

**EL CUERPO COMO PRIMIGENIA DE LA MORAL A PARTIR DEL  
ESCEPTICISMO LINGÜÍSTICO EN VERDAD Y MENTIRA EN SENTIDO  
EXTRAMORAL**

**FABIO ANDRÉS GALVIS GÓMEZ**

**UNIVERSIDAD INDUSTRIAL DE SANTANDER  
FACULTAD DE CIENCIAS HUMANAS  
ESCUELA DE FILOSOFÍA  
BUCARAMANGA  
2012**

**EL CUERPO COMO PRIMIGENIA DE LA MORAL A PARTIR DEL  
ESCEPTICISMO LINGÜÍSTICO EN VERDAD Y MENTIRA EN SENTIDO  
EXTRAMORAL**

**FABIO ANDRÉS GALVIS GÓMEZ**

**Trabajo de Grado para optar al título de Filósofo**

**DIRECTOR DE MONOGRAFÍA:  
LUIS ALBERTO ANGARITA BECERRA  
Profesor de Filosofía Universidad Industrial de Santander**

**UNIVERSIDAD INDUSTRIAL DE SANTANDER  
FACULTAD DE CIENCIAS HUMANAS  
ESCUELA DE FILOSOFÍA  
BUCARAMANGA**

**2012**

## CONTENIDO

	<b>Pág.</b>
INTRODUCCIÓN	8
1. PSICOLOGÍA DE UN PSICÓLOGO	20
1.1 ESBOZO DE UN PSICÓLOGO-FILÓSOFO	20
1.2 HERÁCLITO-NIETZSCHE	22
1.3 ESCEPTICISMO	24
1.4 FILOSOFÍA Y ARTE, EL FILÓSOFO ARTISTA	29
1.6 CONCLUSIONES DEL PRIMER CAPÍTULO	36
2. ¿POR QUÉ GENEALOGÍA Y NO HISTORIA?	40
2.1 DESARRAIGARSE LINGÜÍSTICO	40
2.2 EL MUNDO GRIEGO Y EL PROBLEMA DE LA TRANSVALORACIÓN LINGÜÍSTICA	44
2.3 DEL TRATADO DE PAZ PERPETUA, DEL TRATADO VERDADERO	51
2.4 LA GENEALOGÍA Y LA HISTORIA	64
3. CUERPO Y LENGUAJE	69
3.1 LO GENEALÓGICO Y LA VOLUNTAD DE PODER	69
3.2 MORAL DE ESCLAVOS Y MORAL DE SEÑORES	78
3.3 DEL SENTIDO DE LA RESPONSABILIDAD	82
3.4 FILOSOFÍA DEL CUERPO Y DEL LENGUAJE	85
CONCLUSIONES	89
BIBLIOGRAFIA	92

## RESUMEN

**TÍTULO:** “El cuerpo como primigenia de la moral a partir del escepticismo lingüístico en ‘Verdad y mentira en sentido extramoral’”

**AUTOR:** Fabio Andrés Galvis Gómez\*\*

**PALABRAS CLAVE:** Nietzsche, Genealogía, Historia, Moral, Schopenhauer, Kant, superhombre, transvaloración.

### CONTENIDO

“El cuerpo como primigenia de la moral a partir del escepticismo lingüístico en Verdad y mentira en sentido extramoral” es un texto breve pero profundo que pretende revelar, a partir de la lectura de varios textos de Nietzsche tales como “Verdad y mentira en sentido extramoral”, “Aurora”, “La gaya ciencia” y “La genealogía de la moral, cómo para el pensador alemán llegan a nosotros los preceptos morales. Lo anterior lo realizamos buscando los fundamentos en lo que podríamos llamar la teoría de la filosofía del lenguaje en Nietzsche, por lo tanto, el texto fundamental de este trabajo es el primero que hemos referenciado en la lista anteriormente dada pues en éste se evidencia este proceso lingüístico que deriva en lo artístico-filosófico. En este sentido, este escrito puede ser una buena herramienta para todo aquel que desee ahondar en las cuestiones filosóficas propuestas por Nietzsche pues, adherida a la sencillez de la escritura, se hallan también cuestiones conceptuales de carácter necesario a la hora de acercarnos a la obra del pensador alemán tales como la comprensión, desde Nietzsche, de los pensamientos de Wagner, de Schopenhauer y de Kant así como su superación de éstos y el replanteamiento de una nueva metafísica, apoyada ésta en el cuerpo como conformador apreciativo de la vida moral a partir del replanteamiento de la tragedia griega en el mundo moderno lo cual, en definitiva, nos lleva al vitalismo.

---

\* Proyecto de Grado

\*\* Facultad de Ciencias Humanas, Escuela de Filosofía Luis Alberto Angarita Becerra

## ABSTRACT

**TITLE:** "The body as archetype of moral from linguistic skepticism in Truth and Lie in extra moral meaning"

**AUTOR:** Fabio Andrés Galvis Gómez\*\*

**KEY WORDS:** Nietzsche, Genealogy, History, Moral, Schopenhauer, Kant, supermen, transvaluation.

"The body as archetype of moral from linguistic skepticism in Truth and Lie in extra moral meaning" this is a brief but insightful text which aims to reveal, from reading various texts such as Nietzsche's "Truth and Lies in a sense extramoral "Aurora "," the Gaya Science "and" the genealogy of Morals, how we reach the moral precepts according to the German thinker. This was done looking for the basics on what we might call the theory of language philosophy of Nietzsche, therefore, the fundamental text of this paper has been the first one we have referenced in the list given above due to the fact that it is possible to show the linguistic process that leads into the artistic and philosophical. In this way, this paper can be a good tool for those who want to delve into the philosophical questions proposed by Nietzsche, then adhered to the simplicity of writing, it is also found out conceptual issues of necessary character when approaching to the work of the German thinker such as understanding, from Nietzsche's points of view as the Wagner's, Schopenhauer's and Kant's thoughts, and his escape from them and the rethinking of a new metaphysics, supported it on the body as a appreciative forming of the moral life from the rethinking of Greek tragedy in the modern world which ultimately leads to vitality.

---

\* Grade project

\*\* Humans faculty, School of philosophy Luis Alberto Angarita Becerra

## INTRODUCCIÓN

Si un hombre entre los hombres puede llamarse a sí mismo un Dios, ese es Friedrich Wilhelm Nietzsche; su nacimiento, su vida, su obra, su muerte y las repercusiones de su pensamiento en el mundo están todos enmarcados de simbolismos y de especulaciones. Su cuerpo está muerto, pero su espíritu vivo; su legado aún perdura. La labor de aquel hombre hoy se exhibe en los estantes de filosofía y se explica en las cátedras académicas junto a Platón, Descartes, Kant o quienquiera que haya sido, en su respectiva época, un gran pensador. Pero con Nietzsche sucede algo particular. Su filosofía o llamémoslo mejor, sus planteamientos, no pretendían ser objeto de estudio en el mundo académico, por el contrario, debían ser un *pensar de la calle*. El objetivo de la obra nietzscheana es desarrollar *la transvaloración de todos los valores* –tanto así, que la obra culmen del pensador alemán esperaba recibir este nombre– o lo que es lo mismo, reconfigurar el mundo en el cual vivimos desde sus mismos cimientos; revalorarlo, haciendo que la tierra misma se estremeciera.

Para ilustrar lo que pretendemos hacer es necesario mencionar que todos los datos biográficos, que no serán referenciados textualmente, obedecen a los estudios hechos por Werner Ross en el tema y que, en últimas, han sido adoptados para bien de esta investigación. Dejando claro lo anterior, podemos iniciar: Federico Guillermo IV, rey de Prusia, nacido un 15 de octubre, enmarcaría lo que fue una de las tantas metáforas en la vida y obra del pequeño Nietzsche; su nacimiento, el mismo día del cumpleaños de su majestad, lo pondría en boca de la pequeña aldea de Röcken. Parecía que el Mesías mismo lo hubiese enviado como designado entre los hombres para ser un dios, un profeta de nuevos principios. Karl Ludwing Nietzsche, su padre, proclamó: «Hijo mío, en esta tierra te llamarás Friedrich Wilhelm **[Federico Guillermo]** en memoria de mi bienhechor real, pues

naciste el día de su cumpleaños». **[A esto añadió:]** «Así será llamado», pues es lo que dice la Biblia de Lutero en un momento felicísimo. «Crecerá y será llamado hijo del Altísimo» dijo el arcángel Gabriel cuando visitó a María<sup>1</sup>. En este mismo sentido podemos agregar lo que dijo Heinrich Közelitz-Peter Gast, aunque 56 años más tarde del nacimiento del pequeño: “« ¡Bendito sea tu nombre para todas las generaciones futuras!»”<sup>2</sup>.

