres momentos dentro de la experiencia hebrea, manifestándose siempre *favorable* respecto al judaísmo bíblico y al desarrollado en la denominada «diáspora judía», al mismo tiempo que fue muy *crítico* con el judaísmo sacerdotal por medio del que, “la revolución de la «moral de los esclavos» tomó forma, la más importante desnaturalización e inversión de los valores que dio paso al cristianismo”.

Sin embargo, establecer las relaciones internas entre estos tres tipos de judaísmo propuestos por Y. Yovel a lo largo de la obra de Nietzsche no es sencillo, y parece que esta afirmación debe ser matizada si queremos entender en toda su profundidad el papel que desempeña la diáspora judía y las nociones que se articulan en torno a ella en el pensamiento nietzscheano.

Aunque, en cierto sentido, la diáspora judía puede ser considerada como una forma de resistencia contra el poder establecido, ésta no se ha caracterizado históricamente por ser un elemento especialmente *crítico* con la autoridad. Nietzsche, sin embargo, va a desvelar el papel fundamental de ésta, primero, en la conformación y desarrollo del judaísmo sacerdotal y, segundo, al convertirse en referencia directa del cristianismo, por medio de la figura de Pablo. No obstante, Nietzsche considera que la manera en que se han desarrollado ambos fenómenos culturales supone, de hecho, una destrucción de las condiciones que han hecho, a su juicio, de los judíos

---

<sup>534</sup> Yovel, Y.: “Sublimity and Ressentiment: Hegel, Nietzsche, and the Jews”, en *Jewish social studies*. Indiana: Indiana University Press, 1997; *Nietzsche and jewish cultur*. Ed. de Jacob Golomb. NY- London: Routledge, 1997.

“[...] sin ninguna duda, la raza más fuerte, más tenaz y más pura que vive ahora en Europa”<sup>535</sup>.

De esta manera, la figura de la diáspora judía gana en la filosofía política de Nietzsche una *potencia crítica* con respecto al desarrollo de la cultura occidental, ya que en ella se han conservado ciertos caracteres que va a considerar decisivos para el futuro político de Europa.<sup>536</sup>

Ya en *MA*, Nietzsche anticipa un futuro político y social para Europa en el que según escribe:

“el rápido cambio de lugar y de paisaje, la actual vida nómada de los que noposeen tierras [...] comportan necesariamente un debilitamiento y, por último, una destrucción de las naciones, al menos de las europeas: de modo que de ellas debe nacer, como consecuencia de los continuos cruces, una raza mixta la del hombre europeo”<sup>537</sup>.

Es en este contexto socio-político en el que la diáspora judía tiene interés para Nietzsche y en el que, como veremos, a su vez, su reflexión sobre ella puede tener interés para la filosofía política actual.

---

<sup>535</sup> *JGB*, 251. <http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/JGB-251>.

<sup>536</sup> Herbert, F.: “Politeísmo *versus* monoteísmo: el desarrollo a la crítica a la religión cristiana”, en *Revista mexicana de sociología*, 67, n. 3 (México, D.F.), julio-setiembre 2005, págs. 513-541. Muestra cómo el punto de conexión entre la religión y la política lo establece Nietzsche a partir de la noción de “resentimiento”.

<sup>537</sup> *MA*, 475. <http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/MA-475>.

“Un pensador que tenga sobre su conciencia el futuro de Europa –escribe Nietzsche- contará, en todos los proyectos que trace en su interior sobre ese futuro, con los judíos”<sup>538</sup>.

El aforismo 205 de *M* relata las terribles condiciones en las que han vivido los judíos y cómo éstas han supuesto “una escuela de dieciocho siglos”, cuyas consecuencias permiten afirmar que:

“entre los actuales judíos, los recursos anímicos y espirituales son extraordinarios. [...]. Cualquier judío encuentra en la historia de su padre y de su abuelo un manantial de ejemplos de razonamiento frío y de perseverancia en situaciones terribles, del más ingenioso aprovechamiento de la desgracia y la casualidad”<sup>539</sup>.

Estos “recursos del alma”, este carácter distintivo de la “inteligencia” de los judíos, a los que se refiere Nietzsche son, por tanto, ejemplos de prudencia y perseverancia para aprovechar ingeniosamente la desgracia, para convertir, de esta manera, la miseria en grandeza, haciendo, como ha señalado G. Cano, en varias ocasiones, de la necesidad, virtud. Los judíos han incorporado estas experiencias aumentando así su capacidad de adaptabilidad en un entorno cambiante como en el que se ha visto obligada a vivir la diáspora. Sin embargo, no olvidemos que la capacidad de adaptación que han ido adquiriendo a lo largo de los siglos los judíos tenía como fin último la conservación de la comunidad en un entorno cambiante, por tanto, la adaptabilidad y la flexibilidad, tal y como hemos mostrado en el último de nuestro trabajo, deben ser entendidas como medios para la conservación. No obstante, la conservación no puede ser considerada tampoco como un fin en sí misma, sino únicamente como la consecuencia derivada de la fortaleza del organismo, de su capacidad para crecer, en el doble sentido implícito

---

<sup>538</sup> *JGB*, 251. <http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/JGB-251>.

<sup>539</sup> *M*, 205. <http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/M-205>.

en la noción de voluntad de poder, tal y como lo hemos presentado. En un apunte de 1888 Nietzsche escribe:

“Los judíos son, en una Europa insegura, la raza más fuerte: pues, por lo prolongado de su evolución, son superiores al resto. Su organización presupone un devenir más rico, una carrera más peligrosa, un número mayor de etapas que aquéllos que todos los otros pueblos pueden reivindicar. Y esto es prácticamente la fórmula de la superioridad. — Una raza, como cualquier otra formación orgánica, no puede sino crecer o perecer; no hay ningún momento de reposo. Una raza que no haya perecido es una raza que no ha cesado de crecer. Crecer significa ir perfeccionándose. La duración de la existencia de una raza decide con necesidad sobre el nivel de su evolución: la más antigua *tiene que* ser la más elevada”<sup>540</sup>.

Todos los mecanismos que garantizan la identidad cultural de una comunidad pueden ser entendidos como imposiciones a los individuos con el fin de conservar dicha organización. Por el contrario, para Nietzsche la *cultura* en tanto que define una unidad y sirve de referente para la identidad cultural de los individuos, es vista como el lugar donde “almacenar” y generar un superávit de energía, de fuerza, que permita a la comunidad ponerse en juego (y no únicamente conservarse) para, de esta manera, o bien crecer o bien perecer. Los mecanismos de identificación cultural en Nietzsche no son válidos si no son vistos bajo la perspectiva de la guerra, del enfrentamiento: si conservamos algo, lo hacemos siempre para poder arriesgarlo. El discurso moderno por que ha privilegiado la identidad no es eliminado pero sí es desplazado por Nietzsche a un lugar secundario. La diáspora judía en su existencia nómada ha arriesgado en cada movimiento, en cada cambio, su identidad; su «fortaleza de espíritu» se debe a que, más que nadie, ha sabido conservar y acumular lo conseguido; pero la identidad es en este sentido secundaria, sólo es una consecuencia de la

---

<sup>540</sup> *FP*, vol. IV, 18 [3]. [http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1888.18\[3\]](http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1888.18[3]).

conservación, pero no la conservación como un fin en sí mismo, sino siempre para poder comprometernos con mayores garantías de éxito en una nueva *guerra*.

Nietzsche caracteriza a la comunidad judía de la diáspora de tal manera que ésta pasa a ser una herramienta crítica del sistema político, social y moral europeo. El éxito de los judíos se encuentra en “ciertas virtudes que hoy a la gente le gusta tildar de vicios”<sup>541</sup>. A lo largo de la historia “se les ha querido hacer despreciables, por lo que se les ha tratado con desprecio durante cerca de dos mil años”<sup>542</sup>, y, sin embargo, la sobreestimación propia del fuerte les es propia: los judíos “han sabido crearse un sentimiento de poder y de venganza eterna” necesario para la propia estimación de sí mismos, es decir, la diáspora judía ha conservado en su interior uno de los elementos más polémicos de la filosofía nietzscheana: la jerarquía.

