



**UNIVERSIDAD
ACADEMIA**
DE HUMANISMO CRISTIANO

INSTITUTO DE HUMANIDADES
LICENCIATURA EN FILOSOFÍA

**LA CONCIENCIA COMO OBJETO DE LA FILOSOFÍA
DEL PODER EN NIETZSCHE**

La reflexión crítica sobre el problema del valor de las apreciaciones valorativas

Alumno: Pascal Amaro Antoine Contreras

Profesor de Seminario de Grado: Adán Salinas Araya

Investigación para optar al grado de licenciado en filosofía

Santiago, 2022

*Puerto Montt está temblando
Con un encono profundo
Es un acabo de mundo
Lo que yo estoy presenciando
A Dios le voy preguntando
Con vos que es como un bramido
¿Por qué mandó este castigo?
Responde con elocuencia
Se me acabó la paciencia
Y hay que limpiar este trigo*

*Se me borró el pensamiento
Mis ojos no son los míos
Puedo perder el sentido
De un momento a otro momento
Mi confusión va en aumento
Soy una pobre alma en pena
Ni la más dura cadena
Me hubiera afligido tanto
Ni el mayor de los espantos
Congela así las venas*

Violeta del Carmen Parra Sandoval

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN	1
CAPÍTULO I. Elementos de la concepción de la historia de Nietzsche	7
1.1. Criterio antropológico – existencialista. Una relación de base entre la segunda intempestiva y la genealogía de la moral	8
1.2. Criterio epistemológico	12
1.2.1. Una base pre-platónica para comprender la <i> fuerza de olvido </i> y la raíz de “la gran escisión”	15
1.3. Relación entre lo histórico y lo no-histórico	20
1.3.1. Criterio de felicidad.....	21
1.3.2. Fuerza de olvido y Fuerza plástica	22
1.3.3. Necesidad de un horizonte	27
1.4. Criterio de salud y enfermedad. Otra relación de base entre la <i> Segunda consideración intempestiva </i> y la <i> Genealogía de la moral </i>	30
1.5. Conceptos de Historia monumental, anticuaría y crítica	35
CAPÍTULO II. Elementos de la crítica de Nietzsche a la concepción metafísica de la conciencia	45
2.1. Crítica a la metafísica moderna.....	46
2.1.1. Crítica a Spinoza	48
2.1.2. Crítica a Descartes. Dualismo metafísico radical	50
2.1.3. Crítica a Kant. Dualismo metafísico en un sistema mixto	53
2.2. El criterio de Nietzsche. Del idealismo del pensamiento al materialismo de la voluntad.....	62
2.2.1. Voluntad de poder	66

2.2.2. Existencialismo, filosofía y problema del valor	67
2.2.3. Moral y voluntad de verdad.....	72
3.1. ¿Qué es la genealogía de la moral?	79
3.2. Crítica a la teoría del origen del juicio moral	83
3.3. La metamorfosis del lenguaje como metamorfosis de la conciencia	85
3.4. La lucha por la conquista de la conciencia moral	90
3.4.1. La moral y su relación con la buena y la mala conciencia	93
3.5. Nihilismo	104
CONCLUSIONES	109
BIBLIOGRAFÍA.....	114

INTRODUCCIÓN

I

En un inicio, mi hipótesis era que la conciencia derivaba de la reflexión crítica sobre la cuestión del valor, es decir, que la conciencia derivaba de la conciencia moral. Tenía aquella intuición y una especie de necesidad intelectual de saber más al respecto. No obstante, me vi forzado a integrar a mi hipótesis, al darme cuenta que la procedencia de la conciencia en el pensamiento de Nietzsche era la historia, la concepción de la historia de Nietzsche, toda vez que entendí que la conciencia desde una óptica antropológica procedía, en el pensamiento de Nietzsche –rey de perspectivas de análisis- de la historia. La investigación fue llevada a cabo en dos seminarios de grado y fui orientado en ambos por el profesor Adán Salinas Araya.

II

El pensar la conciencia como un átomo psíquico, como una mónada totalmente independiente y escindida del mundo corporal, es decir, a-históricamente, era concebirla todavía como la tradición platónico-cristiana-idealista nos la presentaba. También esto implicaba el pensar a un sujeto como causa sui, la verdad como una idea innata, la razón y el conocimiento como fines y no como medios; la conciencia en último término como algo esencial, indemne del mundo sensible de los efectos, sesgando su relación con el mundo y los lugares comunes del lenguaje.

Por último, concebir la conciencia como la tradición nos la había presentado –y como sigue ejerciendo influencia al día de hoy- implica también el desconsiderar la primacía de los instintos por sobre las ideas; el ver “lo animal” como algo distinto de “lo humano”, y crear una visión menospreciativa de la potencia que esconde la naturaleza corpórea en cuanto ella no tiene por fin la mera sobrevivencia, ni es principal el instinto de conservación, sino que los instintos son la base de la voluntad de poder y, su primera inclinación es la de descargar su fuerza, dominar.

Si bien, la conciencia en el pensamiento de Nietzsche deriva de la historia, también deriva de la moral ya que los conceptos tradicionales de la filosofía: <<razón>>, <<verdad>>, <<conocimiento>>, <<deber>>, etc. Son para Nietzsche, en el fondo, todas formas de valores morales procedentes de profundos instintos de dominio, que se manifiestan, en boca de sus creadores, como principios inmutables, como reglas acordes a la naturaleza de las cosas o como leyes sagradas; siempre como si fuesen independientes del carácter subjetivo de *quien* habla de ellos, encubriéndolas. Esto último pone de manifiesto el que la voluntad de ignorar sea más fuerte que la voluntad de verdad, que el error tenga una preeminencia jerárquica por sobre razón, que el mismo conocimiento sea un engaño y, finalmente que toda esencia procede de la existencia como primer término y la existencia como un principio que nace del *dolor*.

Hablamos entonces de la relación de la conciencia con la historia en dos planos; en su relación con la historia como procedente de ella, por una parte, y en su relación consigo misma, por otra parte, relación que es la moral y a partir de la cual la historia se traduce, inversamente como un producto de la conciencia.

Relación esta última que es, más precisamente, una lucha entre conciencias –o mejor entre voluntades de poder- que significan la realidad a partir de morales en disputa. Relación ésta última que es, en un nivel aún más profundo y menos reglamentario, una semiótica afectiva al mismo tiempo que en su exterior es una disputa política. Decimos entonces que para Nietzsche la conciencia en su relación con la historia puede ser enfocada como:

- a) Procedente de la historia: desde que el animal se transforme en animal-hombre tras haber obtenido una memoria –y luego un lenguaje-, gracias, en último término, a un instinto que supo adivinar en el *dolor* un poder hacer permanentes las cosas. Esta constituye una perspectiva antropológica o estructural de la conciencia.
- b) La historia procede de la conciencia toda vez que a partir de un lenguaje ya desarrollado y nuestros instintos ya han alcanzado otro nivel de desarrollo; significamos la historia y ordenamos la experiencia a partir de criterios artísticos que, en último término, se traducen como una moralización del ser de la realidad.

En el caso de la historia occidental, el resultado de la significación de la historia tendrá relación con una lucha entre voluntades de poder que se batirán no sólo políticamente, sino que principalmente en el terreno de la conciencia como un terreno moral. Precisamente serán las castas romanas con sus valores naturales y las castas judías con su inversión de dichos valores. La historia ya no es completamente una *historia natural*, ni el animal-hombre se rige ya por los signos de la naturaleza; ahora está conciente de los signos y construye sobre la naturaleza su propia historia.

¿Cómo se relaciona la conciencia como procedente de la historia? La conciencia como estructura deriva de la historia, de las metamorfosis antropológicas y lingüísticas que los organismos vivos de la especie han sufrido a causa del desarrollo transfigurador de sus instintos, que han transformado la naturaleza del animal-hombre en una segunda naturaleza; de la cual la conciencia autónoma es el último y más tardío producto de aquel desarrollo milenario.

Primero fue necesario que el animal-hombre se creara una memoria, y lo hizo a partir de un instinto adivinatorio que encontró en el dolor una fórmula de poder. De poder *fijar* en el otro y hacer permanente, y mantener siempre presente algo. Luego, cuando ya adquirió una memoria, pudo regular la costumbre y domesticar poco a poco a la naturaleza.

El ingreso en el lenguaje, gracias primero a la posesión de una memoria, fue originado por un *pathos de la distancia* de poderosos hombres que se arrogaron sobre la existencia el poder imprimir signos sobre las cosas y nombrarlas y decir “esto es esto y aquello”.

Desde aquí la conciencia, no obstante, produce a la historia, es decir, se invierte la relación con la naturaleza. Si bien en un inicio Nietzsche nos habla de una historia natural, luego aquella se vuelve una historia existencial. Desde aquí la historia deriva de la conciencia en tanto en cuanto ella es una interpretación histórica.

La condición lingüística implica el que –al igual que la misma vida- la conciencia sea un terreno interpretativo. Aquella condición interpretativa, problemática de la multiplicidad de las miradas que se posan sobre determinados aspectos de la realidad, implican no sólo una heterogeneidad artística, caleidoscópica y paradójica sobre la realidad, sino que en el

caso de quienes trabajan y desarrollan un *arte de la interpretación*, la adquisición de un estatuto hermenéutico como facultad filosófica esencial de la conciencia crítica.

Dicha inversión –en que la conciencia significa la historia y ya no hablamos, a la inversa de una historia natural o antropológica- llega a su culmine, no hace mucho en la historia humana, cuando se antepone concientemente la existencia a la esencia; la vida conciente a la historia natural. Una conciencia conciente de su propia procedencia, de su origen atávico procedente del mundo de los efectos ¡y no del mundo de las causas! (las causas son también efectos a una escala mayor). Es la base materialista de la que emerge la condición conciente del hombre, como un epifenómeno del cuerpo.

La historia del lenguaje es, por otra parte, una historia de abreviación y, por lo tanto, de síntesis, de abstracción, de combinación entre sus elementos para designar relaciones entre conjuntos de sensaciones e imponer así un orden a la experiencia.

Analizaremos entonces los distintos elementos –a los que he llamado criterios- por los que se constituye la concepción de la historia para Nietzsche:

Los distintos elementos que constituyen en el pensamiento histórico de Nietzsche su concepción de la historia los capitulamos y sub-capitulamos en el Capítulo I como “criterios”, pues nuestra hipótesis es que la conciencia deriva de la reflexión crítica sobre el valor de las apreciaciones valorativas, así como estructuralmente –decíamos- derivaba de la historia, es decir una *historia natural* que luego se transforma en una historia *anti-natural*.

La reflexión crítica sobre el valor de las apreciaciones valorativas se constituiría, en cada capítulo de nuestra investigación, en un conjunto de criterios. En el primer capítulo, criterios de problematización del valor de la historia en relación a la vida.

En el segundo capítulo criterios de problematización del valor de los elementos de la conciencia en la tradición idealista.

En el tercer capítulo, ya habiendo sido esbozado previamente el criterio propio de Nietzsche, se entrelazará la reflexión crítica sobre el valor de las apreciaciones valorativas en la historia a partir de dos formas contrapuestas de valor –dos morales: la cristiana y la

pagana- desde a donde el lenguaje adquiriría sus significaciones y la conciencia quedaría como un producto, como un objeto de una disputa de significantes morales.

Cada valor que Nietzsche crítica o problematiza respecto de la historia o de la moral, constituye un nuevo enfoque de la conciencia. La conciencia es por tanto, más bien, un existencialismo histórico y un existencialismo moral.

Hablaría Nietzsche entonces, del origen de una <<buena>> y una <<mala>> conciencia la que sería, como decíamos, el producto y el terreno de disputa de dos formas de valorar. Una moral natural y una inversión de dicha moral tras una rebelión de los esclavos en la moral, que nos daría una moral anti-natural.

La problematización esencia-existencia; sujeto-objeto, tiene una correlación entre la problematización causa-efecto. Por lo que Nietzsche atacará la noción de causa sui tanto en el Capítulo II como, por otra parte, en el Capítulo III del presente trabajo, Nietzsche problematizará la idea de causalidad *en la que se separa al rayo de su resplandor*, alegando que es un mismo efecto (contraponiendo al dualismo metafísico su monismo ontológico), pero que nosotros lo separamos como que el resplandor fuese el efecto de la causa rayo. De la misma manera que problematizaba el valor del lenguaje en contraposición al idealismo y veía en el cambio de la condición gramatical el fundamento del sujeto cognoscente.

La conciencia que pone al sujeto como fuente de causas y como causa de sí mismo, tendría ya en sí un registro atávico en el concepto de alma, a partir del cual la conciencia se arrogaría como causa ante los fenómenos del mundo.

No obstante, Nietzsche lee esto como un dualismo metafísico –si es que en su forma primitiva lo podemos llamar así- que en la filosofía barroca mostró una tenaz radicalidad, así como en la filosofía ilustrada de legado cristiano, como en el cristianismo en tanto civilizatorio, hubiesen promovido.

Para Nietzsche el alma es un engaño –aunque más lícito que el del sujeto-, y a pesar de la utilidad, y es más, de la necesidad de la ilusión, el engaño y la apariencia para la vida, la escisión entre la conciencia y el mundo de los efectos es una adormidera que no permite comprender a la misma conciencia como un efecto.

Nietzsche sitúa a la conciencia en su existencialismo como el producto de una larga metamorfosis. Si bien esto nos debe quedar ya claro tras el trabajo hecho con *La segunda consideración intempestiva*, Nietzsche no nos da cuenta ahí del desarrollo del proceso de metamorfosis que está implicado en la génesis de la conciencia occidental desde su interioridad, es decir, desde el lenguaje y su estrecha relación con la moral, al que le subyace una semiótica de los afectos que no son, sino que un sistema de fuerzas instintivas complejas concentrados en una voluntad y dirigidos hacia una avidez de dominio.

Que no obstante, a partir de su método genealógico en *La genealogía de la moral*, como sí que nos da acabada cuenta, ubicando la génesis de una conciencia cultural, pagana y luego cristiana, por la que respectivamente nos explica la buena y la mala conciencia occidental como el producto de una cadena de efectos que se traducen como una lucha entre valores morales opuestos (unos naturales, otros que invierten a aquellos, de donde surgiría la buena y la mala conciencia).

Como pensador materialista, Nietzsche pone prioridad al efecto sobre la causa, tal como hay prioridad –como dijimos- en la existencia por sobre la esencia. Por lo que, el ser humano es comprendido a partir de su sensibilidad como primer término, seguido de sus demás atributos. Esto no implica, no obstante, un sensualismo vulgar, sino que más bien una compleja teoría de los afectos que son situados a la base de la moral y de la “voluntad de moralizar” como voluntad de poder.

La separación metafísica entre esencia y existencia, como entre causa y efecto, es también la separación entre naturaleza y cultura; cultura que para Nietzsche no es sino una división ramplona de lo que entiende como una naturaleza transfigurada. División que en el cristianismo aparece como la separación entre un Dios creador *ex nihilo* y el mundo como lo creado.

CAPÍTULO I. Elementos de la concepción de la historia de Nietzsche

1.1. Criterio antropológico – existencialista. Una relación de base entre la segunda intempestiva y la genealogía de la moral

Uno de los centros de gravedad más fuertes de la reflexión nietzscheana es la *existencia*. Ésta, proviene de la vida misma, pero en el hombre se desarrolla como historia. Es decir, ya no hablamos de la mera vida, sino de su transcurso a través del tiempo y del hombre como un ser que, no sólo revolotea en el tiempo, sino que es revoloteado por el tiempo. La existencia es, como señala Nietzsche en *Segunda consideración intempestiva*, cuándo adquirimos el sentido histórico que nos saca de la niñez al aprender el “érase una vez”:

“Es entonces que aprende a comprender la expresión “érase una vez” aquella consigna que anuncia al hombre la llegada de la lucha, el sufrimiento y el tedio, para recordarle la verdadera índole de su existencia, que es un verdadero siempre inconcluso. Cuando la muerte finalmente aporta el anhelado olvido, a su vez usurpa el presente y la existencia, marcando la experiencia con un sello que revela que la existencia no es más que un infinito haber sido, una cosa que vive de su propia negación, del consumo de sí misma, y de su contradicción incesante.”
(Nietzsche F. , 2006, pág. 15).

Como una concepción materialista de la conciencia basada en la moral como base de la conciencia. Moral que, no obstante, tiene a la base una semiótica de los afectos y que, por debajo del enmascaramiento apolíneo de la conciencia idealista, nos descubre una relación de fuerzas ligada a la vida. Como veremos en éste capítulo, dicha relación de fuerzas ligada a la vida como categoría suprema será para Nietzsche de a donde la historia tomará *sus poderes históricos*.

La entrada del niño en la comprensión del sentido histórico, en la lucha y en la verdadera índole de su existencia, refleja en el desarrollo de la existencia individual el producto de lo que en el largo desarrollo histórico de la existencia común de la humanidad como especie fue en un comienzo, primeramente, la adquisición de la dimensión histórica a partir de la creación de una memoria (y su pro-creación).

La adquisición del sentido histórico es, en el proceso de formación del animal-hombre, parte de un enorme proceso temporal en el desarrollo antropológico del ser humano, que

Nietzsche sitúa a partir de la pre-historia y cuyo último fruto es la conciencia. La visión nietzscheana, además, se contrapone a la visión dualista metafísica que, entre una serie de factores de análisis diversos, mostraba como opuestos conciencia y naturaleza y ponía a la conciencia como un elemento fijo en el hombre e independiente de la historia. Nietzsche afirma:

“¿Su conciencia?... de antemano se adivina que el concepto <<conciencia>>, que aquí encontramos en su configuración más elevada, casi paradójica, tiene ya a sus espaldas una larga historia, una prolongada metamorfosis. Que al hombre le sea lícito responder de sí mismo, y hacerlo con orgullo, o sea, que al hombre le *sea lícito decir* sí también a sí mismo –esto es, como hemos indicado, un fruto *maduro*, pero también un fruto tardío: -¡Cuánto tiempo tuvo que pender, agrio y amargo, del árbol! Y durante un tiempo mucho más largo todavía no fue posible ver nada de ese fruto, ¡a nadie le hubiera sido lícito prometerlo, por más que fuese un fruto muy cierto y todo en el árbol estuviese preparado y creciese derecho hacia él!- (...)” (Nietzsche, 1998, pág. 79).

Es decir; la conciencia es el último estadio de desarrollo del hombre, su adquisición más reciente y, como dice en otra parte: *La conciencia es la última y más tardía evolución de la vida orgánica y, por consiguiente, lo más inacabado y frágil que hay en ella.* (Nietzsche, 2009, pág. 25).

Nietzsche considera al ser humano tanto desde su existencia animal como del modo de existencia histórico que posee. Modos que contrasta constantemente en trabajos como *Segunda consideración intempestiva* o *La genealogía de la moral*. En la primera Nietzsche afirma:

“Contempla el trolpel pastando a tu lado: no sabe que es el ayer ni el hoy, corre de un lado a otro, pasta, descansa, digiere y vuelve a correr. Así continúa, de la madrugada a la noche, de día a día. Así, con la gana y el desgano amarrado al poste del instante, no siente melancolía ni tedio. Esta observación resulta dura al hombre que, mientras se jacta de su humanidad ante el animal, anhela celosamente obtener su dicha. Es eso lo que desea: cual el animal, vivir sin hastío ni dolor. Pero lo anhela en vano porque no lo desea del mismo modo que el animal. El hombre habrá preguntado algún día al animal: “¿por qué tan solo me

miras y no das cuenta de tu dicha?”. El animal, por cierto, habría querido contestar: “eso ocurre porque siempre olvido lo que quise decir”. Pero en ese instante ya olvidó la respuesta y enmudeció, dejando al hombre atónito. ” (Nietzsche F. , 2006, pág. 13).

El animal no tiene sentido histórico pues vive atado al poste del instante, *olvida a cada momento y se realiza a cada momento*. No sabe que morirá, ni está asediado de las preocupaciones del pasado, sino que vive en la dicha.

Sin embargo, como se mueve dentro de la acción, no es conciente de nada, y el hombre lo ve desvanecerse en la noche y morir, pues el hombre que, si posee memoria, se ve atado al pasado y esto lo lleva inexorablemente a envidiar la dicha del animal. Pero antes de que el hombre tuviera historicidad y memoria se la hubo de crear, es decir: ¿Qué distinguiría al animal propiamente tal del hombre propiamente tal? Nietzsche señala en *La genealogía de la moral*:

“(…) << ¿Cómo hacerle una memoria al animal-hombre? ¿Cómo imprimir algo en este entendimiento del instante, entendimiento en parte obtuso, en parte aturdido, en esta viviente capacidad de olvido, de tal manera que permanezca presente?>>... Puede imaginarse que este antiquísimo problema no fue resuelto precisamente con respuestas y medios delicados; tal vez no haya, en la entera prehistoria del hombre, nada más terrible y siniestro que su *mnemotécnica*. <<Para que algo permanezca en la memoria se lo graba a fuego; sólo lo que no cesa de *doler* permanece en la memoria>> -este es un axioma de la psicología más antigua (por desgracia, también la más prolongada) que ha existido sobre la tierra.” (Nietzsche, 1998, pág. 79).

La perspectiva prehistórica y antropológica que da fundamento tanto a la concepción intempestiva de la historia nietzscheana como a su filosofía anti-metafísica, quita de la interioridad de la conciencia el fundamento de sí misma, situando dicho fundamento y procedencia de su condición “actual” en el exterior material devenido en el tiempo, la prehistoria –que no es sino otro modo de enfoque de la historia- y de la memoria como condición necesaria de la conciencia; el animal-hombre se crearía una conciencia –siendo ella un epifenómeno del cuerpo- a partir de un largo proceso de asimilación del *dolor* por un instinto de poder. Nietzsche afirma:

“(…) el pasado, el más largo, el más hondo, el más duro pasado alienta y resurge en nosotros cuando nos ponemos serios. Cuando el hombre consideró necesario hacerse una memoria, tal cosa no se realizó jamás sin sangre, martirios, sacrificios; los sacrificios y empeños más espantosos (entre ellos los sacrificios de los primogénitos), las mutilaciones más repugnantes (por ejemplo, las castraciones), las más crueles formas rituales de todos los cultos religiosos, (y todas las religiones son, en su último fondo, sistemas de crueldades) –todo esto tiene su origen en aquel instinto que supo adivinar en el dolor el más poderoso medio auxiliar de la mnemónica.” (Nietzsche, 1998, pág. 80).

La pre-historia no sería sino confines históricos que se perderían del horizonte de sentido histórico conciente; es decir que las condiciones estructurales de la conciencia se encontrarían no solamente a donde ella se reconoce a sí misma, en la historia. Por lo tanto, el “fenómeno hombre” deberá ser investigado a partir de una ciencia multidisciplinaria; “antropológicamente”, “arqueológicamente”, “biológicamente”, “filosóficamente”.

Asimismo, los confines históricos dentro del horizonte de sentido –conciencia- del hombre se desvanecen cuanto éste *entra en las neblinas de lo no histórico*, el instante.

El animal que vive atado al poste del instante, estado nativo del hombre como animal prehistórico que tuvo, el instinto pujante hacia el dolor como forma básica de *poder*. Poder por el que se hubiese creado una memoria y que constituiría, en el transcurso del tiempo, la causa de la regulación de su conducta, pero también le hubiese obsequiado su capacidad de aprender, así como su ingreso en el lenguaje; se distingue del hombre que siente históricamente y vive atado al poste del pasado.

Este hombre doblegado por el pasado buscaría y no encontraría en su propia memoria, rumiando y con un insomnio “eternamente”, la comprensión de sí mismo, de su pueblo y de su cultura. Es decir, en *su conciencia individual* buscaría neciamente lo que rebasa su propia conciencia individual, lo que tiene una escala mayor que él mismo y por lo que él no es causa de sí mismo –*causa sui*-.

El factor esencial de éste problema, es, como veremos a continuación, el considerar una separación y oposición entre el hombre y la naturaleza y en consecuencia la no aprehensión de la capacidad de olvido, sino que el comprender el olvido como algo de lo

que hay que escindirse. Es decir, el problema yace en una comprensión metafísica de la historia.

Si bien verificamos hasta ahora el análisis *general* del desarrollo de la condición humana del animal-hombre como criterio lato, es decir, desde que se crea una memoria. Ahora distinguiremos su condición en sentido neto, es decir, cuando ya tiene una memoria creada y la historia humana se desenvuelve *naturalmente*. Pero antes de entrar en el análisis de la relación entre el modo animal o no histórico y el modo del animal-hombre o modo histórico, es necesario reconocer el terreno epistemológico desde el que avanza Nietzsche.

1.2. Criterio epistemológico

El proceder epistemológico de Nietzsche es materialista. Parte de las sensaciones de la experiencia hacia los conceptos y el “conocimiento abstracto”. Se relaciona con su filosofía existencialista y está a la base de su concepción de la historia, esto se puede constatar de manera explícita como tácita. Nietzsche señala en el prólogo de su investigación intempestiva:

“Me he empeñado en describir una sensación que a menudo me ha atormentado: me vengo de ella exponiéndola al conocimiento del público. Quizás alguien se sienta incentivado, a causa de ésta descripción, a explicarme que también conoce tal sensación, pero que yo no la he percibido lo suficientemente pura y genuina y que, en efecto, no la he expresado con la necesaria seguridad y madurez que proviene de la experiencia.” (Nietzsche F. , 2006, pág. 10).

Por lo que el planteamiento de su concepción de la historia, si bien parte de la matriz problemática del valor o no-valor de la historia para la vida; es elaborada por Nietzsche, como veremos, primero a partir *de los distintos modos de sentir la historia* y después *a partir de los distintos modos de concebir la historia*. Esto significa que el procedimiento epistemológico de Nietzsche pone como primer término valorativo a *la vida*, que es de a dónde emergen los fenómenos históricos, los que se transforman luego en fenómenos del conocimiento. Como Nietzsche señala:

“Un fenómeno histórico, una vez dilucidado en su totalidad y reducido a un fenómeno del conocimiento, está muerto para quien lo ha comprendido y descubierto así su aberración, su injusticia, la ciega pasión y la oscuridad terrenal de su horizonte y, con ello, su poder histórico. Para aquel que sabe, este poder ha perdido su potencia; quizás no sea así para aquel que vive.” (Nietzsche F. , 2006, pág. 27).

No nos parece a nosotros que Nietzsche sea un destructor de toda posibilidad de ontología, no obstante, nos parece que sus constantes arremetidas contra la metafísica hallan su sentido, respecto específicamente de la cuestión del conocimiento, en que la tradición metafísica es una falsificación, un reduccionismo, un ejercicio de poder, y, sobre todo, un estrechamiento del ser que lo limita a una producción de conocimiento cerrado, apodíctico, que niega al ser –entendido como naturaleza-. Nietzsche señala:

“Para cultivar la fisiología con buena conciencia hay que sostener que los órganos de los sentidos *no* son fenómenos en el sentido de la filosofía idealista: ¡En cuanto tales no podrían ser en efecto, causas! Por lo tanto, hay que aceptar el sensualismo, al menos como hipótesis regulativa, por no decir como principio heurístico. – ¿Cómo? , ¿Y otros llegan a decir que el mundo exterior sería obra de nuestros órganos? ¡Pero entonces nuestro cuerpo, puesto que es un fragmento de ese mundo exterior, sería obra de nuestros órganos! ¡Pero entonces nuestros órganos mismos serían –obra de nuestros órganos! Ésta es, a mi parecer, una *reductio ad absurdum*: suponiendo que el concepto de *causa sui* sea algo radicalmente absurdo. ¿En consecuencia el mundo externo *no* es obra de nuestros órganos-?” (Nietzsche F. , 2012, pág. 8).

Si el conocimiento ha de ser tratado como un fin –y no a partir de los límites de la razón- aquel es un fin heurístico, y no ontológico. Nosotros interpretamos la perspectiva sobre lo ontológico en el pensamiento de Nietzsche a partir de las miradas que falsifican en tanto *quieren* dominar el fenómeno, simplificándolo, transformándolo en conocimiento puro, perdiendo éste toda su riqueza por eso el fenómeno en cuestión o el poder *ha perdido su potencia*.

Esto implica el haber ganado para la ciencia, la capacidad de producir conocimiento sintético, lo que es ya un refinamiento y una sofisticación de la filosofía de la ciencia; que

esconde, no obstante, no el haber llegado a la cima de un desarrollo histórico puritano de la verdad, motivo por el que este desarrollo es más bien una tergiversación de la verdad, y por lo cual este desarrollo es además perjudicial en tanto falsificación que se proclama como verdad ontológica y transforma la filosofía en una sierva del método, de la ley. Nietzsche señala:

“¡Oh *sancta simplicitas!* ¡Dentro de qué simplificación y falseamiento tan extraños vive el hombre! ¡Imposible resulta dejar de maravillarse una vez que hemos acomodado nuestros ojos para ver tal prodigio! ¡Cómo hemos vuelto luminoso y libre y fácil y simple todo lo que nos rodea! ¡Cómo hemos sabido dar a nuestros sentidos un pase libre para todo lo superficial, y a nuestro pensar, un divino deseo de saltos y paralogismos traviesos!, -¡cómo hemos sabido desde el principio mantener nuestra ignorancia, a fin de disfrutar una libertad, una despreocupación, una imprevisión, una intrepidez, una jovialidad a penas comprensibles de la vida, a fin de disfrutar la vida! A la ciencia, hasta ahora, le ha sido lícito levantarse únicamente sobre este fundamento de ignorancia, que ahora ya es firme y granítico; a la voluntad de saber sólo le ha sido lícito levantarse sobre el fundamento de una voluntad mucho más fuerte, ¡la voluntad de no- saber, de incertidumbre, de no-verdad! No como su antítesis, sino – ¡como su refinamiento! Aunque 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 (...)”
(Nietzsche F. , 2012, pág. 12)

El único fundamento en el cual la ciencia es lícita, como sostiene Nietzsche, es en su vínculo con la vida, y únicamente de a donde la ciencia puede ser realmente productiva. Cuando la razón –como elemento del lenguaje- se torna excesiva, la producción de conocimiento se vuelve infértil en tanto se desarraiga de la vida, de a donde el conocimiento toma su esencia.

En el caso de la historia, de la misma manera, ésta toma sus *poderes históricos* de la vida. Una vez seccionado el fenómeno y *reducido* a un fenómeno del conocimiento, el fenómeno mismo ha sido escindido en el pensamiento abstracto de naturaleza.