Pocos años después del nacimiento del pequeño Friedrich, su padre y párroco del pueblo, Karl Ludwig Nietzsche, moriría de una extraña enfermedad. El hecho marcaría por siempre a Friedrich, su hijo, quien veía en él un modelo de autoridad moral y un ejemplo de buen hombre. Por otra parte, en una sociedad patriarcal no podría hacer mucho la señora Nietzsche pues ella, viuda, abandonaría la pequeña aldea en la cual había tenido a su familia y había vivido por varios años para establecerse en una aldea vecina y recibir ayuda por parte de unos familiares cercanos. Una mujer sola y con dos hijos pequeños (es decir, Fritz, como le apodaban a Friedrich en casa y su hermana menor, Elizabeth) en una sociedad de aquellas características y costumbres no tendrían mucho futuro. Ya establecidos, ellos tres, en la aldea de Naumburg, el joven Nietzsche, de quien hablaremos de aquí en adelante, inicia estudios en Schulpforta: fue un estudiante modelo, muy piadoso, gran alumno y siempre atento a las normas que debían seguirse para no fragmentar la disciplina militarizada del convento. El muchacho de Röcken era ahora un estudiante bien ejercitado, tanto mental como físicamente, “no experimentaba el deseo clásico de dormir mucho...se había convertido en un pequeño sabio que no desea otra cosa que condiciones de trabajo ideales”<sup>3</sup>.

Debemos, como contexto, enmarcar a la Alemania de 1948: ésta era una caldera hirviente de planteamientos revolucionarios, Marx y Engels ya teorizaban y tenían

---

<sup>1</sup> ROSS, Werner. Friedrich Nietzsche el águila angustiada. Traducción de Ramón Hervás, Barcelona: Paidós, 1994.p.19.

<sup>2</sup> Ibíd., p.13.

<sup>3</sup> Ibíd., p.63.

oyentes; Schulpforta no era la excepción al planteamiento crítico y se reflejaba en la lectura de los textos y en el libre-pensamiento. Una creciente población obrera, diezmada por las injusticias del capital, se amontonaba en Alemania y toda Europa; los profesores, como eje fundamental en los procesos de cambio social, no eran ajenos a instruir a los estudiantes como se debía, a saber: críticamente. Así pues, Nietzsche a sus diecisiete años tenía bases suficientes para dudar de los textos bíblicos. La lectura de la Biblia fue reemplazada gradualmente por Lord Byron, poeta del *Manfred* quien era para Nietzsche, según Werner Ross<sup>4</sup>: “«moderno»...«hurgaba en las cuestiones y los problemas más profundos», era un «super-hombre dominador de espíritus»”.

La verdad es que Nietzsche, como todo humano, demasiado humano, padecía en torno al mundo que él mismo vivía: su dedicación en el estudio le abría nuevas puertas y, por consiguiente, nuevas perspectivas; encabezaba la lista de los alumnos más brillantes y predilectos del colegio; sin embargo, poco a poco, se iba forjando de la mano de Lord Byron, del ambiente de revolución de la época, de su creciente amor por los griegos y de la pubertad, así escribe en un fragmento de una carta titulada *Destino e historia* dirigida a Wilhelm Pinder, amigo de su infancia, citada por Werner Ross<sup>5</sup>:

Quando reconozcamos que sólo nosotros somos responsables de nosotros mismos, que la culpa de una decisión equivocada en nuestras vidas sólo puede recaer en nosotros, no en ciertos poderes superiores entonces las ideas básicas del cristianismo abandonan su ropaje [...] que Dios se haya hecho hombre sólo indica que el hombre no debe basar su felicidad en lo infinito sino que debe fundar su cielo en la tierra [...] se aproximan grandes perturbaciones, cuando la muchedumbre empiece a comprender que todo el cristianismo se basa en

---

<sup>4</sup> Ibid. p.71.

<sup>5</sup> Ibid., p.75, 76.

suposiciones; la existencia de Dios, la inmortalidad, la autoridad de la biblia, la inspiración y otros temas seguirán siendo problemas [...] ¿no estamos sometidos desde nuestros primeros días al yugo de la costumbre y de los prejuicios, no estamos impedidos en el desarrollo natural de nuestro espíritu por las impresiones de nuestra infancia?

A los 17 años podemos ver que ya rebullía aquel volcán que en un par de años explotaría e iniciaría, aunque aún no diera pistas de ello, la guerra contra la moral occidental, es decir, con todo lo que hasta ahora se ha alabado como moral, como bueno o como malo. Empiezan a gestarse en el joven los fundamentos de lo que será su obra y su vida misma. Podemos verlo reflejado cuando poco tiempo después se traslada a Bonn para dar inicios a estudios superiores en filología clásica y allí transcurre su vida entre libros y amigos, entre la asociación estudiantil Franconia y banquetes, entre salidas por el Rin y trajes elegantes. Como buen hijo: “En las vacaciones de Pascua Nietzsche estuvo en casa **[pero causó]** más de un enfrentamiento; era irascible y prepotente, él era el intelectual frente a una madre necia y una hermana tonta”<sup>6</sup>; el pequeño Fritz había cambiado para siempre.

En el lugar que precisamos, Nietzsche, estudiaba, el joven aprendiz de filología clásica tenía por credo la figura filológica de Ritschl, a quien seguiría hasta Leipzig. Se convertiría allí el joven alumno en un miembro de la comunidad filológica más respetada de la época. Nietzsche encontraba en Ritschl una figura paterna, aprendía de él y éste era gustoso de tener un pupilo; la relación era de mutuo respeto y admiración. Ritschl, como lo expresa Ross, era una persona que reflejaba un extraño aire aristócrata de tiempos pasados, no apoyaba los progresistas de su época por su “patética ostentación y el coqueteo con la

---

<sup>6</sup> Ibid. p.121.

moralidad”<sup>7</sup>. Al parecer las influencias de Ritschl en Nietzsche, sobrepasaron el ámbito de la filología.

Dentro de este contexto, la vida tranquila del joven debió ser interrumpida, el llamamiento a las armas hizo eco inclusive dentro de la academia. Nietzsche intentó prestar servicio, esto le cambiaría la vida para siempre y nos brindó, no simplemente un gran filólogo, sino a su vez, un gran filósofo. “Fue a partir de la forzosa inactividad del servicio militar y del periodo de convalecencia impuesto tras caerse de un caballo cuando, paulatinamente, empezó a acercarse a la filosofía.”<sup>8</sup> Con la filosofía nos hacemos más reflexivos, generamos dudas e inquietudes. El joven genio tendría ahora a la filología “como aborto de la diosa filosofía, engendrado por un idiota o un cretino”<sup>9</sup>. En este sentido es que Nietzsche le describe a su amigo Deussen a la filología como un oficio irreflexivo y que sólo requiere de aprender una técnica y un método para su dominio<sup>10</sup>. Este transitar de la filología a la filosofía se reforzará, años más tarde, cuando Nietzsche es nombrado profesor en Basilea gracias, entre otras cosas, a las recomendaciones de distinguidos filólogos de su época. Ahora bien, el transitar del que venimos hablando tomará más fuerza cuando, a sus veinte tres años, Nietzsche se enlistó nuevamente en el ejército como voluntario para enfermero y empleaba sus ratos libres para adentrarse no simplemente en la filosofía sino a su vez en la química, la poesía, la fisiología y la biología.

En el sentido de lo expuesto, Nietzsche se acercó cada vez más a la obra del pensador de su época, éste era, Arthur Schopenhauer y por esta vía la filosofía misma. Lo político, lo social, lo epistémico, el arte, la vida misma, la poesía y lo

---

<sup>7</sup> Ibid. p.136.

<sup>8</sup> Ibid, p.138.

<sup>9</sup> Ibid., p.144.

<sup>10</sup> Como consecuencia del tránsito, encontraremos, por ejemplo, en *La genealogía de la moral*, a la filología como una servidora, es decir, como un medio para un desplegar de *la diosa*. Revela Nietzsche en este escrito, a su vez, que la filología es no-creadora en esencia, que es obrera. Nietzsche ha hecho ruptura con su antes amada filología y emprende camino hacia la cima de la montaña donde todo será soledad.

científico hacían parte de los intereses del joven alemán; más tarde lo reflejará a lo largo de su voluminosa obra donde encontraremos estas tendencias, marcadas a su vez, por el ideal sembrado desde su época de filólogo, a saber, el ideal griego. Éste floreció en él mancomunadamente de la mano de la filosofía: su pensamiento fue aristocrático. El pequeño burgués, descendiente de Napoleón, de Julio César, de reyes polacos (o así lo creía por lo menos él) y que firmaba sus últimas cartas como Rey (así fuera el Rey Ardilla), desarrolló un pensamiento aristócrata-filosófico; él asegura: “Cuando busco la antítesis más profunda de mí mismo, la incalculable vulgaridad de los instintos, encuentro siempre a mi madre y a mi hermana, -creer que yo estoy emparentado con tal *canaille* [gentuza] sería una blasfemia contra mi divinidad”<sup>11</sup>. Sus ideas fueron crudas, su pensamiento radical y sin ambages, la lectura constante del mundo antiguo dio las pautas de lo que sería su crítica o, lo que se denominaría, en unos años, la moral de los esclavos. Lo anterior fue profundizado y propiciado, en gran medida, por su aún maestro y amigo Ritschl y su familia al presentarle a los Wagner: “La wagneriana señora Sophie Ritschl puso en contacto al joven Nietzsche con el maestro en casa de los Brockhaus [...] quería ganar a un aliado de talla, a un joven genio, para la causa de Wagner”<sup>12</sup>

Análogamente a la figura de Schopenhauer llega Wagner. Con estos dos artistas-pensadores Nietzsche configura lo que sería la propedéutica de su pensamiento filosófico, a saber, adoptaría la doctrina del sufrimiento. La paradoja filosófica radica en la posibilidad de ser felices en medio de la ignorancia o de sufrir en medio del conocimiento; las influencias platónicas en Schopenhauer y ahora en Nietzsche, como lector de éste último, son evidentes: [“O se renuncia al conocimiento, en cuyo caso se busca la riqueza y se vive de acuerdo con los placeres del mundo, o] «se comprende que la vida es miserable, se comprende que somos esclavos de la vida, cuanto más queremos disfrutarla, también se

---

<sup>11</sup> NIETZSCHE, Friedrich. *Ecce Homo*. Traducción Andrés Sánchez Pascual. Madrid: Alianza, 2000.p.29.