Si bien es cierto que los judíos han cedido su posición dominante dentro de la jerarquía del orden político europeo y que también, por otra parte, permanecen en una posición de subordinación con respecto a su Dios en el plano religioso, sin embargo, no es menos cierto que ellos consideran que son el pueblo elegido por Dios y, en este sentido, mantienen una posición superior frente a los demás pueblos. Todo el imaginario de los judíos se ha desplazado hacia su estructura organizativa:

“El modo que tienen de honrar a sus padres y a sus hijos, la sensatez de sus matrimonios y costumbres conyugales los distinguen de todos los europeos”.<sup>543</sup>

Estas maneras y costumbres de las que, como indicamos más arriba, Pablo va a tomar su aportación en la construcción del cristianismo son, a juicio de Nietzsche:

---

<sup>541</sup> *JGB*, 251. <http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/JGB-251>.

<sup>542</sup> *M*, 205. <http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/M-205>.

<sup>543</sup> *Ibidem*. <http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/M-205>.

“La realidad sobre la que pudo construirse el cristianismo fue la pequeña *familia judía* de la diáspora, con su calidez y su ternura, con su disposición, inaudita [...] a ayudar, a solidarizarse unos con otros, con su orgullo de «elegidos» oculto y disfrazado de humildad, con su más íntimo decir no sin envidia a todo lo que está por encima y tiene para sí esplendor y poder. *Haber reconocido esto como poder*, haber reconocido que este estado anímico era comunicable, seductor, contagioso también para los paganos — es el *genio* de Pablo”<sup>544</sup>.

Ahora bien, el elemento que va a diferenciar, a juicio de Nietzsche, el desarrollo histórico del cristianismo y, como veremos a continuación del nacionalismo en un contexto político, aparece en este texto bajo la expresión “decir no sin envidia” que caracteriza a la existencia del judío. Del mismo modo y con la misma intención en *M*, escribe Nietzsche:

“Con todo, su venganza no ha ido demasiado lejos, pues poseen esa liberalidad intelectual [*Freisinnigkeit*] y de alma, en la que se educa el hombre que cambia frecuentemente de lugar y de clima y tiene contacto con las costumbres de vecinos y opresores; han llegado a alcanzar una enorme experiencia en lo que a relaciones humanas se refiere, y hasta en sus pasiones aprovechan la prudencia proporcionada por esta experiencia; están tan seguros de su flexibilidad intelectual y de su habilidad que nunca, ni en los momentos más difíciles, tienen necesidad de ganarse el pan con el esfuerzo físico como, por ejemplo, en trabajos rudos como mozo de cuerda o segador”<sup>545</sup>.

Esta noción de *Freisinnigkeit* es la que mejor caracteriza, por tanto, a esa *inteligencia* judía. Una *flexibilidad intelectual*, propia de aquellos hombres que

---

<sup>544</sup> *FP*, vol. IV, 10 [181] (278). [http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1887,10\[181\]](http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1887,10[181]).

<sup>545</sup> *M*, 205. <http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/M-205>.

“cambian frecuentemente de lugar y de clima” y que tienen contacto con las costumbres de “vecinos y opresores”. Es en este carácter flexible que, al mismo tiempo, es capaz de conservar lo conseguido donde realmente podemos encontrar la *fuera* de la comunidad judía y del que deriva su identidad. Este es el verdadero antídoto contra el nacionalismo.

Antes de continuar viendo el rendimiento que para el pensamiento político pueda tener una noción como esta de liberalidad espiritual, es conveniente que nos detengamos un poco en el uso nietzscheano del término.

Realmente la *diáspora* supone un modelo de estructuración social y cultural que adquiere sentido pleno bajo una concepción de lo político opuesta al modelo nacionalista tradicional en el que se han forjado los Estados-nación. A diferencia del modelo nacionalista en el que la identidad se relaciona con la esencia, como hemos visto, la propuesta nietzscheana aparece como expresión del crecimiento, en el contexto de la hipótesis de la voluntad de poder. En el ámbito de la política esto supone una superación de la política tradicional de las naciones (de los Estados-nación), vinculados al territorio, esencialistas, fijos...así, escribe Nietzsche:

“A los judíos su inteligencia les impide volverse locos a *nuestra* manera: por ejemplo, nacionalistas. Parece que se hubieran vacunado demasiado bien en otro tiempo, incluso de manera un poco sangrienta, y esto, entre todas las naciones [...] Hoy son incluso un antídoto contra esta última enfermedad de la razón europea”<sup>546</sup>.

La respuesta nacionalista, que Nietzsche va a denunciar, ante los inevitables cambios que conducen hacia una Europa transnacional, suelen presentarse en la forma de los “anti”, incluido el antisemitismo: esos, escribe Nietzsche,

---

<sup>546</sup> *FP*, vol. IV, 18 [3]. [http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1888,18\[3\]](http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1888,18[3]).

“[...] pequeños ataques de estupidización: por ejemplo, entre los alemanes de hoy, unas veces la estupidez antifrancesa, otras la antijudía, otras la antipolaca, otras la cristiano-romántica.[...etc] Y, ante todo, cerrar las puertas [...] eso es lo que ordena el instinto de un pueblo cuya naturaleza es todavía débil e indeterminada, de modo que con facilidad se la podría hacer desaparecer, con facilidad podría ser borrada por una raza más fuerte”<sup>547</sup>.

Esta forma que moldea la política en torno a los “anti” es la expresión de la debilidad de un pueblo que no es capaz de digerir la potencia cultural de otra forma de pensamiento, de aquella forma de entender la identidad cultural en términos de una esencia nacional, fija e inmutable. Esto, precisamente, sumado a la idea que hemos mencionado más arriba, de que los cambios en Europa se suceden con demasiada rapidez, impidiendo cualquier posibilidad de acumulación que garantice una adecuada autoconservación de los rasgos culturales.

Llegados a este punto podemos preguntarnos: ¿Qué caracteres y consecuencias podemos extraer de lo dicho hasta ahora que puedan ayudarnos a comprender la conformación política multicultural y globalizada actual?

Esta reflexión nietzscheana sobre el contexto de lo político en la que el significado asignado a la diáspora judía desempeña un papel fundamental, tiene sentido principalmente dentro de una determinada manera de entender el contexto transnacional o postnacional. A juicio de Nietzsche, el proceso de surgimiento tanto del cristianismo como del judaísmo sacerdotal, así como el del contexto que permite el surgimiento de un desarrollo de la política tal que culmina con el nacionalismo, en la medida en que podemos vincularlos con la diáspora judía, consisten en un proceso denominado por Nietzsche “desnaturalización”. Además

---

<sup>547</sup> JGB, 251. <http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/JGB-251>.

de las cuestiones que acabamos de señalar sobre la identidad cultural o el resentimiento, vinculadas al análisis nietzscheano de este proceso de desnaturalización irán apareciendo otras nociones y desarrollos fundamentales de su filosofía que, desde un punto de vista crítico, se muestran fundamentales para corrientes actuales de pensamiento como la biopolítica o los estudios postcoloniales o los estudios culturales en general.



## CONCLUSIONES

### **Crítica y política: una relectura en clave nietzscheana.**

Tal y como señalamos en la Introducción, los objetivos que nos propusimos en este Trabajo de investigación pretendían establecer, en primer lugar, las condiciones y los elementos en los que se lleva a cabo cierto “diálogo crítico” que Nietzsche mantiene con la historia de la filosofía, en tanto que ésta se conforma como discurso de la Metafísica. El núcleo de las discrepancias nietzscheanas con aquello que en general denominamos metafísica tendría que ver, tal y como afirmaba Deleuze, con cierta «inversión crítica» por la que Nietzsche trataba de reintroducir el problema del valor en filosofía; en realidad, si todo el proyecto crítico había fallado, a juicio de Nietzsche, sería por no haber formulado correctamente la pregunta por el “valor”. Encontrábamos en este planteamiento nietzscheano una profundidad, según la que dicha pregunta debía ser, en realidad, formulada en los términos de una investigación sobre la forma en que se prescribe el «valor de los valores». Con ello, en primer lugar, Nietzsche conduce el problema particular de la moral a una reflexión, más general, sobre la procedencia y las condiciones de la propia “valoración”, reflexión que, a su vez, planteará dos cuestiones que podríamos formular a modo de preguntas: ¿de dónde procede el valor de las valoraciones? Y una segunda cuestión: ¿Qué valor tienen, a su vez, “para la vida”, las valoraciones?.