La ignorancia, la *voluntad de no-saber* es mucho más fuerte que la voluntad de saber, de la misma manera que para la historia la *fuerza de olvido* alberga un poder mucho más grande que el *sentido histórico* (lo no histórico y lo histórico). Es decir, el existencialismo nietzscheano nos hace ver una primacía del mundo sensible –interpretado como “no-ser” por Platón, lo que es para Nietzsche una calumnia, una impostura y un arrogarse incluso el estar en condiciones de corregir el ser-; una primacía del mundo del deseo, del cuerpo, de la voluntad, de la naturaleza, por sobre el mundo espiritual, supuestamente ingénito del alma.

La inversión ontológica del platonismo es en la filosofía de Nietzsche una demostración no únicamente de la arbitrariedad del lenguaje –que da nombres, que designa valores- sino que el poner de manifiesto que desde el mundo de los efectos, desde la vida, –desde la voluntad de no saber- se desprende toda posibilidad valorativa, ontológica, esencial, -voluntad de saber- como sofisticación, como transfiguración artística del ser –que antes de depender del lenguaje, depende de su condición de posibilidad; la vida.

1.2.1. Una base pre-platónica para comprender la *fuerza de olvido* y la raíz de “la gran escisión”

¿Pero, cómo podemos ver aún más claramente esta relación? Pues no queremos dejar dudas ni a los mercenarios de la teología ni a los mercenarios de la ciencia dogmática, ni aun menos, a los calumniadores del filósofo de Rocken –los destructores del arte-; Nietzsche se reconoce a sí mismo como un *pupilo del mundo helénico* (Nietzsche F. , 2006, pág. 12) esto es importante para comprender la relación de diálogo –no dialéctica- entre fuerzas opuestas (verdad y falsedad, olvido y recuerdo) en su influjo y profundo empapamiento intempestivo del mundo griego.

La significación antigua de <<αλέθεια>> - que significa verdad, veracidad, realidad (Pabón, 2018, pág. 25)- que en su partícula privativa <<α>> representa una negación de <<Λήθη>> -Lete que, en la mitología griega, hija de Eris, representa el olvido; pero que también nos remite al Leteo que es uno de los cinco ríos del inframundo, el río del olvido,

en donde al beber, o al bañarse, las almas olvidan su vida anterior (¿olvidan su verdad? ¿olvidan su realidad? ¿Olvidan quiénes ellos mismos eran? ¿Quizá un momento de borrachera?) (Vincec Reglá Jiménez, 2012, pág. 226)- por lo que <<α-λέθεια>> significa etimológicamente <<des-olvidar>>.

Para Heidegger: *El “ser verdadero” del λόγος, es decir, el ἀληθεύειν, significa: en el λέγειν como ἀποφαίνεσθαι, sacar de su ocultamiento el ente del que se habla, y hacerlo ver como desoculto (ἀληθές), es decir, descubrirlo* (Heidegger, 2018, pág. 42). Por lo que interpreta <<αλέθεια>> en su relación con <<λόγος>>, y precisamente, de la relación del hablante <<λέγω>> con su des-ocultamiento de la verdad. La relación entre el nietzscheano *olvido por la tragedia* y el heideggereano *olvido por el ser* será una cuestión de la que nos haremos cargo en otro lugar.

Platón reclamaba constantemente contra el mundo de los sentidos, el mundo cambiante, mundo sensible del movimiento, del *no-ser* <<cosmos horatos>> contrapuesto al mundo ingénito del alma <<cosmos noetos>>; imperecedero, verdadero, racional, mundo que significó él como *ser*. Significó así al mundo sensible como caótico, falso, y al otro como idéntico a sí mismo, verdadero (Platón, 2010, pág. 235) y que al caer el alma en el cuerpo se producía el olvido (Platón, 1988, pág. 353).

Por lo que había que recordar –como explicaremos- a partir de reminiscencia, lo verdadero que es innato al alma. Y sólo por medio de la <<χώρα >>, respecto de la relación corpórea de la <<φύση>> con lo ingénito, una “especie bastarda de la razón”, a partir de ello, como indica José Zamora Calvo, es que el mundo inteligible de las formas puras se comunicaba con el mundo de la materia y del cambio (Platón, 2010, pág. 41). O bien, dicha comunicación se realizaba por medio de un proceso dialéctico –del individuo consigo mismo, pues se trata de *su* relación *interna* con las ideas que son ahora el *contenido* en lugar de serlo *el mundo y la vida*-.

Aquí ya no se mantiene una noción de la verdad como des-olvido, porque Platón en su “no querer olvidar” (en el rumiar sin cesar) invirtió la relación del hombre con la vida, poniendo según el vocabulario de Nietzsche, la voluntad de saber por sobre la voluntad de no saber.

Es decir, Platón puso en primer término la conciencia por sobre la fuerza trágica, por sobre la borrachera de la multiplicidad de las sensaciones que diluyen el ser permanente. Puso en primer término, el saber por sobre el no saber, por lo que Sócrates por todas partes decía que nada sabía, tal como indica Roberto Quiroz Pizarro (Pizarro, 2012) .

Ya que, de hecho, aquella es una afirmación de conciencia, pues, sé que no sé. Y puso, paralelamente así mismo, en primer término el recuerdo a la *fuerza trágica del olvido* – fuerza trágica de matriz pre-platónica que Nietzsche recupera en *El nacimiento de la tragedia* y que es condición de la transfiguración artística, apolínea de la naturaleza- ya que, “sé que olvidé” y ese <<sé que no sé>> me retrotrae a partir de la reminiscencia a la innatez de lo ingénito, a una relación del alma consigo misma mediada por la razón (dialéctica) –escindida de la fuerza trágica del mundo, toda vez que la conciencia es ahora una relación del conocimiento consigo mismo-; por lo tanto hay una inversión ontológica de las fuerzas de la naturaleza –*el mayor de los tiranos*- cuando conocer es recordar la verdad, cuando el olvido es planteado como un camino al recuerdo <<ἀνάμνησις>>. Nietzsche señala:

“Dionisio había sido ahuyentado ya de la escena trágica, ya lo había sido por un poder demónico que hablaba por boca de Eurípides. También Eurípides era, en cierto sentido, solamente una máscara: la divinidad que hablaba por su boca no era Dionisio, ni tampoco Apolo, sino un démon que acababa de nacer, llamado *Sócrates*. Esta es la nueva antítesis: lo dionisiaco y lo socrático, y la obra de arte de la tragedia pereció por causa de ella.” (Nietzsche, 2000, pág. 39)

Platón, tomando el vocabulario de Nietzsche, *moraliza* el conocimiento, el saber, o la conciencia, valorándolo como una fuerza en sí, autónoma y remitida a sí misma toda vez que *recordar es conocer*; es decir, una relación de la conciencia consigo misma, protegida de los disturbios exteriores; una relación que oscurece el nexo entre el individuo y la multiplicidad de sensaciones que lo conectan con el mundo, así como lo dividen del lenguaje –entendido antes como algo común- siendo por medio de su propio <<λόγος>> una unidad completa y acabada.

La <<ἀλήθεια>> está ahora –en Platón- en directa relación con el <<λόγος>> tal como señala Heidegger en su interpretación de dicho concepto, en contrapunto con Nietzsche –

como nosotros creemos-, para quien la <<αλήθεια>> está en directa relación con el <<Λήθη>> antes que con *el hablante*, o el poseedor del <<λόγος>>.

El individuo que conoce –en Platón- es el individuo que habla <<λόγος>> y por lo tanto que define, razona, explica, aserta, manda (Pabón, 2018, pág. 371); <<λέγω>> “yo digo”, “yo pongo en orden” –y no es, por el contrario, el cosmos el que pone el orden sino “mi entendimiento” sobre aquel-.

El mito no es superado por el logos, para Nietzsche, el centro en el logos es un nuevo mito. El olvido que, como fenómeno de la naturaleza humana, en el período pre-platónico era explicado por fuerzas divinas –período llamado mitológico-, que no obstante, será re-interpretado por Platón –en el período llamado lógico- de la siguiente manera:

Platón ya no habla del Letos como el río del olvido, sino que habla del olvido como un campo desértico, en el cual de pronto al encontrar un caudal de agua, *se bebe del agua de la despreocupación (...) de la que bebían más de la medida los que no eran contenidos por la discreción, y al beber cada cual se olvidaba de todas las cosas* (Platón, 2020, pág. 679) por lo que los que practicaban la virtud de la moderación eran premiados con el no-olvido (bebían poco, o no bebían), mientras que eran castigados, condenados los inmoderados sedientos con el olvido. Platón entiende el olvido como algo doloroso, como un castigo.

No obstante, para Nietzsche –quien ha puesto boca debajo de vuelta toda la doctrina platónica- la relación con la naturaleza es inexorable, y la necesidad de olvido es prioritaria a la de recordar; y condición la primera de la segunda; tanto en el proceso de conocimiento como para la vida, poniendo al conocimiento como medio y no como fin –medio de la voluntad-. Nietzsche señala:

“Con ella el socratismo condena tanto el arte vigente como la ética vigente: cualquiera que sea el sitio a que dirija sus miradas inquisidoras, lo que ve es la falta de inteligencia y el poder de la ilusión, y de esa falta infiere que lo existente es íntimamente absurdo y repudiable. Partiendo de ese único punto Sócrates creyó tener que corregir la existencia: él, sólo él, penetra con gesto de desacato y de superioridad, como precursor de una cultura, un arte y una moral de especie completamente distinta, en un mundo tal que el agarrar con respeto las puntas del

mismo consideraríamoslo nosotros como la máxima fortuna.” (Nietzsche, 2000, pág. 43)

El olvido para Nietzsche no es valorado como un defecto a corregir, sino que como la virtud de los espíritus libres que no se aferran al conocimiento como un fin último, por lo que pueden jugar *entre los alambrados del pasado y del futuro con insolente ceguera* (Nietzsche F. , 2006, pág. 15).

El desligamiento con la raíz corporal y pulsional del mundo natural a partir de la instauración del racionalismo socrático, Platón y el cristianismo, como indica Sánchez Meca (Meca, 2018, pág. 44), implica para Nietzsche la sustitución de la relación con la tragedia por la ficción de la razón, que crearía un hombre abstracto y desde la que, *bajo la creencia inquebrantable de que, siguiendo el hilo de la causalidad, el pensar alcanza los abismos más hondos del ser, y que el pensar está en condiciones no solo de conocer, sino incluso de corregir el ser* (Meca, 2018, pág. 44).

Por lo que la relación entre el *ser* y el *deber-ser* se vuelve en la doctrina socrático-platónica (y posteriormente, también la cristiana) *una* y, lo deontológico se arroga por sobre la heterogeneidad de la conducta humana (del cuerpo), normativizando, regulando, universalizando lo mismo por sobre lo diferente, lo igual a lo cambiante, la “opinión correcta” y moderada por sobre la pasión y la << παρρησία >>. Y, sobre todo, asumimos tras lo dicho una escisión metafísica en Platón, que es a su vez una escisión con *la fuerza de olvido y con los verdaderos poderes históricos*.

Ocultó Platón, entonces, al hombre que hay detrás de la moral, sus intereses, sus deseos y nos habló de los “en sí” como revelaciones desinteresadas que enmascaraban su avidez desenfrenada de domino como “algo más allá” de la opinión, “más allá de la fe”.

Lo que representa, por lo demás, uno de los grandes giros de la fe religiosa a la fe científica, que para Nietzsche no implica tanto una sustitución de la religión, sino la sustitución de una mitología por otra mitología.

1.3. Relación entre lo histórico y lo no-histórico

Ahora, volviendo con la cuestión nietzscheana de la inexorable relación entre el animal y el hombre; entre naturaleza y cultura: Durante el primer tratado de la obra *Segunda consideración intempestiva* Nietzsche distingue, como decíamos, entre los *distintos modos de sentir* la historia; desde la historicidad del hombre, y las distintas formas de apreciar la historia desde su *pathos* histórico. Así mismo, argumenta sobre la valoración del olvido como fundamento y contrapartida de la memoria que mantiene lo presente fijado; la felicidad como orientación de la vida y; la salud como elemento primero de vitalidad. Estos son los criterios básicos sobre los que Nietzsche erige en ésta obra su concepción de la historia.

Sin obstar de lo anterior, el criterio matriz y más general que orienta la investigación de Nietzsche en *la segunda intempestiva*, reiteramos, es la relación entre el conocimiento histórico y la vida, y que el conocimiento ha de subordinarse y servir a la vida. Esto significa, en otras palabras, que lo histórico se debe subordinar a lo no-histórico. Como Nietzsche afirma:

“(…) También depende de saber olvidar y recordar en el momento justo, de intuir con fuerte instinto cuándo es necesario sentir de manera histórica y cuándo no. He precisamente aquí la propuesta que el lector está invitado a considerar: tanto la perspectiva histórica como la no histórica son igualmente necesarias para preservar la salud de un individuo, un pueblo o de una cultura.” (Nietzsche F. , 2006, pág. 19)

En la filosofía de Nietzsche la necesidad de recordar está condicionada por la necesidad de olvidar. Nietzsche explica el por qué la experiencia de lo pasado –historia- no debe sobreponerse a la experiencia de lo presente. La conjunción de ambas experiencias –la existencia- se da como una condición que parte de la acción abierta del presente en su relación con el conocimiento del pasado.

Nietzsche, entonces, comienza contrastando la condición del animal como ser no-histórico –como hemos visto al final del apartado anterior- a la condición del animal-hombre como ser atado al pasado -como un animal con memoria y lenguaje- pero a su

vez doblegado por el pasado, restado de la acción en el presente a causa de las determinaciones del pasado que lo limitan y doblegan, y por lo que el hombre envidia la dicha del animal.

1.3.1. Criterio de felicidad

Sin embargo, aclara que el hombre, aunque comparte la orientación a la felicidad con el animal, no desea la dicha del animal de la misma manera que éste la posee. Pues el animal ¿puede poseer cosa alguna? Si carece de sentido histórico, pareciera que es su naturaleza la que lo posee a él, siendo objeto de una historia natural- en el caso que el animal pudiese sentir históricamente, pues solo el hombre es quien si puede -. Y de esta manera, el valor del animal se distingue del valor del hombre que no es poseído por su naturaleza, sino que al tener sentido histórico ni está atado al instante, ni olvida *naturalmente*, sino que debe *aprehender* el olvido para que su pasado no lo doblegue como *una carga invisible* por la que él se explica a sí mismo, por la que él se conoce, y por la que su vida toma un valor existencial.

Pero el hombre también fue un niño y en esa condición, distinto del animal y aun no teniendo éste un pasado que denegar, *podía jugar entre los alambrados del pasado y del futuro con insolente ceguera* (Nietzsche F. , 2006, pág. 15).

Al animal, al niño y al hombre, en todo caso los ataría una naturaleza viviente y deseante en común, como sentencia Nietzsche:

“Si la felicidad y la procuración de nuevas felicidades es, en cierto sentido, lo que ata al viviente a la vida y lo empuja a seguir viviendo, entonces probablemente no exista filósofo que puede reclamar para sí mayor justificativo que el cínico: es que la felicidad del animal como ejemplo por antonomasia del cínico, pone en evidencia la legitimidad del cinismo.” (Nietzsche F. , 2006, pág. 15).

La suerte más pequeña, que es la del animal y la que procura el cínico consiste en que cuando está presente y aporta felicidad ininterrumpidamente, es decir, cuando es una felicidad pequeña pero efectiva, tiene más valor que la felicidad más grande —explica Nietzsche—. Sin embargo, la esencia de la felicidad más pequeña como de la que es mayor

es la capacidad de sentir de manera no histórica durante el plazo que abarca la felicidad (página 16) lo que en palabras simples es *el poder olvidar*.

1.3.2. Fuerza de olvido y Fuerza plástica

El hombre, cuando quiere sentir únicamente de manera histórica –y nada sabe del olvido– pierde su señorío sobre la acción y, por el contrario, es el pasado el que se enseñorea sobre él como si su presente fuese un mero momento más dentro de una colosal historia que lo doblega. Por esto es que *el hombre que sólo quisiera sentir históricamente no podría siquiera levantar un dedo*.

Sin embargo, el hombre que es capaz de salir de la tiranía del tiempo y que es capaz de *doblegar su pasado*, va más allá de su condición. Va más allá de la Historia. Éste puede transfigurarla a través de su voluntad. Él no entiende *naturaleza* e *historia* como opuestos –historia natural- y puede producir cultura, una *segunda naturaleza*.

El criterio del arte, o en palabras de Nietzsche, *la capacidad plástica*, tiene una relación estrecha con *la capacidad de olvido*. Pero también, se caracteriza dicha capacidad plástica por la insolencia del niño. Pero ¿cómo entiende Nietzsche el arte? Nietzsche señala:

“(…) Sin embargo, gracias a los griegos, nos hemos acostumbrado a esta falta de naturalidad en la escena, así como a esa otra falta de naturalidad que es la pasión cantante que soportamos, gustosamente por cierto, gracias a los italianos. Ha nacido en nosotros una necesidad que no podríamos satisfacer en la realidad: oír hablar bien, y con detenimiento a hombres que se encuentran en las más graves situaciones; ahora, nos encanta que el héroe trágico se muestre aún capaz de elegir las palabras, de encontrar razones, de adoptar actitudes elocuentes y, en definitiva, de mostrar una inteligencia lúcida en el momento en que su vida se acerca al abismo cuando, por lo general, el hombre real pierde la cabeza y normalmente el lenguaje noble. Esta especie de separación de la naturaleza es quizá lo que más agradablemente alimenta el orgullo humano; en cualquier caso, gracias a ella se ama al arte como expresión de una anti-naturaleza y de una convención superior y heroica.” (Nietzsche, 2009, pág. 55)

No obstante, el arte anti-naturaleza esta mediada por la voluntad arbitraria –una voluntad que se desarrolla a sí misma y por sí misma- y, tiene en el fondo, una base pulsional, una fuerza que podemos entender como fuerza de maleabilidad.

Sobre los distintos grados de capacidad plástica de distintos tipos de hombre; algunos que carecerían de esta fuerza, ante episodios pequeños se derrumbarían, mientras que otras con gran cantidad de fuerza plástica no se inmutarían ante hechos terribles, o se recuperarían de grandes golpes como en una extrema capacidad de resiliencia.

Pero la resiliencia no sería sino un matiz más de aquello a que Nietzsche designa por fuerza plástica. Ella tiene todo que ver con la naturaleza interior de un hombre. *Mientras mayores son sus raíces internas, mayor es su capacidad de subyugar el pasado* (Nietzsche F. , 2006, pág. 18)

El hombre no es meramente poseído por la naturaleza, sino que él, en tanto artista, puede poseerla, puede transformarla, puede crear lo que la naturaleza no. No obstante, el hombre no se contrapone a la naturaleza en su condición más propia, sino que ella se expresa en él de una forma que él traduce con arbitrariedad, sin estar fijado él en *una naturaleza*.

White señala:

“Sin embargo, Nietzsche no estaba completamente separado del arte y la ciencia de su época. Desde el comienzo mismo aceptó las implicaciones nihilistas de ambos. Celebró el establecimiento, por la ciencia positivista, de la esencial carencia de significación del proceso natural y la concepción del arte simbolista de la naturaleza en última instancia constructivista, de toda forma, significado o contenido que los hombres parecían haber encontrado en el mundo. Para Nietzsche la forma, el significado y el contenido de toda ciencia y de toda religión, eran originalmente estéticos, productos de la necesidad humana de huir de la realidad a un sueño, de imponer orden a la experiencia en ausencia de cualquier significado o contenido sustantivo.” (White, 1992, pág. 317)

El poder olvidar es la valoración positiva, en el pensamiento de Nietzsche, del sentir profundamente anti-históricamente (Nietzsche F. , 2006, pág. 22) y esto implica la base de una concepción creativa de una conciencia que-como señala White- ordena la experiencia, pero mucho más lejos de lo que White informa, no sólo la ordena, sino que

crea la experiencia. Además, sin obstar de lo anterior, de ir en contra de la concepción de la conciencia del siglo XIX que legaba el historicismo alemán, como una que debía doblegar el olvido.

En la visión de Nietzsche, por otro lado, la conciencia no debe pretenderse por encima de la existencia, ni por lo tanto, por encima de la Historia. Sino al revés, pues la conciencia es sólo conciencia de nuestro pasado, pero ella no puede ser conciencia de sí misma sino comprendiéndose como un producto tardío de la Historia. De la misma manera que la conciencia del artista no constriñe la naturaleza, sino que: toma-su-fuerza-de-ella.

¿Qué relación hay todavía entre el arte y la historia? En este punto tenemos otro acuerdo con White, cuando señala: *Cuando reflexionaba sobre la historia, por lo tanto, Nietzsche estaba siempre interesado en determinar cómo sería posible transformar la historia misma en una forma de sueño igualmente creadora, cómo, en suma, sería posible transmutarla en una especie de arte trágico* (White, 1992, pág. 317).

El artista no es, por lo tanto, un tipo que considera el pasado como en el pasmo contemplativo sobre una obra histórica sagrada. Sino, como el niño, es capaz de saltar entre los alambrados del tiempo con insolencia, por lo que éste necesita del olvido.

Vista de manera idealista, la conciencia, escindida de la historia, es un incesante rumiar y concluir desde las determinaciones de *su* pasado y no *del* pasado. La verdadera índole de la existencia es en cambio, para Nietzsche, un *siempre imperfecto inconcluso* (Nietzsche F. , 2006, pág. 14). Por lo que, la conciencia es producto de una existencia más extensa que la configura y de la que somos inconcientes –como se señaló en la primera parte-. Aquí, en la excelsa importancia del olvido es que residiría el fundamento de *lo humano*, como Nietzsche afirma:

“Por consiguiente, hemos de calificar de primordial y genuina la capacidad de sentir, hasta cierto grado, de forma no histórica, puesto que es aquí donde reside el fundamento de lo justo, lo sano, lo grande y verdaderamente humano. El envoltorio de lo no histórico es semejante a una atmósfera hermética en la cual la vida sólo es engendrada para desaparecer nuevamente con la destrucción de esa atmósfera.” (Nietzsche F. , 2006, pág. 20).

El valor de la vida traducida como historia es transitorio en tanto es necesario volver a su terreno más emergente, en el sentir no histórico, en el espacio de la acción, es necesario volver al ámbito de toda posibilidad de acción y creación, a partir de ahí, nuevamente se engendrará la historia, una nueva historia; ahí en lo ahistórico es precisamente, para Nietzsche, de a dónde la historia *toma sus poderes históricos*. De esta manera, el ser de la historia es plástico y se genera y destruye continuamente, por lo que la conciencia no es una cantidad estable de valor independiente, ingénita. Esto nos conduce a la relación entre la verdad y la ilusión, que sin embargo asumiremos en el segundo capítulo de nuestro trabajo.

La fuerza de olvido hace que la existencia se mantenga abierta y de forma contraria, el aferrarse al pasado genera la hipertrofia tanto de la conciencia como del viviente de que nos habla Nietzsche al principio de la obra, como síntoma de un defecto epocal o fiebre histórica.

Para que la conciencia conclusiva no envuelva y cierre la existencia; sino que la existencia como *conciencia abierta* se sirva de la historia; es decir, poner la historia al servicio de la vida, es necesario poder olvidar, de manera tal que entremos en *la neblina de lo no histórico*. Es necesario *erguirse cual una diosa de la victoria en un solo punto* (Nietzsche F. , 2006, pág. 16) en el punto anti-histórico del instante, como afirma Nietzsche:

“No obstante, este estado del espíritu –profundamente anti-histórico- es la cuna, no solo de la acción injusta, sino, sobre todo, de toda acción justa, dado que ningún artista ha de haber obtenido su obra, ningún general su victoria y ningún pueblo su libertad sin haberlo deseado y ambicionado previamente en tal condición no-histórica. Aquel que actúa en la expresión de Goethe, reniega de la conciencia, y también se halla desprovisto del conocimiento: olvida la mayoría de las cosas para estar en condiciones de realizar una. De esta manera actúa injustamente respecto de lo que ha dejado atrás, y sólo reconoce un derecho, el derecho de aquello que ha de ser ahora.” (Nietzsche F. , 2006, pág. 22).

En el filosofar de Nietzsche más que una intención y acción de “destruir la conciencia”, “destruir la historia”, “destruir la razón histórica”, “destruir la moral histórica”, etc. Hay una destrucción de la idiosincrasia de la conciencia, de la razón, de la historia y de la

moral. Hay, sobre todo, una problematización del valor o no-valor con que apreciamos al ser humano, moralizamos sus facultades, a la historia y sus derechos con relación a la vida.

En Platón, la apertura de la conciencia con el mundo fue un problema en el que siguió empeñado hasta su período de madures, por ejemplo, en el *Timeo*. O bien, el movimiento podía ser dialéctico, pero igualmente un código cerrado. Nietzsche, en cambio, muestra constantemente la existencia como una relación de apertura entre el mundo y la conciencia –por lo demás, mundo de a donde ella procede-.

En este caso específico, una problematización de una concepción de la conciencia basada en el aferramiento a la memoria. Lo problemático es para Nietzsche en éste punto que la conciencia necesita de la distensión del olvido y de la digestión del conocimiento para que no embotelle al cuerpo en el pensamiento cayendo en una parálisis hipertrófica. Nietzsche afirma:

“Es cierto: sólo en el grado en que el hombre logra restringir el elemento no histórico mediante la reflexión, la re-flexión, la comparación, distinción, y unificación; sólo en tanto se produce en aquella nube que todo lo encierra, un destello luminoso; es decir, sólo en tanto posee el poder de utilizar lo pasado para la vida y de transformar lo acaecido en Historia, el hombre se vuelve humano. Sin embargo, cuando la razón histórica se torna excesiva, el ser humano deja de serlo y, más aún, de haberse visto despojado de la envoltura de lo no histórico, no hubiera comenzado, ni siquiera hubiese osado ser.” (Nietzsche F. , 2006, pág. 20).

La restricción del elemento histórico cuando la razón histórica se torna excesiva; así como la restricción del elemento no-histórico cuando sea necesario aprehender de la experiencia para afirmar la vida desde el conocimiento, reflejan una reciprocidad o mutualidad entre el olvido y el recuerdo.

Dicha mutualidad debe ser formulada a partir de la relación tanto de la fuerza plástica, la acción y la vida, como del conocimiento, la historiografía y la actividad de la conciencia intelectual, en un horizonte de sentido que determine los límites entre tales actividades acorde al tipo de individuo, pueblo o cultura de que se trate, como veremos a continuación.

1.3.3. Necesidad de un horizonte

Nietzsche distingue al hombre que no desea sentir históricamente del hombre que *únicamente quisiera sentir de manera histórica* (Nietzsche F. , 2006, pág. 16) El primero, sin poder asentarse en el instante, sin fuerza de olvido, vería todo como un devenir y no podría actuar. Su rasgo más característico sería el escepticismo. *Éste hombre ya no cree en su propia existencia, no cree en sí mismo* (Nietzsche F. , 2006, pág. 16) porque al aferrarse únicamente al devenir, vería como todo únicamente se disuelve –junto con él mismo- en ese flujo incesante. El cambio lo mantendría petrificado en la nada.

El segundo caso, *un hombre que sólo quisiera sentir de manera histórica* (Nietzsche F. , 2006, pág. 16) se aferraría a los recuerdos como si estos fuesen su pasto –aquí Nietzsche, cuando hace analogía apelando a lo que hay de animal en lo que es propio del hombre, ve la animalidad del hombre incluso en aquello que lo distingue propiamente del animal, como una condición inexorable -, es decir, como si el insomnio del que se aferra a sus recuerdos fuese equivalente al rumiar eternamente. Si el animal, incapaz de recordar puede, no obstante, sentir dicha. El hombre, por el contrario, no puede siquiera *levantar un dedo* sin olvido. ¿A qué va Nietzsche con esto? Nietzsche afirma:

“O, para enarbolar el problema de manera más sencilla: existe un grado de insomnio, del rumiar y del sentido histórico que atenta contra lo vivo y lo conduce a la perdición, con indiferencia de si se trata de un ser humano, un pueblo o una cultura” (Nietzsche F. , 2006, pág. 17).

En este punto Nietzsche ha realizado ya el planteamiento del problema que anunciaba en el prólogo y la necesidad que se desprende de determinar un grado de sentido histórico y de aprehensión del pasado asimismo como un grado de aprehensión del olvido *para que el pasado no se convierta en enterrador de lo presente* (Nietzsche F. , 2006, pág. 17) y que el conocimiento histórico se alinee a la vida, pues solo querer olvidar nos pondría en una condición similar al *hombre del devenir* y, sólo querer recordar en una situación similar al hombre atado al pasado.

Hay todavía un tercer tipo, el *suprahistórico*. Éste tipo de hombre concibe el mundo – dice Nietzsche- como *un todo siempre concluso que en cada instante ha alcanzado ya su terminación* (Nietzsche F. , 2006, pág. 25). Estos hombres *crearían que el sentido de su*

existencia se irá revelando paulatinamente a través de un proceso (Nietzsche F. , 2006, pág. 24). Estos son los metafísicos e hipertróficos que Nietzsche observa como hombres enfermos por un defecto epocal.

Nietzsche acusa a los suprahistóricos de ser, en el fondo, *ahistóricos* porque pondrían como primer término al sujeto cognoscente –y no a la vida- y éstos tipos si bien sabrían formular correctamente la pregunta del valor de la historia –el por qué y el para qué- (Nietzsche F. , 2006, pág. 23) se apartarían de la Historia por haber descubierto –supuestamente- la condición inexorable de toda acción (Nietzsche F. , 2006, pág. 23) como si viviesen ya en la isla de los bienaventurados, no obstante, esbozarían un cuadro de valor estable y siempre igual (Nietzsche F. , 2006, pág. 25) de los eventos, porque creerían en la historia como una ciencia, y no en la historia como fenómeno que emerge de la vida y su multiplicidad.

Los suprahistóricos serían metafísicos que creerían que habría ciertos móviles a los que se podría reducir la historia. Principios por los que se podría explicar todo proceso, así como el progreso histórico. Harían filosofía de la historia y, no sólo serían profundamente ahistóricos en su escisión entre historia y vida, sino que serían para Nietzsche, los que más característicamente se encontrarían en la contradicción entre vida y sabiduría. La Historia sería concebida por ellos como una ciencia soberana, desde la que la mirada histórica sólo podría ser *una especie de conclusión y balance para la humanidad* (Nietzsche F. , 2006, pág. 27). El carácter ahistórico se reflejaría sobre todo en el desconocimiento de *la ciega injusticia, la ciega pasión, y la oscuridad terrenal de su horizonte, y con ello su poder histórico* (Nietzsche F. , 2006, pág. 27).