<sup>12</sup> ROSS, Werner. 1994, Óp. cit., p.171.

desprende uno de las cosas buenas de la vida»<sup>13</sup>, somos, en últimas, incapaces de perseguir otros bienes más allá de los materiales. Platón, en su libro séptimo de *La república* nos muestra claramente esta dicotomía y la desarrolla; en suma, es más fácil para un hombre vivir en la ignorancia, en la falta de estudio y criticismo que salir de estos parajes y subir la *escarpada colina*<sup>14</sup>. Nietzsche se perfilaba irónicamente asceta, sus horas de sueño eran cuatro y él mismo cargaba la inmundicia humana sobre sus hombros muy schopenhauerianamente; él tenía ahora “su referendo en el pesimismo de Schopenhauer”<sup>15</sup>, tanto así que llegó a buscar adeptos a ese pensamiento e inclusive llegó a ser conocido en toda Alemania como pesimista y schopenhaueriano<sup>16</sup>.

Ahora bien, si estas dos figuras-modelos se presentaron muy intensamente en la vida del pensador de Röcken, no es nuestro interés deparar mucho en esto, salvo en lo fundamental. Surgen, a partir de los estudios de Schopenhauer, las bases para el descanso de un mundo sin Dios; necesitamos encontrar la esencia del mundo en lo humano pues el sufrimiento sin un Dios que lo imponga no tiene sentido (La falta de Dios en el hombre le exige plantearse qué hacer con la vida y el para qué de ésta; el problema que se enmarca en este punto es la libertad concebida como absoluta, puesto que si ha muerto lo más sacro, lo que dictamina el destino de los hombres, nos encontramos *condenados a ser libres*). Así pues, en el acercamiento a *El mundo como voluntad y representación* el académico de Röcken apropia la idea schopenhaueriana de que *la vida es en esencia sufrimiento*, pero que podemos escapar de él y contemplar la voluntad misma, esencia, según Schopenhauer, del mundo mismo. El arte y más nietzscheanamente –específicamente-, la música, nos permite escapar de estas representaciones de la voluntad y nos permite contemplar algo *más originario*, escapamos al sufrimiento por medio de la música. Richard Wagner llega en este

---

<sup>13</sup> Ibid. p.176.

<sup>14</sup> PLATÓN. República, Libro VII. Traducción de Eggers Lan, Madrid: Gredos, 1992.

<sup>15</sup> NIETZSCHE, Friedrich. 2000. Óp. cit. p.178.

<sup>16</sup> Ibid., p.225.

momento a su vida. La música de Wagner no le permitía tranquilidad: era fuerza, era danza, era vibración, movía las entrañas. El compositor inspiró y ayudó a Nietzsche en *El origen de la tragedia*; los dos, a modo de una gran hermandad compusieron con música y filosofía, respectivamente, una Grecia clásica en su época, un mundo pre-cristiano: alegría, tragedia, pasión, música... Dionisio. Sin embargo, la relación de Nietzsche con la familia Wagner fue un acto de catarsis. Nietzsche obtiene toda la atención, apoyo y motivación que necesita para sus escritos y trabajos musicales, encuentra en Richard Wagner la figura de un padre-genio, en Cosima, una íntima amiga, y en sus proyectos con la familia Wagner las más amplias ilusiones así como las más fuertes caídas y dolores. Algo similar pasó con Schopenhauer, Nietzsche anotó: “«Un intento de explicar el mundo en función de un factor dado. La cosa en sí adquiere una de sus formas posibles. El intento ha fracasado»”<sup>17</sup>, en suma, Nietzsche ya buscaba otros caminos, buscaba individualizarse intelectualmente. A la postre, de tanto dolor, Nietzsche halla su curación, su renacer.

Al detenernos aquí, podemos encontrar un evento metafórico en el escritor de metáforas. El nuevo Nietzsche, el que se revelaría contra lo wagneriano y lo schopenhaueriano, llegaba a Bayreuth a acompañar a Wagner a la inauguración del teatro que allí se instalaba. En pleno evento sucede lo impensable: Nietzsche se levanta y se va. Tiempo después, en la correspondencia que sostenía el joven filósofo con Cosima, él se justifica y se excusa aludiendo a que sentía *nauseas*. ¿Será muy atrevido pensar que Nietzsche se siente enfermo del espíritu alemán, del antisemitismo wagneriano, del aire de Alemania?

Este incidente muestra un estado de ánimo más que un estado fisiológico; *náuseas* por el hombre, se dirá más adelante<sup>18</sup>; *náuseas* por todo aquel ideal que se ha alabado hasta el momento, *náuseas* también por el ensalzar personajes

---

<sup>17</sup> Ibid., p.179.

<sup>18</sup> Ibid., p.38.

equivocados. La salud de Nietzsche empeoraba: sentía náuseas pero su ser emanaba vida; empezaba a amar la vida misma, empezaba, en suma, a alejarse de Schopenhauer y de Wagner. Él mismo asegura en *Ecce Homo*: “Los años de mi vitalidad más baja fueron los años en que dejé de ser pesimista”<sup>19</sup>. Nietzsche entiende ahora el cristianismo, la filosofía de Schopenhauer, en cierto sentido la filosofía de Platón y, en últimas, el idealismo entero como instinto degenerativo que se vuelve contra la vida con subterránea avidez de venganza<sup>20</sup>. En este sentido, “quien no sólo comprende la palabra «dionisiaco», sino que se comprende a sí mismo en ella, no necesita ninguna refutación de Platón, o del cristianismo, o de Schopenhauer –huele la putrefacción...”<sup>21</sup>

Rezagado por su distanciamiento con Wagner y a su vez ante la publicación y poca aceptación de *El nacimiento de la tragedia* que se daba por esa época y, en últimas de su ruptura intelectual con Schopenhauer, Nietzsche se reconfiguraría una vez más. El conocimiento de los filósofos preplatónicos le entregaba las bases de aquellos y así poder pretender una creación nueva del mundo apoyándose en la naturaleza griega y ¿qué más natural que lo humano, demasiado humano? Su labor sería ahora la de filosofar, no como catedrático, no como especialista, sino como predicador de un nuevo mundo posible. Todos los altibajos descritos hasta el momento nos han permitido llegar a este punto, el Nietzsche que ahora se ha sobrepuesto como un fénix no es ya el pequeño Fritz, el pequeño pastor sino el pequeño profeta y, dentro de poco tiempo, el que, según él, será el refundador de la moral.

Hemos comprendido hasta aquí a Nietzsche, al pequeño pastor, al vitalista, al predicador y al humano como base de la introducción pero esto tiene implicaciones de carácter filosófico. Todos los eventos aquí descritos a modo histórico serán tratados a modo teórico-filosófico a lo largo de este trabajo de

---

<sup>19</sup> Ibid., p.28.

<sup>20</sup> Ibid., p.77.

<sup>21</sup> Ibid., p.78.

grado. Esta (un poco) extensa introducción ha apuntado inicialmente al análisis de la psicología de un psicólogo<sup>22</sup> y concluirá con la filosofía de un filósofo.

A partir de ese momento, el enfoque del trabajo cambiará: será más denso, más filosófico, empezaremos a vislumbrar en Nietzsche el rastreador que conocemos. La cuota filosófica vendrá a partir del análisis del texto de Nietzsche titulado *Verdad y mentira en sentido extramoral*, éste será la base fundamental de estudio del presente trabajo de pregrado. Revelaremos, a lo largo de los tres capítulos de esta monografía a Nietzsche el vitalista, el antischopenhaueriano y el antikantiano; mostraremos por qué ellos no sirven, según Nietzsche, en la búsqueda de *la procedencia* moral.

Lo anterior derivará en comprender las consecuencias del escepticismo lingüístico en Friedrich Nietzsche. El engranaje lo brindarán dos citas de *La Ilíada* las cuales mostrarán las impertinencias del valorar *bajo* y *vulgar* en contraposición a la valoración *guerrero-aristocrática*. A fin de cuentas, podremos comprender qué es genealogía y qué es historia, por qué lo primero y no lo segundo.

La significativa importancia de lo anterior nos dejará ante la condensación que será el capítulo tercero. Éste versará sobre las consecuencias del hacer genealogía y no historia. Permitirá por consiguiente desplegar la crítica a la moral, emanando ésta, por necesidad biológica. Así pues, el objetivo de este trabajo de grado es fundamentar una *nueva* moral a partir del cuerpo teniendo como eje principal un escepticismo lingüístico y por lo tanto creyendo en la equívoca designación que se genera entre el referente y lo referenciado.