Si algo nos ha preocupado en esta Tesis doctoral era no sólo mostrar la pertinencia de estas preguntas si no, más precisamente, investigar la consistencia de la respuesta nietzscheana una vez formuladas, y una vez invalidada, por tanto, la respuesta dada a ellas por el pensamiento metafísico. En este sentido, rastreamos primeramente cuáles habían sido los fundamentos y las estrategias que sustentaban el edificio ontoepistemológico de la metafísica y cómo, de manera particular, eran aplicados a su tratamiento del valor. De esta manera encontramos que, en buena medida, dicho edificio se sustentaba en la noción de *incondicionado*,

expresión que en sentido metafísico estaba implicada, a su vez, en planteamientos como los del “en sí mismo”, la causa como “origen”, o la “identidad lógica”.

De este modo, la investigación nos condujo al terreno más concreto de la ontología como el lugar en el que el acalorado debate que mantiene Nietzsche con la filosofía dogmática se lleva a cabo con la intención de *sustituir una ontología del «ser» por una reflexión en torno al valor*. Es de esta manera como alcanzamos el planteamiento de la *relacionalidad* como forma de sustituir la, a juicio de Nietzsche, *acrítica* consistencia ontológica atribuida por la metafísica a ciertos valores en sí mismo valiosos. Se trataba, por tanto, de detallar en qué términos se constituía dicho pensamiento de la *co-relacionalidad* del sentido y el valor, con el fin de determinar hasta qué punto podíamos afirmar ésta como una verdadera alternativa a la metafísica. En este sentido, para alcanzar el primer *objeto* de nuestro estudio, la valoración, tal y como es pensada por Nietzsche, fue necesario partir de un análisis del planteamiento del mundo como devenir, pasando por un detallado análisis de las fuerzas en contraposición, hasta llegar a la hipótesis de la voluntad de poder en tanto que plexo relacional de fuerzas en el que, de manera constante y dinámica, se determina el valor de cada fuerza de manera relacional.

Este planteamiento de la relacionalidad atraviesa, como hemos mostrado, todo su pensamiento en diferentes niveles expositivos, y parte de la afirmación nietzscheana de que no hay nada «en sí mismo» fijo, lo que significa que nada es ajeno a las condiciones o a las relaciones. El acontecer de cualquier cosa no es independiente y *autosuficiente* como pretende la metafísica esencialista, sino que, podríamos decir, el «ser» de algo (su *darse* a la existencia) *siempre* depende de la mutua relación con lo otro, con lo que no es uno mismo. En este sentido, Nietzsche apunta al «momento valorativo» en el que se determina, de manera siempre provisional, el valor y el sentido de una fuerza o de una interpretación frente a otras fuerzas o interpretaciones. Se constata de esta manera que en su filosofía la recuperación de la *crítica* adopta la forma de una recuperación muy particular de qué pueda significar valorar, de introducir pluralidad y dinamismo allí donde la metafísica había ocluido el espacio valorativo, valiéndose de la

noción de incondicionado, al tiempo que ocultaba el procedimiento *naturalizando* y esencializando la identidad.

Una de las conclusiones de esta Tesis es, sin duda, aquella en la que afirmamos, a partir de textos de Nietzsche, que, en cierto sentido relativo a su valor –tal y como lo hemos venido desarrollando, es decir, como efecto o consecuencia, y no como un «en sí» previo–, fortaleza y debilidad (así como los pares salud/enfermedad, noble/esclavo, o alto/bajo), deben ser interpretados como términos correlacionales, y no como absolutos o esencializados. En tanto que tales, su valor puede ser reducido a la *posición* que ocupan, en un determinado momento, dentro de una jerarquía. A nuestro juicio, dicha posición no debe ser esencializada, es decir, tratada como esencialmente propia del ser de algo. En un planteamiento como el de la metafísica, el hecho de que determinados individuos o pueblos se atribuyan la fortaleza o la nobleza como cualidad intrínseca de su «ser», ha sido posible, como hemos mostrado, gracias a la *separación* de la fuerza respecto a su potencia –o, en el caso de la moral, la separación del sujeto respecto de su acción– que lleva a cabo dicha forma de pensamiento, y que Nietzsche no se cansará de denunciar. Nuestra intención ha sido mostrar cómo Nietzsche trata de restablecer la unión de aquello que ha sido separado, al tiempo, sin embargo, que *dinamizar* la noción de jerarquía, con el fin de respetar la perspectiva antiesencializadora: el valor depende de las condiciones en que se encuentra la pulsión, de manera que su fortaleza o debilidad variarán en función de estas.

Una vez mostrada la consistencia del planteamiento *relacional* del valor, el segundo objetivo de nuestra Tesis doctoral apuntaba a investigar las consecuencias que para la propia noción de ser humano tendría un planteamiento como éste. Más particularmente nos interesaba señalar la proyección política que podía tener la construcción del sujeto a partir de un marco conceptual como el que hemos presentado. El primer paso para ello, consistió en mostrar en qué implicaciones se desprenden para la construcción de la subjetividad si dejamos a un lado nociones cerradas o representaciones idealizadas, valiosas en sí mismas, y que *guían* nuestra acción en la forma de sistemas normativos. Se presentaba, de

esta manera, a nuestra investigación, la necesidad de abordar la relación entre, por una parte, los nuevos términos en los que es expresada por Nietzsche la reflexión sobre la *crítica* y, por otra, la necesidad de una nueva manera de afrontar los problemas de la acción y, por tanto, del conocimiento y la libertad.

Ha sido necesario sacar a la luz todo un trabajo nietzscheano de *resignificación* y *rearticulación* que nos ha permitido poner en juego, nuevamente, nociones como las de cuerpo, conciencia, o la misma noción de racionalidad, lastradas por toda una suerte de discursos en el ámbito de la antropología, de la psicología, de la moral, y por supuesto de la política, herederos del marco conceptual de la metafísica. En nuestro Trabajo nos hemos centrado en hacer explícita esta resignificación en las nociones de cuerpo, conciencia y cultura, haciendo especial hincapié en la nueva articulación a las que las somete Nietzsche en términos, ahora, co-relacionales. Queremos señalar particularmente que este planteamiento nietzscheano conforma en la actualidad una línea de investigación dentro de los estudios de «Filosofía de la mente», conocida, precisamente, como *Embodied Mind Studies* o *Embodied Cognition Studies*, que, si bien no hemos abordado directamente en este Trabajo, ya que nos alejaría de los objetivos propuestos en él, sí podemos considerar que es una posible vía de investigación futura.

Queda la *alternativa crítica* de la filosofía nietzscheana, tal y como la venimos dibujando, marcada, pues, por su carácter *intermediador*. Tal y como hemos mostrado, basándonos en ciertos textos de Nietzsche –y sin negar la relevancia de las lecturas que se apoyan únicamente en otros lugares de la obra del filósofo alemán en los que se acentúa la *recuperación* del cuerpo y de lo pulsional, de la creatividad y el arte–, no es menos cierto que es posible fundamentar suficientemente que esta *recuperación* no es, en realidad, en estos años, planteada como un fin en sí misma, sino tan sólo como un *primer paso*, para una nueva configuración global del hombre, que articule, como decimos, ambas instancias. Creemos que es mérito de esta Tesis haber recopilado y agrupado textos en los que la nueva articulación como un *continuum* entre lo psíquico y lo fisiológico, a

su vez, nuevamente se “retroalimenta” –como escribe el propio Nietzsche– de lo cultural.