Para que la vida se despliegue sana y fuerte y no decaiga ni se enferme –hipertrofia del sujeto cognoscente- sería necesario determinar los grados que recién mencionamos, pero para poder determinarlos, el filósofo nos pone todavía otra exigencia. Nietzsche afirma:

“Para poder determinar ese grado y, con él, el límite a partir del cual lo pasado debe ser olvidado para que no se convierta en enterrador de lo presente, sería necesario conocer la fuerza plástica de cada humano, de cada pueblo, y cada cultura. Me refiero a aquella fuerza de crecer de sí mismo y de manera propia, de transformar lo pasado y lo desconocido y de incorporarlo, de sanar las heridas y

recuperar lo perdido y recomponer desde sí mismo las formas quebrantadas.”
(Nietzsche F. , 2006, pág. 17).

El hombre suprahistórico tiene la característica de comprender el pasado y el presente como una misma cosa. El pasado cumple el ser el enterrador de lo presente, pues el presente nos aparece como algo ya conocido, determinado por los hechos precedentes *factum infectum fieri nequit*. En éste hombre hay un desbalance extremo en su horizonte de sentido en tanto la Historia sería entendida, como dijimos, como la facultad del sujeto cognoscente de subordinar a reglas y principios arbitrarios el acaecimiento de los hechos, transformando la vida en una ficción en la que el presente siempre está concluyendo determinaciones del pasado.

Este filósofo de la historia viviría en la sobre-saturación de conocimiento, tornándose enfermizo. La necesidad de un horizonte histórico es planteada por Nietzsche de la siguiente manera:

“He aquí una ley universal: lo viviente sólo puede tornarse sano, fuerte y fértil dentro de un horizonte determinado; de ser incapaz de trazar un horizonte en derredor suyo o, por el contrario, de ser demasiado centrado en sí mismo para poder incorporar a la visión ajena una perspectiva propia, lo vivo languidece y se lanza, con indiferencia o con fervor, a su propio declive. La alegría, la buena conciencia, la acción entusiasmada, la confianza en lo venidero, todo ello depende, en cada cual tanto como en un pueblo, de la existencia de una línea que separa lo claro y visible de aquello que es oscuro y oculto a la vista. También depende de saber olvidar y recordar en el momento justo, de intuir con fuerte instinto cuándo es necesario sentir de manera histórica y cuando no.” (Nietzsche F. , 2006, pág. 18).

Esta ley universal, el tener un horizonte claro, implica un cierto criterio de escalas. Escalas para procesar el pasado, recordar y olvidar, siempre en pos de la actividad vital. Una escala más amplia que la de quién está demasiado centrado en sí mismo, o de quien es demasiado excéntrico. La voluntad será el centro de gravitación del sujeto como viviente y de ella y sus instintos e intuiciones dependería más la salud que de la reductio ad absurdum de la historia en principios científicos.

1.4. Criterio de salud y enfermedad. Otra relación de base entre la *Segunda consideración intempestiva* y la *Genealogía de la moral*

La relación de necesidad de un horizonte de sentido entre el pasado, el presente y el futuro de la especie está determinado para Nietzsche como hemos ido viendo hasta aquí, por la relación de subordinación del conocimiento a la vida, o a una existencia material. Esto, se refleja principalmente en una profunda condición enfermiza que el filósofo de Rockenatisba tempranamente como producto de el orden jerárquico de valores en que occidente a establecido una prioridad del conocimiento por sobre la vida. El conocimiento como un fin en sí mismo y la vida como un medio. Por lo que, el valor o no-valor de la historia para la vida se dirime en la re-jerarquización del conocimiento (histórico en este caso) como medio ante la vida como fin y esto conlleva el re-orientar la salud de occidente. Nietzsche afirma:

El criterio fundamental que hay en el pensamiento de Nietzsche para poder determinar ese horizonte, es el criterio de salud y enfermedad. Lo que fomenta la vida; el vitalismo, se halla orientado por el criterio de salud. Lo que va en detrimento de la vida, lo que genera una hipertrofia del conocimiento; la concepción metafísica puesta por sobre la experiencia –lo que es identificado en Nietzsche posteriormente como ideal ascético-, es lo que orienta la existencia humana hacia la enfermedad, tanto desde un plano fisiológico como espiritual.

No obstante, la vida misma en su voluptuosidad anhelante –como señala en página 49- es también una fuerza oscura y abrumadora, por lo que necesita la vida humana de la Historia para la potenciación de su salud; del modo monumental de la historia para promover lo activo y pujante, del modo anticuario de la historia para promover el cuidado del lugar en donde ha aflorado la existencia, y del modo crítico para extirpar la raíz de la enfermedad histórica que impide el surgimiento de los nuevos anhelos, o para extirpar las injusticias que pesan sobre el presente –como veremos en el siguiente apartado-.

Encontramos en *La segunda consideración intempestiva* ya una preconización del nihilismo –a pesar de que no ocupa dicho concepto aquí todavía-, preconización que

ubicamos en el criterio de salud y enfermedad al que Nietzsche da uso transversalmente en su obra, cuando habla del criterio de felicidad, o cuando se refiere a la historia monumental como un remedio contra la resignación (Nietzsche F. , 2006, pág. 30).

Así mismo, en cuanto a la enfermedad, como ya hemos señalado antes; el exceso del estudio de la historia perjudicaría a la vida, o bien el extremo puesto en la razón histórica, generando la famosa hipertrofia de la que Nietzsche da cuentas reiteradamente en la obra.

Nietzsche ve como la ciencia intenta domesticar la vida (Nietzsche F. , 2006, pág. 97) lo que está coaligado con los metafísicos quienes abstrayéndose al conocimiento puro creerían estar en condiciones de saber las determinaciones inexorables que movilizan la Historia *situándose en la cima de la pirámide del proceso del mundo* (Nietzsche F. , 2006, pág. 121).

Tal preconización del nihilismo la asociamos, como criterio central de enfermedad en el pensamiento del filósofo Nietzsche, a su ya anticipada relación en *Segunda consideración intempestiva* con el cristianismo como portavoz de la metafísica. Una metafísica con una pretensión de universalidad devastadora, como señala Nietzsche:

“¿Qué hemos de pensar cuando el “supremo teólogo del siglo” designa al cristianismo como la religión que permite comprender, mediante los sentidos, todas las religiones existentes y también algunas meramente imaginables (...)” (Nietzsche F. , 2006, pág. 95).

Universalidad que impondría *su* verdad como interpretación hegemónica por sobre toda otra perspectiva. Esto es uno de los elementos que reclama Nietzsche cuando se oculta la relación entre la creencia y la verdad –como explica en *Más allá del bien y del mal-* y se impone una verdad *esencial* que oprime –como creencia superadora de las creencias- a toda otra mirada. Esto es similar a una historia monumental que deja de ser activa y pujante y se transforma en una canonización de lo existente a costas de lo que está por venir.

En la *genealogía de la moral* la civilización sería una noción coaligada al nihilismo – concepto que ya aparece con dicho nombre-, en tanto conlleva ella la enfermedad por la domesticación del animal-hombre y por el efecto de hastío de la vida; que sobre todo la

condición del asceta vehiculiza y lleva a su extremo en su intento de apartarse de éste mundo, en su intento de ir en contra de la naturaleza, del cuerpo y de las pasiones. Nietzsche afirma:

“En el hecho de que ese mismo ideal haya podido dominar sobre el hombre y enseñorearse de él en la medida que nos enseña la historia, especialmente en todos aquellos lugares en que triunfaron la civilización y la domesticación del hombre, se expresa una gran realidad, la *condición enfermiza* del tipo de hombre habido hasta ahora, al menos del hombre domesticado, se expresa la lucha fisiológica del hombre con la muerte (más exactamente: con el hastío de la vida, con el cansancio, con el deseo del <<final>>). El sacerdote ascético es la encarnación del deseo de ser-de-otro-modo, de estar-en-otro-lugar, es en verdad el grado sumo de ese deseo, la auténtica vehemencia y pasión del mismo: pero justo el poder de su desear es el grillete que aquí lo ata (...)” (Nietzsche, 1998, pág. 156).

La supremacía de la razón, el desarrollo de un lenguaje que llega a ser lo suficientemente abreviado como para sintetizar la riqueza y complejidad de la vida, precarizando su riqueza, implica la instauración de códigos de valores que, de forma simple, regulan la conducta buena y la conducta mala.

La sofisticación de estas formas de regulación de las creencias y las conductas en los fenómenos civilizatorios no refleja para Nietzsche una expansión del espíritu humano ni un encaminamiento hacia la libertad, sino que todo lo contrario, una condición enfermiza que llega a despreciar tanto las pasiones y los afectos humanos como su relación con el mundo.

Se proclama en esta condición enfermiza, algo así como “El único sueño posible de hacerse real es el mío, y a ti solo te es lícito *adecuarte a la realidad [realidad de mi propia fantasía]*”.

Respecto de la historia identificada con el ideal de la ciencia, como indica Herbert Frey, Nietzsche critica esta visión de la historia como mera acumulación de datos, y propone una perspectiva trágica de la historia (Frey, 2015, pág. 1).

La crítica al historicismo es una de las claves que encontramos en *La segunda intempestiva* en donde Nietzsche arremete contra la metafísica de la historia, o dicho de

otra forma, contra la filosofía de la historia. Por lo tanto, la crítica al historicismo es también la crítica de una *condición enfermiza* o meta-histórica del hombre. En la misma línea de Frey, White afirma lo siguiente:

“Para Nietzsche –igual que para Burkhardt- había tantas “verdades” sobre el pasado como perspectivas individuales sobre él (...) Nietzsche dividió en dos tipos los modos en que los hombres consideran la historia: un tipo negador de la vida, que pretendía encontrar el único modo eternamente verdadero, o “propio”, de ver el pasado; y un tipo afirmador de la vida que estimulaba tantas visiones diferentes de la historia como proyectos había para alcanzar un sentido del ser (...) El deseo de creer que había una idea de la historia eternamente verdadera o “propia” era, en opinión de Nietzsche, otro vestigio de la necesidad cristiana de creer en el Dios único y verdadero –o del equivalente secular del cristianismo, la ciencia positiva, con su necesidad de creer en un cuerpo único, completo, y completamente verdadero de leyes naturales. A esas dos concepciones en esencia constrictivas de la verdad y sus equivalentes en el arte –el romanticismo y el naturalismo- Nietzsche opuso su propia concepción de la *relatividad* de cualquier visión de lo real” (White, 1992, pág. 317).

La historia adquiere sentido cuando el intérprete le confiere una estructura de significación –por medio del lenguaje-, no obstante; a diferencia de Frey y de White, nosotros creemos que Nietzsche no aboga por un *relativismo* puritano, pues implicaría esto; sea: el decir todo sobre nada, o el decir nada, sobre todo. La historia también adquiere un sentido común, como el mismo Nietzsche lo señala –y de lo que nos haremos cargo en el siguiente apartado-, pues la perspectiva de Nietzsche confabula naturaleza e historia y no se dirime en ninguno de sus extremos –lo que no sería otra cosa que seguir reproduciendo una visión dualista metafísica de la realidad-.

En este punto, David Puche Díaz observa que las consideraciones que recaen en los factores fisiologistas apuntan a una axiomática naturalista que –tal como la teología- reducen la multiplicidad a un mecanicismo o, pretenden explicar los procesos históricos a partir de leyes naturales (Díaz, 2012, pág. 270).

Por otra parte, el extremo historicista recaería en un relativismo histórico en tanto todo sería únicamente devenido, lo que haría que conceptos como <<vida>> o <<naturaleza>> estuviesen sujetos a elementos imposibles de racionalizar (Díaz, 2012, págs. 270-271).

Sin embargo, Puche Díaz considera que cada uno de estos criterios por sí solo son insuficientes para comprender a Nietzsche, en lo que concordamos plenamente con él, aunque, no obstante, él mismo recae en una posición tendenciosamente metafísica.

La *condición enfermiza* o hipertrófica que representa el exceso de razón histórica nos queda sin embargo esbozado; responde a su conexión con el cristianismo en tanto busca una *meta-historia* que socava –como veremos en el siguiente apartado- a la vida y a la misma historia, toda vez que las razones del lenguaje petrifican o fijan una naturaleza histórica; razones que en el caso del historicismo son teleológicas y que como señala Nietzsche:

“Lo que puede aprenderse del cristianismo es que, bajo la influencia de un tratamiento historicista, se ha vuelto insolente e innatural, y que llegará el momento en que un tratamiento enteramente histórico, es decir, justo, lo disolverá en puro conocimiento acerca del cristianismo y, con ello, lo destruirá. Lo mismo puede estudiarse en todo lo que vive: deja de vivir cuando es completamente seccionado y vive de forma enfermiza en cuanto se lo comienza a seccionar a través del ejercicio histórico.” (Nietzsche F. , 2006, págs. 95-96).

¿Es lo que promete aquí Nietzsche lo que será después la *Genealogía de la moral*? En todo caso, el foco de Nietzsche es siempre destruir aquello que sostiene la *condición enfermiza* del hombre –de que ha responsabilizado completamente al cristianismo en diversas partes- y nunca un mero impulso caótico destructivo –como los sacerdotes encubiertos propugnan hoy por hoy- ya que, como señala: *Una Historia que solo destruye, sin estar guiada por un intrínseco impulso constructivo, a la larga torna innaturales e insolentes sus instrumentos: es que tales hombres destrozan ilusiones y “quien destruye la ilusión en sí y en los demás será castigado por la naturaleza, que es el más severo de los tiranos”*. (Nietzsche F. , 2006, pág. 94). ¿Es el martillo de Nietzsche una respuesta de la misma naturaleza contra el nihilismo?

1.5. Conceptos de Historia monumental, anticuaria y crítica

Si bien en lo precedente las explicaciones de Nietzsche gravitaban con mayor acento en lo perjudicial que es el conocimiento histórico para la vida y el historicismo como defecto epocal; y a pesar de que –como mencionamos- Nietzsche señalaba que historia y vida eran igualmente necesarios, es en la segunda parte de la obra *Segunda consideración intempestiva* en donde el filósofo de Roken asume más plenamente la necesidad del conocimiento, y lo hace en relación a los tres conceptos de: historia monumental, historia anticuaria e historia crítica. Conceptos de la historia que, sin embargo, no dejan de ser plenamente existencialistas ya que descansan siempre en la vida como fundamento –más no en la vida como mero argumento-.

Estas tres *formas de concebir la historia* están al servicio de la vida por medio de la historiografía *que está vinculada a la vida en tres sentidos* (Nietzsche F. , 2006, pág. 29) en tanto en cuanto potencian la vida de un hombre, de un pueblo o de una cultura y mantienen su vínculo con ella. La potenciación de la vida se dirime en el criterio de salud; y el grado en que, a la inversa, la vida debe ponerse al servicio de la historia, el horizonte de su servicio se dirime sea por el criterio de enfermedad, o por el de exceso de razón histórica –que confundiría el poder de la vida en la historia- que no es sino lo mismo otra vez, el mismo criterio de enfermedad (Nietzsche F. , 2006, pág. 28).

El concepto de Historia monumental se vincula con la vida por medio del sentido de *aquello que es activo y pujante* (Nietzsche F. , 2006, pág. 29); el concepto de Historia anticuaria se vincula a la vida por medio del sentido de *aquello que conserva y venera* (Nietzsche F. , 2006, pág. 29); y la Historia crítica se vincula a la vida por medio del sentido de *aquello que sufre y busca liberación* (Nietzsche F. , 2006, pág. 29).

Cuando estas tres formas de concebir la historia no se vuelcan a sí mismas en correlación a un hombre volcado a sí mismo, en un egoísmo malversado, que las vuelve puramente conceptuales –conocimiento puro- quedando tales concepciones despojadas de sus poderes históricos o desligadas de *su sentido* y de *su poder*, en pos de querer mantener a toda costa una tradición –como en el defecto de la forma monumental y de la forma anticuaria-, es lícito que sirvamos a la Historia en beneficio de la vida.

La cuestión no se trata, por ende, de elegir entre la historia y la vida –como ocurre en el caso de quienes se escinden de la vida en una metafísica de la historia, lo que es uno de los grandes errores de la razón-, pues hay una reciprocidad entre Historia y vida cuando se pone prioridad ontológica a la vida como condición de posibilidad de la Historia, fuente de vivificación y como condición de posibilidad de toda apreciación valorativa. De manera tal que, bajo la filosofía de Nietzsche, servir a la Historia es servir a la vida; y servir a la vida es escribir la Historia, siempre y cuando no se quiera dominar y subordinar la vida por medio de la historia y se respete ésta como fuente de todo instinto de poder.

No obstante, cada uno de estos sentidos históricos, como una daga de doble filo, puede ser invertido en su sentido y resultar perjudicial a la vida. Nietzsche señala: *Cada una de las tres perspectivas históricas sólo es justificada sobre un determinado fundamento y en un clima específico* (Nietzsche F. , 2006, pág. 39).

La Historia monumental *pertenece sobre todo al hombre de acción* (Nietzsche F. , 2006, pág. 29) quien está íntimamente involucrado con el elemento no-histórico. Este hombre de acción es también *el poderoso* y, quien *desata una gran lucha y necesita modelos, maestros y confortadores que no halla en su entorno o en su época* (Nietzsche F. , 2006, pág. 29). Este hombre se sirve de la historia para la acción, como señala Nietzsche:

“(…) el hombre de acción mira hacia atrás e interrumpe su marcha hacia la meta para respirar hondo. Pero su objetivo es alcanzar la felicidad; quizás ni siquiera la suya, sino, a menudo, la de un pueblo, o la de la humanidad entera. Huye de la resignación y utiliza la Historia como remedio contra ella.” (Nietzsche F. , 2006, pág. 30)

Aquí ya se ve como Nietzsche entiende la resignación como un efecto de enfermedad – que posteriormente será un valor central del nihilismo-, y la necesidad del uso de la Historia monumental como *remedio*.

Con la Historia monumental la humanidad alcanza sus grandes cumbres, que se unen como una cadena –nos dice-, y además sirve para ensanchar el concepto “hombre”. La Historia monumental se vincula a la vida en cuanto a aquello que es activo y pujante, decíamos, y es vital para sobrevenir la lucha que está a la base de la existencia.

Pero, el “reposar en los laureles” o el acostumbramiento mediocre una vez obtenida una victoria contra el destino y la resignación, son un defecto monumental que transforma el remedio en algo peor que la enfermedad.

El hombre de acción, el poderoso es también un artista, un creador. No sólo se orienta hacia la felicidad, sino que busca una felicidad grande –más grande que la del cínico- como señala Nietzsche:

“Allí donde el hombre vulgar toma tan afligidamente en serio ese intervalo de tiempo y lo dota de sus añoranzas, los hombres que estuvieron encaminados hacia la eternidad y la historia monumental supieron elevarse con una carcajada olímpica o, al menos, con una burla sublime y muchas veces descendieron con ironía a la tumba. Al fin y al cabo, ¿qué quedaba para ser enterrado, más allá de aquello que los había oprimido siempre, como la escoria, la inmundicia, la vanidad y animalidad de sus existencias? Ahora no se vería arrojado al olvido sino aquello que anteriormente había sido despreciado. En cambio, vivirá el monograma de su ser intrínseco, una obra, una hazaña, una iluminación extraordinaria o una creación: vivirá, porque el mundo posterior no podrá prescindir de él. Vista de ésta forma transfigurada, la fama es algo más que, como dijo Schopenhauer, el bocado exquisito del amor propio.” (Nietzsche F. , 2006, pág. 33).

La vida necesita de la historia para ser elevada a sus cumbres más sublimes, y para marcar con la creación del hombre poderoso un sentido duradero para la humanidad, *ésta es la idea fundamental de la fe en la humanidad* (Nietzsche F. , 2006, pág. 31). La historia monumental tiene la utilidad de contrastar el tiempo presente –lo que se relaciona con la no-resignación y la ruptura de la noción de destino- como señala Nietzsche, bastaron solo cien hombres tomando sus convicciones de la grandeza del pasado para producir la cultura del Renacimiento (Nietzsche F. , 2006, pág. 33), no obstante, tiene también el poder opuesto: el de transformar el presente en un *fatum*.

Bajo la forma monumental se *fuertemente individualiza lo pasado dentro de una forma general* (Nietzsche F. , 2006, pág. 34). Esto significa socavar la heterogeneidad, para que al contraponer al presente la forma monumental ésta surta efecto. Por lo tanto, la Historia monumental *unifica, generaliza y equivale* lo desigual (Nietzsche F. , 2006, pág. 35), y

produce un efecto monumental cuando impone la causa de sus motivos a toda costa, resultando una *colección de “efectos en sí”* (Nietzsche F. , 2006, pág. 35).

Esto conlleva también la posibilidad, escrutamos, de tender hacia una metafísica de la historia, pues para conseguir tal efecto monumental e imponer su causa se hace una abstracción también monumental. Como señala Nietzsche:

“De forma que, si las estrellas adoptasen cierta posición entre sí, un estoico volvería a unirse con un epicúreo para asesinar a César y, bajo otra constelación Colón siempre volvería a descubrir América. Sólo si el mundo volviese a reiniciar su obra teatral cada vez de nuevo tras finalizarse el quinto acto, si fuese predecible el retorno, en intervalos determinados, de la misma combinación de motivos, del mismo *deus ex machina*, de la misma catástrofe, sólo entonces el hombre poderoso podrá reclamar para sí la historia monumental con toda su veracidad icónica y, con ello, cada *factum* con su perfecta definición de particularidades y singularidades.” (Nietzsche F. , 2006, pág. 34).

De esta manera se produce una fijación monumental de sentido y un ciclo de repetición cerrado en cuanto al dominio icónico del signo por sobre la heterogeneidad de la vida; subordinando las expresiones de la vida a un *fatum* en que los acontecimientos se hacen necesarios, por lo que el poder de la singularidad queda desprovisto de su fuerza no-histórica. Por lo tanto, la lucha existencial entre lo precedero y lo monumental –aunque lo monumental pueda volverse lo precedero y a la inversa- como señala Nietzsche:

“Pero es precisamente esto, la exigencia de que lo grande sea eterno, lo que enardece la lucha más aterradora. Pues todo lo que vive todavía exclama: ¡no! lo monumental no debe realizarse. He aquí la consigna opuesta” (Nietzsche F. , 2006, pág. 31).

Recordamos, nuevamente aquí la importancia y necesidad de un horizonte de sentido en que se determine el grado entre lo histórico y lo no-histórico, que Nietzsche señala, no en vano, como *ley universal*, porque responde, en la vida humana, a una necesidad universal, que se desprende, inferimos, de la relación entre sentido y libertad. La determinación del grado de la relación entre lo histórico y lo no-histórico es lo que armonizaría la relación

entre heterogeneidad y homogeneidad en una cultura. Armonizaría, por lo tanto, un grado de sentido que no socave la libertad, ni tanta libertad que se socave el sentido.

Cuando lo monumental se vuelve la concepción imperante, se vuelve lo perecedero, en lugar de oponérsele, se invierte su sentido *activo y pujante* y se transforma en costumbre mediocre en lugar de fomentar la acción, se prejuicia a la misma Historia (Nietzsche F. , 2006, pág. 36) se vuelve metafísica hipertrófica en tanto se fija lo universal por sobre lo singular como lo hacen los peores enemigos de los artistas, como señala Nietzsche:

“Contra sus enemigos íntimos, contra los espíritus intrínsecamente artísticos, es decir, contra quienes verdaderamente saben servirse de tal perspectiva histórica para la vida y dedican lo aprendido a una práctica sublime. Es a ellos que se les obstruye el camino, se les oscurece la atmósfera, cuando se danza alrededor de un monumento malentendido con idolatría y verdadera devoción como si se quisiera exclamar: ¡mirad, he aquí el arte verdadero y venerable, qué importan aquellos que todavía están por venir y los que anhelan!” (Nietzsche F. , 2006, pág. 37)

La práctica sublime ya no descansa en la atmósfera pujante y relampagueante del presente, se oscurece su atmósfera, ya no queda, entonces, nada que crear, sino que todo se vuelve una re-creación de lo mismo. En palabras de Nietzsche: *Ellos no quieren que nazca lo grande y su medio es la afirmación de que lo grande ya existe* (Nietzsche F. , 2006, pág. 39). Lo eterno se ha consumado, perdiendo su voluntad de ser eterno. Es por ello que lo monumental, en su sentido invertido, ya no es opuesto a lo perecedero, sino que se vuelve lo perecedero. Esto es leído por Nietzsche, también como un uso vengativo contra los espíritus grandes del presente como señala:

“La historia monumental es el disfraz con que el odio contra los coetáneos grandes y poderosos se viste de admiración saturada de lo grande y poderoso del pasado, es el medio con que falazmente invierten el verdadero sentido de su perspectiva histórica. Lo sepan o no, actúan como si su lema fuese: ¡dejad que los muertos entierren a los vivos!” (Nietzsche F. , 2006, pág. 39).

La Historia anticuaría, por otra parte, corresponde a quien quiere permanecer dentro de lo habitual y cuida como reliquia del pasado. Esta perspectiva histórica tiene un uso

saludable, por ejemplo, cuando se está en una situación de opresión del presente (Nietzsche F. , 2006, pág. 39). Pero quien se revela contra la carga a la que el anticuario se resiste, toma la perspectiva de la Historia crítica *que juzga y condena* (Nietzsche F. , 2006, pág. 39).

El anticuario en su virtud posee un sentimiento de respeto, de piedad frente a la tradición –aquí podemos ver un enlace entre el uso invertido de lo monumental y el uso recto de lo anticuario-. Estos son *veneradores y conservadores* (Nietzsche F. , 2006, pág. 40) y como señala Nietzsche:

“Manteniendo aquello que perdura desde antaño con mano cuidadosa pretende conservar las condiciones en las que afloró su existencia para aquellos que lo suceden. Esta es su manera de servir a la vida” (Nietzsche F. , 2006, pág. 40).

Es decir que, a diferencia de la perspectiva monumental invertida o malversada, el anticuario no descansaría en su fase virtuosa en un egoísmo malicioso, sino que, cuidaría de las condiciones en que ha aflorado la existencia y en que la vida se ha tornado buena, también para las generaciones posteriores.

“*Aquí se ha vivido bien*”, se dice a sí mismo, “*porque se vive bien y se vivirá bien dado que somos tenaces y no se nos puede doblegar de la noche a la mañana*” (Nietzsche F. , 2006, pág. 40), este es el enlace que mantiene el anticuario con la vida en su forma de concebir la historia. Está directamente relacionado dicho enlace con el “buen vivir”, con un desarrollo saludable de la existencia, que por lo demás es su fundamento –como se señaló arriba-, él cuida de las condiciones en que ha aflorado la existencia.

La existencia, como Nietzsche deja ver en diversos pasajes de sus obras –que hemos hasta ahora ya corroborado- es algo que aflora en la Historia. Y ésta última no es otra cosa que el reflejo del transcurso de la vida. Vida que en el ser humano se da corporal y espiritualmente a la vez.

Aquí, además, en la relación de la perspectiva y sentimiento anticuario se nos deja ver la correlación entre el sentido y la libertad. Como afirma Nietzsche:

“Sin embargo, todo aquel que ha conocido las terribles consecuencias que causa la sed aventurera de emigrar, particularmente cuando se atañe a un pueblo entero,

o quien contempla el estado de un pueblo que, por haber perdido su vínculo histórico, se encuentra enclaustrado en una incesante búsqueda cosmopolita de lo nuevo, puede afirmar que esta incompreensión es de lo más saludable y favorecedora para una comunidad. El sentimiento opuesto, el placer que une al árbol con sus raíces la dicha de no sentirse un mero capricho del azar y de la arbitrariedad, sino de saberse heredero, flor y fruto de un pasado propio, aquello que exculpa y hasta justifica la propia existencia: esto es lo que hoy suele definirse con predilección como el verdadero sentido histórico.” (Nietzsche F. , 2006, pág. 43).

El desarraigo que el ejercicio de la libertad, o la forzosa expulsión provoca en el ser humano, en donde su existencia queda desdeñada se contrapondría al auténtico sentido histórico que yace en la noción anticuaria. Esto posibilitaría la libertad del desapego de sus raíces y valores originarios, no obstante, sería perjudicial en cuanto el sentido se disminuiría por aquel ensanchamiento de la libertad. Al contrario, se mantendría vívido el sentido de la propia existencia con el vínculo anticuario a la propia vida, pero esa vida se vería restringida a las virtudes que de su tradición se desprenden.

Habría un punto en que la historia se vería nuevamente prejuiciada al ponerse al servicio de la vida *dejándose dominar por los instintos vitales* (Nietzsche F. , 2006, pág. 44), por lo que sería necesario transformar el pasado en conocimiento puro para que surgieran en el hombre sus mejores facultades.

De esta manera la imaginación quedaría liberada del oscuro peso de la noche, o de los estrechos límites que Nietzsche señala (Nietzsche F. , 2006, pág. 44) yacen en la perspectiva anticuaria –y que nosotros contrapusimos como mucho sentido vs. poca libertad-. Nuevamente lo percedero se apoderaría de la vida, como señala Nietzsche:

“Cuando el sentido de un pueblo se endurece de tal manera, cuando la Historia sirve a la vida del pasado hasta el punto de momificarla antes de conservarla, el árbol comienza entonces a morir de un modo innatural, descendiendo de la corona a las raíces hasta que, en la mayoría de los casos, también éstas terminen por perecer. La propia historia anticuaria degenera en el momento en que la frescura de la vida presente deja de animarla y de evocarle inspiración. En este

instante la *pietas* se deseca, y la sabihonda costumbre prescinde de ella (...)" (Nietzsche F. , Segunda consideración intempestiva , 2006, pág. 45).

La clave, como se vislumbra hasta ahora, para el uso de las perspectivas históricas en que el conocimiento puede actuar como un benefactor para la vida, es que la vida no perezca ni enferme, como ocurriría en el mal uso del sentido anticuario en tanto paralizaría la acción de lo nuevo (Nietzsche F. , 2006, pág. 47).

En sus sentidos virtuosos; para generar salud el modo monumental, para conservar la salud el modo anticuario y para erradicar la infección de una injusticia del pasado que se arroga por sobre el presente, el modo crítico. Haría falta entrar, cuando el peso del pasado nos doblega, en la perspectiva crítica de la historia, la que es capaz de liberarnos de la opresión del pasado, al contrario que la perspectiva anticuaría que nos servía para hacer frente a la opresión del presente.