¡Conceptos, petrificaciones!: Dios, alma, el otro mundo... nos preguntamos en este trabajo ¿qué pasaría entonces si se desvirtuara el lenguaje y se valorara, una

---

<sup>22</sup> Nietzsche en la página 70 de *Ecce Homo*: “Que en mis escritos habla un *psicólogo* sin igual, tal vez sea ésta la primera conclusión que llega un buen lector, un lector como yo lo merezco, que me lea como los buenos filólogos de otros tiempos leían a su Horacio”.

vez más, afirmando la vida a partir de una condición corpórea más vital?, Nietzsche sabe que su belicosidad tomará tiempo en ser asimilada, quizá falta que el pueblo se dé cuenta que *dios ha muerto* para que esta máxima pueda ser cambiada: “Mi triunfo [**dice Nietzsche,**] es precisamente el opuesto del de Schopenhauer, –yo digo *non legor, non legar* [no soy leído, no seré leído]”<sup>23</sup>. Aún no se tienen los suficientes ojos, quizás el hombre venidero no sea tan miope.

El cuerpo es reflejo de la historia y de la genealogía, ésta deja su marca en él a través de las generaciones. Nuestro cuerpo es el resultado de un antepasado débil que ha ganado la batalla; hereda la debilidad de aquel antepasado que enfocó su vida en *esperar*, en reaccionar. En el cuerpo recaen todos los *deseos* de las voluntades, éstas imprimen en el individuo su accionar o su reaccionar según sea el caso, y, en este sentido, le configuran. A partir del cuerpo le es posible al sujeto *actuar* o *esperar*; Foucault, en el texto *Nietzsche, la genealogía, la historia*, nos habla de la necesidad de la existencia de la vida contemplativa, y lo explica a partir de una cita de *Aurora*, 42: “Durante las épocas bárbaras... si el vigor del individuo flaquea, si se siente fatigado o enfermo, melancólico o hastiado, y como consecuencia de forma temporal sin deseos ni apetitos, deviene un hombre relativamente mejor, es decir menos peligroso, y sus ideas pesimistas ya sólo se formulan a través de las palabras y de las reflexiones. En ese estado de ánimo devendrá pensador y predicador o bien su imaginación desarrollará sus supersticiones”<sup>24</sup>. Todo recae en el cuerpo, todo le atañe, todo le incumbe, todo lo sujeta y traspasa al mismo tiempo. El cuerpo lo encontramos entonces como aquel que posibilita el acto, es el reflejo de las categorías vitalistas o apolíneas que toma la persona: el guerrero es guerrero por naturaleza, el reflexivo es socrático *per sé*. En este sentido, el hombre impregnado de *buena salud*, es capaz-necesitado de expresar su fuerza, de nombrar, de ejercer su *pathos de la distancia*, en suma, de desarrollar el lenguaje a partir de la condición física. Que los valores se hayan

---

<sup>23</sup> NIETZSCHE, Friedrich. 2000. Óp. cit. p.178.

<sup>24</sup> FOUCAULT, Michel. Nietzsche, La genealogía, La historia. Traducción de José Vázquez Pérez, Valencia: Pre-textos, 1992 p.32

invertido obedece a principios de resentimiento y de inteligencia; sin embargo, no siempre se ha valorado como ahora lo hacemos.

Las conclusiones que nos entregará este estudio filosófico serán presentadas al final del trabajo, tal como es debido.

## 1. PSICOLOGÍA DE UN PSICÓLOGO

### 1.1 ESBOZO DE UN PSICÓLOGO-FILÓSOFO

Lo expuesto en la introducción del presente escrito se condensa a partir de este momento: Nietzsche, como sujeto que se conformó a partir de sus diversas experiencias vitales, que engendra un filósofo y también Nietzsche, el ser humano que es una conjunción de las dos partes anteriores. El joven Nietzsche, por una parte, se encuentra a sí mismo como el profesor basilense y por otra, se halla como el gran filólogo: en estas dos caras puede, en su diario vivir, vincularse activamente a las asociaciones estudiantiles (de lo cual hablaremos más adelante). Análogamente a este proceso, podemos ir descubriendo vestigios de lo que será *el preludio de una filosofía del futuro*, es decir, unas *reflexiones sobre los prejuicios morales*. Nuestro objetivo será dejar esbozado aquel Nietzsche pensador científico-filósofo que se basa principalmente en Schopenhauer y, algo, en Wagner, para asestar golpes contundentes a nuestras concepciones morales. En este sentido, partiendo de estos dos hombres, se configuraría el pensador alemán que criticaría el lenguaje como conceptualizante unidireccional de las voluntades humanas y, por esta vía, llegaría a reformular un nuevo objetivo que yace en *superar al hombre*.

Inicialmente, los dos aspectos a analizar en Nietzsche han de ser el papel de profesor y el de filólogo; éstos conformarán un todo: un pensamiento filosófico-aristocrático. Nietzsche será guiado por la ferviente pasión que sentía por la vida de los antiquísimos personajes griegos quienes encarnaban todo aquello que él nunca pudo ser corpóreamente pero sin embargo lo fue interiormente, a saber, un guerrero. El presente capítulo será un comentario de este párrafo, se expondrá el transitar de Nietzsche entre filólogo y filósofo; nuestro objetivo será dejar

manifiesto el escepticismo nietzscheano del conocimiento y, por medio de un viraje del concepto a la metáfora propuesto por Nietzsche, traspasar las barreras del lenguaje y encontrarnos posteriormente con lo *humano, demasiado humano* de lo dionisiaco y lo apolíneo.

Si echamos un vistazo a las asociaciones estudiantiles, cabe destacar que el pequeño Fritz, junto a Wilhelm Pinder y Gustav Krug conformaron una inocua sociedad intelectual. Entre ellos tres, se retroalimentaban de los conocimientos del otro: semanalmente recogían trabajos, leían y compartían sus textos, canciones y poemas y así, el espíritu del conocer más, echaba raíces en los tres jóvenes pensadores; Fritz-Nietzsche, como era de esperarse, llevaba el mando y la titularidad de regente en esta pequeña comunidad intelectual que sería disuelta años más tarde cuando cada uno de sus integrantes siguiera sus intereses particulares<sup>25</sup>. Nietzsche, de quien trata este escrito, por su parte, iría a Pforta, allí adquiriría en su tránsito por el convento formación en filología y ésta acompañada del enfoque humanista de la institución. Todo esto, haría del joven Nietzsche un vasto mar de conocimientos respecto a la cultura griega.

De lo anterior, hay todavía más: algunos años más tarde, durante sus estudios en Bonn, Nietzsche pertenecería a “Franconia”, una sociedad estudiantil de activa vida social. Así, entre paseos por el Rhin, trajes costosos, caminatas por el bosque y tardes de cerveza, Nietzsche iría reforzando sus deseos de una selecta casta intelectual en retiro que sería la encargada, al mejor estilo griego, de dirigir la comunidad.<sup>26</sup> El futuro Nietzsche: el profeta, el vitalista, tendría planes de establecer una vida con Lou Salomé y Paul Rée; una vida *comunitaria* y a su vez separada de la sociedad misma, serían sólo los tres: se alejarían de todos los demás y recorrerían Europa; ellos, los reformadores del pensamiento, con Nietzsche como su estrategia y director. Sin embargo, como lo sabemos, dichos

---

<sup>25</sup> ROSS, Werner, 1994, Op. cit., p.43-97.

<sup>26</sup> Ibid., p.99 - 128.

planes jamás se darían y, además, terminaría todo en una profunda decepción para el hombre de prominentes bigotes quien se enamoraría de Lou (así como también lo haría su amigo Réé): “Se paga caro el ser inmortal: se muere a causa de ello varias veces durante la vida”<sup>27</sup>. Con Malwida, una fiel amiga, iría aún más lejos en sus planes: planeaba retirarse, junto con grupo de eminentes intelectuales, a un convento en una colina escarpada, léase ascensión al conocimiento, Zaratustra el escalador, el ermitaño. En fin, Nietzsche el platónico.

## 1.2 HERÁCLITO-NIETZSCHE

Todo lo dicho hasta ahora explica por qué podemos decir que el pensamiento nietzscheano, su *platonismo*, revela la pretensión de una filosofía fundamental, es decir, que trasciende las barreras. La necesidad de fundar una *nueva sociedad* a cada momento pone de manifiesto el afán de Nietzsche de replantear el mundo mismo. Los pre-platónicos y en especial Heráclito (al igual que lo haría Nietzsche), irrumpieron en el pensamiento; destruían límites no sólo temporales, sino también aquellos de todos los sistemas y pensamientos predecesores e intentaron, a su vez, trazar unos límites nuevos. Heráclito-Nietzsche, es decir, Nietzsche como reformulador de Heráclito, como su heredero, perfora en lo más hondo del pensamiento humano para descubrir nuevos mundos, nuevas posibilidades: “fondos abismales y trasfondos”<sup>28</sup>. Nietzsche fue influenciado -por Heráclito fundamentalmente- en su esencia misma. En los pensadores griegos se reflejan reformadores, guerreros que encontraban verdades más allá de lo estipulado; los pre-platónicos fueron re-estructuradores sociales. En este sentido Werner Ross cita a Nietzsche a propósito de Heráclito: “«Heráclito era orgulloso; y cuando en un filósofo aparece el orgullo, es un gran orgullo». ¿Por qué? Pues porque el filósofo

---

<sup>27</sup> NIETZSCHE, Friedrich, 2000, Óp. cit., p.110.