Hemos considerado oportuno poner en relación este planteamiento nietzscheano con ciertos aspectos del pensamiento que, años más tarde, sostendrían dos autores que deben mucho a Nietzsche: M. Foucault y J. Butler. De esta forma, hemos abordado la *alternativa crítica* nietzscheana en términos de la necesaria co-determinación entre lo *prescriptivo* y lo *performativo* como los elementos, en cuya tensión constitutiva, Nietzsche encuentra las condiciones de posibilidad de la elevación. Es decir, se trata de un cierto uso de la noción de performatividad en Nietzsche, interesante no sólo en su relación con los dispositivos de control, en su caso la moral, sino, como hemos mostrado, también por las consecuencias que se desprenden de una interpretación positiva de la misma, cuando ésta se pone en juego *unida* a la cuestión de la creatividad. Si bien es cierto que esta línea de pensamiento no ha sido abordada de manera sistemática en la Tesis doctoral, ya que no es el objetivo fundamental de ésta, sí nos parece importante subrayar su presencia en tanto que abre un campo para la actualización del pensamiento de Nietzsche, no suficientemente trabajado en la actualidad. La crítica al pensamiento naturalizador y esencialista es, a nuestro juicio, el punto que en común, de manera general, tendrían estos tres pensadores. Aunque, en este sentido, tanto M. Foucault como J. Butler, beberían de las fuentes nietzscheanas. En el caso de J. Butler de manera no menos evidente, pero quizás menos explicitada.

En esta misma línea de profundizar en la dimensión *crítica* del pensamiento de Nietzsche en relación a las consecuencias contemporáneas de la misma, desde una perspectiva político-antropológica, y como prueba del interés de una investigación como ésta, queremos mencionar, para finalizar, dos textos muy concretos de M. Foucault y J. Butler en los que ambos tratan de dar respuesta a la pregunta *qué es la crítica*, con la que, por otra parte, abrimos nuestro Trabajo.

En un artículo titulado “¿Qué es la crítica? Un ensayo sobre la virtud de Foucault”, J. Butler aborda una lectura detallada del texto de M. Foucault, que, a su vez, también lleva por título “¿Qué es la crítica? (Crítica y *Aufklärung*)”, y que sirvió a éste como antesala y preparación del posterior “«Qué es la ilustración»”. El planteamiento foucaultiano de la crítica como virtud buscaría, a juicio de J. Butler, “poner en relieve el propio marco de evaluación”. De esta manera, y en relación con la propuesta nietzscheana, que, creemos, J. Butler no subraya suficientemente, M. Foucault propondría la *crítica* como una “práctica en la que formulamos la cuestión de los límites de nuestros más seguros modos de conocimiento”. No solo éstas, sino otras cuestiones como la virtud y su relación con la noción foucaultiana del “cuidado de sí”, la figura del «espíritu libre», la noción de «sí mismo» o la inversión hermenéutica, analizada, en nuestro caso, a partir del texto de J. Figl, guardarían una estrecha relación con importantes cuestiones nietzscheanas, tal y como las hemos avanzado en esta Tesis doctoral.

## RESUMEN

### **La construcción relacional de la subjetividad en Nietzsche: hacia nuevas perspectivas políticas.**

El presente Trabajo de investigación parte de la idea de que la filosofía de Nietzsche, de un modo general, responde al desarrollo de una intuición básica que se manifiesta en toda su obra. Desde sus primeros textos, hasta los más maduros, Nietzsche reflexiona sobre la ineludible tensión que subyace al devenir y al desarrollo de la vida, de todo lo vivo. La primera expresión de esta *intuición* aparecerá bajo las nociones de lo apolíneo y lo dionisiaco, por las que un joven Nietzsche trataría, en *El nacimiento de la Tragedia*, de dar cuenta del origen de la tragedia como momento estético que justificaba el sinsentido final del mundo y de la vida del hombre. Se ha realizado aún dentro del marco de la metafísica aunque no sin evidentes discrepancias con ella. Sin embargo, tras la ruptura con Wagner y Schopenhauer y la radicalización de su «crítica a la metafísica», Nietzsche expresaría su renuncia a apresar, a *representar*, aquellos elementos, supuestamente *últimos*. Estos elementos constituyen la *tensión* constitutiva del mundo como devenir, sin renunciar, por ello, a hacerse cargo dicha tensión.

A partir de este momento, para él toda representación del mundo, del hombre, de la vida, etc., que nos hagamos, será producto de la relación entre unos elementos a los que, en último término, no tenemos acceso *directo* –ni intelectual ni sensorialmente–. Por tanto, no podrán ser “representados” ni “conocidos” en los términos de “adecuación” sugeridos por la epistemología y la ontología de orientación metafísica.

Como vemos, el pensamiento de Nietzsche nos fuerza a la misma tensión que trata de capturar, nos somete a un juego por el que la noción de *representación* nos remite a algo que no será, en sentido estricto, *representable*. Este pensamiento

será, de esta manera, tenso, como lo es también la propia vida del hombre. El objeto de este Trabajo de investigación será, pues, en primer lugar, sacar a la luz la tensión conceptual que Nietzsche trata de recoger con su planteamiento basado en los procesos de *diferenciación* como el lugar en el que se conforma la identidad, y siendo crítico, por tanto, con una noción como la de *diferencia originaria* de los elementos puestos en juego. Dicha diferenciación, entendida como condición de posibilidad del pensamiento y de la vida, deberá ser interpretada -más allá del marco de la metafísica-, como una tensión *diferencial relacional*. Así, podemos afirmar que los elementos que constituyen la relación sólo se conforman en tanto que formando parte de la relación. Su identidad, por tanto, está condicionada por esta relación, de la misma forma que el darse de la relación está condicionado, a su vez, por la participación de éstos en ella: sin elementos no hay relación. Sin embargo, si no es por medio de la relación no se darán los elementos que, a su vez, la constituyen.

La filosofía del Nietzsche más madura se resuelve en dos nociones clave: «voluntad de poder» y «transvaloración». La primera de estas nociones recogerá los esfuerzos nietzscheanos en el campo de los instintos, las pasiones, las voluntades y los afectos (en definitiva, en torno al cuerpo), llevados a cabo desde la época de *MA*. Finalmente, será elevada a la categoría de “hipótesis general”. La segunda noción nos hace pensar en una determinación del valor solo en el marco de una constante relacionalidad de todos los elementos en juego. Nietzsche expresó también el *olvido u ocultación, por parte de la metafísica, de la naturaleza relacional del valor*.

Este Trabajo también ha tenido como objetivo mostrar cómo éste será precisamente el lugar en el que se instalará el Nietzsche “crítico de las culturas”, al determinar el *valor* que tienen «para la vida» ciertas representaciones idealizadas en la forma de valores y las prácticas que les acompañan. En relación a lo que, a su juicio, mejor define la vida: la *superación*, en su doble dimensión, de afirmación y de crecimiento. La argumentación de Nietzsche, en lo que tiene

de anti-metafísica, debe ser asumida como un pensamiento que trata de reintegrar la *contradicción* como elemento fundamental del propio pensar.

En nuestro caso, hemos conducido estas reflexiones al ámbito antropológico, que ha apuntado tradicionalmente a la *conciencia* en la forma del *conocimiento* y la *libertad* como las únicas notas de la abierta *esencia perfectible* de lo humano. El desarrollo de la vida del hombre dependerá para Nietzsche de la *representación* que éste se haga de su propia vida y de sí mismo, es decir, de la opción *elegida* entre las diferentes maneras de “hacernos” con la vida. Hay que tener en cuenta que las representaciones, ideales o metas que guían nuestras acciones –nuestros pensamientos y nuestros deseos– nunca remiten a un ámbito de racionalidad, ni tan siquiera a la esfera de lo consciente, en el sentido tradicional que la filosofía ha dado a estos términos. Estos funcionan en la forma de una representación social asumida de manera acrítica, que se inscribe en las *prácticas* particulares de cada cultura “implantadas” en cada uno de sus individuos por medio de la educación y los procesos de socialización. Es decir, por medio de los ideales generales implícitos en los valores asumidos por cada sociedad o por cada cultura, en las creencias incuestionables y en los prejuicios que las sostienen.