La perspectiva crítica de la historia encuentra su virtuoso fundamento en la angustia existencial, por lo que *el crítico sin angustia* (Nietzsche F. , 2006, pág. 40) estaría fuera del marco que lo justifica, constituyendo una versión degenerada de la perspectiva crítica.

El modo crítico es *un tercer modo de considerar la Historia* (Nietzsche F. , 2006, pág. 47) el que se pone al servicio de la vida cuando en pos de un pasado que nos doblega, obtiene la fuerza para *quebrar y disolver una parte de su pasado* (Nietzsche F. , 2006, pág. 47).

El pasado que ha de ser disuelto debe ser procesado ante una justicia para finalmente condenarlo –y que él nos deje de condenar a nosotros-. Como señala Nietzsche:

“Todo pasado merece ser condenado, pues tal es la naturaleza de la condición humana: siempre han imperado en ella la violencia y debilidad. No es la justicia la que ejerce su juicio aquí; ni mucho menos es la clemencia la que pronuncia el fallo: es la vida misma, esa potencia oscura e impulsiva, insaciablemente anhelosa de sí misma. Su veredicto es siempre impiadoso, siempre injusto, porque nunca brota de la fuente pura del conocimiento. No obstante, en la mayoría de los casos la sentencia sería idéntica si fuese pronunciada por la misma justicia, “porque todo lo que nace merece perecer; sería mejor entonces que nada naciese”.” (Nietzsche F. , 2006, pág. 48).

La armonía entre el perecer y el nacer nos recuerda nuevamente la necesidad de un horizonte de sentido, que armonice el conocimiento con la vida. Parece ser que para Nietzsche es la misma vida de a donde emerge el juicio impiadoso y no del conocimiento como dice; se prelude aquí un tribunal que está “más allá del bien y del mal”, porque la sentencia que condena no nace del parámetro de la verdad conforme a razón, sino que de una verdad conforme a la vida.

El sentido de la tradición desde la óptica crítica se ve ilegitimado –en este punto encontramos una relación entre el sentido crítico y la libertad-, ya que es dicha óptica la que arremete contra una existencia que hace perecer toda otra existencia. Como señala Nietzsche:

“Hay veces, sin embargo, que esta misma vida que se basa en el olvido exige un aniquilamiento temporal del mismo: esto ocurre siempre que se revela cuán ilegítima es la existencia de las cosas y cuanto merecen perecer; por ejemplo, los privilegios, las castas y las dinastías. Cuando el pasado comienza a ser estudiado desde un punto de vista crítico se desentierran las raíces con un cuchillo y se desdeñan cruelmente las tradiciones. Este proceso es siempre peligroso, especialmente peligroso para la vida misma, y los hombres y los tiempos que sirven de esta forma a ella, juzgando y aniquilando el pasado (...)” (Nietzsche F. , Segunda consideración intempestiva , 2006, pág. 49).

Nos parece a nosotros que la mirada crítica será la óptica a partir de la cual Nietzsche desplegara su *Genealogía de la moral*, como veremos más adelante, ya que es *la mala conciencia* producto del cristianismo la que Nietzsche intentará aniquilar mostrando su injusticia oculta, su malicia, su engaño.

Hasta cierto punto, el modo crítico de considerar la historia es contrario al modo monumental de considerarla, ya que el segundo es pujante y activo y procura el desarrollo de una misma matriz, universalizando a partir de los mismos valores de apreciación valorativa. Mientras que, por otra parte, el modo crítico procesa, juzga, sentencia, aniquila desde la raíz, centrándose no solo en el presente, sino que con miras en un porvenir enterrado por aquella matriz aplastadora de la singularidad de lo nuevo.

Se nos descubre aquí que el modo crítico, además, sería el más propio del artista, y esto es, a su vez, el modo más propio del filósofo; pues como ya señalamos, para Nietzsche el artista –o el poseedor de la fuerza plástica- tiene la capacidad no solo de quebrantar las partes –como en el modo aniquilador de la óptica crítica-, sino también la capacidad de recomponerlas por medio de la re-flexión, y de volver a formular una nueva unidad.

Por lo que, el filósofo es sumamente peligroso y pone en peligro los tiempos históricos en los que vive, sea porque aniquila el ser, sea porque lo canoniza.

CAPÍTULO II. Elementos de la crítica de Nietzsche a la concepción metafísica de la conciencia

2.1. Crítica a la metafísica moderna

La candidez especialmente acentuada en los grandes sistemas metafísicos racionalistas se explica, en parte, por *el afán de explicar el cosmos en su totalidad*, pero ya no a la manera que la tradición cristiana lo hacía. En el caso de los racionalistas ese afán se explica por *el infinito optimismo puesto en la razón*.

Dentro del pensamiento racionalista nos encontramos con una teoría descriptiva del conocimiento, es decir, centrada en el *objeto de conocimiento*. Uno de los puntos de arranque de la reflexión metafísica de aquel tiempo es la preocupación por la *substancia*. Preocupación que se había adquirido desde la antigüedad, y que sería enfocada de manera relativamente diversa por Descartes, Spinoza y Leibniz como pensadores que tras el influjo renacentista se destacaron por llevar a cabo un proyecto filosófico, unas veces más, otras menos, dependiente de la teología ya erosionada, pero aun dominante del siglo XVII.

No son pocos los lugares en que Nietzsche desmantela los principios del idealismo antiguo y moderno. En el caso del moderno nos muestra siempre la dependencia metafísica cristiana –y platónica- de la que penden los sistemas del barroco en adelante. Sea con el sujeto descriptivo de Descartes, con el atomismo psíquico o monádico de Leibniz, el mundo reducido a principios geométricos de Spinoza, o el sujeto trascendental de Kant.

En el caso de Kant *el giro copernicano del pensamiento* implica ya el paso del descentramiento del objeto y de la consideración de que *lo que hay en el objeto es lo que ponemos en él*. La doctrina platónico-aristotélico-cristiana del *ente* como cosa fija, habría dominado el pensamiento filosófico hasta que Hegel por su lado pusiera atención en este problema y lo intentase remediar con su *dialéctica*, imprimiendo movimiento conceptual a los *entes*, superando esta base substancialista que en el pensamiento moderno –aunque también en tiempos antiguos- se presentaría como un hiato entre las ideas y “el movimiento del ser”, y avanzando por lo demás en una concepción metafísica existencialista.

En el pensamiento de Nietzsche, aunque a veces nos parece casi un ilustrado, no podríamos atribuirle la pretensión de *explicar todas las cosas*, dado que a cada lectura que se emprende sobre Nietzsche lo que destaca más que el afán de explicar todas las cosas es el afán de desengañar las explicaciones dadas por los filósofos a todas las cosas en tanto dependen ciegamente como títeres del influjo de la metafísica, por medio del lenguaje. Pero, sobre todo, la concepción de la razón en Nietzsche no cumple, como veremos más adelante, el mismo estatuto que cumple para los idealistas.

En *Más allá del bien y el mal* Nietzsche avanza en pos de dinamitar las ingenuidades constituidas como fundamentos de la filosofía idealista. Metafísica que tomaba al sujeto como una entidad central.

El <<yo pienso>> cartesiano o a la <<certeza inmediata>> de los lógicos son para Nietzsche meras supersticiones, incluso el <<yo quiero>> de Schopenhauer no escaparía de la superstición de que, al evocar el enunciado <<yo quiero>> (o al evocar el <<yo pienso>>) se supondría la ficción de clarividencia de que el conocer lograrse capturar la realidad de manera pura y entera *inmediatamente*. Como afirma Nietzsche:

“Como si aquí por así decirlo el conocer lograrse 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.” (Nietzsche F. , 2012, pág. 8).

Esto es para Nietzsche una *seducción del lenguaje* de la que responsabilizará, como veremos, al idealismo. Seducción que guardaría falsos presupuestos; tales como la separación entre el sujeto y el predicado, que posicionaría al sujeto pensante como causa y al predicado como efecto. Luego, en base a la arquitectura filosófica de un sujeto idéntico a sí mismo, distinto del mundo empírico de los efectos concretos, éste pretenderá arrogarse, en su escisión con el mundo, causa de sí mismo (*causa sui*), lo que será para Nietzsche más que la consumación de la autonomía de una conciencia cognoscente, la consumación de una conciencia servil con un trasfondo radicalmente nihilista.

2.1.1. Crítica a Spinoza

En el pensamiento de Spinoza la definición de *causa sui* es la de: *una causa cuya esencia implica la existencia, o lo que es lo mismo aquello cuya naturaleza sólo puede concebirse como existente* (Spinoza, 1980).

Si la naturaleza *sólo puede concebirse como existente* y, ella es a su vez uno de los modos por los que conocemos a Dios, la vieja cuestión medieval de *probar la existencia de Dios* quedaría relegada. Pero además la posibilidad de gradualidad espiritual va a ser invertida desde la materia hacia el alma, la existencia es algo en suma afirmativo, como lo es en la naturaleza. Pero la cosa no es tan simple, pues para Nietzsche, Spinoza no hubiese sido consecuente en su materialismo. Nietzsche afirma:

“La causa sui es la mejor contradicción excogitada hasta ahora, una especie de violación y acto contra natura lógicos: pero el desenfrenado orgullo del hombre le ha llevado a enredarse de manera profunda y horrible justo en ese sin sentido. La aspiración a la <<libertad de la voluntad>>, entendida en aquel sentido metafísico y superlativo que por desgracia continúa dominando en las cabezas de los semi-instruidos, la aspiración a cargar uno mismo con la responsabilidad total y última de sus acciones, y a descargar de ellas a Dios, al mundo, a los antepasados, al azar, a la sociedad, equivale, en efecto, nada menos que a ser precisamente aquella causa sui y a sacarse a sí mismo de esa ciénaga de la nada y a salir a la existencia a base de tirarse de los cabellos, con una temeridad aun mayor que la de Munchhausen.” (Nietzsche F. , 2012, pág. 10).

En la primera parte de la ética geométrica de Spinoza; *de Dios*, no hay *creatio ex nihilo*, no hay un momento de génesis anterior al todo, ni un mundo más allá del límite del todo. No hay un mundo trascendente.

La vida ya no será un pasaje ordinario en el que haya que mantener prácticas virtuosas para trascender y salvar el alma en nuestro paso de un mundo ordinario al *mundo verdad*. Spinoza afirma que extensión y pensamiento son sólo dos de los infinitos atributos de una substancia *única*, Dios. Pero ¿qué podemos decir de la noción de substancia en el racionalismo del Barroco? García Sánchez afirma:

“ En efecto: ¿qué es, para Espinosa, la falsedad? En el Tratado de la reforma del entendimiento — esa introducción epistemológica a la Ética— nos responde: «...la falsedad consiste en afirmar algo no contenido en el concepto de una cosa». Pues bien: la pluralidad es algo no contenido en el concepto de substancia (como vimos: la definición no conlleva referencia a número). ” (Spinoza, 1980, pág. 17).

Naturaleza y metafísica son modos por los que el entendimiento accede a Dios, cuyos atributos no podrían ser captados *de golpe* por el entendimiento en su cabalidad.

Baruch rompería con el dualismo medieval porque hay infinitos atributos y diversos modos; como decíamos, los hay en una concepción única de la substancia. ¿Esto diluye la dicotomía clásica entre ser y materia o bien la unifica y consolida?

Nietzsche lanza muchos dardos contra Spinoza -aunque también gratos reconocimientos-, sobre todo cuando se trata de ese yerro al que está tan atento Nietzsche en cuanto a la subordinación de lo corpóreo por la metafísica -en que deslumbran los idealistas-.

Para Nietzsche no existiría esta ruptura de Spinoza con el dualismo medieval por la inconsecuencia materialista en que recaería Spinoza reflejada en su *economía de principios de la razón* que hacen de su concepción única de la substancia, una naturaleza en la que la materia sería un mero residuo de la espiritualidad. Nietzsche afirma:

“Los fisiólogos deberían pensárselo bien antes de afirmar que el instinto de auto-conservación es el instinto cardinal de un ser orgánico. Algo vivo quiere, antes que nada, *dar libre curso* a su fuerza —la vida humana es voluntad de poder-: la auto-conservación es tan sólo una de las *consecuencias* indirectas y más frecuentes de esto —En suma, aquí, como en todas partes, ¡cuidado con los principios teleológicos superfluos!- como ese del instinto de auto-conservación (lo debemos a la inconsecuencia de Spinoza). Así lo ordena, en efecto, el método, el cual tiene que ser esencialmente economía de principios” (Nietzsche F. , 2012, pág. 8).

El tema de la substancia quedaría *intempestiva* e indirectamente fulminado tras los dardos que Nietzsche lanza en reiteradas ocasiones con sus críticas a la <<causalidad>> y al <<sujeto>>; mal del que adolece toda la tradición idealista moderna.

2.1.2. Crítica a Descartes. Dualismo metafísico radical

Las consecuencias que imprimen para el pensamiento la noción de *substancia* y su univocidad no son cosas que haya que subestimar rápidamente. La univocidad de la substancia implica también la idea de *un sujeto, una historia, una moral* y por lo tanto un binarismo moral -tercero excluido-.

En el caso de Descartes, una de sus preocupaciones principales era la de separar con exactitud *mecanismo de pensamiento* (Sartre, 1984) es decir; *res cogitans* y *res extensa*.

A diferencia de Spinoza que jugaba con ambos mecanismos como modos o atributos entrelazados de una misma substancia. Descartes creía que el pensamiento podía *conocerlo todo* estableciendo una escisión radical entre el sujeto y el mundo. Su énfasis epistemológico se basaba en *la doctrina de la claridad y la certeza sobre el yo y sobre el objeto de conocimiento*. Centralización en la cuestión del objeto de conocimiento como algo transparente a la consciencia que hace de su propuesta una propuesta *descriptiva*.

La *univocidad* de la substancia en el dualismo metafísico de Descartes hace que *res cogitans* sea completamente independiente de *res extensa*; la cosa pensante arrancarían del supuesto de *conocerse a sí misma* –por medio del método de la duda hiperbólica- y las cosas del mundo le aparecerían a ésta *conciencia escindida* como objetos cognoscibles tal y como son. La substancia está dividida *duo* en dos substancias, de las cuales el pensamiento es independiente de la otra, el mundo.

Para Nietzsche en cambio, la consciencia ni se remitiría al <<yo pienso>> como si no mediase proceso alguno ajeno al <<yo>>, pues desde Kant –como veremos luego- nacería la noción de que el yo es una síntesis del pensamiento, des-identificando el pensar con el yo, ni tampoco la certeza inmediata sería un acceso directo hacia el criterio superior de validez de la verdad. Nietzsche señala al respecto:

“En suma, ese “yo pienso” presupone que yo *compare* mi estado actual con otros estados que ya conozco en mí, para de ese modo establecer lo que tal estado es: en razón a ese recurso a un “saber” diferente, tal estado no tiene para mí en todo caso una “certeza” inmediata.>> -” (Nietzsche F. , 2012, pág. 9)

El pensamiento moderno no deja en Descartes, como es sabido, su dependencia del pensamiento tradicional en cuanto había en éste una relación de desnudez entre Dios y la naturaleza. En el dualismo cartesiano parece ser que hubiese un raro juego de espejos entre el sujeto y el objeto; entre lenguaje y realidad.

Al igual que en la filosofía *platónico-cristiana* se ponía a Dios como primer término y anterior a la creación del mundo, estableciendo una jerarquía de estatutos ontológicos metafísica desde arriba hacia abajo, desde lo inmaterial hacia lo material; el sujeto autónomo de Descartes es, de la misma manera, independiente del mundo sensible instalándose como una causa anterior a los efectos, como una *causa sui*. Todo lo que se nos aparece tendría que ser explicado por nuestra propia razón que yacería en el aislamiento de la interioridad de su perspectiva como *único* criterio de validez de la verdad.

La concepción idealista del lenguaje en Descartes se contrapone a la concepción materialista del lenguaje en Nietzsche. Para Nietzsche el lenguaje no es puro –ni verdadero en contradicción con lo aparente-, por lo que el lenguaje no describe la realidad *tal como es*, ni es independiente y exclusivo de una conciencia individual –pura-, como señala:

“(…) Las palabras son signos-sonidos de conceptos; pero los conceptos son signos-imágenes, más o menos determinados, de sensaciones que se repiten con frecuencia y aparecen juntas, de grupos de sensaciones. Para entenderse unos a otros no basta ya con emplear las mismas palabras: hay que emplear las mismas palabras también para referirse al mismo género de vivencias internas, hay que tener, en fin, una experiencia *común* con el otro. Por ello los hombres de *un mismo* pueblo se entienden entre sí mejor que los pertenecientes a pueblos distintos, aunque éstos se sirvan de la misma lengua; o más bien, cuando los hombres han vivido juntos durante mucho tiempo en condiciones generales (de clima, de suelo, de peligro, de necesidades, de trabajo), *surge* de ahí algo que <<se entiende>>, un pueblo.” (Nietzsche F. , 2012, pág. 77)

Para Descartes, en cuanto al conocimiento, *res cogitans* y *res extensa* en tanto *cosas* hay una *comunidad cognitiva* entre el sujeto y el objeto, comunidad que se circunscribe en una misma esfera y en un acceso directo recíproco a ambas *res* como si fuesen espejos,

por medio del entendimiento del sujeto que puede conocer directamente toda cosa sobre la que puede dudar. Como si lenguaje y realidad fuesen mutuamente equivalentes por medio del entendimiento de un sujeto que está separado radicalmente del mundo, dado que su lenguaje es un código cerrado.

En cambio, como acabamos de ver, para Nietzsche el lenguaje determina la conciencia y es *común entre individuos* y forma nociones comunes, interactivas, que se transponen entre géneros de vivencias personales y comunes. El individuo y la comunidad *son* antagónicos *en tanto decimos* que son antagónicos *con* las palabras, pero no *en efecto*. Pero ese *decir* no tiene sentido *en sí* sino que en tanto se forma un sentido *general* en el contexto de la vida en comunidad.

En Descartes, la inalterabilidad de la cosa pensante por su identidad consigo misma implica el que el <<yo>> y el <<mundo>> se presenten ante el sujeto, respectivamente como *lo mismo ante sí mismo*. Pero encontramos una contradicción cuando la mismidad no apela a su objeto, y se toma de la cualidad de uno un elemento y se coloca en el otro como si fuesen reflejos. Reflejos, sin embargo –diría Nietzsche– del espejismo del *lenguaje* y sus seducciones.

El enunciado *yo pienso* es certeza racional sobre la comprensión de un determinado efecto en tanto no puedas dudar de que piensas sobre ese efecto y que, por lo tanto, como tú eres algo que piensa, eso también es algo. Ese efecto sería cognoscible *directamente* como si el mismo pensamiento fuese capaz de mostrarnos las cosas desnudas, *tal como son*, lo que es leído por Nietzsche, como ya señalamos, como una superstición de clarividencia basada en el *hocus pocus* <<yo pienso>>, que fundamenta la claridad y la certeza como garantías de un conocimiento fiable, *verdadero*, de un sujeto que se *pre-supone* como primer término.

Los supuestos de esta contradicción están intrincados en la concepción esencialista y fija del ente y encuentran sus fuentes a lo largo de toda la tradición platónico-cristiana de la que Descartes intentaba emanciparse. ¿Cómo se relaciona la metafísica de la substancia con la gramática? ¿Qué relación hay entre la formulación cartesiana y la tradición cristiana? Nietzsche afirma al respecto:

“¿Qué es, pues, lo que la filosofía moderna entera hace en el fondo? Desde Descartes –y, ciertamente, más a pesar de él que sobre la base de su precedente – todos los filósofos, con la apariencia de realizar una crítica del concepto de sujeto y de predicado, cometen un atentado contra el viejo concepto del alma – es decir: un atentado contra el presupuesto fundamental de la doctrina cristiana. La filosofía moderna, por ser un escepticismo gnoseológico, es, de manera oculta o declarada, *anticristiana*: aunque en modo alguno sea anti-religiosa, quede dicho esto para oídos más sutiles. 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>> en predicado y condicionado –pensar es una actividad para la cual *hay que* pensar como causa un sujeto. Después, con una tenacidad y una astucia admirables, se hizo la tentativa de ver si no sería posible salir de esa red, -de si acaso lo contrario era lo verdadero: <<pienso>>, la condición, <<yo>>, lo condicionado; <<yo>>, pues sólo una síntesis *hecha* por el pensar mismo. En el fondo Kant quiso demostrar que, partiendo del sujeto, no se puede demostrar el sujeto, - y tampoco el complemento: sin duda no le fue siempre extraña la posibilidad de una *existencia aparente* del sujeto, esto es, <<el alma>>, pensamiento éste que, como filosofía del Vedanta, había existido ya una vez, y con inmenso poder, en la tierra.)” (Nietzsche F. , 2012, pág. 24).

Descartes, como explica Nietzsche, sería cándido sobre el lenguaje como todos los idealistas. Si la metafísica es en Descartes radical porque sitúa al sujeto en un extremo y al mundo en el otro, lo que media entre ambos es el lenguaje –el cogito- que establecería una equivalencia o comunidad cognitiva entre sujeto y objeto, haciendo del mundo un libro abierto, descriptivo, ante un lector clarividente. Descartes haría del sujeto una realidad substancial, una substancia pensante al invertir la condición gramatical de éste con relación al predicado –*Je pense, donc je suis*- , siendo el pensamiento ya no predicado, sino que sujeto; siendo el yo lo predicado o condicionado por el pensamiento.

2.1.3. Crítica a Kant. Dualismo metafísico en un sistema mixto

Nietzsche reconoce enormemente el influjo del pensamiento kantiano sobre la filosofía alemana, y lo resalta en diversas obras como si de uno de sus arcanos se tratase. No

obstante, no es menos punzante en su crítica contra los supuestos de su teoría de la conciencia y de la moral. Nietzsche afirma:

“Kant estaba orgulloso, ante todo y en primer lugar, de su tabla de las categorías; con ellas en las manos dijo: << Esto es lo más difícil que jamás pudo ser emprendido con vistas a la metafísica>>. ¡Entiéndase bien, sin embargo, ese <<pudo ser>>!, él estaba orgulloso de haber *descubierto* en el hombre una facultad nueva, la facultad de los juicios sintéticos a priori.” (Nietzsche F. , 2012, pág. 6)

Kant analiza extensivamente en *la crítica de la razón pura* las distintas dimensiones que constituirían la conciencia, desde la sensibilidad al entendimiento, y desde el entendimiento hacia la razón, incluyendo una teoría espacio-temporal; como analizaremos a continuación, aunque de forma exigua para lo que la envergadura de dicha obra significa, nos esforzaremos en presentar sinópticamente las claves de su teoría de la conciencia.

Kant Mantiene el dualismo metafísico, aunque no con la distancia radical con que lo hacía Descartes. En Kant nos encontramos con un giro interpretativo en el que hay una predominancia del sujeto en tanto sujeto cognoscente –como veremos- por sobre la sensibilidad y el mundo empírico. Hegel resume la filosofía de la conciencia de Kant de la siguiente manera:

“En general, Kant tomo como base, tanto para el entendimiento como para la voluntad, la racionalidad que se refiere a sí misma, la libertad, la autoconciencia que se siente y sabe a sí misma como infinita. Y este conocimiento del carácter absoluto de la razón en sí misma, que ha producido un viraje de la filosofía en tiempos recientes, este punto de partida absoluto no tiene por qué refutarse, pues merece, más bien reconocimiento, aunque consideremos insuficiente la filosofía kantiana.” (Hegel, 1989, pág. 51)

Esta reciprocidad *pensamiento-yo* no era tal para Kant como lo era, según veníamos viendo para Descartes, pues Kant *desconfiaba de la apariencia del sujeto*. Como señalamos, Nietzsche sostenía que Kant *quiso demostrar que partiendo del sujeto no se puede demostrar el sujeto* (Nietzsche F. , 2012, pág. 24).

Para Kant, por tanto, el <<yo>> es un objeto inteligible del propio pensamiento que sintetiza. Es decir, el <<yo>> no es lo que sintetiza, es lo sintetizado por las facultades *a priori* del pensamiento.

La cuestión está más centrada en Kant –a diferencia del descriptivo Descartes- en el sujeto de conocimiento que en el objeto de conocimiento y, el sujeto cartesiano parece ser para el concepto infinito de conciencia de Kant una *reductio ad absurdum*. Kant afirma:

“Llamo trascendental a todo conocimiento que se ocupa no tanto de los objetos, cuanto de nuestro modo de conocerlos” (Kant, 2005, pág. 39)

Pues, como Kant explica, el ser humano es desde su elemento más propio, el pensamiento, el que construye la realidad, *pues no conocemos de los objetos sino lo que ponemos en ellos* (Kant, Crítica de la razón pura, 2005). Todo conocimiento, en el pensamiento de Kant, requiere de dos facultades radicalmente heterogéneas de la mente: Sensibilidad y Entendimiento.

Por la facultad de la sensibilidad que Kant analiza en la estética, se nos dan los objetos. La sensibilidad es la primera facultad que interviene en el proceso de conocimiento. El entendimiento prefigura los objetos que aparecen fenoménicamente en la experiencia sensible, pues no podemos conocer la cosa en sí –noumeno- sino sólo lo que se nos aparece –fenómeno-. Kant afirma:

“El objeto no es la naturaleza de las cosas, que es inagotable, sino el entendimiento que enjuicia esa naturaleza de las cosas, además con la particularidad de ser el entendimiento únicamente referido a su conocimiento *a priori*” (Kant, 2005, pág. 40)

El entendimiento no se reduce al mundo de la experiencia. No obstante, la experiencia señala lo existente, y ésta es el primer producto del entendimiento. Luego, el entendimiento elabora la materia bruta de las impresiones sensibles. La experiencia (empírica) es *a posteriori*, por lo tanto, de lo que se nos aparece en ella no podemos estar seguros de que tenga que ser necesariamente así si no conocemos aquello que produce el juicio sobre el fenómeno, una causa que es *a priori*.

En el entendimiento hay conocimientos *a priori*, pero eso no quiere decir que sean puros –como lo son las formas puras de la intuición o como las categorías-. El entendimiento se *mueve por medio* de conceptos a diferencia de la intuición (sensible) que no se mueve por medio, sino que es inmediata. Para que sean puros, éstos deben ser absolutamente independientes de lo empírico, por ende, no podemos decir que un conocimiento puro es <<todo cambio tiene una causa>>. Para poder distinguir el conocimiento puro del empírico también habrá que indagar en la razón que es la capacidad que da los principios del conocimiento a priori (Kant, 2005, pág. 77).

Las cosas, decíamos, no se manifiestan sino sólo como fenómenos cuyo ser es en parte incognoscible –nouménico- en parte nuestro entendimiento poniéndose como manifestación anticipadamente o bien interpretando éste (enjuiciando) a partir de las categorías (cantidad, calidad, relación, modalidad) la impresión que extrae de la materia bruta de la sensibilidad. En otras palabras, conocemos por la sensibilidad (inmediatamente) pues recibimos o intuimos, o se nos dan los objetos como impresiones; y conocemos por el entendimiento que es la capacidad de producir espontáneamente representaciones <<Vorstellungen>> de los objetos (mediadas) por los conceptos puros del entendimiento de la mente <<Gemüthe>>. Adán Sus afirma:

“No hay que perder de vista el objetivo de Kant en la Deducción Trascendental: probar el valor objetivo de las categorías, lo cual implica que toda percepción sensible, incluidas las representaciones matemáticas, debe estar sometido a ellas. Friedman cita algún fragmento de la Deducción Trascendental donde Kant expresa que la síntesis de todo espacio y tiempo es la misma que opera en la aprehensión de todo objeto y, por tanto, en toda experiencia (A165-166/B206).”
(Sus, 2016)

Lo que ordena lo diverso del fenómeno es la forma (figura) del mismo (Kant, 2005, pág. 42). Es decir, lo que ordena es distinto de la sensación y ésta última proviene de la materia y lo que ordena del entendimiento. La forma del fenómeno es entonces una disposición a priori. Kant afirma:

“Así al apartar de la representación de un cuerpo lo que el entendimiento piensa de él –sustancia, fuerza, divisibilidad, etc.- y al apartar igualmente lo que en dicha representación pertenece a la sensación –impenetrabilidad, dureza, color, etc.- me

queda todavía algo de esa intuición empírica, a saber, la extensión y la figura.”
(Kant, 2005, pág. 42)

Kant nos habla de una forma a priori de la sensibilidad independiente de la sensación, que va a tener relación con la categoría de espacio. El ejercicio que propone es o bien apartar todo lo que el entendimiento piensa con sus conceptos para enmarcarnos en la intuición empírica o bien sólo quedarnos con la forma de los fenómenos apartándonos de toda sensación empírica lo que nos da la sensibilidad a priori. En palabras simples, tiempo y espacio son categorías trascendentales y condición de sensibilidad y pensamiento.

Kant dice que el tiempo no puede ser intuido como algo exterior ni el espacio como algo en nosotros (Kant, 2005, pág. 44) pero el espacio no es tampoco algo que provenga de afuera. ¿Qué es el espacio para Kant? Es pues, en la mente, una representación pensada que hace posible la experiencia tanto interna como externa. *Lo que ocupa un lugar fuera de mi ocupa un lugar distinto del que yo ocupo*, por lo tanto, el espacio como cosa a priori es una especie de posibilitador de un orden necesario.

El espacio es una intuición pura porque no se toma de la experiencia ni de los fenómenos, sino que los fenómenos y la experiencia son posibles a causa del espacio. Tampoco es una categoría formal, sino que, como intuición pura (no un concepto), algo real, una condición de la realidad. No podemos pensar en un no-espacio –dice Kant- aunque si podemos pensar en un espacio vacío.

El tiempo es independiente de la experiencia pues la simultaneidad o coexistencia, así como la sucesión –nos dice Kant- no serían posibles si el tiempo dependiera de la experiencia. *El tiempo es una representación necesaria que sirve de base a todas las intuiciones*. También es a priori.

Al entrar en la explicación trascendental del tiempo, Kant plantea que es por el tiempo que una cosa puede estar y no estar en un lugar a la vez. Los conceptos existen gracias a la categoría de tiempo, que como mencione no es una mera categoría. El movimiento y el cambio son fenómenos posibles gracias al tiempo que es totalmente independiente de la experiencia o contingencia en que pueden manifestarse los movimientos o los cambios.