<sup>28</sup> ROSS, Werner, 1994, Op. cit., p.394.

no puede esperar el aplauso de las masas y la aprobación de sus coetáneos”<sup>29</sup> En este sentido, por ejemplo, encontramos que Heráclito se burló de la erudición de Hesiodo porque, en *Teogonía* 124, hace nacer el día de la noche; el día comprendido como una divinidad que se ha separado de la noche no por sí mismo, sino por negación de ella: al parecer el maestro está obsesionado con saber muchas cosas y no ha sabido captar el día y la noche como un todo, pues, según Heráclito, no pueden pensarse por separado sino como partes opuestas de una misma relación<sup>30</sup>. Lo anterior nos lleva a concluir que la identificación del yo en el otro nace de la intrínseca identidad surgida entre el pensador alemán y el filósofo griego.

En Heráclito, Nietzsche identifica a uno de los que deben ser considerados, según él, como los sujetos más puros: el sabio como reformador religioso; el sabio orgulloso que halla la verdad en la soledad; el sabio que busca siempre y en todo lugar. Todos los demás filósofos no son, en cuanto representantes de un βίος (estilo de vida), tan puros ni originales<sup>31</sup>. Por ejemplo, dice Nietzsche a propósito de Heráclito: “Cada rasgo de su vida es consecuencia de su actitud política: la forma suprema de soberbia, firmemente convencido de una verdad sólo comprendida por él. A este carácter llega por una evolución desmedida de su personalidad rayante en un *páthos* sublime: su identificación inconsciente con la verdad. Es importante saber que ha llegado a existir este tipo de hombres tan difíciles de imaginar. [...] La autoveneración de Heráclito no tiene nada de religioso, la ilusión, la ausencia de conocimiento. –pero no hay ningún puente que sirva de enlace con los demás hombres, ninguna compasión une a Heráclito con los demás. Es difícil imaginar el sentimiento de soledad que le imbuyó”<sup>32</sup>.

---

<sup>29</sup> Ibid. p.402.

<sup>30</sup> NIETZSCHE, Friedrich. Los filósofos preplatónicos. Traducción de Francesc Ballesteros, Madrid: Trotta, 2003. p.73.

<sup>31</sup> ROSS, Werner, 1994, Óp. cit., p.396-406.

<sup>32</sup> NIETZSCHE, Friedrich. 2003. p.71.

Como lo podemos ver, Nietzsche se halló de bruces ante quien sería su estandarte filosófico primario: más allá de Schopenhauer habita Heráclito. Éste, como lo vimos líneas atrás, permeaba en todo aquello que hedía a mentira, husmeaba en los escondrijos en busca de la verdad-como-principio. En el pueblo griego primaba la búsqueda de principios, no de verdades. Nietzsche entendería a partir de Tales, de Anaximandro, de Anaxímenes, de Pitágoras, de Heráclito, así como también de Empédocles qué se debe hacer en la filosofía. Ésta no debe buscar verdades inmutables, la búsqueda es de principio-síntesis pues la verdad está vedada.

### 1.3 ESCEPTICISMO

¿No os ha asaltado nunca el temor de no ser capaces de reconocer lo que es verdad? ¿El temor de que vuestro sentido sea demasiado romo, y que incluso vuestra agudeza visual sea demasiado tosca?<sup>33</sup> Nietzsche, en este pasaje de *Aurora* nos invita al escepticismo el cual llega a él desde su juventud: ya en el texto temprano del *Pathos de la verdad*, entregado confidentemente a Cosima, encontramos las bases de lo que sería años más tarde el testarazo a lo que podríamos comprender por verdad; golpe propinado por *Verdad y mentira en sentido extramoral* y retomado en *La gaya ciencia*. La verdad como consenso, como disimulo, como requisito para evitar las guerras y como necesidad, a su vez, para mejorar y fortalecerse; las verdades como ilusiones olvidadas pues ser auténtico es mentir apropiada y vinculantemente. Ante lo anterior, Nietzsche, como libre-pensador, caerá en cuestionarse por el sentido de ser filósofo en el mundo. En un mundo como mentira y sin verdades aparentes ¿cómo pensar dicho mundo y referirnos a él si el mismo lenguaje es un juego que nos permite acceder a lo aceptado mancomunadamente, esto es, al concepto? La batalla lingüística

---

<sup>33</sup> NIETZSCHE, Friedrich. *Aurora*. Traducción de Genoveva Dieterich. Barcelona: De Bolsillo, 2009 p.340.

desarrollada por Nietzsche es, en este sentido, un reflejo de la comprensión de la inaccesibilidad de la verdad. Nietzsche encontrará en la metáfora un modelo de guerra ante la calma del concepto, se trata, en todo caso, de responder creativamente destruyendo la conceptualización establecida, Heráclito-Nietzsche el reformador asoma.

A propósito de lo mencionado anteriormente, escribe Nietzsche a su fiel amigo Franz Overbeck en una carta fechada el 18 de octubre de 1888: “Esta vez, como viejo artillero, introduzco mi gran pieza de artillería: me temo que voy a partir de un tiro la historia de la humanidad en dos mitades”<sup>34</sup>; intentará Nietzsche buscar la esencia. El joven militar tenía un As bajo su manga: “« ¿Es verdad que Dios está presente en todas partes? –Preguntaba una niña pequeña a su madre–. A mí eso no me parece decente»”<sup>35</sup>. La muestra de una segunda inocencia es reveladora del quehacer filosófico, el filósofo-artista es consciente de la imposibilidad de una verdad absoluta, es decir, del *estar en todas partes*, de una realidad generalizada a todo ser humano; así pues, la desconfianza se ciñe a sus entrañas... no se puede abarcar *todo*. Con el filósofo “acabó la confianza en la vida, la vida misma es un problema [...] **[lo esencial de un filósofo es, que sin embargo,]** El amor a la vida sigue siendo posible, pero se le ama de otro modo. El amor que hacia ella sentimos es como el amor a una mujer que nos inspira sospechas [...] **[el filósofo debe ser]** más cosquilloso, más maligno, con un gusto más sutil para la alegría, con un paladar más fino para las cosas buenas, con la inteligencia más alegre, con una segunda inocencia, más peligrosa, en el placer. Se vuelve más infantil y al mismo tiempo más refinado que antes”<sup>36</sup> –la transformación de Zaratustra, el ateo–.

---

<sup>34</sup> ROSS, Werner. 1994. p.198.

<sup>35</sup> NIETZSCHE, Friedrich. *La gaya ciencia*. Traducción de Pedro González Blanco, Buenos Aires: Ediciones del Mediodía, 1967.p.33.

<sup>36</sup> *Ibid*, p.33.

Si examinamos la figura del niño podemos ver que éste sigue sus pasiones, es vitalista por antonomasia; se repugna ante el goce displicente del adulto que *disfruta la vida*. El intelectual de hoy en día, sostiene Nietzsche, deambula por las grandes ciudades y el arte es secundado por el alcohol: una segunda inocencia revelaría ese *desorden romántico*, es decir, engaños para la plebe intelectual<sup>37</sup>. El intelectual plebeyo confía en la verdad, es un *menor de edad*; los filósofos “somos demasiado serios, demasiado profundos, demasiado alegres [...] No creemos que la verdad continúe siéndolo si se le arranca el velo”<sup>38</sup> [¿acaso pensaba en el velo de maya de su maestro apolíneo?].

¿No es evidente entre nosotros la mentira del lenguaje y por lo tanto la falencia intrínseca ante nuestra referencia a los objetos del mundo? ¿Y por qué, entonces, nos importa el nombre y no la esencia de la cosa mentada? La caprichosidad humana volcada sobre los fenómenos desemboca en la pedantería de nuestro *conocimiento*; generacionalmente se olvida la cosiedad de la cosa, esto es el en sí de la cosa misma; en pocas palabras, nos interesa la superficialidad y no la esencia. “Basta inventar nuevos nombres, apreciaciones y probabilidades nuevas para crear poco a poco cosas nuevas”<sup>39</sup>.

En relación con lo anterior, Nietzsche busca refugio en el arte (la poesía: juego del lenguaje; la pintura: cubismo, surrealismo). La deformación de lo *real* es una burla a todo lenguaje-referencia, al artista poco o nada le importa la fidelidad a lo real, tal cual si el arte es la filosofía, ésta *no sirve*: La filosofía es intempestiva, su intemporalidad la hace social al margen de la sociedad, es decir, la no pertenencia a una época le permite pertenecer a todas las épocas; el no tener un objetivo específico le permite objetivarse en todas las ciencias; lo útil no le pertenece, a su esencia no le corresponde el *producir*. El librase de lo útil, el deambular en un

---

<sup>37</sup> Ibid. p.33.

<sup>38</sup> Ibid. p.33.

<sup>39</sup> Ibid., p.33.

aparente sin-sentido, es lo propio de la filosofía; en últimas, el posibilitarse como arte es su necesidad.