Ahora bien, si ciertas representaciones idealizadas tienen, dentro de toda cultura, un valor *prescriptivo*, es porque ponen en juego ciertos valores fundamentales. No pueden ser –según muestra Nietzsche– más que producto de cierto ejercicio de valoración, es decir, más que resultado de cierto «momento valorativo» que puede ser considerado como *performador* de nuestro estar en el mundo. De esta manera, las perspectivas *prescriptivas* y *performativas* se “entrecruzan” en el planteamiento nietzscheano, articulándose de manera tal que ponen en juego una *alternativa* al pensamiento esencialista de la metafísica. En el importante aforismo segundo de *JGB*, Nietzsche se hará cargo –años después de haber abordado la misma cuestión en *MA*– de este entrecruzamiento de los valores por medio de expresiones que aluden a su estar “entreverados” o “emparentados”. Esta *alternativa* se presenta por medio de la combinación y co-determinación de ambos elementos en juego, a partir de la idea de co-relacionalidad.

Ayudados por varios textos clave de la obra de Nietzsche, mostramos cómo su proyecto transvalorador tiene como fin restituir “todo” lo humano en el ámbito del pensamiento, o de la filosofía. Sin embargo, para articularlos nuevamente Nietzsche conforma una nueva figura elevada de lo humano, reintroduciendo todos aquellos elementos excluidos por el discurso metafísico. Esto no se realiza con la intención de *sustituir* a los elementos conceptuales centrales del discurso racional, sino con la de reintegrar todos ellos en una nueva noción ampliada de racionalidad o, lo que es lo mismo, en una *noción ampliada de corporalidad*. Respecto a sus homónimos metafísicos: una instancia a la que Nietzsche se referirá como la “gran razón del cuerpo”, presentada por él en la particular forma de una *renaturalización*, y expresada en la forma de su proyecto de «elevación del tipo hombre».

Se constata de esta manera que en la filosofía de Nietzsche la recuperación de la *crítica* adopta la forma muy particular de qué pueda significar valorar, de introducir pluralidad y dinamismo allí donde la metafísica había ocluido el espacio valorativo. La metafísica se ha valido de la noción de incondicionado, al tiempo que ocultaba el procedimiento naturalizando y esencializando la identidad.

Sólo desde este trabajo de relectura es posible, pues, una nueva interpretación de nociones tan comprometidas como las de “jerarquía”, “esclavitud” o “cría”.

Pueden ser dotadas con un nuevo sentido filosófico, contribuyendo a explorar las complejas relaciones entre la identidad y el poder en los ámbitos de la filosofía y de la teoría política. En este sentido, el reto ha sido articular una política en cuyo centro no se sitúe una única identidad estable, fija, sino un conjunto de identidades fluidas y plurales. Este conjunto nos ayudará a repensar cuestiones como, por ejemplo, la igualdad –entendida como los procesos de igualación– en el seno de las sociedades democráticas. Con estas premisas, el Trabajo da un primer paso en esta dirección, incluyendo, en la forma de un breve Epílogo, el que

consideramos un ejemplo interesante: el análisis de la noción de lo que se ha traducido como “liberalidad de espíritu”, la *Freisinnigkeit*.

Este Trabajo de investigación se centra en dos grandes bloques de textos. El primer y más importante grupo recoge los textos *publicados* por Nietzsche entre 1885 y 1887. El segundo corresponde a las anotaciones de trabajo– conocidos como Fragmentos póstumos– en esos mismos años. La Tesis se divide en cuatro capítulos y un epílogo, que avanzan desde la discusión ontoepistémica con la tradición metafísica en relación al tema del valor, hasta las consecuencias político-antropológicas reflejadas en la noción de *Freisinnigkeit* o «liberalidad de espíritu». Los títulos de estos capítulos son los siguientes:

- 1.- El problema de la moral, la moral como problema. Antecedentes para una crítica de todos los valores, cuestiones iniciales y localización de la cuestión del valor de los valores.
- 2.- El *giro* nietzscheano como crítica a la noción metafísica del valor. (La concepción moral del mundo. Elementos para una crítica de la noción metafísica del valor).
- 3.- La *alternativa* nietzscheana del pensamiento co-relacional del sentido y el valor.
- 4.- La construcción social de la subjetividad: la elevación del tipo como proyecto crítico-performativo.
- 5.- Epílogo: nomadismo y emancipación. La filosofía política de Nietzsche entre las modernas teorías políticas.



## ABSTRACT

### **The relational construction of the subjectivity in Nietzsche: towards new political perspectives.**

This research paper assumes that in general terms Nietzsche's philosophy replies to the development of a basic intuition, which is manifested in all his works. From his earliest writings until the latest ones, Nietzsche reflects on the inescapable tension inherent in life which underlies the becoming and life development. The first expression of this intuition appears as the notions of the Apolline and the Dionysiac due to which in *The Birth of Tragedy* the young Nietzsche tries to show clearly the origin of tragedy as an esthetical moment which justifies the final senselessness of the world and human life. This has been done according to field of metaphysics, although, without any evident discrepancies with the intuition. However, after the separation from Wagner, Schopenhauer and the radicalization of his «criticism to Metaphysics», Nietzsche expresses his giving up to apprehend and to represent those elements which are supposed to be *the last ones*. These elements form the constitutive tension of the world as a becoming, without giving up to the fact that this tension would take responsibility.

Since this moment, for Nietzsche all the representation of the world, of man, of life, etc., that we make will be products of the relation between some elements to which we do not have direct access – neither in an intellectual nor in a sensory way –. Therefore, these elements could not be represented or known in terms of “adaptation” suggested by the epistemology and the ontology of metaphysical orientation.

As we can see, Nietzsche's thought forces us to the same tension which he tries to capture and it submits us to a game through which the concept of representation refers us to something that will not be strictly represented. In this way, his thought

will be tense such as man's life. In first place, the aim of this research paper is to bring to light the conceptual tension that Nietzsche tries to collect with his thought based on the differentiation processes as the place where the identity is made up. Therefore, the critical Nietzsche tries to gather the conceptual tension with the *primary difference* of the involved elements. This differentiation as a condition of the possibility of thought and life must be understood, beyond the field of metaphysics, as a *distinguishing relational* tension. Thus, we can affirm that the elements which constitute the relation are only made up while taking part of the relation. Therefore, its identity is conditioned by this relation in the same way that the relation itself is conditioned at the same time by the participation of the elements: there is no relation without these elements. However, if it is not through this relation there will not be elements, which at the same time constitute the relation.

Nietzsche's latest philosophy is resolved into two key concepts: «will to power» and «revaluation». The first one gathers the nietzschean efforts from the field of instincts, passions, wills and affections (definitely, around the body) carried out since *MA* period. The first concept will be raised to the “general hypothesis” category. The second concept makes us think about the determining of the value only in the field of a constant relatedness of all the involved elements. Nietzsche also expressed the *oblivion or the concealment by the metaphysics, the relational nature of the value*.

This paper also had the aim to show how this will be exactly the place where Nietzsche “the cultural critic” will be settled in when he determinates the value «for life» of certain idealized representations during the values construction and the practices which join these representations. According to his judgment, this is what better defines life: the *overcoming* in its double dimension of affirmation and growth. Nietzsche's argument, as is anti-metaphysical, must be assumed as a thought which tries to reintegrate the *contradiction* as a fundamental element of thought itself.