Ahora bien, la diferencia entre espacio y tiempo, según señala Kant:

“El tiempo es la condición formal a priori de todos los fenómenos. El espacio, en cuanto forma pura de toda intuición externa, se refiere sólo, como condición a priori, a los fenómenos externos. Por el contrario, toda representación, tenga o no por objeto cosas externas, corresponde en sí misma, como determinación del psiquismo, al estado interno.” (Kant, 2005, pág. 51)

El tiempo también fue definido como *la forma del sentido interno*. No parece tan fácil como emparejarle al espacio la intuición y al tiempo el pensamiento. Hay una cierta mutualidad entre espacio y tiempo. Ahora, tanto para referirse a espacio como a tiempo, siendo ambas formas puras a priori, Kant las llama representaciones.

La representación del sujeto puede ser tan material como formal, o incluso como condición de posibilidad de la realidad. La mutualidad entre espacio y tiempo no es ecuánime porque el tiempo, desde el punto de vista del sujeto es más trascendental que el espacio y esto queda más claro cuando Kant afirma:

“En consecuencia, el tiempo constituye una condición a priori de todos los fenómenos en general, a saber, la condición inmediata de los internos (de nuestras almas) y, por ello mismo, también la condición mediata de los externos. Si puedo afirmar a priori que todos los fenómenos externos se hallan en el espacio y están determinados a priori según las relaciones espaciales, puedo afirmar igualmente en sentido completamente universal, partiendo del principio del sentido interno, que absolutamente todos los fenómenos, es decir, todos los objetos de los sentidos, se hallan en el tiempo y poseen necesariamente relaciones temporales” (Kant, 2005, pág. 51)

Entonces, desde el sentido interno y a priori -del sujeto- es que el tiempo subordina el espacio y en consecuencia a los fenómenos que se presentan en la experiencia empírica. Es decir, el tiempo es condición del espacio en tanto al conocimiento del fenómeno y relativamente en cuanto a la posibilidad de su aparición. El objeto externo se mezcla con la aparición de lo interno. Se esencializa en tanto el sujeto cognoscente interviene el objeto.

En otras palabras; tiempo, al igual que el espacio, es algo real, no meramente conceptual ni universal, sino que una forma pura de la intuición sensible. Pero en tanto el tiempo-

espacio son una representación, el sujeto al identificarse con el tiempo, penetra sobre el espacio, crea sobre el espacio, sobre el mundo, apareciéndonos como esencia y causa y el mundo como fenómeno y efecto.

Ahora bien, ¿Cómo se produce ésta síntesis del pensamiento? Pues es la síntesis la que unifica los conocimientos para darles un contenido. La síntesis es producto de la acción del entendimiento sobre el producto de la imaginación. Ésta última depende de la actividad sensible en nosotros –es a posteriori-. No obstante, hay juicios que son independientes de toda experiencia posible que tendrían la cualidad de ampliar el conocimiento. Según Kant:

“El principio supremo de todos los juicios sintéticos es pues: todo objeto está bajo las condiciones necesarias de la unidad sintética de lo múltiple de la intuición en una experiencia posible. De esa manera, los juicios sintéticos a priori son posibles cuando las condiciones formales de la intuición a priori, la síntesis de la imaginación y la necesaria unidad de la misma, en una apercepción trascendental, son referidas por nosotros a un conocimiento de experiencia posible en general y decimos: las condiciones de la posibilidad de la experiencia en general son al mismo tiempo condiciones de la posibilidad de los objetos de la experiencia y tienen por ello validez objetiva en un juicio sintético a priori” (Kant, 2005, pág. 95)

Para Nietzsche el *descubrimiento* en el sujeto trascendental de Kant de una facultad nueva, lo que era –nos dice- uno de sus mayores motivos de orgullo, así como uno de los mayores motivos de orgullo de la filosofía alemana, en realidad más que un descubrimiento era un *invento* (Nietzsche F. , 2012, pág. 7). Los juicios sintéticos a priori serían para Nietzsche *falsos* y la voluntad de poder que los motivaría sería el uso de un antídoto de *adormidera* contra los sentidos. Nietzsche afirma:

“(…) ¿Cómo hace dormir el opio? <<Por la facultad de una facultad>>, a saber, por su virtud dormitiva –responde aquel médico en Moliere. Pero tales respuestas tienen su lugar en la comedia, y por fin ya es hora de sustituir la pregunta kantiana <<cómo son posibles los juicios sintéticos a priori? >> Por una pregunta distinta: <<por qué es necesaria la creencia en tales juicios?>>- es decir, ya es hora de comprender que, para la finalidad de conservar seres de nuestra especie, hay que

creer que tales juicios son verdaderos; ¡por lo cual naturalmente podrían ser juicios falsos! O, dicho de modo más claro, y más rudo, y más radical: los juicios sintéticos a priori no deberían <<ser posibles>> en absoluto (...) Los ociosos nobles, los virtuosos, los místicos, los artistas, los cristianos en sus tres cuartas partes, y los oscurantistas políticos de todas las naciones estaban encantados de poseer, gracias a la filosofía alemana, un antídoto contra el todavía prepotente sensualismo que desde el siglo pasado se desbordaba sobre éste (...)” (Nietzsche F. , 2012, pág. 7)

Los juicios sintéticos a priori, como remiten los objetos al entendimiento, y el entendimiento a su vez se remite a un conocimiento –que es priori, para Nietzsche, “la facultad de una facultad”, fundamentan la existencia de una *causalidad metafísica* que mantiene prioridad en el pensamiento como condición, sobre el mundo como lo condicionado. El primero sería causa, el segundo efecto. Pero en “la facultad de una facultad” habría, en otras palabras, “la causa de una causa”, por lo que el sujeto no sería un presupuesto en Kant tal como lo era en Descartes. Respecto del elemento clave de la ética de Kant:

“Y por último, el principio supremo de la doctrina de la virtud (<<obra según una máxima de fines tales que proponérselos pueda ser para cada uno una ley universal>>) constituye una proposición sintética a priori, ya que va más allá del concepto de libertad externa y añade el concepto de fin. Este principio como <<imperativo categórico no permite prueba alguna, pero sí una deducción a partir de la razón pura práctica>>” (Kant, *Metafísica de las costumbres*, 2005)

La libertad es para Kant la base de las leyes prácticas absolutas morales. Con ello se enlaza el *imperativo categórico* que es expresión práctica de la libertad positiva (Hernández, 1992). Tanto la *libertad* como el *imperativo categórico* son los principios fundamentales de donde deriva toda acción humana desde el punto de vista de lo moral.

Pero Nietzsche ve en el imperativo categórico de Kant más que aquello que confabula y principia las libertades, lo contrario; una voluntad de obediencia. En Nietzsche, como veremos luego, no existe una separación entre sujeto y objeto; ni hay un sujeto trascendental, ni causalidad. En *Más allá del bien y del mal* Nietzsche arremete tanto contra los juicios sintéticos a priori como contra el imperativo categórico, y afirma:

“La tan tiesa como morigerada tartufería del viejo Kant con la cual nos atrae hacia los tortuosos caminos de la dialéctica, los cuales encaminan o, más exactamente descaminan hacia su <<imperativo categórico>> -esa comedia nos hace reír a nosotros hombres malacostumbrados que encontramos no parca diversión en indagar las sutiles malicias de los viejos moralistas y predicadores de la moral.” (Nietzsche F. , 2012)

Para Kant el imperativo categórico es un precepto de la acción a priori y por tanto incondicionalmente válido. El imperativo categórico se puede entender tanto desde el ámbito general de la praxis o bien desde el ámbito exclusivo relacionado con los principios autónomos de la voluntad como la máxima de la ética. Hegel, en cambio ve una contradicción en el imperativo kantiano, y señala:

“Kant, en efecto, cae de nuevo en las oposiciones fijas entre pensamiento subjetivo y objetos, entre universalidad abstracta y singularidad sensible de la voluntad. Y así fue él sobre todo el que llevó a su coronación la mencionada oposición de la moralidad y el que, a su vez resaltó la parte práctica del espíritu por encima de la teórica. Ante esa fijeza de la oposición, tal como ésta se presenta para el pensar del entendimiento, Kant no tenía otra salida que la de cifrar la unidad en la forma subjetiva de las ideas de la razón. Según él, no puede demostrarse que a estas ideas corresponda una realidad adecuada, pues son, más bien, postulados que, ciertamente se deducen de la razón práctica, pero no son cognoscibles como un en sí esencial a través del pensamiento, de modo que su cumplimiento práctico permanece un mero deber, constantemente desplazado a lo infinito.” (Hegel, 1989, pág. 51)

Lo que Nietzsche tomaba en Kant como “la facultad de una facultad” y pregunta *¿esto es una respuesta? ¿Una aclaración? ¿O no es más bien tan sólo una repetición de la pregunta?* (pág. 7) lo toma Hegel, respecto de la voluntad como “el fin de un fin”. Mientras que Kant hablaba de la acción del imperativo categórico como un fin, Hegel señala que permanece como un mero deber *desplazado a lo infinito*.

2.2. El criterio de Nietzsche. Del idealismo del pensamiento al materialismo de la voluntad

Nietzsche, en todo caso hace una crítica todavía más profunda, todavía más psicológica, que nos permite ahora cerrar la cuestión de la crítica a Kant e ir al trasfondo de la reflexión crítica de Nietzsche sobre el problema del valor.

En el caso de Kant, a pesar de reducir su moral a *una voluntad de obedecer* y enfocarse en contra no sólo de *los predicadores de la moral*. Desvela además su propia concepción de la moral como una *semiótica de los afectos*. Nietzsche afirma:

“Incluso prescindiendo del valor de afirmaciones tales como <<dentro de nosotros hay un imperativo categórico>>, siempre es posible preguntar todavía: una afirmación así, ¿qué dice acerca de quién la hace? Hay morales que deben justificar a su autor delante de otros; otras morales deben tranquilizarlo y ponerlo en paz consigo mismo; con otras su autor quiere crucificarse y humillarse a sí mismo; con otras quiere vengarse, con otras, esconderse, con otras, transfigurarse y colocarse más allá, en la altura y en la lejanía; ésta moral le sirve a su autor para olvidar, aquella, para hacer que se lo olvide a él o que se olvide alguna cosa; más de un moralista quisiera ejercer sobre la humanidad su poder y su capricho de creador; otros, acaso precisamente también Kant, dan a entender con su moral: <<lo que en mí es respetable es el hecho de que yo puedo obedecer, - ¡y en vosotros las cosas no *deben* ser diferentes que en mí!>> - en una palabra, las morales no son más que una *semiótica de los afectos*” (Nietzsche F. , 2012, pág. 36)

Nietzsche pone de manifiesto que detrás de la máxima del imperativo categórico que nos aparecía como un principio supremo –casi entregado por el mismo Dios-, así como lo que hay detrás de toda moral, están los intereses propios del autor o *creador* de tales valores; y el carácter moral del autor se transpone a su obra.

Bajo la pregunta *¿Qué dice de quién la hace?* Nietzsche muestra el *querer* que motiva la máxima y con la que el autor y su obra mantienen una relación inexorable, pues toda obra de la moral es una obra humana, *demasiado humana*.

Una *semiótica*, una teoría general de los *afectos* es lo que concibe Nietzsche no sólo como una necesidad desatendida por la tradición filosófica, sino que, en tanto atendida fuese por los estoicos, fuese por Aristóteles o por Spinoza (Nietzsche F. , 2012, pág. 41) lo ha sido en pos de controlar los afectos o de imponer una prioridad a la razón como fin y no a la razón como instrumento por sobre los afectos.

La concepción esencialista o ideal de la conciencia a partir del pensamiento es desplazada por Nietzsche a una concepción materialista-existencialista de la conciencia que descansa en la vida. La propia existencia de la conciencia como esencia es cuestionada desde afuera, hallada en una procedencia exterior a ella, una *historia natural* que la produce y se va desarrollando desde la naturaleza no en oposición a la cultura; sino que a partir de ella y de los instintos –intenciones- que descargan su fuerza hacia los otros y hacia sí mismo en una dinámica agonal de fuerza, superación y dominio. Nietzsche afirma en *La genealogía de la moral*:

“Un quantum de fuerza es justo un tal quantum de pulsión, de voluntad, de actividad –más aún, no es nada más que ese mismo pulsionar, ese mismo querer, ese mismo actuar, y, si puede parecer otra cosa ello se debe tan sólo a la seducción del lenguaje (y de los errores radicales de la razón petrificados en el lenguaje), el cual entiende y mal entiende que todo hacer está condicionado por un agente, por un <<sujeto>>. Es decir, del mismo modo que el pueblo separa el rayo de su resplandor y concibe al segundo como un *hacer*, como la acción de un sujeto que se llama rayo [...]” (Nietzsche F. , 2005, pág. 59).

El sujeto, estructura en que se refleja la concepción causal, si es un engaño –como sostiene Nietzsche reiteradamente- seríamos sólo una actividad a la que él designa a la manera fisiológica como <<un pulsionar>>; un <<querer>> una voluntad. Seríamos una voluntad, como fuente de accionar. Fuente que no estaría separada de su caudal; en que no pondríamos al caudal la anterioridad de la fuente. Nietzsche señala:

“Los investigadores de la naturaleza no lo hacen mejor cuando dicen <<la fuerza mueve, la fuerza causa>>, y cosas parecidas, -nuestra ciencia entera, a pesar de toda su frialdad, de su desapasionamiento, se encuentra sometida aún a la seducción del lenguaje y no se ha desprendido de los hijos falsos que se le han infiltrado, de los <<sujetos>> (el átomo, por ejemplo, es uno de esos hijos falsos, y lo mismo ocurre con la kantiana <<cosa en sí>>): nada tiene de extraño el que las reprimidas y ocultamente encendidas pasiones de la venganza y del odio aprovechen en favor suyo esa creencia e incluso, en el fondo, ninguna otra sostengan con mayor que la que *el fuerte es libre* de ser débil (...)” (Nietzsche, 1998, pág. 59)

Este re-ordenamiento –o des-ordenamiento- del sujeto, haría del sujeto un efecto abstracto de la voluntad y no a la voluntad como una facultad del sujeto. Las consecuencias serían grandes pues el sujeto del idealismo, preminentemente abstracto, se transformaría para Nietzsche en una actividad sensible subyacente. Una actividad tan fisiológica como espiritual, pues se rechazaría de plano el famoso hiato entre pensamiento y realidad – *monismo*-. Siendo así lo espiritual, parte del reino de la sensibilidad del cuerpo, y el cuerpo parte del reino de la naturaleza.

La supremacía de la razón no es sino una mala comprensión del lenguaje y su rol, así como de *los errores radicales de la razón petrificados en el lenguaje*. En Nietzsche la problematización del lenguaje implica correlativamente una problematización del valor y de aquello que le atribuimos de propio a los conceptos.

Los elementos que constituyen la conciencia en el idealismo: <<sujeto>>, <<razón>>, <<substancia>>, <<causalidad>>, <<deber>>, <<conocimiento>>, <<verdad>>, son criticados en su valor por Nietzsche.

Es decir, Nietzsche no critica la existencia o inexistencia del sujeto –a pesar de que lo considere un invento más que un descubrimiento, pero como tal, como algo inventado existe- y la razón no es opuesta al error, sino que ella también es radicalmente errática y se ve sobrepasada por él. Lo que critica de la noción de <<sujeto>> es su relación con la metafísica, su relación con una causalidad basada en un dualismo ontológico que divide al individuo del mundo, para que el mundo se haga manejable a él.

El problema en esto es que los poderes han de ser tomados de la vida, y que la vida no puede ser sometida. Así mismo, la verdad no sería realmente contraria a la apariencia y el engaño, sino hasta cierto punto dependiente de él.

El poder del error, como dirá en *fatum e historia* es el poder de la voluntad libre. La razón tiene para Nietzsche un estatuto instrumental, a diferencia de los idealistas, para quienes la razón era un valor superior y un fin en sí misma. Por lo tanto, Nietzsche cuando problematiza el valor o no-valor de un objeto, problematiza su sentido, su origen, su para qué y su por qué, así como el quién está detrás de tales afirmaciones; es decir, problematiza la idiosincrasia que contienen las apreciaciones de valor.

El sujeto pierde por completo su estatuto ontológico y es invertido a una virtualización de la voluntad. Los instintos o sistemas de pulsiones de los organismos vivos se concentran en la voluntad como voluntad de poder; para Nietzsche la vida misma es voluntad de poder; quiere expandirse, descargar su fuerza, dominar. Toda pretensión de neutralidad del sujeto queda supeditada a los intereses personales que este transpone en su filosofía.

La moral *es* una semiótica de los afectos; un universo de signos que comunican *desde abajo* hacia la superficie del espíritu donde está el lenguaje y la razón –un instrumento de la voluntad-, por lo que la moral *no es* un resultado de la razón, sino al contrario, la razón justifica un sentimiento moral que existen con anterioridad a ella y en una profundidad más honda que ella.

Esto implica el que, aquello que se había concebido como moral por los idealistas era una falsificación de *nuestros* instintos impuros, de avidez de poder enmascarada como *desinterés*, de motivaciones de descargar la fuerza enmascarados como coacción conforme a derecho, como acción justa.

El idealismo ponía como primer término al sujeto y a la razón, o en todo caso, siempre facultades operativas para explicar al ser humano desde su génesis hasta su condición más propia, presumiendo en él una naturaleza perfectamente conciente, y no gobernada ni por el azar, ni por la estupidez, ni por cosas puramente mecánicas –como reafirma en *La genealogía de la moral*.

2.2.1. Voluntad de poder

Por lo tanto los afectos habían siempre sido desplazados tanto por los idealistas como por esos *ingenuos psicólogos ingleses* a un ámbito menor de prioridades dentro de la economía de fuerzas que rigen al ser humano, creando una concepción sesgada, cándida, que no solo suprime los fines heurísticos sobre los afectos, sino sobre el mismo ser humano, además de reducirlo a principios de moderación, y al establecimiento de la supervivencia como valor superior de la especie (Nietzsche F. , 2012, pág. 7). Como afirma Nietzsche:

“(…) hoy se fantasea en todas partes, incluso bajo disfraces científicos, con estados venideros de la sociedad en los cuales desaparecerá <<el carácter explotador>>: a mis oídos esto suena como si alguien prometiese inventar una vida que se abstuviese de todas las funciones orgánicas. <<La explotación>> no forma parte de una sociedad corrompida o imperfecta y primitiva: forma parte de la *esencia* de lo vivo, como función orgánica fundamental, es una consecuencia de la auténtica voluntad de poder, la cual es cabalmente la voluntad propia de la vida. –suponiendo que como teoría esto sea una innovación, –como realidad es el *hecho primordial* de toda historia: ¡seamos, pues, honestos con nosotros mismos hasta este punto!” (Nietzsche F. , 2012, pág. 73)

En nuestro apartado posterior llamado *La moral y su relación con la buena y la mala conciencia* explicaremos mejor en qué consiste la capacidad volitiva, y por qué la existencia se desenvuelve en una trama entre una plétora de voluntades interiores, en que se sobrepone una –que manda- sobre las otras –que obedecen- y así tanto en el interior como en el exterior. Lo que concentra, no obstante, aquella plétora de voluntades –que uno es y que es el otro- es *la voluntad de poder*. Como afirma Nietzsche:

“–Suponiendo, finalmente, que se consiguiese explicar nuestra vida instintiva entera como la ramificación de *una única* forma básica de voluntad, –a saber, de la voluntad de poder, como dice *mi tesis*–: suponiendo que fuera posible reducir todas las funciones orgánicas a esa voluntad de poder, y que se encontrase en ella también la solución del problema de la nutrición y la procreación –es un *único* problema-, entonces habríamos adquirido el derecho a definir inequívocamente

toda fuerza agente como: *voluntad de poder*. El mundo visto desde dentro, el mundo definido y designado en su <<carácter inteligible>>, sería cabalmente <<voluntad de poder>> y nada más.-” (Nietzsche F. , 2012, pág. 18)

La voluntad de poder entonces, no sólo sería la hipótesis nietzscheana bajo la cual se concentran todas las demás voluntades –interiores- sino que además, lo que explicaría el existencialismo político y moral como una lucha *la verdadera índole de la existencia* que supondría decir *esto es esto y aquello*, toda definición de realidad, toda superioridad de posición, todo arrebatamiento de poder, todo motín. Y, también *la igualdad* sería una relación de fuerzas entre voluntades de poder equivalentes. La democracia, un ejercicio de fuerza de los más sobre los menos. El valor de las apreciaciones valorativas, el ideal de una voluntad de poder. La lucha de valores, lucha de ideales entre voluntades de poder en disputa, que se avasallan, que dirimen la medida de las cosas –en base a *su* medida-. La conciencia, un epifenómeno del cuerpo; un epifenómeno de la voluntad de poder.

2.2.2. Existencialismo, filosofía y problema del valor

Ese *allá abajo* afectivo, desde a donde emerge el juicio sobre lo bueno y lo malo es como señala Nietzsche:

“El aprender nos transforma, hace lo que hace todo alimento, el cual no se limita tampoco a <<mantener>>: como sabe el fisiólogo. Pero en el fondo de nosotros, totalmente <<allá abajo>>, hay algo rebelde a todo aleccionamiento, una roca granítica de *fatum* espiritual, de decisión y respuesta predeterminadas a preguntas predeterminadas y elegidas. En todo problema radical habla un inmodificable <<esto soy yo>>; acerca del varón y de la mujer, por ejemplo, un pensador no puede aprender nada nuevo, sino sólo aprender hasta el final, -sólo aprender hasta el final lo que acerca de esto <<está fijo>>. Muy pronto encontramos ciertas soluciones de problemas que constituyen cabalmente para *nosotros* una fe sólida; quizá la llamemos en lo sucesivo nuestras <<convicciones>>. Más tarde –vemos en ellas únicamente huellas que nos conducen al conocimiento de nosotros mismos, indicadores que nos señalan el

problema que nosotros somos, nuestro *fatum* espiritual, aquel algo *rebelde a todo aleccionamiento* que está totalmente <<allá abajo>>.”
(Nietzsche F. , 2012, pág. 59)

La cuestión de los afectos está a la base de la reflexión nietzscheana sobre el valor de las apreciaciones valorativas –moral- y por lo tanto está a la base de los instintos que motivan el conocimiento. Pues, como vimos exigentemente en el capítulo I, Nietzsche plantea la existencia como una *lucha* en la que ingresamos a partir de la adquisición del sentido histórico, *la verdadera índole de la existencia*, que se traduce a partir de la *voluntad de poder*.

En Nietzsche no existe una oposición que escinde naturaleza y cultura, sino que la cultura se desenvuelve entrelazadamente en la naturaleza. De la misma manera, Nietzsche nos habla en otro lugar de una corporal-espiritualidad (Nietzsche F. , 2012, pág. 41).

Esa roca granítica de *fatum* espiritual es ya una interpretación madura de la *filosofía de la libertad* de la que Nietzsche emprende una muy temprana reflexión y que, como señala Pablo Beytía, atraviesa parte importante de la obra del filósofo de Rocken (Beytía, 2016, pág. 283), y nos es necesario, para explicar en qué consiste, así mismo para explicar en qué consiste la lucha existencial que tiene como trasfondo un sistema de afectos, el recurrir a explicar primero qué es el *fatum* y qué la *voluntad libre*. Nietzsche afirma en *fatum e historia*:

“La voluntad libre se manifiesta como aquello que no tiene ataduras, como lo arbitrario; es lo infinitamente libre, lo errático, el espíritu. El fatum, en cambio, es una necesidad, salvo que creamos que la historia de la humanidad es un extravío onírico, los dolores indecibles de los seres humanos, meras alucinaciones, y nosotros mismos, meros juguetes de nuestras propias fantasías. El fatum es la fuerza infinita de la resistencia contra la libre voluntad; libre voluntad sin fatum es tan impensable como el espíritu sin lo real, como lo bueno sin lo malo pues sólo las contradicciones dan lugar a los rasgos del carácter”
(Nietzsche, 1999, pág. 4)

Esta lucha se manifiesta como un conflicto existencialista entre *libertad y fatum*, es decir, una lucha entre la fatalidad de lo condicionado y su contrapeso, la arbitrariedad de lo

absolutamente incondicionado. Esta relación agonal de la existencia que está a la base de la vida como *voluntad de poder* implica en el pensamiento de Nietzsche la comprensión tanto entre *fatum* y *libertad* como entre naturaleza y cultura, como elementos que se funden en el mundo de los efectos de la vida misma y no como una contraposición dialéctica que toma su poder de los conceptos y, que presenta la contraposición de valores como si ellos se desprendieran el uno del otro unas veces, y otras como si estuviesen escindidos los unos de los otros. Nietzsche afirma al respecto:

“<< ¿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 solar 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 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; partiendo de este <<creer>> suyo se esfuerzan por obtener su <<saber>>, algo que al final es bautizado solemnemente con el nombre de <<la verdad>>. ” (Nietzsche F. , 2012, pág. 3)

El *fatum* es *todo lo que nos limita* procedente de una primera naturaleza, y se define por su relación de lucha con *la voluntad libre* que sería “la potencia suprema del *fatum*” (Beytía, 2016).

La lucha se entreteje entre valores o fuerzas singulares que se emparentan; se contraponen unas veces, como una lucha entre fuerzas emergentes, de las que no deriva la una de la otra, ni menos todavía emerge la una *en* la otra. La dialéctica es, en última instancia un problema del lenguaje –una necesidad-, no de la naturaleza. Es el intérprete, a partir del lenguaje que establece miradas sobre la *naturaleza de las cosas*. La naturaleza, es algo *implícito*, una completa indiferencia hacia *nosotros*, como señala Nietzsche:

“¿Quieres *vivir* <<según la naturaleza>? ¡Oh nobles estoicos, qué embuste de palabras! Imaginaos un ser como la naturaleza, que es derrochadora sin medida, indiferente sin medida, que carece de intenciones y miramientos, de piedad y justicia, que es feraz y estéril e incierta al mismo tiempo, imaginaos la indiferencia misma como poder, - ¿Cómo *podrías* vivir vosotros según esa indiferencia? Vivir -¿no es cabalmente un querer-ser-distinto de esa naturaleza? (...) En verdad, las cosas son completamente distintas: ¡mientras simulais leer embelesados el canon de vuestra ley en la naturaleza, lo que quereis es algo opuesto, vosotros extraños comediantes de vosotros mismos! Vuestro orgullo quiere prescribir e incorporar a la naturaleza, incluso a la naturaleza, vuestra moral, vuestro ideal, vosotros exigís que ella sea naturaleza <<según la Estoa>> y quisierais hacer que toda existencia existiese tan sólo a imagen vuestra -¿cual una gigantesca y eterna glorificación y generalización del estoicismo!” (Nietzsche F. , 2012, pág. 5)

La potencia suprema del fatum o voluntad libre es relativa a la actividad *auténticamente* conciente en contraposición al fatum como actividad inconciente, como indica Pablo Beytía parafraseando a Nietzsche (Beytía, 2016, pág. 5), *En el actuar conciente podemos dejarnos guiar por impresiones, como en el actuar inconciente, pero también no hacerlo.* Podemos ser indiferentes o no, a diferencia de la naturaleza que nada elige.

Por lo que, una voluntad cualquiera es tan tributaria de las fuerzas de la naturaleza, como es, a la vez, un ser radicalmente distinto del de ella. Algo inexorable de lo que no podemos desprendernos a la vez que una radical distancia de ello, que va más allá de ello; una relación entre voluptuosidades, entre la tiranía de la naturaleza y la tiranía de la pura arbitrariedad.

Por lo tanto, esa roca granítica de fatum de la que nos habla Nietzsche, como aquello que está <<allá abajo>> y es indómito, es una interpretación de la voluntad de poder como fatum supremo opuesto al fatum como primera naturaleza, como cosa puramente condicionada. En la cita señalada Nietzsche nos refiere al aprendizaje como aleccionamiento del que lo indómito que hay en nosotros <<allá abajo>> no se deja aleccionar, como algo <<fijado>>, o más bien como que lo único de fijo que tiene el ser humano es su ser indómito, es decir, su no-estar fijado. Como señala Nietzsche:

“Hay en el ser humano, como en toda otra especie animal, un excedente de tarados, enfermos, degenerados, decrepitos, dolientes por necesidad; los casos logrados son siempre, también en el ser humano, la excepción, y dado que el hombre es *el animal aún no fijado*, son incluso una excepción escasa. Pero hay algo peor todavía: cuanto más elevado es el tipo de un hombre que representa a aquel, tanto más aumenta la improbabilidad de que se *logre*: lo azaroso la ley del absurdo en la economía global de la humanidad muéstrase de la manera más terrible en el efecto destructor que ejerce sobre los hombres superiores, cuyas condiciones de vida son delicadas, complejas y difícilmente calculables.” (Nietzsche F. , 2012, pág. 27)

El ser humano es, por lo tanto, en su condición humana un ser existencial, pues posee él una *naturaleza no fijada*. Naturaleza que al intentar ser aleccionada –contra su voluntad–, se manifiesta en su supremo poder de voluntad libre como una roca granítica de fatum.

Esta lucha existencial es una lucha de fijación y no-fijación tanto de la voluntad misma – a nivel del individuo frente a su propia existencia, en donde se desarrolla la propia arbitrariedad- como entre voluntades de poder –a nivel de una comunidad o una cultura- y que determinan la relación *inter pares* y las relaciones de fuerza estamentales entre espíritus libres y espíritus de rebaño.

Ésta lucha que está a la base de *la verdadera índole de la existencia*, es una lucha en que el conocimiento juega un rol instrumental. Es decir, el saber, y la filosofía como instinto de conocimiento *par excellence*, es un medio de la voluntad de poder que moraliza, que establece, que *fija una naturaleza* y la cristaliza y sacraliza en sus máximas morales.

Nietzsche afirma:

“Poco a poco se me ha ido manifestando qué es lo que ha sido hasta ahora toda gran filosofía, a saber: la auto-confesión de su autor y una especie de *memoires* no queridas y no advertidas; asimismo, que las intenciones morales (o inmorales) han constituido en toda filosofía el auténtico germen vital del que ha brotado siempre la planta entera. De hecho, para aclarar de qué modo han tenido lugar propiamente las afirmaciones metafísicas más remotas de un filósofo, es bueno (e inteligente) comenzar siempre preguntándose: ¿A qué moral quiere esto (quiere *el*) llegar? Yo no creo, por lo tanto, que un <<instinto de conocimiento>>

sea el padre de la filosofía, sino que, aquí como en otras partes un instinto diferente se ha servido del conocimiento, (¡y del desconocimiento!) nada más que como de un instrumento. Pero quien examine los instintos fundamentales del hombre con el propósito de saber hasta qué punto precisamente ellos pueden haber actuado aquí como genios (o demonios o duendes) *inspiradores* encontrará que todos ellos han hecho ya alguna vez filosofía, - y que a cada uno de ellos le gustaría mucho presentarse justo *a sí mismo* como finalidad última de la existencia y como legítimo *señor* de todos los demás instintos. Pues todo instinto ambiciona dominar: y en *cuanto tal* intenta filosofar.” (Nietzsche F. , 2012, pág. 4)

La voluntad de poder reflejada en el instinto de conocimiento plantea al conocimiento como un instrumento y no como un fin en sí mismo –crítica que Nietzsche hace a la propuesta filosófica platónico-cristiana que aborda el conocimiento como un fin último- que encuentra su avidez de dominio en el enseñoramiento de la existencia, por lo que el filósofo quisiera justificarse a sí mismo como *señor de todos los demás instintos* y a su filosofía como *finalidad última de la existencia*.