Corolario: el lenguaje, como necesidad pactada para comprendernos los unos a los otros, o lo que es lo mismo, como requisito de supervivencia, será tratado por Nietzsche en *verdad y mentira en sentido extramoral*. Allí se revela nuestro problema y el drama humano: olvidar el lenguaje-pacto, tomar todo lo referido respecto al mundo como verdadero y creer que el lenguaje designa o se refiere la realidad en sí. Vivimos, pues, en un mundo superficial y de apariencias; —Dirá Schopenhauer *como una cáscara sin núcleo*. Hemos olvidado, en pocas palabras, que nuestro lenguaje es sencillamente un puente para entender el mundo; una metáfora más.

Tenemos, según Nietzsche, que a partir de una percepción sensible se genera una imagen y ésta trata de expresarse de la forma más aproximada a lo que se puede captar de la imagen, es decir, dentro de nuestra posibilidad de comprensión y de percepción se abarcaría el fenómeno y, por lo tanto, lo que podríamos o no decir de él. El concepto, petrificación o abstracción de singularidades, se genera cuando estas metáforas caen en el olvido y lo dicho es consensuado como real, en suma, cuando la apariencia se toma por esencia. Y llegamos así a otro punto de la discusión, a saber, que el mundo es aprehensible por medio de la conceptualización de éste; la posibilidad del operar científico recae en un mundo asumido como constante<sup>40</sup>. Así pues, bajo los conceptos opera nuestro mundo constante; sin embargo, no el arte. En este orden de ideas encontramos que la metáfora tiene la capacidad de traspasar el carácter individual de un objeto y codificarlo para universalizarlo lingüísticamente —metafóricamente—. En nuestro lenguaje, en suma, tenemos la costumbre de referenciar lo que vemos, de ordenarlo, de codificarlo, de constanciarlo.

---

<sup>40</sup> HEIDEGGER, Martin. *Filosofía, ciencia y técnica*. Traducción de Francisco Soler y Jorge Acevedo, Santiago de Chile: Universitaria, 1994.

Ahora bien, en el sentido de lo anterior, encontramos que lo representado debe referirse a un fenómeno y es, en la medida de la posibilidad del sujeto cognoscente de acceder a éste, que se limita la esencia fenoménica misma. Así, es impensable, por ejemplo, el acceso total a la unidad cognoscible pues no podemos reproducir las características del fenómeno sino lo aprehensible sensitivamente al momento de la representación donde, a fin de cuentas, es inimitable el aspecto físico o el geométrico de la situación del hecho. Es decir, la proposición no se compone del material de lo representado ni mucho menos adquiere su forma para re-expresarlo ante otros; por lo tanto, el lenguaje no es más que referencial o representativo; se basa en los fenómenos, los petrifica y los re-presenta ante otros por medio de los conceptos utilizados por el hablante los cuales obedecen a un orden lógico y sintáctico del lenguaje. Así pues, el ser-representativo del lenguaje expresa en sí mismo su única posibilidad, a saber, manifestar la forma lógica del mundo bajo la cual opera nuestro pensar; por ejemplo, *hacer el ejercicio de la vaca, rumiar*, nos plantea el hecho de mascar varias veces; aunque, metafóricamente hablando, es *muchas cosas y ninguna*; sin la metáfora no es lógico *el hacer de vaca*.

Lo anterior nos conduce a inferir que el hecho de que existan unos sentidos posibles y que éstos sean articulables al mundo es, en sí mismo, la forma lógica del lenguaje; por lo tanto, el lenguaje del que se ufanan los humanos establece la posibilidad de un hecho, aunque no su realidad, es decir, su función en el mundo es mentar y sólo eso. El *hacer de vaca* es impensable, *el humano no rumia* – ¿O sí? ¿O las dos cosas según su sentido lógico-interpretativo? – lo lógico-lingüístico no es necesariamente lógico-espacio-temporal. Así pues, se puede mentar cualquier cosa pero eso no quiere decir que exista en el mundo *real*. Nietzsche encuentra como respuesta que la metáfora rasga las vestiduras de este mundo lógico-real y se burla del uso cotidiano del lenguaje: metáforas, aforismos. La metáfora puede innovar, la metáfora necesita interpretación y re-descubrimiento y

es en este sentido que el lenguaje es arte-metafórico; se requieren nuevos códigos para su interpretación.

Una vez hechas estas afirmaciones y aceptadas, pasar a configurar nuevamente el mundo es posible: debemos reordenar nuestro lenguaje, burlar los conceptos, comprender su engaño y acceder así a verdades más íntimas. Con el planteamiento de un uso metafórico del lenguaje, Nietzsche desea llevar el pensamiento hacia un mundo donde la filosofía sea viva y natural; donde sea filosofía-arte, donde, como conclusión, la filosofía traspase el concepto mismo y sea metáfora viviente, pues, como se dijo en la introducción, la vida del pensador de Röcken, su obra y sus misterios son metáforas, en sí mismos.

Es cierto, a mi parecer, que el pensador de Röcken hallará la radicalidad de su sistema gracias a la vinculación de *los dos mundos*: los antiguos griegos pre-platónicos fueron los buscadores del *Arjhé*, es decir, del principio de la vida y por lo tanto de su propio fundamento. *La tarea debería hacerse difícil*: Tales, primer filósofo; Anaximandro, Anaxímenes, Pitágoras, grandes hombres de ciencia; Heráclito, reformador social y atemporal; Empédocles, Dios entre los hombres. Así como Atlas cargó el mundo en su espalda, Nietzsche, por su parte, cargaría sobre la suya el fundamento mismo de la humanidad. Revaloraría la existencia del ser humano, lo reivindicaría y lo reestructuraría; una gran obra – ¿abandonada o inconclusa? – asoma en el joven profesor: La voluntad de poder.

#### **1.4 FILOSOFÍA Y ARTE, EL FILÓSOFO ARTISTA**

A pesar de la fuerte influencia griega, la configuración del Nietzsche filósofo no deja de lado las enseñanzas schopenhauerianas. De Schopenhauer tomará múltiples elementos, entre ellos el amor por el arte y, por esta vía, se comprenderá por qué Wagner será la respuesta ante la necesidad de escapar a lo mundano y, a

su vez, cómo este músico lo guiará hasta lo artístico. Los amplios conocimientos del que sería el loco de Turín respecto a los griegos y a la vez su conocimiento artístico-musical, lo llevaría hasta *Schopenhauer como -su- educador* inicial. La vinculación de un micro-mundo platónico (el mundo de sí) y el macro-mundo aristotélico (vivencias) da lugar a la teoría schopenhaueriana en la que Nietzsche se refugiaría por un tiempo, y la cual brindaría los primeros pasos para el descubrimiento de sí en el futuro ermitaño de Sils-María, quien, a partir de dicha teoría, alzaría vuelo hasta Wagner-héroe.

“El mundo es mi representación”<sup>41</sup>. La realidad para Schopenhauer es una fuerza existente en cada uno de nosotros y en cada representación mundana –fenómeno– de lo que será llamado *la voluntad*. De la expresión de dicho fenómeno y muy aristotélicamente se revelan las fuerzas que imperan en nosotros, a saber, la sensualidad, la irritabilidad y por última, la sensibilidad. La posibilidad de ser héroe es la realización por medio del alejamiento de lo fenoménico que impera o, lo que es lo mismo, de aquellas fuerzas que obran como tendencias internas. Así pues, con Schopenhauer descubre el filósofo de Röcken la posibilidad de realizarse en el mundo. Además, con Schopenhauer, existe también la posibilidad del descubrir el carácter de sí que yace en una profunda y propia conexión consigo mismo, es decir, se basa en un platónico “conócete a ti para descubrirte”. Como vemos, la soledad es necesaria concubina de aquel que desea superarse... Zaratustra, Nietzsche *el ermitaño* de Sils-María. Schopenhauer, conocedor de *lo humano, demasiado humano*, sabe de la esencia nuestra como ser-bestial y por ello comprende la necesidad del impulso o tendencia a lo negativo, a lo destructivo. No obstante, la posibilidad de superar al hombre apolíneamente o schopenhauerianamente radica en la autocomprensión como ascetismo, comprendiendo éste desde la tradición oriental. Por lo tanto, la posibilidad de superarse radica, al mejor estilo del libro VII de *República*, en

---

<sup>41</sup> SCHOPENHAUER, Arthur. *El mundo como voluntad y representación*. Traducción de Pilar López de Santamaría, Madrid: Trotta, 2004.p.51.

conocer las propias cadenas y, gracias a esto, liberarse de ellas y empezar el tránsito por la escarpada colina y...

La superación de las cadenas del deseo permite el amor verdadero: *actuar de tal modo que mi acto pueda ser tomado como ley universal y que se desarraigue de emplear al otro como medio*, el imperativo categórico kantiano en su máxima posibilidad es validado por medio de la teoría schopenhaueriana de la compasión que hiede a amor desinteresado por el otro. Si el mundo es mi representación, no quiere decir que el mundo sin mí no sea, o más *malvado* aún, que los demás sean mis representaciones y que por lo tanto no valgan nada para mí. Todo lo contrario, los demás son tan importantes como yo: máxima de la compasión. El reconocerme en el otro es el principio del ser ético, lo cual es *imperativo*.