In our case, we have led these reflections to the anthropological field, which has traditionally indicated the *conscience* in the form of *knowledge* and the *freedom* as the unique notes of the opened *perfectible essence* of the human. The development of man's life for Nietzsche depends on the *representation* that man will make of his own life and of himself, that is, of the *chosen* option between the different ways of "controlling" life. We have to consider that the representations, ideals or goals which guide our actions –our thoughts and our desires- never remit to a rationality field, not even to the sphere of the conscious in the traditional sense that philosophy has given to these terms. They work like a social representation uncritically assumed and inscribed in the particular *practices* of each culture "introduced" into each of the individuals through education and socialization processes. That is, through the general ideals implied into the assumed values for each society or for each culture, into the unquestionable beliefs and the prejudices which hold them.

Now then, if certain idealized representations have inside the culture a *prescriptive* value is because they put into play some fundamental values. As Nietzsche shows they cannot be more than a product of a certain valuation exercise, that is, more than a result of certain «evaluative moment» than can be considered as a *performer* of our being in the world. In this way, the *prescriptive* and *performative* perspectives are intertwined in the nietzschean thought and formulated in such a way that they put into game an alternative to the essentialist thought of the metaphysics. In the important second aphorism of *JGB*, Nietzsche takes responsibility –some years after he dealt the same issue in *MA*- of this interspersion of values through expressions which allude to their position of being "interspersed" or "related". This alternative is presented through a combination and codetermination of both involved elements based on the idea of co-relatedness.

Taking into account many of Nietzsche's key works we show how his transvaluation of values is aimed at restoring "all" the human in the field of thought or philosophy. However, in order to formulate them again Nietzsche forms a new *overhuman* figure, reintroducing all the elements left out by the metaphysical discourse. This is not carried out with the intention to *replace* all the central conceptual elements of the rational discourse, but to reintegrate all those elements in a new enlarged notion of rationality or, which is the same, *an enlarged notion of corporality*. Regarding to its homonymous metaphysics, this notion of corporality is related to what Nietzsche would refer to as the "great reason of the body", presented by him as a *renaturalization* and expressed as his project of the «the enhancement of the type man».

In this way, we can confirm that in Nietzsche's philosophy the recovery of *critics* particularly implies the meaning of valuating, the introduction of plurality and dynamism where the metaphysics had been occluding the evaluative space. Metaphysics used the idea of the unconditioned while it was hiding the procedure by naturalizing and essentialising the identity.

This paper offers the possibility of rereading, the possibility of a new interpretation of committed concepts such as "hierarchy", "slavery" or "breeding". These concepts can be provided with a new philosophical meaning contributing to the exploration of complex relations between the identity and the power in the field of the philosophy and political theory. Therefore, the challenge has been to formulate a politics, whose focus not only included a fixed and unique stable identity, but also a group of fluent and plural identities. This ensemble will help to reconsider the issue of identity –understood as a process of equalization- in the bosom of democratic societies.

With these premises the paper takes the first step in this direction including a brief epilogue, which we consider an interesting example: the analysis of the concept translated as "the freedom of mind", the *Freisinnigkeit*.

This research paper is focused on two big groups of texts. The first and most important group collects the texts that Nietzsche published between 1885 and 1887. The second one corresponds to his annotations –known as Posthumous Fragments- during the same years. The thesis is divided into four chapters and an epilogue which start from the ontoepistemological framework with the metaphysical tradition related to the topic of value until the anthropological and political consequences manifested into the concept of *Freisinnigkeit* or «freedom of mind». The titles of these chapters are the following:

- 1.- The problem of the moral, the moral as a problem. Antecedents for the critique of all the values, the initial issues and the localization of the «value of the values».
- 2.-The nietzschean turn as a critique of the metaphysical notion of value. (The moral conception of the world. Elements for a critique of the metaphysical notion of the value)
- 3.- The nietzschean alternative of the co-relational thought of sense and value.
- 4.- The social construction of subjectivity: the enhancement of the type “man” as critical-performative project.
- 5.- Epilogue: nomadism and emancipation. Nietzsche’s political philosophy between the political modern theories.



# BIBLIOGRAFÍA

## Obras de Nietzsche

---

### - Ed. Crítica en alemán:

- Nietzsche, F.: *Digital Kritische Gesamtausgabe. Werke und Briefe* (eKGWB) <http://www.nietzschesource.org/#eKGWB>. Ed. de P. D'Iorio. París: Nietzsche Source, 2009. Ed. preparada por G. Colli y M. Montinari (Friedrich Nietzsche: *Werke. Kritische Gesamtausgabe*, Berlin/New York, de Gruyter, 1967 and Nietzsche *Briefwechsel. Kritische Gesamtausgabe*, Berlin/New York, de Gruyter, 1975).
- \_\_\_\_\_: *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden (KSA)*, dtv de Gruyter, München, 1988.

### - Ed. francesa:

- *Oeuvres philosophiques complètes*. Texte et variants établis par G. Colli et M. Montinari. XIV vol. Paris, Gallimard, 1971-1997.

### - Traducciones utilizadas:

- Nietzsche, F.: *La filosofía en la época trágica de los griegos*. Trad. de L. F. Moreno Claros. Madrid: Valdemar, 1999.
- \_\_\_\_\_: *El nacimiento de la Tragedia*. Trad. y ed. de G. Cano. Madrid: Biblioteca Nueva, 2007.
- \_\_\_\_\_: *Humano, demasiado humano*. Vol. I y II. Trad. de A. Brotons. Madrid: Akal (Clásicos del pensamiento, 2-3), 1996.
- \_\_\_\_\_: *Aurora*. Pensamientos sobre los prejuicios morales. Trad. y ed. de G. Cano. Madrid: Biblioteca Nueva, 2000.
- \_\_\_\_\_: *La ciencia jovial*. Trad. y ed. de G. Cano. Madrid: Biblioteca Nueva, 2001.
- \_\_\_\_\_: *Así habló Zaratustra*, en *Obras completas II*. Ed. de G. Cano; Trad. y notas de J. R. Hernández. Madrid: Gredos, 2009.
- \_\_\_\_\_: *Más allá del bien y del mal*. Trad. de A. Sánchez Pascual. Madrid: Alianza, 2001.
- \_\_\_\_\_: *La genealogía de la moral*. Trad. de J. L. López. Madrid: Tecnos, 2007.
- \_\_\_\_\_: *Crepúsculo de los ídolos o cómo se filosofa con el martillo*. Ed. de D. Gamper. Madrid: Biblioteca Nueva, 2002.

- \_\_\_\_\_: *Ecce Homo: cómo se llega a ser lo que se es*. Trad. de A. Sánchez Pascual. Madrid: Alianza, 2001.
  - \_\_\_\_\_: *Fragmentos póstumos*. Vol. I - IV. Ed. española dirigida por D. Sánchez Meca. Madrid: Tecnos, (2006-10).
- Escritos y fragmentos póstumos:
- \_\_\_\_\_: *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*. Trad. de L.M. Valdés y T. Orduña. 2a. ed.. Madrid: Tecnos, 1994.
  - \_\_\_\_\_: *Fragmentos Póstumos: 1876 hasta invierno de 1877-1878 en Humano, demasiado humano*. Un libro para espíritus libres. I y II, Trad. de A. Brotons Muñoz. Madrid: Akal, 1996.
  - \_\_\_\_\_: *Fragmentos póstumos: primavera de 1878 hasta noviembre de 1879 en Humano, demasiado humano*. Un libro para espíritus libres. I y II, Trad. de A. Brotons Muñoz. Madrid: Akal, 1996.
  - \_\_\_\_\_: *Antología*. Ed. de J. B. Llinares y G. A. Meléndez Acuña. Barcelona: Península, 2003.
  - \_\_\_\_\_: *Sabiduría para pasado mañana. Selección de Fragmentos póstumos (1869-1889)*. Ed. de D. Sánchez Meca. Madrid: Tecnos, 2001.