2.2.3. Moral y voluntad de verdad

De esta manera, la *verdad* que sería también parte de dicha lucha agonal vendría a arrogarse –en la tradición- una supresión de las perspectivas antagónicas, una neutralización de la política y a instalarse como un valor supremo. Nietzsche pone en *entre dicho* el valor de la verdad, no solo con sus poderosos *quizás* sino al interpretar la verdad no como piedra de toque de lo real, sino, en su estrecha relación con la apariencia, con el engaño, como una voluntad de poder consumada o al menos, algo de lo que hay que desconfiar. Nietzsche señala:

“Pese a todo, acaso el valor que 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! -¡Más quién preocuparse de tales peligrosos <<quizá>>, en todos los sentidos de esa palabra!- Y hablando con toda seriedad: yo veo surgir en el horizonte a esos nuevos filósofos.” (Nietzsche F. , Más allá del bien y el mal , 2012, pág. 3)

Por lo tanto, la verdad –como la razón- en la filosofía no respondería sino también a un instinto de dominio en el que la relación del saber con el poder es inexorablemente íntima, y está mediada fundamentalmente por la moral. Pero, sin obstáculo de lo anterior, en Nietzsche hay a lo menos dos perspectivas centrales sobre la verdad.

Una perspectiva crítica que pone en cuestión el valor –por ejemplo, en el caso de la dogmática tradicional sobre la verdad, desde Sócrates-, y una perspectiva que aboga por su valor, como cuando persigue fines heurísticos, o en situaciones que su reflexión la usa en sentido positivo. De todas maneras, la noción de verdad no está separada ni de la apariencia, ni de contenido subjetivo al depender de la moralidad interesada de cada sentenciador de la verdad. Como afirma Nietzsche:

“En el filósofo, por el contrario, nada, absolutamente nada es impersonal; y es especialmente su moral la que proporciona un decidido y decisivo testimonio de *quién es él* – es decir, de en qué orden jerárquico se encuentran recíprocamente situados los instintos más íntimos de su naturaleza.” (Nietzsche F. , Más allá del bien y el mal , 2012, pág. 5)

Si la moral tiene una base afectiva, esos afectos nacen en lo profundo como instintos en los que se correlaciona su orden jerárquico de valor con relación a ellos. Fisiología y cultura tienen una relación inexorable también desde la óptica de la moral en el pensamiento de Nietzsche, que se imponen desde la acción de los instintos por medio de los afectos, hacia la acción moral que le es correlativa, y de la acción moral hacia el conocimiento que puede parecer como abstracto y puro, pero que sin embargo está siempre ligado a un accionar oculto. Cuando decimos *afectos* en el pensamiento de Nietzsche no nos referimos a algo dulce, sino a una fuerza coactiva, dominadora. Como Nietzsche afirma:

“Examínese toda moral en éste aspecto: la <<naturaleza>> que hay en ella es lo que enseña a odiar el *laisser aller*, la libertad excesiva, y lo que implanta la necesidad de horizontes limitados, de tareas próximas, -lo que enseña el *estrechamiento de la perspectiva*, y por lo tanto, en cierto sentido la estupidez como condición de vida y de crecimiento. <<Tú debes obedecer, a quien sea y durante largo tiempo: *de lo contrario* perecerás y perderás tu última estima de ti mismo>> -este me parece ser el imperativo moral de la naturaleza, el cual, desde luego, ni es <<categórico>>, como exigía de él el viejo Kant (de ahí el <<de lo contrario>>), ni se dirige al individuo (¡qué le importa a ella el individuo!), sino a pueblos, razas, épocas, estamentos y, ante todo, al entero animal <<hombre>>, a *el hombre*.” (Nietzsche F. , Más allá del bien y el mal , 2012, pág. 37)

La gran dificultad que implica Nietzsche cuando su nivel profundo de reflexión se propone discutir acerca del valor o no-valor de las apreciaciones valorativas sobre la existencia -ésta última, como dijimos antes, descansa sobre un materialismo de la vida; la lucha agonal sobre la existencia, la relación naturaleza-cultura, cuerpo-espíritu, es una lucha de instintos de poder que se baten sobre la *verdad*- es que la certidumbre no nace de un valor de verdad inocuo, y que tampoco hay un criterio rígido que nos dé un valor preciso de verdad para cada caso. Para Nietzsche, sin embargo, el valor de la verdad está ligado a la vida y al conocimiento.

En cuanto a la vida ella es una multiplicidad de perspectivas -lo que suprime la noción de verdad como interpretación hegemónica neutralizadora- y de esta manera, el *estrechamiento de la perspectiva* es una forma de voluntad de verdad como estupidez necesaria para la vida.

“La voluntad de verdad que todavía nos seducirá a correr más de un riesgo, esa famosa veracidad de la que todos los filósofos han hablado hasta ahora con veneración: ¡qué preguntas nos ha propuesto ya esa voluntad de verdad! ¡Que extrañas, perversas, problemáticas preguntas! Es una historia ya larga, -¿ y no parece, sin embargo, que apenas acaba de empezar? ¿Puede extrañar el que nosotros acabemos haciéndonos desconfiados, perdiendo la paciencia y dándonos la vuelta impaciente? ¿El que también *nosotros*, por nuestra parte, aprendamos de esa esfinge a preguntar? ¿Quién es propiamente el que aquí nos hace preguntas? (...)” (Nietzsche F. , Más allá del bien y el mal , 2012, pág. 3)

La verdad tiene también, asumiendo la promesa hecha en el primer capítulo de nuestro trabajo, una relación necesaria en el pensamiento de Nietzsche con la ilusión, pues está filosóficamente emparentada con ella –también a través de la noción de arte-. Por lo mismo, la verdad y la apariencia dejan de ser antagónicos dialécticos en el filosofar de Nietzsche. ¿Cómo piensa él dicha relación? Nietzsche señala:

“El afán y la sutileza, yo diría incluso la astucia, con que hoy se afronta por todas partes en Europa el problema <<del mundo real y del mundo aparente>>, es algo que da que pensar y que incita a escuchar; y quien aquí no oiga en el trasfondo más que una <<voluntad de verdad>>, y ninguna otra cosa, ese no goza, ciertamente de oídos muy agudos. Tal vez en casos singulares y raros intervengan realmente aquí esa voluntad de verdad, cierto valor desenfrenado y aventurero, una ambición metafísica de conservar el puesto perdido, ambición que en definitiva continua prefiriendo siempre un puñado de <<certeza>> a toda una carretera de hermosas posibilidades; acaso existan incluso fanáticos puritanos de la conciencia que prefieren echarse a morir sobre una nada segura antes un algo incierto. Pero esto es nihilismo e indicio de un alma desesperada, mortalmente cansada: y ello, aunque los gestos de tal virtud puedan parecer muy valientes. En los pensadores más fuertes, más llenos de vida, todavía sedientos de vida, las cosas parecen ocurrir, sin embargo, de otro modo: Al tomar partido *contra* la apariencia y pronunciar ya con soberbia la palabra <<perspectivas>>, al conceder a la credibilidad de su propio cuerpo tan poco aprecio como a la credibilidad de la apariencia visible, la cual dice que <<la tierra está quieta>>, y al dejarse escapar así de las manos, con buen humor al parecer, la posesión más segura (pues, ¿en qué se cree ahora con más seguridad que en el cuerpo propio?), ¿Quién sabe si en el fondo no quieren reconquistar algo que en otro tiempo fue poseído con una *seguridad mayor*, algo perteneciente al viejo patrimonio (...)” (Nietzsche F. , 2012, pág. 6)

La apariencia para Nietzsche no se opone a la verdad ya que, la misma verdad es –hasta cierto punto- una fuerza ilusoria. Ilusiones que son parte de la misma vida, que son necesarias para ella y, por lo que reclama contra el cristianismo como un destructor de ilusiones –las destruye todas para imponer la propia- (Nietzsche F. , 2006, pág. 94). La vida misma es una multiplicidad de perspectivas, de interpretaciones, lo que no iguala

todas las interpretaciones como si valieran lo mismo, pero no niega su existencia y su validez artística como condición, finalmente, de toda verdad.

La apariencia y la ilusión son necesarias para la vida y merecen –salvo excepciones- mucha más credibilidad –esa antigua credibilidad, esa antigua fe, ese antiguo Dios (Nietzsche F. , 2012, pág. 6)- de la que le atribuimos los modernos, reclama Nietzsche.

La reflexión crítica sobre el valor de las apreciaciones de valor –que como hemos visto están a la base del conocimiento, una base valorizadora-moralizadora desde los afectos de la voluntad- se enfrenta no sólo a la tradición despiadadamente –que desde la doctrina socrático-platónico-cristiana planteaba como contradicción verdad-apariencia, verdad-engaño- , sino que a la idiosincrasia sobre el valor de la verdad (verdad como engaño), de la razón (como desenfreno), de la historia (como ciencia y no como arte), de la moral (como elementos honorables), del conocimiento (como objetividad), de la conciencia (como átomo psíquico).

Conceptos todos que, dependen de una o de otra manera de la noción de verdad y ésta a su vez de los *juicios morales de valor*. Verdad sobre la que Nietzsche aprende sobre todo a *preguntar* en lugar de *creer* de antemano, a desconfiar sobre su valor de piedra de toque de los juicios de valor. Nietzsche sentencia:

“Mientras la utilidad que domine en los juicios morales de valor sea sólo la utilidad del rebaño, mientras la mirada esté dirigida exclusivamente a la conservación de la comunidad, y se busque lo inmoral precisa y exclusivamente en lo que parece peligroso para la subsistencia de la comunidad: mientras esto ocurra, no puede haber todavía una <<moral de amor al prójimo>>. Aun suponiendo que aquí exista también ya un pequeño y constante ejercicio del respeto, de la compasión, de la equidad, de la dulzura, de la reciprocidad en el prestar auxilio, aun suponiendo que en ese estado de la sociedad actúen ya todos aquellos instintos a los que más tarde se les da el honroso nombre de <<virtudes>> y que, al final casi coinciden con el concepto de <<moralidad>>: en esa época tales cosas no forman aún parte, en modo alguno, del reino de las valoraciones morales –todavía son *extramORALES*.” (Nietzsche F. , 2012, pág. 42)

La verdad depende, además, del tiempo histórico de la sociedad que le da sentido y que las *hace* morales, de factores *extramORALES*, afectivos a la base, y voluntaristas que la constituyen como un objeto *más allá* del bien y del mal; que al ser puestos en *entredicho* nos aparece ya no como un valor en sí mismo, sino en su dependencia de los elementos precedentes, generando así una nueva piedra de toque, un nuevo valor de validez de la *credibilidad* exento *quizá* de la tiranía de la verdad desapasionada, destructora de las ilusiones necesarias para la vida. Al respecto, recordamos sobre todo esto que señala Nietzsche:

“¿Acaso vosotros, jueces y sacrificadores, no queréis matar antes de que la bestia haya humillado su cabeza? Ved que el pálido criminal ya la ha inclinado, y en sus ojos habla un gran desprecio. <<Mi yo es algo que debe ser superado: mi yo es para mí el gran desprecio de los hombres>>, así dicen esos ojos. El instante en que se juzgó a sí mismo fue su momento supremo: ¡no permitáis que el sublime recaiga en su bajeza! (...) En realidad, de verdad, yo quería que su locura se llamase verdad, o bien felicidad, o bien justicia: pero ocurre que ellos tienen su virtud, para vivir largo tiempo, en una deplorable conformidad. Soy un pretil a orillas del río: quien quiera agarrarse, que me agarre. Más jamás seré vuestra muleta.” (Nietzsche F. , 2019, pág. 39)

¿Qué valor posee la verdad de la razón frente a la verdad de la vida? La verdad singular, propia, aquella que no se conforma, aquella que es difícil, ¿proteica? ¿O nosotros no lo suficientemente valientes, nosotros los proteicos? Cuando Nietzsche escudriña en el trasfondo, o cuando lleva hasta sus últimas consecuencias el valor de las apreciaciones valorativas éstas se presentan como afectos existenciales, inconclusos, abiertos, complejos. Lejos, muy lejos de ser leyes. Lejos, muy lejos de ser jueces a quienes les es realmente lícito *decir la verdad*. ¡Esa ley inocua, esa es una falsa verdad! Esa, no puede ser *la piedra de toque del alma*.

Nietzsche, realmente, ha tensado el concepto de <<verdad>> llevándolo hasta sus últimas consecuencias, y ha encontrado finalmente que guarda con la apariencia (Nietzsche F. , 2012, pág. 37) –como mencionamos- una relación fundamental y, que todo concepto simple de verdad, que no problematice sus límites no responde sino a un arte mediocre de la interpretación.

CAPÍTULO III. La conciencia, la historia y la moral

3.1. ¿Qué es la genealogía de la moral?

La cuestión central en *La segunda consideración intempestiva* era –como ya señalamos– *el valor o no-valor de la historia para la vida*. En *Más allá del bien y del mal* –escrita en 1886– se problematiza principalmente el estatuto del valor (moral) de las apreciaciones valorativas y, en *La genealogía de la moral* –escrita en 1887– obra que se complementa a la anterior, se problematizan los valores supremos que ejercen fuerza en el presente como si estuviesen desarraigados de la historia –a-historicismo–, es decir, los valores mismos, por lo que se complementan las últimas dos obras señaladas aquel sentido. Pero ¿Cómo se relaciona la problematización del valor con la historia? Como Nietzsche señala:

“Necesitamos una *crítica* de los valores morales, *hay que poner en entre-dicho alguna vez el valor mismo de estos valores*, -y para esto se necesita tener conocimiento de las condiciones y circunstancias de que aquellos surgieron, en las que se desarrollaron y modificaron (la moral como consecuencia, como síntoma, como máscara, como tartufería, como enfermedad, como malentendido; pero también la moral como causa, como medicina, como estímulo, como freno, como veneno.) Un conocimiento que hasta ahora ni ha existido ni tampoco se lo ha siquiera deseado. Se tomaba el valor de éstos <<valores>> como algo dado, real y efectivo, situado más allá de toda duda; hasta ahora no se ha dudado ni vacilado lo más mínimo en considerar que el <<bueno>> es superior en valor a <<el malvado>> (...)¿Qué ocurriría si la verdad fuese lo contrario?” (Nietzsche, 1998, pág. 27)

La crítica a los valores de apreciaciones valorativas, no obstante, no es una crítica al contenido de dichos valores, como sostiene correctamente Romero Cuevas (Cuevas, 2011) en la misma línea de Nietzsche –lo que requeriría de una *inspectio mentis* en tanto dicho contenido estaría subordinado inevitablemente a la subjetividad, es decir, desarraigados de la historia– sino que la crítica del valor apunta hacia la jerarquía que los establece en un orden normativo determinado. Gilles Deleuze, por otra parte, publica en 1962 su texto *Nietzsche y la filosofía*, e interpreta dicha obra de la forma siguiente:

“Valor del origen y origen de los valores. Nietzsche se opone por igual al carácter absoluto y relativo o utilitario de los valores. La 'genealogía' significa el elemento diferencial de los Valores, del cual deriva su valor mismo. Quiere decir, pues, origen y nacimiento, pero también diferencia o distancia en el origen.” (Nietzsche, 1998, pág. 16).

Es decir, la cuestión no trata simplemente “del valor de los valores” pues esto implica no solo una mala formulación del tratamiento de Nietzsche, sino que presenta el quid de la obra como cosa tautológica, lo que sería por tanto un enunciado esencialista.

El tratamiento genealógico lo que hace es encontrar las condiciones singulares en las que surge un fenómeno y lo que este tiene de propio, así como lo que tiene de común en su procedencia con otros fenómenos.

El enunciado correcto acerca del quid de la obra sería: sobre “el valor de las apreciaciones valorativas”, ya que el valor singular de una determinada apreciación valorativa se encuentra por medio de la historia y no en la innatez de las ideas de la conciencia.

Como ya hemos visto hasta ahora, en el pensamiento de Nietzsche la problematización de los valores o de la moral no se restringe a los conceptos tradicionales de la moral ya que el conocimiento mismo es una moralización, es interesado, hay un <<quién>> por detrás que tiene un deseo y una avidez de dominio, y que movido por su instinto de poder *quiere apoderarse de todos los demás instintos* por medio del conocimiento. De manera tal que la problematización del valor es el ejercicio filosófico por excelencia para nuestro autor. Como señala Nietzsche:

“Por otro lado, también resulta necesario, desde luego, ganar el interés de los fisiólogos y médicos para estos problemas, (acerca del *valor* de las apreciaciones valorativas habidas hasta ahora): aquí se les puede dejar a los filósofos de oficio el representar, también en este caso singular, el papel de abogados y mediadores, una vez que hayan logrado que la relación originalmente tan áspera tan desconfiada, entre filosofía, fisiología y medicina se transforme en el más amistoso y fecundo de los intercambios. De hecho, todas las tablas de bienes, todos los <<tú debes>> conocidos por la historia o por la investigación etnológica necesitan, sobre todo, la

iluminación y la interpretación *fisiológica*, antes, en todo caso, que la psicológica; todos esperan igualmente una crítica por parte de la ciencia médica. La cuestión: ¿qué vale esta o aquella tabla de bienes, esta o aquella <<moral>>? Debe ser planteada desde las más diferentes perspectivas; especialmente la pregunta <<¿valioso *para qué?*>> nunca podrá ser respondida con suficiente finura. ” (Nietzsche F. , 2005, pág. 71)

Siguiendo a Deleuze, Nietzsche problematiza el valor de las apreciaciones valorativas en su carácter absoluto –que podría ser entendido tanto en clave fisiológica, a partir de los afectos, como en clave cultural, a partir de la idealización del fenómeno y el olvido de su procedencia- y en su carácter relativo –que podría ser entendido en clave historicista, pero también en clave fisiológica al atribuir a una determinada especie un atributo intrínseco y no como parte de un desarrollo.

Por otra parte, “el valor diferencial de los valores del cual deriva su valor mismo” es el valor diferencial de los ideales, que son valores ya no en el sentido de la mera divisa, sino que en un sentido que va más allá de las cosas concretas o producidas, y apunta a aquellos ideales o “macro valores” de los que se desprenden las apreciaciones valorativas en un estadio más concreto. Pero esos valores, esos ideales, no hace falta tomarlos en un sentido platónico, cartesiano o kantiano.

Justamente, el tema de Nietzsche, cuando habla de valores, no avanza para nada en el sentido en que habitualmente entendemos este concepto –pues habitualmente entendemos por valores a valores fijos, y en cuanto a las cosas a valores producidos- sino que los valores son aquello que produce un tipo de consciencia, y la genealogía investiga aquello que es condición de posibilidad de una consciencia *ya producida*.

Es decir, Kant justificaría su *pathos* moral a partir de sus razones; y lo que hubiese sido el cristianismo en un comienzo, algo rústico, se transformaría en una sofisticada forma civilizatoria, adquiriendo matices en sus formas de valoración, reforzando su criterio subjetivo e indeterminado y olvidando de esta manera su procedencia material. Procedencia que nunca nace, para Nietzsche, de cualidades bondadosas, sino más bien de un sistema afectivo correlacionado a un instinto de poder, de dominio.

Las apreciaciones valorativas –a lo que vulgarmente llamamos valores- son posibles cuando hay ya de antemano un horizonte de sentido que las hace posibles; una sensibilidad, unas razones, unos instintos, una cierta justicia que producen un tipo de sensibilidad, un tipo de racionalidad, un tipo de regulación o domesticación de los instintos, un tipo de justicia que ya define de antemano sus lindes.

En la genealogía de Nietzsche *se habilita* el comprender que la moral se establece y ella no está intrínsecamente establecida, al mismo tiempo que *no hay una naturaleza humana*, esta última como resultado de la primera. Base sólida la que demarca Nietzsche para el posterior desarrollo del existencialismo francés.

Nietzsche toma en primer lugar a evolucionistas y utilitaristas pues lo primero que hemos de entender al leer la genealogía es que ésta no es una teoría funcional de los valores, pues si lo fuera, se vería restringida a algo ya producido, y por ende el ser humano sería explicado en sus valores como un ser mecánico.

Bien entonces, sería un ser más dominado por un instinto de supervivencia y su ideal supremo sería *la conservación de la energía*. Como es sabido, por boca del mismo Nietzsche, la genealogía complementa su obra anterior *Más allá del bien y el mal*, Aquí Nietzsche afirma al respecto:

“Los fisiólogos deberían pensárselo bien antes de afirmar que el instinto de auto-conservación es el instinto cardinal de un ser orgánico. Algo vivo quiere, antes que nada, *dar libre curso* a su fuerza –la vida humana es voluntad de poder-: la auto-conservación es tan sólo una de las *consecuencias* indirectas y más frecuentes de esto –En suma, aquí, como en todas partes, ¡cuidado con los principios teleológicos superfluos!- como ese del instinto de auto-conservación (lo debemos a la inconsecuencia de Spinoza). Así lo ordena, en efecto, el método, el cual tiene que ser esencialmente economía de principios” (Nietzsche F. , 2012, pág. 7)

Según la economía energética en que Nietzsche concibe al animal-hombre; *animal no fijado*, una base orgánica viva que, a su vez, como voluntad de poder es un ser completamente incondicionado, la conservación de la energía no sería sino el último de

sus parámetros. Y, por el contrario, en una economía metafísica, de un animal-hombre enfermo, nihilista, ésta sería su primera necesidad.

La investigación genealógica de Nietzsche es capaz de explicar los grandes cambios de cánones valorativos a partir de la consciencia moral –entendida ésta no como aquello que está detrás del mundo, sino una historia de la que no somos concientes a priori-, y a su vez, en consecuencia, los grandes cambios históricos que configuran a la sociedad, a la política, a las instituciones, producto de una *fijación del ser en el devenir* (Nietzsche, 2000) que, en el caso de *la rebelión de los esclavos en la moral*, implica el levantamiento de unos valores nuevos en socavamiento de la fijación anterior de los valores tradicionales, siempre en virtud de una concepción del devenir como algo ahogado y suplantado por el ser en el lenguaje, es decir, en las mentes que no comprenderían que el poder del *devenir* y su dominio por sobre el *ser* están más allá de su concepto.

Esto implicaría, siguiendo a Deleuze, *la diferencia o distancia en el origen*, pues una transvaloración implica un nexo directo con un momento histórico que es pura determinación, a su vez que una distancia de arbitrariedad pura que se diferencia de su punto de origen. Y explicaría también, siguiendo a Nietzsche, su crítica tan radical contra el historicismo y contra una concepción de la historia *que no estaría al servicio de la vida, sino que, al servicio del conocimiento*, y que nuevamente, ahogaría el devenir en el concepto, en el conocimiento.

Por lo tanto, para nosotros, la investigación que implica *la genealogía de la moral* no es más histórica que psicológica, y es capaz de, por medio de distintos instrumentos de análisis, reunir una confluencia de “genes” que interrelacionarían consciencia e historia.

3.2. Crítica a la teoría del origen del juicio moral

Nietzsche comienza la *Genealogía de la moral* criticando a *esos psicólogos ingleses* – utilitaristas y evolucionistas- que, a pesar de ser interesantes ellos mismos, han investigado la historia de la moral contaminados por una idiosincrasia en que sacarían del primer término aquellos elementos que denotasen una vergüenza para el ser humano (pág.

35), ocultando verdades no cristianas, ocultando la fuerza inercial del hábito, o resortes automáticos, y sustituyendo en su lugar siempre funciones operativas. Por debajo habría instintos taimados, resentimiento, un movimiento de empequeñecimiento del hombre, todo lo que no saldría del umbral de la consciencia.

Nietzsche, respecto de los historiadores de la moral ingleses se pregunta, tal como lo hacía en su crítica al imperativo categórico kantiano, *¿qué es lo que propiamente desean?* (pág. 35) cuando ponen en primer término que la moral nacería de acciones no-egoístas.

Sintetiza su *chata genealogía de la moral* en los siguientes términos: <<utilidad>>, <<olvido>>, <<hábito>> y <<error>>; términos que derivarían –según ellos- de la significación del <<juicio bueno>>; negando –como ellos sostenían- haber en un primer término cualidades operativas (bondad, razón, verdad), sobre todo la noción de no-egoísmo que ellos proclamarían ser el origen del juicio <<bueno>>.

Uno de los contenidos cristianos más importantes que destaca en vista de la crítica de la idiosincrática y chata genealogía de la moral de los psicólogos ingleses, es el hecho de que afirman que el origen del <<juicio bueno>> provendría, como decíamos, de acciones no egoístas, pero que esas acciones tendrían como utilidad –para aquellos a quienes se veneraba- la alabanza.

Ve contradicciones en estas afirmaciones, que lo llevan hasta la sorna contra el idealismo de que dependen los supuestos anti-metafísicos ingleses. Nietzsche busca el origen de las nociones de <<bueno y malo>>, a partir de los genes que constituirían su sentido original, por medio de la metamorfosis del lenguaje en que, en un principio encontraría haber en las palabras significaciones rudas y toscas y que, en el desarrollo del tiempo, irían adquiriendo matices y mayor profundidad en sus significaciones, sin perder nunca su significado original –su hogar nativo-, incluso cuando su significación fuese invertida.

De la síntesis de términos en que derivaría la chata genealogía de la moral de los psicólogos ingleses sostiene que para ellos la moral procedería de *aquellos a quienes se dispensa bondad*. No obstante, en su propia genealogía él asegura que el <<juicio bueno>> antes que proceder de aquellos a quienes se dispensa bondad, procedería de los buenos mismos (Nietzsche, 1998). Habría que limpiar esta base de apreciación valorativa

que es parte de la idiosincrasia de los psicólogos ingleses para Nietzsche –quienes representan un espíritu plebeyo que se ha expandido por el mundo-; trabajo de limpieza idiosincrática que encontramos antes en la crítica a los conceptos del idealismo.

3.3. La metamorfosis del lenguaje como metamorfosis de la conciencia

Los buenos mismos, de a donde se desprendería la génesis del <<juicio bueno>> son los nobles, los poderosos, quienes se sintieron y se valoraron a sí mismos y a sus acciones como <<buenas>>, en contraposición de lo bajo, lo abyecto, lo vulgar.

El origen del <<juicio bueno>> nacería de un *pathos de la distancia* propio de los señores, que lejos de la funcional noción de utilidad, les daba el poder de arrogarse sobre las cosas y de *crear valores*.

La imposición de su dominio como derecho tendría, como veremos, un sentido distinto del de la utilidad en tanto crearía derecho que estaría por sobre el instinto de supervivencia que motiva la utilidad.

Nietzsche explica que ahí donde encontró que todas esas designaciones para <<bueno>> hay una idéntica *metamorfosis conceptual* y que en todas partes <<noble>>, <<aristocrático>> en un sentido estamental, es de a donde se desarrolló o de a donde provendría <<bueno>> en sentido de <<ánimicamente noble>>, de índole elevada, <<ánimicamente privilegiado>> (Nietzsche F. , 2005, pág. 40).

Esto se correlaciona con la semiótica de los afectos que estaría por debajo de la acción moralizadora como veíamos en el capítulo II; por lo que lo anímico no se remitiría a los límites de la relación del individuo consigo mismo –como lo comprendemos desde la psicología individualista moderna-, sino que, por el contrario, encontraría su expansión en la determinación global como un instinto de poder que no conoce límites entre el individuo y la comunidad.

Nietzsche vuelve al objeto, o mejor, a los objetos del problema al que hace este tratamiento. Indica que en las palabras y raíces que designan <<bueno>> se transparenta

todavía de muchas formas el matiz básico por el cual los nobles se sentían precisamente hombres de rango superior.

Es importante destacar que, en las primeras páginas de la obra, Nietzsche nos remite, retrotrayéndose, a un momento original –diluido en el tiempo- en que las primeras aristocracias guerreras a partir de este *pathos de la distancia* hubiesen sido capaces de, incluso, *ponerles sellos sonoros a las cosas*. Nietzsche afirma:

“El *pathos* de la nobleza y de la distancia, como hemos dicho, el duradero y dominante sentimiento global y radical de una especie superior dominadora en relación con una especie inferior, con un <<abajo>> -éste es el origen de la antítesis <<bueno>> y <<malo>>. (El derecho del señor a dar nombres llega tan lejos que deberíamos permitirnos el concebir también el origen del lenguaje como una exteriorización de poder de los que dominan: dicen <<esto es esto y aquello>>, imprimen a cada cosa y a cada acontecimiento el sello de un sonido y con esto se lo apropian, por así decirlo.) A este origen se debe el que, de antemano, la palabra <<bueno>> no esté en modo alguno ligada necesariamente a acciones <<no egoístas>>: como creen supersticiosamente aquellos genealogistas de la moral.” (Nietzsche F. , 2005, pág. 38).

El origen de la palabra <<bueno>>, entonces, no se remitiría a acciones no-egoístas o desinteresadas, sino que, todo lo contrario –aunque no entendemos egoísmo aquí, como ya señalamos, como el individuo dentro de los límites de su individualidad-. Y crearía el derecho a un lenguaje, desprendido de la afirmación de sí mismo ante el mundo puesto a su disposición.

La antítesis egoísta y no-egoísta se impondría a la consciencia humana cuando *los juicios aristocráticos de valor declinan* (Nietzsche F. , 2005, pág. 38) Y con dicha antítesis es con que el *instinto de rebaño dice por fin su palabra e incluso sus palabras* (Nietzsche F. , 2005, pág. 38) Por lo que el pueblo encuentra su identidad como respuesta o reacción a la identidad noble, cosa que es clave en la genealogía de la conciencia –o mejor, de la buena y de la mala conciencia- en que el no-valor sobre sí mismo pasará posteriormente a volverse el sentido básico de sí mismo –predominancia de la mala conciencia por una rebelión de los esclavos en la moral.

Cuando el *instinto de rebaño* pase a ser la moral dominante -mucho después- la consciencia se verá atascada en la antítesis egoísta y no-egoísta; que será el presupuesto de los historiadores de la moral ingleses, por lo que Nietzsche señala su genealogía como una chata genealogía de la moral, y el motivo por el que su anti-metafísica no es tal, sino que depende de la metafísica cristiana –que opera como algo sentido y no solo como un pensamiento a priori-.