Todo lo dicho hasta ahora explica por qué el artista es el ser superior que escapa del fenómeno y trasciende: “cuando el artífice de algo, al construir su forma y cualidad, fija constantemente su mirada en el ser inmutable y lo usa de modelo, lo así hecho será necesariamente bello”<sup>42</sup>. Al igual que Platón, para Schopenhauer el ser-artístico es un levantarse desde el fenómeno y transitar hasta las ideas por medio del arte. Lo artístico es sumamente importante puesto que por medio de esto nos alejamos de nuestra animalidad: el espacio y el tiempo, como condiciones de posibilidad se abstraen en el artista, el mundo se detiene pues su actividad no es propia de *simples hombres*, sino de algo *superior al hombre*. Logramos, en el orden de lo dicho hasta el momento, una superación apolínea.

En este sentido, la superación de lo humano es un realizarse buscando la última-muerte; en ésta, el ser realizado ya se encuentra fundido de antemano con la voluntad, pues el hombre-artista es de suerte elevado. Por lo tanto, su cuerpo no es, pero, él es parte de las ideas siendo su ser pleno y parte de la voluntad. En síntesis, el dirigirse hacia lo que no-es es una posibilidad y, según Schopenhauer,

---

<sup>42</sup> PLATÓN. Timeo., p.9, 10.

la más adoptada por los hombres: morir y volver, no anhelar la última muerte y volcarnos hacia lo fenoménico es lo propio en cada uno de nosotros. El hacer vuelta sobre sí y dirigirse hacia lo que Es, es en realidad lo más complejo. Volver al mundo, no morir-por-última-vez es el retorno al sufrimiento y esto se extiende al eterno sufrir de la vida; interiorizar y ser conocedor de esta esencia del mundo y de la vida misma, es un paso más hacia entender que el mundo sea mi representación, que el mundo existe en la medida de mi comprensión, en suma, que *eso soy yo*. Si *eso eres tú*<sup>43</sup>, se es lo que se es, es decir, si el hombre puede ser comprendido como algo, esto ha de ser como una totalidad que se revela en cada uno de los instantes; Así, el objetivo debe ser: un hombre que pueda elevarse, debe ser puro atman<sup>44</sup>, es decir, debe ser capaz de dominar los sentidos y ganarle al desear por medio del auto-reconocimiento, comprendiendo la vida como avatares de pesares y dolores.<sup>45</sup>

En este orden de ideas, se da la posibilidad del santo, el ser humano trasciende y se vuelve espejo del mundo gracias a que se realiza por medio de la práctica y la contemplación; por medio de la primera se torna asceta al negarse lo fenoménico y, por medio de la segunda, se torna genio; en este marco se abandona la razón, trascendiendo a la mística en la cual comprendemos el carácter falso y contradictorio del deseo, lo aceptamos y por lo tanto admitimos sufrir como esencia inherente a la vida. Así pues, atman es justificar la miseria pues ésta es hacedora del mundo.

Subyace en todos los detalles antes mencionados la voluntad; ésta nos lleva a movernos en el ámbito de la representación en la cual la vida es sufrimiento, es decir, es una voluntad-afección que el sujeto intuye. La virtud como comprensión de no ir tras lo fenoménico sino a lo que se esconde tras ello, es decir, a

---

<sup>43</sup> SCHOPENHAUER, Arthur. 2004. Óp., cit. p.51

<sup>44</sup> Dentro del hinduismo Atman o Ser es la consciencia común a todos los seres pero el hombre ha perdido la conciencia de ello debido a sus tendencias animales y al velo de su ignorancia.

<sup>45</sup> SCHOPENHAUER, Arthur. 2004. Óp., cit.

contemplar la voluntad misma, nos hace sabedores de una voluntad engañosa, de un mundo que se nos quiere siempre imponer por medio de la manifestación de la voluntad; la voluntad como esencia íntima del mundo es mantenernos en intuiciones o, para decirlo con Schopenhauer, en *estímulos, más motivos, más abstracciones*. La filosofía, como salida a este problema, separa la ciencia del arte; le da a cada una su lugar. El hombre, intentado hallar su lugar en el mundo, regularizará el fenómeno al entender sus axiomas, leyes y reglas, es decir, hace ciencia. Pero el mismo hombre, intentando esto mismo, es decir, *buscando un lugar*, puede comprender su esencia, hacer filosofía. El vivir en el ámbito etiológico es tomar por verdadero lo más superficial, es decir, lo fenoménico; lo cual, a pesar de su utilidad, no revela lo imperante; y esto Heidegger lo sabía bien<sup>46</sup>. Si vemos lo etiológico a la luz de la voluntad, hallaremos objetivaciones y un sujeto que se dirige a ellas, mantenerse fiel a este esquema es lo científico. Así pues, la comprensión de la totalidad es la labor del santo, no del hombre de ciencia: la voluntad es un todo, está presente en todo.

Ahora bien, en relación a lo dicho, encontramos que el ser humano no es una suerte de causas, no es causal. El creer en primeras causas es la labor del hombre de ciencia, pues ésta le ayuda a determinar el mundo. Pero ¿cómo determinar a este sujeto-hombre con todas sus pasiones, sus voliciones, sus sentimientos, sus tantas otras cosas? –Una persona deprimida busca calmar su depresión, no comprenderla; si nos enmarcamos en el ámbito etiológico jamás hemos de develar lo humano. Además, la poca comprensión de lo humano en el mundo revela nuestro fundamento como división, es decir, como desgarramiento de la voluntad misma, como guerra. “El mundo es mi representación”<sup>47</sup> el mundo, mi mundo, es reflejo de mi ser, hay una representación individual, hay que *rumiar*,

---

<sup>46</sup> Heidegger en *Filosofía, ciencia y técnica* aclara este panorama pues revela lo peligroso de la ciencia y la técnica como ideología para emanar, a partir de estos mismos principios, lo humano que yace tras el individuo que se pierde a sí mismo en medio de lo superficial y olvida, a fin de cuentas, su propia esencia.

<sup>47</sup> SCHOPENHAUER, Arthur, 2004, *Óp. cit.*, p.51.

hay que ser como una vaca: ser-ahí. Si vivimos en constante proyección, negamos nuestro presente afirmando nuestro posible futuro; el ser humano deambula en un pasado que recuerda y un futuro que anhela, pero jamás se detiene a pensarse a sí; el ser humano es nihilista por excelencia.

En contraposición a lo anterior Nietzsche comprenderá bien que las pasiones son intrínsecas al hombre y que además no es su deber negarlas sino que debe, por el contrario, ratificarlas en el mundo para reafirmarse: el eterno retorno comprendido como el *dar vuelta, el girar*, dejaría al hombre consigo mismo y éste, al encontrarse ante sí como ser-en-el-mundo, revelaría su esencia –¿animal?–; dirá Nietzsche: “¡Qué admirable posición ocupo, mediante el conocimiento, enfrente de la existencia entera! ¡Cuán nueva, pero al mismo tiempo cuán espantosa e irónica me parece! He descubierto que la remota humanidad, la animalidad lejana, los tiempos primitivos y el pasado de toda esencia sensible, siguen viviendo en mí, escriben, aman, odian, discurren”<sup>48</sup> y, en este sentido, de la vida emana dolor y necesidad. Se requiere un escape, llegan Wagner y su música.

El arte como escapatoria, como catarsis de lo real; la música nunca se detiene, la vida tampoco, la música puede ser rapidez o pesadez, al igual que lo es la vida misma. La música es el elemento de la vida, su más fina expresión donde no se ponen de manifiesto conceptos sino la vida. En la música, así sea *fantasía*, se mantiene siempre una estructura, un orden. Sin embargo, es un orden-libre, no se niega la expresividad del compositor pues se le permite afirmar su genialidad. La música, a pesar de su posible *dolor* en la melodía es, a su vez, una afirmación de ésta pues estimula a los hombres por lo tanto lo musical-artístico es en sí mismo *voluntad de poder*. Ahora debemos callar, de esta voluntad hablaremos más adelante.

---

<sup>48</sup> NIETZSCHE, Friedrich, 1967, Óp. cit., p.33.

Si aceptamos las anteriores tesis, podemos comprender que el filósofo-artista es buscado por Nietzsche pues su labor es ser un creador de nuevas realidades; al igual que sucede en la música como metáfora del mundo, Nietzsche metaforizará el lenguaje y por lo tanto la vida misma. El hombre racional utiliza los conceptos; el hombre intuitivo, el artista, busca la liberación humana por medio del arte; el hombre racional hace uso de su inteligencia para hacerle frente a la vida; el intuitivo reconoce la *bella apariencia*, la enfrenta y se realiza a sí mismo. La filosofía del poder nietzscheana tiene sus raíces en este modelo apolíneo-dionisiaco; la victoria de Dionisio empezará en la metáfora. Es una nueva vida, es Zaratustra el artista, el poema, la vida misma consagrada en un escrito. Apuntamos a reafirmar la vida, a una búsqueda de lo fecundo del conocimiento, no apuntamos a la verdad absoluta-científica sino a una verdad oculta de la vida-arte que nos llevará a descubrir verdades inimaginables. Reafirmar nuestra vida, nuestra juventud, nuestra fuerza, es la otra cara del vivir:

Él [Nietzsche], corto de vista, amenazado de ceguera [...] atiborrado de conocimientos [...], veía la salvación en un cambio radical de rumbo. Su mirada profética estaba fija en el futuro: « ¡Dadme primero vida, luego os proporcionaré con ella una cultura!, así grita cada uno de esta nueva generación, y todos ellos se reconocerán en ese grito». « ¿Y quién», pregunta el profesor en su clausura basilense, «quién les va a dar esa vida?» La respuesta fue corta y rotunda: «Ningún dios y ningún ser humano», sino «sólo su propia juventud: liberadla y habréis liberado la vida con ella»<sup>49</sup>.