### **Bibliografía secundaria:**

---

- Compilaciones y recopilaciones de artículos:
  - *As the Spider Spins*. Ed. de J. Constâncio y M.A. Mayer Branco. Berlín: de Gruyter, 2012.
  - *Diccionario Nietzsche* (ed. alemana de F. Niemeyer). Ed. de G. Cano, Madrid: Biblioteca Nueva, 2011.
  - *Guía Comares de Nietzsche*. Ed. de J. Conill y D. Sánchez Meca. Granada: Comares, 2014.
  - *Nietzsche y el devenir de la vida*. Ed. de V. Lemm. Santiago de Chile: Fondo de Cultura Económica, 2014.
  - *Nietzsche y el pensamiento político contemporáneo*. Ed. de V. Lemm. Santiago de Chile: Fondo de Cultura Económica, 2013.
  - *Nietzsche y la transvaloración de la cultura*. Ed. de M. Rodríguez González. Madrid: Arena Libros, 2015.
  - *Nietzsche, Power and Politics Rethinking. Nietzsche's Legacy for Political Thought*. Ed. H. W. Siemens & V. Roodt. Walter de Gruyter · (Berlin/N.Y.), 2008.
  - *Nietzsche and jewish cultur*. Ed. de J. Golomb. NY- London: Routledge, 1997.

- Constâncio, J. y Mayer Branco, M. A. (eds.), *As the Spider Spins*. Berlín: Walter de Gruyter, 2012.
  
- Libros y artículos:
  - Abel, B.: “Bewusstsein-Sprache-Natur. Nietzsches Philosophie des Geistes”, en *Nietzsche Studien* 30, (2001).
  - Acampora, C.D.: “Naturalismo y psicología moral de Nietzsche”, en *A companion to Nietzsche*. Ed. K. A. Pearson, Blackwell Publishing, 2006, págs. 314-333.
  - Ansell-Pearson, K.: “Questions of the Subject in Nietzsche and Foucault: A Reading of *Dawn*”, en B. Ryan, M.J. Mayer Branco & J. Constancio (eds.), *Nietzsche and the Problem of Subjectivity*. De Gruyter (2015), págs. 411-135.
  - Barrios Casares, M.: "Nietzsche: de la ateodicea a la genealogía", en *Ideas y Valores*, (Bogotá), 2000, vol. 114, págs. 20-34.
  - Berríos Guajardo, Víctor: "Hacia una emancipación sin Dios moral. Una reflexión sobre Kant y Nietzsche", en *Revista de Filosofía* (Chile), 2001, vol. 57, págs. 45-62.
  - Burgos, E.: “Transdeseante: la aventura de la identidad”, en *Granada, treinta años después. Aquí y ahora*. Jornadas feministas estatales, Granada 5, 6 y 7 de diciembre de 2009. Ed. Coordinadora Estatal de Organizaciones Feministas, (Madrid), 2010.
  - Butler, J.; Gayatri, C. S.: *Who Sings the Nation-State?: Language, Politics, Belonging*. Salt Lake City: Seagull Books, 2007.
  - \_\_\_\_\_: *Giving an Account of Oneself*. NY: Fordham University Press, 2005.
  - \_\_\_\_\_: *Undoing Gender*. Oxford: Routledge, 2004.
  - \_\_\_\_\_: *Excitable Speech: A Politics of the Performative*. Oxford: Routledge. 1997.
  - \_\_\_\_\_: *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*. México: Editorial Paidós Mexicana, 2001.
  - Cano, G.: *Nietzsche y la crítica de la modernidad*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2001.
  - \_\_\_\_\_: *Como un ángel frío. Nietzsche y el cuidado de la libertad*. Valencia: Pre-textos, 2000.
  - \_\_\_\_\_: “Más allá del amo y del esclavo. La lógica del resentimiento como nuevo escenario filosófico”, en *Convivium* 22 (Barcelona), 2009, págs. 81-106.

- Conill Sancho, J: "Analítica hermenéutica de la razón experiencial tras la genealogía nietzscheana", en *Diálogo Filosófico* (Madrid), 2005, vol. 21, n. 1, págs. 29-44.
- \_\_\_\_\_: *El poder de la mentira. Nietzsche y la política de la transvaloración*. Madrid: Tecnos, 2007.
- Conway, D. W.: *Nietzsche & the Political*. Berlin/ NY/ London: Routledge, 1997.
- Deleuze, G.: *Nietzsche y la filosofía*. Barcelona: Anagrama, 1971.
- Deleuze, G.; Guattari, F.: *¿Qué es filosofía?*. Barcelona: Anagrama, 2001.
- Desiato, M.: "La complicidad del cuerpo: cuerpo, conciencia, dominación y estrategias de liberación en Nietzsche", en *Ideas y Valores* (Bogotá), 2000, vol. 114, págs. 65-82.
- D'Iorio, P.: "Ontologia e gnoseologia nell'estate del 1881. La svolta costruttivista di Nietzsche", en *Il ponte*, (2013), págs. 14-29; versión aumentada publicada en *Studia Nietzscheana*, (2014), 57 §, [www.nietzschesource.org/SN/p-diorio-2014](http://www.nietzschesource.org/SN/p-diorio-2014).
- Fernández, J.: "Nietzsche. Una interpretación lingüística del conocimiento", en *Quaderns de Filosofia i Ciència* (Valencia), 1985, n. 8, págs. 35-52.
- Figl, J.: *Nietzsche und die Religionen. Transkulturelle Perspektiven seines Bildungs- und Denkweges*. Berlin: Walter de Gruyter, 2007.
- Fink, E. *La filosofía de Nietzsche*. Madrid: Alianza, 1976.
- Foucault, M.: *Nietzsche, la genealogía y la historia*. Valencia: Pretextos, 1997.
- \_\_\_\_\_: *Nietzsche, Freud, Marx*. Barcelona: Anagrama, 1981.
- \_\_\_\_\_: „¿Qué es la crítica? (Crítica y Aufklärung)”, en *Daimon* (Murcia), n.11, 1995.
- Galparsoro Ruiz, J.I.: "El problema de la conciencia y sus implicaciones antropológicas en la crítica nietzscheana a Descartes", en *Revista de Filosofía*, 26, (Madrid), 2001, Universidad Complutense.
- Gentili, C.: *Nietzsche*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2004.
- Hatab, L. J.: *Nietzsche's «On the genealogy of morality». An introduction*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.
- Herbert, F.: "Politeísmo versus monoteísmo: el desarrollo a la crítica a la religión cristiana", en *Revista mexicana de sociología*, 67, n. 3 (México, D.F.), julio-setiembre 2005.
- Kant, I.: "Respuesta a la pregunta: ¿Qué es ilustración?", en *¿Qué es la ilustración?*, Trad. de Agapito Maestre y José Romagosa. Madrid: Tecnos, 1988.

- Katsafanas, P. “Nietzsche’s Theory of Mind: Consciousness and Conceptualization”, en *European Journal of Philosophy*, 13 (1), 2005.
- \_\_\_\_\_: “Nietzsche on the Nature of the Unconscious”, en *Inquiry: An Interdisciplinary Journal of Philosophy*, 58 (3), 2015.
- Klein, W.: *Nietzsche and the promise of philosophy*. NY: State University of New York Press, 1997.
- Kouba, P.: *El mundo según Nietzsche. Interpretación filosófica*. Barcelona: Herder, 2009.
- Lemm, V.: *La filosofía animal de Nietzsche. Cultura, política y animalidad del ser humano*. Santiago de Chile: Ediciones Universidad Diego Portales, 2010.
- Martínez Becerra, P.: “Nietzsche y el automatismo instintivo”, en *Veritas*, (Santiago de Chile), 2011, n. 24, págs. 93-113.
- Mutchinik, J.: “Para todos y para nadie. La «superación de la moral» en la filosofía de Nietzsche”, en *Instantes y Azares. Escrituras nietzscheanas* (Buenos Aires), 2013.
- Moore, G. *Nietzsche, Biology and Metaphor*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.
- Morey, M.: “M. Foucault y el problema del sentido de la historia”, en R. Maiz (comp.), *Discurso, poder, sujeto. Lecturas sobre Michel Foucault*, Santiago de Compostela: Universidad de Santiago de Compostela, 1987.
- \_\_\_\_\_: “Contemplatio intempestiva”, en *Logos. Anales del Seminario de Metafísica*, (Madrid), 2000, n. 33. Ejemplar dedicado a Nietzsche, págs. 11-30.
- Müller-Lauter, W.: *Nietzsche. His Philosophy of contradictions and the contradictions of his philosophy*. Illinois: University of Illinois Press, 1999.
- Parmeggiani, M.: *Nietzsche y la crítica del sujeto del conocimiento*. Málaga: Universidad de Málaga, 1996.
- Portales, G.: “Destrucción y modernidad: sobre el concepto decimonónico de subjetividad y sus antecedentes ontoteológicos”, en *Universitas Philosophica* (Bogotá), 2002, vol. 19, n. 38, págs. 345-361.
- \_\_\_\_\_: *Filosofía y catástrofe: Nietzsche y la devastación de la política*. Santiago de Chile: Universidad Arcis, 2002.
- Rampérez Alcolea, F. “Cuando Nietzsche leyó a Kafka”, en *Despalabro: Ensayos de humanidades*, n.º. 4, 2010 (Ejemplar dedicado a: Anatomía), págs. 1089-1092.