Para Nietzsche la moral del *instinto de rebaño* es la que pone en un primer término al no-egoísmo como valor –un no valor como valor- y, como señala equivale ésta a una moral desinteresada (Nietzsche F. , 2005, pág. 39) negación de sí mismo que, no obstante, esconde un interés y una avidez de dominio en tanto nos hace obedientes y proclama como valor supremo un criterio subjetivo de superioridad de conciencia como debilidad –que nos iguala-. Esto se refleja cuando Nietzsche afirma:

“Lo inofensivo del débil, la cobardía misma, de la que tiene mucha, su estar-
aguardando-a-la-puerta, su inevitable tener-que-aguardar, recibe aquí un buen
nombre, el de “paciencia”, y se llama también *la* virtud; el no-poder-vengarse se
llama no-querer-vengarse, y tal vez incluso perdón (“pues *ellos* no saben lo que
hacen, -¡únicamente nosotros sabemos lo que *ellos* hacen!”)” (Nietzsche, 1998,
pág. 62)

El instinto de poder de la moral de rebaño encontraría su dominio en el “poner la otra mejilla”.

El instinto de poder que se manifestaría a partir de un sistema afectivo-moral partiría de un sentimiento tal –sentimiento que es correlativo a la voluntad de poder como indicamos antes-, en el caso del pathos noble, se manifestaría como una fuerza creadora, auténtica, de la que incluso nacería el mismo lenguaje.

Por lo que la creación de valores implicaría una creación de lenguaje, y no *desde* el lenguaje”; y vendría originalmente de una potencia sensible, de un *pathos*, que no sería idéntico a todo señor por su posición, sino más bien por su condición. Esto es tremendamente importante pues, aquí ya identificamos el elemento clave que significa el *pathos* como fuerza creadora, capaz de crear los primeros estamentos e incluso capaz de hacernos ingresar en el lenguaje.

Esto significa ya un ingreso en la conciencia –aunque más bien, el ingreso a un punto de partida desde el cual la conciencia comenzará su propio desarrollo a través de la historia- en cuanto los conceptos encerrarían –en un principio de manera primitiva y sin grandes matices simbólicos- una comprensión sobre las cosas y las harían manejables a partir de los sonidos.

Una especie de expansión dominadora a partir de los sonidos, a partir del pensamiento. Esto confirma lo que decíamos más arriba, el que en las primeras páginas Nietzsche nos habla de un momento original casi en el límite entre la historia y el mito, para luego pasar a las castas aristocráticas situadas en occidente.

Nietzsche profundizará –antes de entrar propiamente en la cuestión de la rebelión de los esclavos en la moral- en las oposiciones entre <<bueno>> y <<malo>> como siguiendo el rastro, en retrospectiva, de las metamorfosis conceptuales de que derivan estas palabras, lo uno caracterizado por lo alto, lo poderoso, lo violento y lo otro; lo bajo, lo abyecto, lo vulgar.

El desarrollo del lenguaje procede no del interior de la conciencia como esencia, como innatez, como los idealistas hubiesen planteado en su dependencia de la metafísica cristiana; sino que de la acción que se descubre en la historia, al igual que –como señalamos en el capítulo I- la conciencia procede de un largo proceso histórico que la produce.

Para Nietzsche *la historia de la lengua es la historia de un proceso de abreviación* (Nietzsche F. , 2012, pág. 78) -que en Descartes podemos resumir en el radical axioma del *cogito*-, lo que explica la condición abstracta del sujeto cartesiano.

Por lo que encontraríamos ya en el origen del lenguaje, el elemento sintético y abstractivo propio de él frente a la complejidad de lo designado. La arbitrariedad del lenguaje, no obstante, sería correlativa también a la arbitrariedad de un *pathos de la distancia*, en la que el poderoso que se yergue, justamente, en frente del mundo con distancia y desde las alturas en que se posiciona, actúa desde allí, desde su sentimiento global y dominador, como capturas cada elemento del mundo en su totalidad, y al atribuirle un sonido –un signo- éste se arrojaría ser la cosa misma.

Volviendo con la génesis del <<juicio bueno>>, indica Nietzsche, que en las palabras y raíces que designan <<bueno>> se transparenta todavía de muchas formas el matiz básico por el cual los nobles se sentían precisamente hombres de rango superior (Nietzsche, 1998, pág. 41)

Estos últimos –exclusivos-, a diferencia de una mayoría de otros que se apoyan para darse nombre sencillamente en su superioridad de poder –llamándose a sí mismos: <<poderosos>>, <<señores>> o <<los que mandan>>; o bien se hacen llamar en el signo más visible de su superioridad –nos dice- <<los ricos>>, o <<los propietarios>> (Nietzsche, 1998, pág. 41)

A éstos últimos, los he llamado “superiores inferiores” interpretando las afirmaciones de Nietzsche para señalar con mayor claridad lo que él quiere indicar. Y es que, estos “superiores inferiores” no serían creadores de lenguaje, ni tan dominantes como otros más poderosos, los poseedores del *pathos de la distancia*, sino que dependerían del lenguaje en tanto se apoyasen en él para darse mayor prestancia, y no crearían lenguaje como los auténticos señores.

Nietzsche hace hincapié en que a partir del poeta Teognis, sería acuñado el concepto de <<los veraces>>, por lo que la aristocracia griega por medio de la voz de este poeta se empezaría a designar a sí misma de dicha forma. Con este ejemplo Nietzsche nos da cuenta de la metamorfosis que va sufriendo el lenguaje, y lo que es correlativo a los giros que la subjetividad va sufriendo; es decir, cómo la conciencia va adquiriendo forma –la conciencia noble en este caso, o buena conciencia como la llama Nietzsche más adelante. El filósofo señala al respecto:

“La palabra acuñada a este fin, noble, significa etimológicamente alguien que *es*, que tiene realidad, que es real, que es verdadero; después, con un giro subjetivo, significa el verdadero en cuanto veraz: en esta fase de su metamorfosis conceptual la citada palabra se convierte en el distintivo y el lema de la aristocracia y pasa a tener totalmente el sentido de <<aristocrático>>, como delimitación frente al *mentiroso* hombre vulgar, tal como lo concibe y lo describe Teognis, -hasta que por fin, tras el declinar de la aristocracia, queda para designar la nobleza anímica,

y entonces adquiere, por así decirlo, madurez y dulzor.” (Nietzsche, 1998, pág. 41).

Nietzsche contrapone al desarrollo de la conciencia aristocrática, que emerge como casta en oposición al hombre común y vulgar, y produce un tipo de conciencia noble, la palabra <<kakos>> (malo) y <<deilos>> (miedoso), que corresponden etimológicamente al plebeyo en contraposición al <<agatos>> (bueno); concepto este último en que se subraya la cobardía como ánimo plebeyo, vulgar o común, señala Nietzsche (Nietzsche, 1998, pág. 41)

Luego, sigue señalando que del latín *Bonus* (bueno) en el sentido de <<el guerrero>> -en vista siempre de la polisémica de los sentidos en las palabras- presuponiendo –dice Nietzsche- que yo tenga la razón, derivaría de *duonus* en lo que estaría presente el sentido de duelo, y *bonus* sería por tanto el varón de la disputa, de la división (*duo*), el guerrero: siendo claro entonces –señala Nietzsche- lo que en la antigua Roma constituía la bondad de un varón (Nietzsche, 1998, pág. 43) por lo que, a la base del lenguaje, nos aparece nuevamente el instinto de poder, y el *pathos de la distancia* como un instinto de división, de creación de estamentos, de ordenación del mundo al amaño de su sistema anímico.

3.4. La lucha por la conquista de la conciencia moral

Nietzsche plantea: *la regla de que la preeminencia política se diluye siempre en una preeminencia anímica* (Nietzsche, 1998, pág. 43) y de lo que hemos señalado en los apartados anteriores, para el alemán no se cumple excepción a dicha regla. Sino, será con la rebelión de los esclavos en la moral, de la que daremos cuenta ahora, que se cumple la excepción a dicha regla, pues el ejercicio de poder no se desprenderá de un *pathos* auténtico, sino que de un *pathos* reactivo al auténtico.

Las castas supremas, para Nietzsche, involucran tanto a las castas guerreras como a las castas sacerdotales. Los sacerdotes requerían un predicado o discurso que los distinguiese de los demás nobles, en donde se contrapondrían por primera vez los conceptos de <<puro>> e <<impuro>> como distintivos estamentales propios de ellos. Y de aquí se

desarrollaría también un <<bueno>> y un <<malo>> pero ya no en sentido estamental, sino, en el caso de la casta sacerdotal judía en que Nietzsche ciñe su mirada, se desarrollarían dichos conceptos, *su* moral, como una reacción a la moral noble. Nietzsche señala:

“La historia humana sería una cosa demasiado estúpida sin el espíritu que los impotentes han introducido en ella: -tomemos en seguida el máximo ejemplo. Nada de lo que en la tierra se han hecho contra <<los nobles>>, <<los violentos>>, <<los señores>>, <<los poderosos>>, merece ser mencionado si se lo compara con lo que los judíos han hecho contra ellos: los judíos, ese pueblo sacerdotal, que no ha sabido tomar satisfacción de sus enemigos y dominadores más que con una radical transvaloración de los valores propios de éstos, es decir, por un acto de la *más espiritual venganza*.” (Nietzsche, 1998, pág. 46)

Los Judíos son para Nietzsche *los enemigos más malvados porque son los más impotentes* (Nietzsche, 1998, pág. 46). Este pueblo, con una *aterradora consecuencia lógica* (Nietzsche, 1998, pág. 47), se habría atrevido a invertir la identificación aristocrática de los valores. Aquí comenzaría la *rebelión de los esclavos en la moral*, materia en la que sintetiza dos mil años de cristianismo y, sobre los que nos advierte que si es que ha pasado desapercibido hasta hoy ha sido *justamente porque ha resultado vencedora* (Nietzsche, 1998, pág. 47).

Este accionar que es una contra-cultura de la época, es en los judíos antes que una acción política propiamente tal, la elucubración y la fabricación de contra-ideales, o una inversión de los ideales nobles, y Jesús sería el señuelo de una *gran política de venganza*. Nietzsche señala:

“¿No ha alcanzado Israel, justamente por el rodeo de ese <<redentor>>, de ese aparente antagonista y liquidador de Israel, la última meta de su sublime ansia de venganza? ¿No forma parte de la oculta magia negra de una política verdaderamente *grande* de la venganza, de una venganza de amplias miras, subterránea, de avance lento, pre-calculadora, el hecho de que Israel mismo tuviese que negar y clavar en la cruz ante el mundo entero, como si se tratase de su enemigo mortal, al auténtico instrumento de su venganza, a fin de que el

<<mundo entero>>, es decir, todos los adversarios de Israel, pudieran morder sin recelos precisamente de ese cebo?” (Nietzsche, 1998, pág. 48).

Por lo tanto, la moral nos aparece nuevamente, y más auténticamente que nunca, aquí como guía del ejercicio de poder, cuya disputa es productora de una determinada forma de valorar, es decir, de una conciencia moral que no tiene un origen “en sí” sino *in situ*.

De manera tal que la conciencia moral *no es causa de sí misma*, sino causada en una génesis política en la que valores contrapuestos se reñían por la supremacía de los valores. El genio de los judíos radicaría en una profundización del *signo*, por lo que para Nietzsche es una de las más altas venganzas intelectuales la que han llevado contra los nobles, llevando el lenguaje en su desarrollo a otro nivel, a partir de *lo puro y lo impuro*. Como señala Nietzsche:

“¿Y por otro lado se podría imaginar en absoluto, con todo el refinamiento del espíritu, un cebo *más peligroso*? ¿Algo que iguale en fuerza atractiva, embriagadora, aturdidora, corruptora, a aquel símbolo de la <<santa cruz>>, a aquella horrorosa paradoja de un <<Dios en la cruz>>, a aquel misterio de una inimaginable, última, extrema crueldad y autocrucifixión de Dios *para salvación del hombre*?... Cuando menos, es cierto que *sub hoc signo* Israel ha venido triunfando una y otra vez, con su venganza y transvaloración de todos los valores, sobre todos los demás ideales, sobre todos los ideales *más nobles*.” (Nietzsche, 1998, pág. 48).

Por lo que <<bueno>> y <<malo>>, <<verdadero>> y <<falso>>, tendrán a partir de cada una de estas morales; una que parte de una unidad básica positiva y otra que parte de una unidad básica negativa, sentidos y significaciones diferentes. ¿Pero, de qué manera se han invertido los valores de los nobles? Nietzsche señala:

“La rebelión de los esclavos en la moral comienza cuando el *resentimiento* mismo se vuelve creador y engendra valores: el resentimiento de aquellos seres a quienes les está vedada la auténtica reacción, la reacción de la acción, y que se desquitan únicamente con una venganza imaginaria. Mientras que toda moral noble nace de un triunfante sí dicho a sí mismo, la moral de los esclavos dice no, ya de antemano, a un <<fuera>>, a un <<otro>>, a un <<no-yo>>; y *ese* no es lo que constituye su acción creadora. Esta inversión de la mirada que establece valores

–este necesario dirigirse hacia afuera en lugar de volverse hacia sí- forma parte precisamente del resentimiento: para surgir, la moral de los esclavos necesita siempre primero de un mundo opuesto y externo, necesita, hablando fisiológicamente de estímulos exteriores para poder en absoluto actuar, -su acción es de raíz, reacción.” (Nietzsche, 1998, pág. 50).

Refleja esto, nuevamente el existencialismo de Nietzsche que es a la base una lucha entre voluntades, entre sistemas afectivos que proclaman su valor a costa del otro. Por el lado de la moral noble, un sentido valorativo natural, por el lado de la moral judía, una inversión de esta significación natural, catalogada de antinatural, creando a partir de las nociones de *lo puro y lo impuro* una profundización semántica del valor negativo del concepto malo, ahora aplicado a quien antes se proclamaban a sí mismo como buenos, veraces, bellos.

3.4.1. La moral y su relación con la buena y la mala conciencia

Nietzsche en el segundo tratado de *La genealogía de la moral* nos vuelve a enfrentar con la fuerza de olvido, pero ésta vez le contrapone a ella –como una fuerza natural en la que el hombre está intrincado- el que al hombre *le sea lícito cumplir promesas* (Nietzsche F., 2005, pág. 75) –como una tarea que la misma naturaleza se hubiese propuesto en el hombre-. Tuillang Yuing y Mariela Cecilia Ávila señalan al respecto:

“Son múltiples los lugares en los que Nietzsche contrasta lo humano con lo animal, así como también lo humano con su propio coeficiente de animalidad. Se trata, en efecto, de un punto de contacto muy transitado que reúne al hombre y la vida, a lo humano y su vivir, ya sea al modo del hombre, ya sea al modo del animal. Nietzsche parece ir en busca de la animalidad sobre la que el hombre se soporta, aquella animalidad de la que parece haberse hecho distante en su ser hombre. Nietzsche va al encuentro de ese desencuentro con el animal que es también –de alguna forma- el desencuentro de la vida consigo misma, un diferimiento que la lleva a re-conocerse, a mirarse necesariamente en un espejo que no puede sino ofrecer en su reflejo el desvanecido rostro de un hombre.” (Ávila, 2014, pág. 193)

Aquí no estamos hablando de la sensibilidad del hombre en un sentido pasivo –como si la sensibilidad fuese únicamente un producto de las fuerzas del medio- sino que hablamos de la sensibilidad como una fuerza activa, ya que se opondrá a la fuerza de olvido –sensibilidad pasiva- desde el cumplimiento, por medio de una actividad, de una promesa (por ejemplo “promesa de no robar”) formándose así una regularidad en su comportamiento, creándose una razón. Como dice Nietzsche:

“Esta no es una mera *vis inertiae* como creen los superficiales, sino, más bien, una activa, positiva en el sentido más riguroso del término, facultad de inhibición, a la cual hay que atribuir el que lo únicamente vivido, experimentado por nosotros lo asumido en nosotros, penetre en nuestra conciencia, en el estado de digestión (se lo podría llamar <<asimilación anímica>>), tan poco como penetra en ella todo el multiforme proceso con el que se desarrolla nuestra nutrición del cuerpo, la denominada <<asimilación corporal>>.” (Nietzsche F. , 2005, pág. 75)

Cerrar de vez en cuando las puertas y las ventanas de la conciencia es lo que nos plantea Nietzsche como un no oír la naturaleza, ejercer una arbitrariedad –que nos sea lícito ejercerla, cumplir nuestro anhelo- y este sublevarse por sobre el organismo –*que está ordenado de forma oligárquica* (Nietzsche, 1998, pág. 76)-. Es decir, la pérdida de la fuerza de olvido es, en el lugar de esta reflexión, la pérdida del desapego sobre lo naturalmente determinado para que le sustituya una voluntad que decide, pero más precisamente que una sustitución, un complemento de la fuerza de olvido, un ponerla en entre dicho, como afirma Nietzsche:

“El hombre en el que ese aparato de inhibición se halla deteriorado y deja de funcionar es comparable a un dispéptico (y no sólo comparable), ese hombre no <<digiere>> íntegramente nada... Precisamente este animal olvidadizo por necesidad, en el que el olvidar representa una fuerza, una forma de la salud *vigorosa*, ha criado en sí una facultad opuesta a aquella, una memoria con cuya ayuda la capacidad de olvido queda en suspenso en algunos casos, - a saber en los casos en que hay que hacer promesas; por tanto, no es, en modo alguno, tan sólo un pasivo no-poder-volver-a-liberarse de la impresión grabada una vez, no es tan solo la indigestión de la palabra empeñada una vez, de la que uno no se desembaraza, sino que es un activo no-querer-volver-a-liberarse, un seguir y seguir queriendo lo querido una vez, una auténtica *memoria de la voluntad*, de tal

modo que entre el originario <<yo quiero>>, <<yo haré>> y la auténtica descarga de la voluntad, su acto, resulta lícito interponer (...)” (Nietzsche F. , 2005, pág. 76)

Por lo que establecida la complementación entre promesa y fuerza de olvido, con su base en la voluntad. Una *memoria de la voluntad*, la conciencia se traduce en el puro ejercicio de la voluntad. Podemos inferir ahora que la conciencia es un producto de la política y que entre la moral y la política no hay, en el pensamiento de Nietzsche, una separación – ya que establecer dicha separación no sería sino una arbitrariedad del idealismo-. Nietzsche señala:

“Aquella tarea de criar un animal al que le sea lícito hacer promesas incluye en sí como condición y preparación, según lo hemos comprendido ya, la tarea más concreta de *hacer* antes al hombre, hasta cierto grado, necesario, uniforme, igual entre iguales, ajustado a regla, y en consecuencia, calculable. El ingente trabajo de lo que yo he llamado <<eticidad de la costumbre>> (véase *Aurora*, págs. 7, 13, 16) –el auténtico trabajo del hombre sobre sí mismo en el más largo período del género humano, todo su trabajo *prehistórico*, tiene aquí su sentido, su gran justificación, aunque en él residan también tanta dureza, tiranía, estupidez e idiotismo: con ayuda de la eticidad de la costumbre y de la camisa de fuerza social el hombre fue *hecho* realmente calculable. Situémonos, en cambio, al final del ingente proceso, allí donde el árbol hace madurar por fin sus frutos, allí donde la sociedad y la eticidad de la costumbre sacan a luz por fin aquello *para* lo cual ellas eran tan solo el medio: encontraremos como el fruto más maduro de su árbol, al *individuo soberano*, al individuo igual tan solo a sí mismo, al individuo que ha vuelto a liberarse de la eticidad de la costumbre (...)” (Nietzsche F. , 2005, págs. 77-78)

Como indica Tuillang Yuing: *Nietzsche es consciente de que las condiciones de aparición de la humanidad son un fragmento dentro de una evolución natural mucho más extensa (...) La forma actual del hombre, soporte de la razón –y que se ha identificado incluso con la razón-, no es más que una etapa de conformación, un estadio actual de un proceso de miles de años de cambios que han quedado inscritos en su cuerpo* (Ávila, 2014, pág. 193)

El animal-hombre se forma a sí mismo a partir de la licitud de cumplir promesas en base a la relación olvido-memoria de la voluntad; luego, el desarrollo del hombre se desplegó en la costumbre y en conformidad a la acción lícita, el cumplimiento de la promesa. Por último, el fruto más maduro sería el individuo uniforme con soporte en sí mismo –en su propia razón-.

Se vuelve a liberar de la eticidad de la costumbre, por ejemplo, cuando aprehende la fuerza de olvido –que ya no es pasiva en él- de manera tal que se vuelve a liberar de su regla, pero ésta ya ha sido digerida, integrada –ya que como señala Nietzsche, el individuo autónomo está situado por encima de la eticidad pues <<autónomo>> y <<ético>> se excluyen (Nietzsche, 1998, pág. 78)-.

A partir de este fundamento es que se extenderá Nietzsche para explicar, a partir de *una historia de la responsabilidad* –es decir, la larga tarea de criar un animal al que le sea lícito hacer promesas- (nuevamente con una explicación antropológica puesta en primer término) la procedencia de la <<buena conciencia>> y de la <<mala conciencia>>, toda vez que aquel animal se ha vuelto ya un hombre –lo que no lo separa por completo de su condición animal, pues como ya hemos dicho antes, la animalidad es en el hombre una condición inexorable—es decir, un animal con voluntad libre y, en su último desarrollo; autónomo, poseedor de su propia existencia. Como sostiene Nietzsche:

“(…) en una palabra, encontramos al hombre de la duradera voluntad propia, independiente, al que le es *lícito* hacer promesas –y, en él, una conciencia orgullosa, palpitante en todos sus músculos, de lo que aquí se ha logrado por fin y se ha encarnado en él, una auténtica conciencia de poder y libertad, un sentimiento de plenitud del hombre en cuanto tal. Este hombre liberado, al que realmente le es *lícito* hacer promesas, este señor de la voluntad *libre*, este soberano –¿cómo no iba a conocer la superioridad que con esto tiene sobre todo aquello a lo que no le es lícito hacer promesas ni responder de sí, cómo no iba a saber cuánta confianza, cuánto temor, cuánto respeto inspira –él <<merece>> las tres cosas-, y cómo, en este dominio de sí mismo, le está dado también, necesariamente el dominio de las circunstancias, de la naturaleza, y de todas las criaturas menos fiables más cortas de voluntad? El hombre <<libre>>, el

poseedor de una voluntad duradera e inquebrantable, tiene también, en esta posesión suya, *su medida de valor: (...)*” (Nietzsche F. , 2005, pág. 78)

Este hombre es valioso además porque puede empeñar su palabra, su lenguaje tiene por lo tanto mayor realidad. Es contrario al mentiroso, o al que pretende poder prometer pero que no cumple. Estas son las bases para Nietzsche, de la formación de una conciencia – siguiente etapa de formación de una conciencia ya no en sentido estructural o antropológico-. Conciencia formada aquí por la posesión del *privilegio de la responsabilidad* de a donde ella obtiene su libertad y por lo que ella es conciencia. Como afirma Nietzsche:

“El orgulloso conocimiento del privilegio extraordinario de la *responsabilidad*, la conciencia de esa extraña libertad, de este poder sobre sí y sobre el destino, se ha grabado en él hasta su más honda profundidad, y se ha convertido en instinto, en instinto dominante: -¿cómo llamará a ese instinto dominante, suponiendo que necesite una palabra para él? Pero no hay ninguna duda: este hombre soberano lo llama su *conciencia...*” (Nietzsche F. , 2005, pág. 79)

Hay dos cosas, entonces, verdaderamente importantes aquí. Primero, el que la conciencia es en el pensamiento de Nietzsche, voluntad. Pero una voluntad que es lícita, que es *consecuente*. Segundo, que sobre la acción de la voluntad –sobre la que se erige la conciencia y que es más que la conciencia- el animal-hombre es capaz de hacerse de una *segunda naturaleza* y de transformar en un *instinto dominante* en sustitución de lo que antes había en su lugar –otro instinto-, por lo que, el hombre libre tiene el elemento esencial del arte: la capacidad de transfigurarse a sí mismo.

No obstante, como veremos, la cuestión de la voluntad libre y de la autonomía no es algo a lo que se arrije o se consiga de forma redundante, de forma conclusiva, sino que la existencia se mantiene siempre con abundantes matices, entrecruzamientos entre fases – no hay un progreso lineal en el desarrollo de la conciencia- pues como señalamos más de una vez la existencia para Nietzsche es *un imperfecto siempre inconcluso* y la verdadera índole de la existencia es *lucha*. La conciencia es todo menos un cuadro de valor estable, todo menos una cantidad fija y equivalente, todo menos inocuidad. El hombre lícito es aquel de una voluntad inquebrantable pues, justamente, las circunstancias son la contra-

fuerza que le da valor a su inquebrantable voluntad –ahí su medida de valor, en su *ser consecuente a toda costa*- La relación, repetimos, entre voluntad y conciencia es esencial; y dicha relación se erige sobre *la medida de valor* de la eticidad de la costumbre. Se vuelve lícito lo que adquiere un valor singular por medio de la acción de hacerse valer en aquello –la afectividad de querer-ser-esto-.

La conciencia se relaciona principalmente, entonces, para Nietzsche con una voluntad libre. Voluntad que no obstante, promete constantemente y transforma así la incertidumbre en certeza. El valor de la libertad nunca es conclusivo ya que para que esta adquiera su valor necesita contradecir al fatum que es obediencia. La obediencia y la libertad no son opuestos, sino que reflejan la complejidad de la relación entre una trama de afectos que hay al interior, como sostiene 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. Pero obsérvese ahora lo más asombroso en la voluntad, -esa cosa tan compleja para designar la cual no tiene el pueblo más que *una* sola palabra: en la medida en que, en un caso dado, nosotros somos a la vez los que mandan y los que obedecen, y, además conocemos, en cuanto somos los que obedecen, los sentimientos de coaccionar, urgir, oprimir, resistir, mover, los cuales suelen comenzar inmediatamente después del acto de la voluntad; en la medida en que, por otro lado, nosotros 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” (Nietzsche F. , 2012, pág. 10)

Esta relación entre obediencia y libertad la podemos traducir como: el poder de que lo querido se cumpla. De esta manera, parecido como en el caso de los niños, no hay una distancia entre lo querido y su realización; basta desearlo para que ya sea una realidad – siempre que haya una fiabilidad propia, una licitud propia-. Como Señala Nietzsche:

“Dado que en la mayoría de los casos, hemos realizado una volición únicamente 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 (...)*” (Nietzsche F. , 2012, pág. 11)

La realización de una voluntad –lo que caracteriza a la voluntad libre- es el poderse decir sí a sí misma, entre lo que desea y su consecuencia, por lo que aquella voluntad tiene valor, contra otra voluntad que ya de antemano se dice no a sí misma y que, por lo tanto, sólo puede fingir se libre por medio del engaño.

La conciencia, es por tanto, un objeto de la filosofía del poder, en el pensamiento de Nietzsche. Al contrario de como la planteaba el idealismo, ella no es independiente de la voluntad, sino que un producto de la voluntad, que es efecto. Y que procede del mundo de los efectos, por lo que la conciencia o, aquella voluntad de poder que es la conciencia del individuo que es lícito ante sí mismo y el mundo, se entreteje en un entramado existencialista de efectos.

Como dijimos al principio de este trabajo parafraseando a Nietzsche, la conciencia libre o la conciencia como voluntad de poder; es decir, la conciencia en su configuración más elevada *casi paradójica* (por la relación afectiva que hay en la volición) *tiene ya a sus espaldas una larga historia, una prolongada metamorfosis. Que al hombre le sea lícito responder de sí mismo, y hacerlo con orgullo, o sea, que al hombre le sea lícito decir sí también a sí mismo, -esto es, como hemos indicado, un fruto maduro, pero también un fruto tardío* (Nietzsche F. , 2005, pág. 79).

Esta conciencia en su configuración más elevada, es posible gracias a otras condiciones, como ya mencionamos, estructurales en que el animal-hombre se crea *por un instinto que adivinó en el dolor un poder*, y así se creó una memoria, para luego, por una eticidad de la costumbre, volverse “cada vez más moral” y adquirir así en su maduración, su mayor poder.

Este desarrollo que va desde la naturaleza hacia el derecho –derecho natural en el contexto del desarrollo de una historia natural- comienza en cuanto al animal-hombre en el estadio de la pura animalidad en que el hombre está sometido a la tiranía de la naturaleza –antes que despierte en él su propia tiranía- pues, *la voluntad de superar un afecto no es, a fin*

de cuentas, más que la voluntad de tener uno o varios afectos diferentes (Nietzsche F. , 2012, pág. 31).

La moral, por lo tanto, no sería primero una tabla de valores determinados, normativos, funcionales, sino que, sobretodo instintos –malos, buenos, estúpidos, irracionales, racionales, y un largo etc que incluye todas la plétora de las formas posibles de la volición- y es dentro de ese sistema oligárquico de la naturaleza que nacerá el derecho natural o, la tiranía impuesta sobre esta otra tiranía y su validación por medio de la eticidad de la costumbre.

Hasta aquí, entonces, hemos descrito lo que Nietzsche señala ser la <<buena conciencia>>, o la <<conciencia>> que, es libre. Su libertad la ha ganado por lograr emanciparse de la dependencia de un sistema oligárquico de afectos, creando otros valores, validando otras afectividades, *licitud, derecho*. Nietzsche señala:

“Pero, ¿cómo vino al mundo esa otra <<cosa sombría>>, la conciencia de la culpa, toda la <<mala conciencia>>? – Y con esto volvemos a nuestros genealogistas de la moral. Dicho una vez más- ¿o es que todavía no lo he dicho?- : estos no sirven para nada. Una experiencia propia, meramente <<moderna>>, de cinco palmos de larga; ningún conocimiento, ninguna voluntad de conocer el pasado; y menos aún un instinto histórico, una <<segunda visión>>, necesaria justamente aquí – y sin embargo, hacer historia de la moral: es obvio que esto tiene que abocar a resultados cuya relación con la verdad es algo más que frágil. Esos genealogistas de la moral habidos hasta ahora, ¿se han imaginado, aunque sea sólo de lejos, que, por ejemplo, el capital concepto moral <<culpa>> procede del muy material concepto de <<tener deudas>>? ¿O que la pena en cuanto compensación se ha desarrollado completamente al margen de todo presupuesto acerca de la libertad o falta de libertad de la voluntad?” (Nietzsche F. , 2005, págs. 81-82)

La <<mala conciencia>> o *culpa* surgiría de estos dos hogares nativos elementales: deuda y compensación. No es menos notable, en todo caso, el que Nietzsche considerase de sí mismo tener una compleja y muy fértil relación con la verdad –habiéndola problematizado hasta sus confines; por lo que Nietzsche hubiese llevado a la razón más allá de los límites de la razón, hasta la crítica más radical-, ¿condición necesaria, acaso,

para genealogizar la moral? Las materiales procedencias de la mala conciencia nos remitirían a: *el derecho de las obligaciones es donde tiene su hogar nativo el mundo de los conceptos morales <<culpa>>, <<conciencia>>, <<deber>>, <<santidad del deber>>, -su comienzo, al igual que el comienzo de todas las cosas grandes en la tierra, estuvo salpicado de sangre* (Nietzsche F. , 2005, pág. 85).

La problematización de la mala conciencia, desde sus materiales procedencias no es lo único. La historia de la conciencia se ha erigido como una historia de la crueldad, como señala el filósofo: *la sympathia malevolens es una propiedad normal del hombre, ¡y por tanto algo a lo que la conciencia dice sí de todo corazón! Un ojo más penetrante podría acaso percibir, aun ahora, bastantes cosas de esa antiquísima y hondísima alegría festiva del hombre* (Nietzsche F. , 2005, pág. 85).

Pero, además, hay para Nietzsche hay una profundización metafísica de la mala conciencia –o cuando esta alcanza su última fase de maduración- en el caso occidental, con el cristianismo. Si bien Nietzsche arranca siempre de un análisis antropológico-prehistórico, despliega su interpretación luego dentro del campo de lo histórico y cultural, como afirma:

“Midiendo siempre las cosas con el metro de la prehistoria (prehistoria que por lo demás, existe o puede existir de nuevo en todo tiempo): también la comunidad mantiene con sus miembros esa importante relación fundamental, la relación del acreedor con su deudor. Uno vive en una comunidad, disfruta de las ventajas de ésta (¡oh que ventajas!, hoy nosotros las infravaloramos a veces), vive protegido, bien tratado, en paz y confianza, tranquilo respecto a ciertos prejuicios y ciertas hostilidades a que está expuesto el hombre *de fuera*, el <<proscrito>> (...)” (Nietzsche F. , 2005, pág. 92)

Si bien, como ya mencionamos, la crueldad está a la base del proceso de desarrollo más largo de la <conciencia sombría>>, no obstante, crueldad que era enfrentada en la antigüedad como una <<buena conciencia>> antes de la primacía del no-valor de la compasión que lo invertiría; como señala Nietzsche: *Sin crueldad no hay fiesta: así lo enseña la más antigua, la más larga historia del hombre -¡y también en la pena hay muchos elementos festivos!*- (Nietzsche F. , 2005, pág. 87); pero además, la conciencia

sombría procedería de, como ya mencionamos antes, la fundición en un mismo sentimiento de todos los valores nobles tras una *rebelión de los esclavos en la moral*.

Tras aquel fenómeno en que se nos manifiesta la moral y la política como un mismo efecto; la profundización en la <<culpa>> y la <<vergüenza>> así como de la <<pena>> se relacionarían con dicha rebelión moral. Como señala Nietzsche:

“La <<mala conciencia>>, esta planta, la más siniestra e interesante de nuestra vegetación terrena, *no* ha crecido en este suelo, -de hecho durante larguísimo tiempo no apareció en la conciencia de los jueces, de los castigadores, *nada* referente a que aquí se tratase de un <<culpable>>. Sino de un autor de daños, de un irresponsable fragmento de fatalidad. Y aquel mismo sobre el que caía luego la pena, como un fragmento también de fatalidad, no sentía en ello ninguna <<aflicción interna>> distinta de la que se siente cuando, de improviso, sobreviene algo no calculado, un espantoso acontecimiento natural, un bloque de piedra que cae y nos aplasta y contra el que no se puede luchar” (Nietzsche F. , 2005, pág. 106)

La significación de la crueldad como algo malo tendría asidero en el *mimus* de una interpretación contrapuesta del valor como entendemos en (Nietzsche F. , 2005, pág. 93). La pena, que es el castigo, la calidad de proscrito de una comunidad –que es la pérdida de todo derecho- a la que no nos subordinamos moralmente serían lugares sombríos de la conciencia.

La conciencia sombría encontraría también su procedencia y justificación en una relación con la divinidad. Aquí encontramos entonces ese lugar *no* terreno de culpa que esta introyectado –recordamos aquí cuando Nietzsche nos habla en cuanto al influjo del resentimiento como un descargar la crueldad hacia adentro- lo que nos remite a la relación de la *morsus conscientiae* con el Dios cristiano (Nietzsche F. , 2005, pág. 106).

Tenemos aquí una sofisticación de la <<pena>>, inferimos, como la fundición en un mismo sentimiento de la <<deuda>>, de la <<vergüenza>> y del <<dolor>> en el concepto de la <<culpa>> -culpa que nunca va sola, escrutamos, sino que siempre acompañada con el arrepentimiento-. Pero, además del estado específico de la culpa en la

conciencia, el cristianismo sería un *modus vivendi* en el que todas las formas de valoración tendrían una relación con la culpa, como señala Nietzsche:

“«Yo soy feo?... Al menos, tras esta indicación, resultará menos enigmático el enigma de hasta qué punto puede estar insinuado un ideal, una belleza, en conceptos contradictorios como *desinterés*, *autonegación*, *sacrificio de sí mismo*; y una cosa se sabrá de ahora en adelante, no tengo duda de ello-, a saber de qué especie es, desde el comienzo, el placer que siente el desinteresado, el abnegado, el que se sacrifica a sí mismo: ese placer pertenece a la crueldad.- Con esto basta, provisionalmente en lo que se refiere a la procedencia de lo <<no egoísta>> en cuanto valor *moral* y a la delimitación del terreno de que este valor ha brotado: solo la mala conciencia, solo la voluntad de maltratarse a sí mismo proporciona el presupuesto para el *valor* del no-egoísta.” (Nietzsche F. , 2005, pág. 113)

Sobre aquella crueldad es que se erige, entonces, la relación con Dios. Un Dios castigador –en su interior una relación de nosotros con nosotros mismos, una voluntad de maltratarnos y de justificar aquellas penitencias como glorificadoras, como si ellas produjeran virtudes (purga)-. Por ello es que Nietzsche trata a la <<mala conciencia>> como *una enfermedad* y al cristianismo en tanto nihilismo como una *condición enfermiza*. Nietzsche señala:

“Esto es lo que provisionalmente hay que decir, con brevedad y a grandes rasgos, sobre la conexión de los conceptos <<culpa>>, <<deber>> con presupuestos religiosos: de propósito he dejado de lado hasta ahora la auténtica moralización de tales conceptos (el repliegue de los mismos a la conciencia, o, más precisamente, el entrelazamiento de la *mala* conciencia con el concepto de Dios), e incluso he hablado, al final del número anterior, como si no existiese en absoluto tal moralización, y por tanto como si estos conceptos tuviesen que quedar necesariamente eliminados ahora que ha desaparecido su presupuesto, la fe en nuestro <<acredor>>, en Dios.” (Nietzsche F. , 2005, pág. 117)

Aquí encuentra aún mayor sentido la mala conciencia en tanto satanización de la naturaleza y de los valores naturales, y su ocultamiento en tanto nos hacemos buenos desplegando nuestra fuerza contra nosotros mismos, constriñéndonos –no puede aparecer nuestra violencia hacia afuera-. Así, tras el pecado original, nos maltratarnos porque

nuestras acciones son a priori malas, y Dios es el único que *puede* redimirnos –y querrá hacerlo si sabe que nos arrepentimos constantemente de ser lo que somos-.

3.5. Nihilismo

Si bien Nietzsche tuvo varios maestros en su vida, como Ranke, Ritschel, Burkhardt, entre otros. Schopenhauer es reconocido por él como *su gran maestro* (Nietzsche F. , 2005, pág. 25). De Schopenhauer, Nietzsche toma el gran elemento fundamental –creemos nosotros- de lo que es su existencialismo. Elemento que es coherente con los fundamentos antropológicos de que ya hablamos precedentemente y, que para Nietzsche implican *un instinto adivinatorio que encontró en el dolor un poder*. Es justamente el elemento del *dolor* como “esencia del existencialismo” el que toma Nietzsche de Schopenhauer. Como afirma Remedios Ávila Crespo:

“La filosofía de Nietzsche se entiende mucho mejor como respuesta a la de Schopenhauer. Este último hace del sufrimiento el elemento clave en torno al cual gira su pensamiento. El dolor es, en primer lugar, *un dato fundamental* (la cosa mejor repartida en el mundo) y un interrogante que exige del que lo padece una respuesta (un sentido). Es también el *medio* en que se hace patente una verdad (el mundo no merece nuestro apego). Finalmente, se trata de un *hilo conductor* que hace posible la filosofía (no hay reflexión sin dolor) y conduce tanto al reconocimiento de la importancia del cuerpo y de la esencia del mundo (uno y otro consisten en la voluntad), como a una forma de vida nueva y liberadora (negación de la voluntad de vivir).” (Crespo, 2006, pág. 65).

Para Schopenhauer todo lo que existe está determinado por el dolor. No obstante, si para Nietzsche, de la misma manera, todo lo que existe está determinado por el dolor. Es la manera de enfrentar el problema del dolor lo que implica un cambio radical entre el nihilismo y el vitalismo, o una actitud afirmadora de la vida.

El pesimismo de Schopenhauer, en opinión de Crespo, cumple todos los requisitos para considerarlo un nihilista (Crespo, 2006, pág. 66). Si bien el nihilismo tiene una relación fundamental tanto con el cristianismo, al que Nietzsche culpa en la *Segunda intempestiva*

de ser un destructor de ilusiones –ilusiones que son un elemento necesario para la vida- y por ende tiene también una relación necesaria con la metafísica idealista legada por el cristianismo y Platón, el nihilismo no es un asunto que tenga su génesis en el idealismo. Su punto de arranque clave es el *problema de la nada*.

Crespo sintetiza al nihilista como *alguien que piensa que el mundo tal como es no debería existir y que el mundo tal como debería ser no existe* (Crespo, 2006, pág. 66) de manera tal que el mundo no merece nuestro apego, sino, en Schopenhauer, es más, merece ser negado.

Crespo propone tres formas de comprender el nihilismo nietzscheano: como crítica a la cultura, como genealogía de la moral y, como psicología de la metafísica (Crespo, 2006, pág. 66); siendo la primera, la crítica de la cultura y a los valores que la rigen.

El nihilismo como genealogía de la moral pone de manifiesto la partición en dos de la Historia de la humanidad (Crespo, 2006, pág. 68). Y, como psicología de la metafísica; esta tercera categoría del nihilismo sería la condición de posibilidad de la forma de valorar cristiano-moral. El cristianismo se originaría en el escepticismo moral que tiene relación con el colapso de las categorías de verdad, belleza, bondad, unidad, fin (Crespo, 2006, pág. 71).

Es decir, las categorías de la razón que harían posible las formas de valoración morales del cristianismo –que surgiría como un antídoto al nihil-, colapsarían cuando al llevarlas por medio de la crítica hasta sus últimas consecuencias nos encontraríamos con una falta de sentido en cada una de las formas con las que nos explicamos y valoramos la realidad.

Nietzsche, se considera a sí mismo un nihilista perfecto y que el reconocer en su foro interno dicha condición hubiese sido un gesto tardío de valentía y honestidad (Crespo, 2006, pág. 67). Nietzsche afirma:

“Hoy no vemos nada que aspire a ser más grande, barruntamos que descendemos cada vez más abajo, más abajo, hacia algo más débil, más manso, más prudente, más plácido, más mediocre, más indiferente, más chino, más cristiano –el hombre, no hay duda, se vuelve cada vez <<mejor>>... Justo en esto reside la fatalidad de Europa –al perder el miedo al hombre hemos perdido también el amor

a él, el respeto a él, la esperanza en él, más aún, la voluntad de él. Actualmente la visión del hombre cansa – ¿qué es hoy el nihilismo si no es *eso*?... Estamos cansados de *el hombre*...” (Nietzsche F. , 2005, pág. 57).

Para Nietzsche la cultura europea *se agita desde largo tiempo bajo una presión angustiada, que crece cada diez años, como si quisiera desencadenar una catástrofe, inquieta, violenta, arrebatada, semejante a un torrente que quiere llegar al término de su carrera, que ya no reflexiona, que tiene miedo de reflexionar* (Crespo, 2006, pág. 67).

La angustia encierra hasta tal punto al hombre que lo amenaza y nubla en su capacidad de reflexionar. Su razón, su sentido se ven amenazados, la reflexión crítica, el cuestionamiento a la misma razón y el mismo sentido de las cosas lo ahuyenta, por lo que se encierra en lo poco que le queda. Aquí la relación específica del nihil con el ascetismo, como señala Nietzsche:

“Ahora bien, en el hecho de que el ideal ascético haya significado tantas cosas para el hombre se expresa la realidad fundamental de la voluntad humana, su *horror vacui*: esa voluntad *necesita una meta* y prefiere querer *la nada* a no querer.- ¿Se me entiende?... ¿Se me ha entendido?... << ¡De ninguna manera, señor!>> -Comencemos, pues, desde el principio.” (Nietzsche F. , 2005, pág. 128)

El hombre de Platón y el cristianismo, los valores que tienen al hombre agotado, valores que en sí mismos estarían agotados, tras más de dos milenios, mantienen hoy en una *condición enfermiza* al hombre. Aquel es el diagnóstico sintomático del nihilismo. Que en su trasfondo es *una voluntad de la nada* tanto como es *una voluntad de Dios* (Nietzsche F. , 2005, pág. 122) y, tiene a la base, en su negación del ser identificado con la vida, una angustia de base, que históricamente crece más y más con el tiempo, llevándonos inevitablemente a su irrupción total *en los dos siglos venideros*. Tal vez un no querer tener una meta, un querer la nada antes que no querer –un no poder querer-.

Cuando asumimos muerto a Dios, se pone de manifiesto el que *éramos a través de un infinito vacío* y que no hay nada en que afirmarse, ni un atrás, ni un adelante, ni un arriba ni un abajo. Se pone de manifiesto además el derrumbe de todos los valores y de todos los ideales llevándonos a la mayor crisis que jamás ha existido en la humanidad.

El nihil entendido (desde la lectura cultural) como potencia creadora –la creatio ex nihilo del cristianismo- implica el poner como primer término la nada y no el mundo, y a partir de ahí, de un *no-lugar*, o de un *no-ser* explicarnos el ser, la naturaleza, al hombre y al mundo. Esto es desde un comienzo, para Nietzsche, un síntoma de decadencia, el que tendría también raíces, como mencionamos antes, a partir del olvido por la tragedia y la sustitución de la relación Apolo Dionisio por la relación socrático-dionisiaca. Y es, además, la base por sobre la que se erige toda la metafísica socrático-platónico-cristiana.

El pathos del dolor puede ser transfigurado, puede ser dirigido de otra forma, la voluntad, podríamos decir, está en las redes metafísicas del cristianismo, encerrada en el nihil y la podemos liberar a partir de salir de la negación de la voluntad que nos hace obedecer, ser moderados, ser <<mejores>>, ser <<racionales>>, <<poner la otra mejilla>>, amar al prójimo, al débil, al enfermo, amarlo profundamente, siempre más que a sí mismo.

No obstante, el nihilismo no es idéntico al cristianismo, sino que el segundo es una fase existencial de la humanidad en la que el cristianismo ha jugado una etapa fundamental. El cristianismo, en su aportación hubiese cumplido el rol de ser un antídoto de la nada en su forma de interpretarlo y de enfrentarlo como potencia creadora –creemos-, antídoto contra el nihilismo teórico –todo es falso- y el práctico –todo está permitido-; hubiese descubierto en el hombre: a) un valor absoluto, b) hubiese sido un medio de conservación, c) significa el mal y obtiene sentido de él en favor de la libertad (Crespo, 2006, pág. 69).

El existencialismo de la humanidad ha llegado a un lugar inevitable, como decíamos, en que deberá enfrentarse lo quiera o no con el *nihil* –¿con la locura?- y la inevitable necesidad que hay para Nietzsche de que llegue tal momento es, como señala Crespo parafraseando a Nietzsche:

“Que yo he sido hasta aquí fundamentalmente nihilista, hace poco tiempo que me lo he confesado a mí mismo. Pero, además, sostiene que la llegada del nihilismo es necesaria para poder comprender el verdadero valor de los valores que lo han hecho posible (“el nihilismo es la resultante lógica de nuestros grandes valores y de nuestro ideal”). Es necesario atravesar ese desierto para poder alguna vez oponerle su verdadero antídoto: la voluntad de poder entendida como “transvaloración de todos los valores.” (Crespo, 2006, pág. 67).

Todo este largo camino de dolor tendría por fin su asidero en el culmine de un largo proceso de desarrollo tanto fisiológico como cultural en que la voluntad de poder, por medio de la transvaloración de todos los valores, haría posible la creación de valores –la verdadera apropiación de la potencia creadora- y en consecuencia de esto, la creación de sentido, de leyes y reglas, alcanzando un sentido superlativo de la libertad y del poder, llegando a nuevo estado trascendental del hombre y del mundo.

CONCLUSIONES

Hemos visto como hay una doble relación fundamental de la concepción de la conciencia de Nietzsche: Como procedente de la historia y como productora de la historia; así como con la moral; siendo su concepción de la conciencia un existencialismo histórico y un existencialismo moral.

Pero con una crítica sobre el valor de la historia y una crítica sobre la “capacidad” de valorar misma –crítica que se esconde en la objetividad del conocimiento, como vimos en el capítulo II-. ¿Cómo entender esto de forma más precisa?

La crítica hace que se desvele el verdadero valor (o no-valor) que esconde la raíz de una determinada perspectiva historia, de una determinada perspectiva del conocimiento, de una determinada tabla de valores, de la razón, de la verdad, del deber. En base a *un arte de la interpretación* (que puede ser bueno o malo) a partir del que, en última instancia nacería la falsificación de la realidad (más no de la realidad misma). En base a preguntas como ¿quién está detrás de estas palabras? ¿Por qué? Y sobre todo, para Nietzsche la más difícil: ¿Para qué? Preguntas –que como hemos dejado en claro a través de todo este trabajo- significan para nosotros el lugar de a donde deriva la concepción de la conciencia para Nietzsche. Es decir, la conciencia es el resultado de la reflexión crítica sobre el valor de las apreciaciones valorativas.

La conciencia primero que nada podemos entenderla en una clave estructural. Así, Nietzsche nos habla del surgimiento en el animal-hombre de una memoria a partir del dolor. Luego, de un ingreso en el lenguaje. Las condiciones estructurales de la conciencia son medidas por Nietzsche en escala pre-histórica.

A partir de la auto-creación de una memoria y luego de un lenguaje, el animal-hombre se desarrollará a partir de la búsqueda de liberación de su subyugación a las pulsiones tiránicas de la naturaleza y del cuerpo, hasta conseguir por medio de la *historia de la responsabilidad* el ser lícito ante sí mismo y subyugar él a la naturaleza –lo que sería un estatuto de voluntad de poder; el resultado de un instinto soberano de todos los demás instintos proveniente de la vida misma-. Los cambios sufridos en el desarrollo del animal-hombre se verán reflejados en *la historia del lenguaje* que no es otra cosa que *una historia*

de abreviación. Hasta aquí tenemos las condiciones estructurales de la conciencia –sobre la que toda conciencia en tanto subjetiva descansa–.

En cuanto al contenido subjetivo de la conciencia; el lenguaje es un lugar de sentidos comunes y, luego de la creación de los valores naturales –dentro de los que la crueldad y el dolor eran entendidos más como una festividad que como algo malo– tales como <<belleza>>, <<verdad>>, <<realidad>>, <<bien>>, <<mal>>, etc... vendrá –ya dentro del campo de la historia, y por lo tanto, aquí la historia es producida por la interpretación de la conciencia y ya no es la conciencia producido por la historia como en la formación antropológica de esta– una lucha de castas que significará y juzgará lo <<bueno>> y lo <<malo>> con sentidos diferentes –acorde a sus beneficios y sus avideces de dominio– instalando como valores superiores (aparentemente objetivos), en el caso del cristianismo; el <<amor al prójimo>>, <<la debilidad>> (entendida como superior a la fuerza), <<la humildad>> (como superior a la soberbia), etc. Es decir, se producirá una *rebelión de los esclavos en la moral* lo que reflejará no solo una lucha existencial-moralizadora por ambas partes, que se traduce como una lucha de contenido subjetivo de las conciencias –contenido que designa lo que las cosas son– y por lo tanto una dominación de la realidad a partir de su significación.

Aquí justamente es que yace el problema del valor y la importancia de *la reflexión crítica sobre el valor de las apreciaciones valorativas*. Es justamente la moral; el ideal de valor sobre el que se hacen apreciaciones valorativas, el que estará en juego en todo lo que respecta al conocimiento. Es decir, el mismo conocimiento –otro nombre para la conciencia– *es*, en el fondo, un sistema de valores –morales–.

La conciencia occidental, por lo tanto, *nace* de un conflicto de valor Roma vs Judea. La reflexión crítica aporta en su escudriñamiento, la comprensión, por ejemplo en *la genealogía de la moral* de la procedencia de la conciencia y su hogar nativo en la moral. Esto es, *tomar conciencia de la procedencia de la conciencia* en cuanto a su nivel estructural y en cuanto a su nivel subjetivo. Lo bueno y lo malo, la verdad y la falsedad, la razón y el error; así como todos los valores, serán entendidos a partir de interpretaciones contrapuestas sobre su valor mismo. ¿Qué es lo que le da su valor a las apreciaciones

valorativas? Los ideales que las rigen, en última instancia esos ideales responden a dos fundamentos: a) un fundamento de poder; b) un fundamento estético.

La historia, por lo tanto, es esencial como herramienta para la comprensión de los fenómenos de la vida –una necesaria *segunda mirada*-. La conciencia como fenómeno de la vida, puede ser comprendida a partir de un arte interpretativo que se ciña a reglas de interpretación del valor por medio de la historia.

La introducción del perspectivismo Nietzscheano –perspectivismo que nace para él de la vida misma- y que es condición estructural de la conciencia en tanto lenguaje, erosiona la metafísica o meta-valores-morales cuando cuestiona su valor como una cantidad estable, como un cuadro rígido, como una superstición lógica, como una voluntad de verdad, como una voluntad de ignorar; y en el fondo, detrás de cada valor, una semiótica de los afectos.

La conciencia ya no queda en pie como nos la daba a conocer el idealismo, sino que se traduce ahora como un existencialismo crítico –o a-crítico-, es decir; lo que está a la base de la conciencia es una voluntad de poder, regenta de la multiplicidad de relaciones volitivas tanto interiores como exteriores; hay un cuerpo, instintos, afectos, moral, sobre los que la conciencia se erige.

La reflexión crítica sobre el valor de la historia, en relación a la vida; de la moral como una mera tabla de valores; del conocimiento como un instinto de poder, nos da una visión de la conciencia como el producto de una serie de relaciones complejas en que la conciencia puede ser tanto una conciencia crítica (espíritus libres), que sabe de su propia procedencia, que sabe de su trasfondo y que se contrapone a una conciencia simple, objetual (conciencia de rebaño) que no pregunta el por qué ni el para qué de sus formas de apreciar las cosas –sino que solo las aprecia de tal o de cual manera-, ni pregunta tampoco por el valor por el cual se rigen. Es decir, al no problematizar el valor que subyace y radica bajo las apreciaciones de valor, tampoco se problematiza la legitimidad o ilegitimidad del valor, la licitud o ilicitud de aquel valor, por lo que no hay un desarrollo ético –o en palabras de Nietzsche una real capacidad de cumplir promesas-.

La conciencia, entendida en clave existencialista implica no únicamente que su esencia no sean las ideas, sino que sea a un nivel profundo y atávico *dolor*; producida ella a partir del mundo de los efectos y su posterior transfiguración artística.

Toda conciencia, en tanto perspectivismo e interpretación de la vida, ya no se traduce como una estructura objetiva, sino que –y en su relación con el arte- como una potencia de ficciones –en las que el mismo <<yo>> podría ser perfectamente una ficción –óptica por la que no derivamos un “hay que llegar a ser uno mismo”, sino que un “hay que dejar de serlo” –siempre y cuando se quiere asir la verdad.

La posibilidad del ficcionalismo involucra ya sea la conciencia de sí mismo, la conciencia sobre los otros, o sobre el mundo, son ficciones que como apreciaciones valorativas nacen de interpretaciones del valor por medio del lenguaje. Que no obstante, no son del todo arbitrarias, toda vez que son relativas a una lucha entre formas de existencia diferentes (por ejemplo amos y esclavos) y relativas también a los valores de una cierta comunidad, con relación a un clima, a un suelo, etc.

Si hablamos de la esencia de una concepción existencialista de la conciencia como el dolor y quisiéramos hablar de una supuesta substancia, diríamos que ésta es la voluntad. La voluntad, como el elemento más efectivo de la conciencia, es lo que está por debajo de ésta. Por lo que Nietzsche nos habla de una *voluntad de verdad*, *voluntad de conocimiento*, *memoria de la voluntad*, etc.

La conciencia no es por tanto, definible sintéticamente, sino que responde a las exigencias que Nietzsche puso al concepto de *existencialismo* y, sobre todo al de *voluntad de poder* entendido en su relación con los campos antropológicos, morales, e históricos a partir de una óptica crítica del valor.

La reflexión crítica sobre el valor de la conciencia por lo tanto, fuera de su interpretación heurística; es una reflexión crítica sobre la historia y la moral –filosofar a martillazos-con el objetivo de transvalorar todos los valores –un cambio en el contenido subjetivo de la conciencia-. Pues, claramente, el valor de las cosas no está dado, sino que hace falta ponerlo en *entre dicho*, en suspenso y preguntarse el ¿Por qué? Y el ¿Para qué? Por ejemplo ¿Vale más el bien para los más que el bien para los menos? (¿Por qué? ¿Para

qué?) La cuestión que, con frecuencia sería respondida como un juicio *a priori*, es decir, como una obviedad valorativa, es la base de la reflexión nietzscheana en tanto *no obvia*, en tanto pone en *entre dicho los valores* y se riñe con ellos –contra su falsedad, su veracidad, su sensatez, su inocuidad, etc.- que nos dará finalmente con su propuesta transvaloradora del contenido de la conciencia. La conciencia una vez vuelta conciencia crítica –una conciencia que sabe de su propia procedencia, una conciencia que ha asumido su propio nihilismo, una conciencia que ha llevado hasta las últimas consecuencias la problematización del valor de la verdad, volviéndose lícita ante sí- nos aparece como un caleidoscopio en que se emparentan sentidos fragmentados, constituyendo un todo irreductible al concepto en que conviven niveles y sobre niveles interpretativos de *realidad*, que se emparentan entre sí como ramas de un mismo árbol llamado vida. La relación de una conciencia que se ha complejizado así con la verdad es una relación de perpetua disputa, de *lucha a cuchillo* contra la verdad. Verdad que el idealismo asumió con el mismo purismo que asumió la conciencia –ninguna relación con la verdad es más frágil que aquella que la santifica-.

BIBLIOGRAFÍA

- Ávila, T. Y.-M. (2014). Nietzsche y la historia. *Ideas y Valores*, 191-205.
- Beytía, P. (2016). Fatum e historia: la teoría de la acción esbozada por Nietzsche en su juventud. *Andamios*, 281-304.
- Crespo, R. Á. (2006). "Una forma divina de pensar" Nietzsche y el problema de la nada. *Convivium*, 65-84.
- Cuevas, J. M. (2011). Historia y crítica en el último Nietzsche. *Episteme*, Vol.31 no.2.
- Díaz, D. P. (2012). En torno al concepto de "naturaleza humana" en Nietzsche. *Logos*, 269-292.
- Frey, H. (2015). Nietzsche: la memoria, la historia: la segunda intempestiva entre la crítica al historicismo y la negación de la filosofía de la historia . *Cuicuilco*, Vol.62 no.64.
- Hegel. (1989). *Lecciones de estética*. Barcelona: Edicions 62.
- Heidegger. (2018). *Ser y Tiempo*. Madrid: Universitaria.
- Hernández, J. L. (1992). La fundamentación del derecho en Kant. *Anuario de filosofía del derecho IX*, 395-406.
- Kant, I. (2005). *Crítica de la razón pura*. Madrid: Taurus.
- Kant, I. (2005). *Metafísica de las costumbres*. Madrid: Tecnos.
- Meca, D. S. (2018). *El itinerario intelectual de Nietzsche*. Madrid: Tecnos.
- Nietzsche. (1998). *La genealogía de la moral*. Madrid: Alianza.
- Nietzsche. (1999). *Fatum e historia*. Buenos aires : Biblioteca virtual universal .
- Nietzsche. (2000). *El nacimiento de la tragedia en el espíritu de la música*. Buenos aires: Espartaco.
- Nietzsche. (2000). *La voluntad de poder*. Buenos aires: Edaf.

- Nietzsche. (2009). *De la gaya ciencia*. Librear.
- Nietzsche, F. (2005). *La genealogía de la moral*. Madrid: Alianza.
- Nietzsche, F. (2006). *Segunda consideración intempestiva* . Buenos aires: Libros del Zorzal.
- Nietzsche, F. (2012). *Más allá del bien y el mal* . Madrid: Alianza.
- Nietzsche, F. (2019). *Así habló Zaratustra*. Madrid: Austral.
- Pabón, J. M. (2018). *Diccionario bilingüe Griego clásico-español*. Barcelona: Vox.
- Pizarro, R. Q. (2012). Sócrates, entre mito y razón. *Byzantion nea hellás*, no.31.
- Platón. (1988). *Fedro*. Madrid.
- Platón. (1988). *Fedro*. Madrid: Gredos.
- Platón. (2010). *Timeo*. Madrid: Abada.
- Platón. (2020). *La República*. Madrid: Alianza.
- Sartre. (1984). *La imaginación*. Madrid: Sarpe.
- Spinoza, B. (1980). *Ética demostrada según el orden geométrico*. Orbis.
- Sus, A. (2016). Categorías, intuiciones y espacio-tiempo kantiano. *Revista de humanidades de Valparaíso*, 223-249.
- Vincec Reglá Jiménez, R. T. (2012). *Diccionario de culturas clásicas*. Barcelona: Vox.
- White, H. (1992). *Metahistory*. México: Fondo de cultura económica.