- \_\_\_\_\_: “Nietzsche, quizá nosotros”, en *Conjunciones: Derrida y compañía*. Coord. por C. de Peretti y E. Velasco, 2007, págs. 45-62.
- Reboul, O.: *Nietzsche crítico de Kant*. Barcelona: Anthropos, 1993.
- Ricardi, M. “Inner Opacity. Nietzsche on Introspection and Agency”, en *Inquiry: An Interdisciplinary Journal of Philosophy*, 58:3, 2015.
- \_\_\_\_\_: «*Der faule Fleck des Kantischen Kriticismus*». *Erscheinung und Ding an sich bei Nietzsche*. (Beitrage zu Friedrich Nietzsche, Bd. 14). Basel: Schwabe, 2009.
- Rodríguez González, M.: *La teoría nietzscheana del conocimiento*. Madrid: Eutelequia, 2010.
- \_\_\_\_\_: *Nietzsche como última palabra. Estudios de filosofía de la mente*. Editorial Académica Española, 2012.
- \_\_\_\_\_: “Ese cuerpo que somos: Una aproximación a la filosofía nietzscheana de la mente”, en *Agora. Papeles de filosofía*, (Santiago de Compostela), 2007, 26/2, págs. 31-50.
- \_\_\_\_\_: “Saber sobre las pulsiones. ¿sería apropiado hablar de una epistemología nietzscheana?”, en *Estudios Nietzsche* (Málaga), 2012, n. 12, págs. 147-160.
- Romero Cuevas, J.M.: *El caos y las formas. Experiencia, conocimiento y verdad en F. Nietzsche*. Prólogo de A. Sánchez Pascual. Granada: Comares, 2001.
- \_\_\_\_\_: “¿Existe una teoría del conocimiento en la filosofía de Nietzsche?”, en *Revista de Filosofía* (Costa Rica), 2004, vol. 42, n. 106-107, págs. 133-146.
- \_\_\_\_\_: “Los frágiles cimientos del presente: La genealogía nietzscheana y la verdad de la historia”, en *Estudios Nietzsche* (España), 2003, n. 3.
- \_\_\_\_\_: “Perspectivismo, relativismo y verdad en la genealogía de Nietzsche”, en *Themata* (Sevilla), 2001, n. 27.
- Safranski, R.: *Nietzsche. Biografía de su pensamiento*. Barcelona: Tusquets Editores, 2009.
- Salanskis E., “Nietzsche et la fiction de l’inconditionne”, en *Nietzsche-Studien* 39, 2010, págs. 309-332.
- Sánchez Meca, D.: “Razones de la moral y exigencias de la vida: Kant contra Nietzsche”, en *Daimon* (Murcia), 2004, n. 33, págs. 157-166.
- \_\_\_\_\_: “Crítica de la Filología y Genealogía en el joven Nietzsche”, en «*Nietzsche bifronte*», Eds.: E. López Castellón y J. Quesada (Madrid), 2005, Biblioteca Nueva, págs. 125-142.

- \_\_\_\_\_: *Nietzsche: la experiencia dionisiaca del mundo*. Madrid: Tecnos, 2005.
- \_\_\_\_\_: "Nietzsche en Deleuze: hacia una genealogía del pensamiento crítico", en *Endoxa: Series Filosóficas* (Madrid), 2000, vol. 12, n. 1, págs. 167-186.
- \_\_\_\_\_: "Voluntad de poder e interpretación como supuestos de todo proceso orgánico", en *Estudios Nietzsche* (Málaga), 2009 (9), págs.105-122.
- \_\_\_\_\_ "La filosofía de Nietzsche como fisiología trascendental", en (Barcelona) *Debats* 73 (2001), pp. 93-102
- Santiago Guervós, L.E. de: "Las ilusiones del conocimiento: perspectivismo e interpretación", en *Thémata* (Sevilla), 2001, n. 27, págs. 123-139.
- \_\_\_\_\_: "Relativismo lingüístico y ontológico en el pensamiento de F. Nietzsche", en *Intencionalidad, mundo y sentido. Problemas de Fenomenología y Metafísica*, (Salamanca), 2003, Ed. M.C. Paredes, Universidad de Salamanca, págs. 81-102.
- Schacht, R. "Nietzsche and Philosophical Anthropology", en *A companion to Nietzsche*, Ed. by K. A. Pearson. Blackwell Publishing Ltd., 2006, págs. 115-132.
- \_\_\_\_\_: *Nietzsche*. London & New York: Routledge & Kegan Paul, 2002.
- Schlimgen, E.: *Nietzsches Theorie des Bewußtseins*. De Gruyter, 1999.
- Schrift, A. D.: *Nietzsche and the question of interpretation*. NY-London: Routledge, 1990.
- Shapiro, G.: "Beyond Peoples and Fatherlands Nietzsche's Geophilosophy and the Direction of the Earth", en *The Journal of Nietzsche Studies* (NY-City), 2008, Issue 35/36, Spring/Autumn 2008, págs. 9-27.
- Siemens, H. W.: "Agonal Communities of Taste: Law and Community in Nietzsche's Philosophy of Transvaluation", en *Journal of Nietzsche Studies* 24 (2002), págs. 83-112.
- \_\_\_\_\_: "Agonal configurations in the Unzeitgemässe Betrachtungen. Identity, mimesis and the übertragung of cultures in Nietzsche's early thought", en *Nietzsche-Studien* 30 (2001), págs 80-16.
- Sloterdijk, P.: *Normas para el parque humano. Una respuesta a «Carta sobre el humanismo» de M. Heidegger*. Madrid: Ediciones Siruela, 2000.
- Stegmaier, W.: *Nietzsches «Genealogie der Moral»*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1994.

- Varela, F.; Thomson, E.; Rosch, E.: *The Embodied Mind*. MIT, 1991.
- Vattimo, G.: *Introducción a Nietzsche*. Barcelona: RBA (Colección Pensamiento), 2012.
- \_\_\_\_\_: “La filosofía como ejercicio ontológico”, en *Diálogo con Nietzsche. Ensayos 1961-2000* (Barcelona), 2002, Paidós.
- \_\_\_\_\_: *Diálogo con Nietzsche. Ensayos 1961-2000*. Barcelona: Paidós, 2002.
- Vermaal, J. L.: *La crítica de la metafísica en Nietzsche*. Barcelona: Anthopos, 1987.
- Yovel, Y.: “Sublimity and Ressentiment: Hegel, Nietzsche, and the Jews”, en *Jewish social studies*. (Indiana), 1997, Indiana University Press.
- Zavatta, B.: “Nietzschean Linguistics”, en *Nietzsche-Studien*, (Berlín/ Boston), 2013, Band 42, Issue 1, págs. 21-43.

© Oscar Quejido Alonso, 2015