En cierto sentido ya aparece el Nietzsche maduro, el vitalista. Él mismo comprende que el estado anímico es fundamental a la hora de emprender la labor de escalar hacia el *Übermensch*: “Los años de mi vitalidad más baja fueron los años en que *dejé* de ser pesimista: el instinto de autorrestablecimiento me *prohibió*

---

<sup>49</sup> ROSS, Werner, 1994, Op. cit., p.390.

una filosofía de la pobreza y del desaliento<sup>50</sup>. En este estado de cosas, nos es lícito decir que hemos esbozado los alcances del escepticismo lingüístico en Nietzsche –o por lo menos se ha hecho someramente –y por lo tanto hemos cumplido con el primer objetivo del texto. Es necesario hacer un análisis del por qué genealogía y no historia y esto para posibilitar espeso planteamiento filosófico que vendrá en el tercer capítulo. Es en este marco de referencia, que daremos inicio al segundo capítulo.

## 1.6 CONCLUSIONES DEL PRIMER CAPÍTULO

Diremos ahora que, el filósofo-artista, ese mágico puente entre metáfora, música y mundo sería aquel que reorientaría al hombre mismo: Es él quien deba dar pasos sobre la *cuerda-hombre hacia Zaratustra*. La música de Wagner violencia, revelaría un nuevo hombre ya conocido de antaño tanto por Nietzsche y Wagner como por Cosima, a saber, el hombre griego, el hombre de la gran salud.

La nueva tesis de Nietzsche dice: la tragedia griega había sido grandiosa, sobre todo en sus orígenes, pues procedía de la música y de la danza coral. Entonces no imperaba el drama: no la acción sino el *pathos*, la pasión. El carácter de la tragedia era lírico-musical, las figuras se incorporaban como nobles esculturas. Después, en este drama musical había penetrado el diálogo y con él la razón calculadora y especuladora y Sócrates como su precursor más peligroso con su optimismo de la virtud y su dialéctica. Entonces la tragedia, profundamente pesimista, murió a causa de su optimismo<sup>51</sup>

Precisamos ahora que el renacimiento de la tragedia griega se daría a partir de la fuerza y el ímpetu del drama musical de Wagner. Como filólogo, Nietzsche

---

<sup>50</sup> NIETZSCHE, Friedrich, 2000, Op. cit., p.28.

<sup>51</sup> ROSS, Werner, 1994, Op. cit., p.306.

entendía el problema de la inversión moral expresada en el espíritu griego; como filósofo, sabía cuál debería ser su tarea; y, como hombre de ciencia, daría soporte a sus teorías apoyándose lo posible, en ésta. Por la misma línea se encontraba otro hombre de *ciencia* que realizaría procesos similares, aunque diametralmente opuestos al pensamiento nietzscheano. El conde Gobineau, quien entre 1853 y 1855 escribió su obra capital *Ensayo sobre la desigualdad de las razas humanas*, prepararía la doctrina sobre las diferentes razas de esclavos y razas de señores trabajadas también, años más tarde, por Nietzsche. Ahora bien, los movimientos mundiales naturalistas darían otro gran paso: se gesta, casi a la par con el texto de Gobineau, *El origen de las especies* -1859- de la autoría de Charles Darwin. La teoría que exponía que el hombre procede del mono se difundió rápidamente. En 1865 Nietzsche escribió: «Observa cada una de las direcciones de la ciencia, del arte; en nuestro tiempo el mono se muestra abiertamente, pero ¿dónde queda el dios?»<sup>52</sup>. En este orden de movimientos, de fuerzas, la filología, la filosofía, la psicología, la fisiología y la teoría darwiniana<sup>53</sup> convergerían todas en la obra de Friedrich Nietzsche.

Por otra parte, la separación de Schopenhauer y de Wagner es fundamental a la hora de comprender el pensamiento de Nietzsche. Como sabemos, el objetivo de este trabajo es encontrar los fundamentos de una moral en lo corpóreo a partir de dudar de la fiabilidad del lenguaje. Con Schopenhauer o con Wagner, Nietzsche nunca lo lograría, se requería que él caminara sólo, que se retirara, que se fuera a las montañas, que deambulara entre un lugar y el otro por sí solo. Nietzsche dice en *Ecce Homo*: “Entonces mi instinto se decidió implacablemente a que no continuasen aquel ceder ante otros, aquel acompañar a otros, aquel confundirme a mí mismo con otros. Cualquier modo de vida, las condiciones más desfavorables, la enfermedad, la pobreza –todo me parecía preferible a aquel indigno «desinterés» en que yo había caído, primero por ignorancia, por juventud,

---

<sup>52</sup> ROSS, Werner, 1994, Op. cit., p.165.

<sup>53</sup> Aunque, en realidad Nietzsche no creía mucho en Darwin porque, desde una perspectiva nietzscheana, la teoría darwinista apoya la evolución en procesos reactivos.

pero al que más tarde había permanecido aferrado por pereza, por lo que se llama «sentimiento del deber»<sup>54</sup>. A propósito de lo anterior, es decir, de este tránsito en el cual se auto-supera, escribe Nietzsche:

Yo fui el primero en ver la auténtica antítesis: –el instinto *degenerativo*, que se vuelve contra la vida con subterránea avidez de venganza (–el cristianismo, la filosofía de Schopenhauer, en cierto sentido ya la filosofía de Platón, el idealismo entero, como formas típicas), y una fórmula de la *afirmación suprema*, nacida de la abundancia, de la sobreabundancia, de un decir sí sin reservas al sufrimiento, aun a la culpa misma, aun a todo lo problemático y extraño de la existencia... Este sí último, gozosísimo, exuberante, arrogantísimo dicho a la vida no es sólo la intelección suprema, sino también la *más honda*, la más rigurosamente confirmada y sostenida por la verdad y la ciencia<sup>55</sup>.

A manera de conclusión, encontramos que el ejercicio anti-asertivo nietzscheano nos pone de manifiesto la necesidad de la crítica como posibilidad de un nuevo mundo; el decir *no* es fundamental para reestructurar la sociedad. Decirle *no* al mismísimo *no* que se le ha impuesto a la vida y a la buena salud; negar esta contradicción es el deber de aquel que, al igual que Nietzsche, se aparta y contempla desde las alturas; el fuerte, el rebotante de salud, aquel que es capaz de escalar debe darle un *sí* a la vida. Un *sí* es pequeño, es fundamental y es evidentemente necesario, si bien, decir *sí* es difícil. El montañista, el mensajero -o lo que es lo mismo-, Zaratustra “[...] es el rey de las alturas. La montaña es su medio natural y el cielo puro su alimento [...] allí su espíritu se transforma en niño, en un santo decir sí”<sup>56</sup>. El montañista ha visto más allá, él se ubica por encima del animal-hombre; este hombre que “[...] es una cuerda tendida entre el animal y el

---

<sup>54</sup> NIETZSCHE, Friedrich, 2000, Op. cit., p.93.

<sup>55</sup> Ibid. p.77.

<sup>56</sup> NIETZSCHE, Friedrich. Fragmentos póstumos sobre política. Traducción de José Emilio Esteban Enguita, Madrid: Trotta, 2004. p.10.

super-hombre,- una cuerda sobre un abismo; sin embargo, la grandeza del hombre es esto mismo: ser un puente y no una meta. Lo que en el hombre se puede amar es que es un *tránsito* y un *ocaso*<sup>57</sup>, podemos amar de él que tiene la posibilidad abierta de transitar sobre aquella cuerda, que puede direccionarse hacia la salud, si puede, si lo desea.

Lo anterior se hace evidente si observamos, en las obras de Nietzsche, que la ética-metafísica schopenhaueriana es retomada y destruida por el pensador de Röcken, puesto que su crítica a Schopenhauer es fundamental: los buenos, el ser bueno en el mundo, responde a lo que es bueno culturalmente, históricamente, ideológicamente, automáticamente, o, en suma, genealógicamente, - y no por medio de un *imperativo categórico*; así, Nietzsche reorienta el ser-del-hombre. El montañista sabe que “es tiempo de que el hombre fije su propia meta. Es tiempo de que el hombre plante la semilla de su más alta esperanza”<sup>58</sup> y no continuar despreciándose a sí. El hombre que está transitando sobre la cuerda, que intenta trascenderse, no como medio sino que busca *su fin*, se reconoce como poderoso, se auto-ratifica, pues sabe sus posibilidades, sus capacidades y a la vez los problemas de aquel otro que hiede a rebaño. El *pathos de la distancia* se hace patente, *Übermensch* será su resultado, no como fe sino como estado de Ser<sup>59</sup>. La voluntad de poder en contraposición al poder de la voluntad ¿*Se me ha comprendido?* - *Dioniso contra Apolo*<sup>60</sup>.

---

<sup>57</sup> NIETZSCHE, Friedrich. *Así habló Zaratustra*. Traducción de Andrés Sánchez Pascual, Madrid: Alianza, 1997.p.38.

<sup>58</sup> Ibid., p.40.

<sup>59</sup> NIETZSCHE, Friedrich. *La genealogía de la moral, Un escrito polémico*. Traducción de Andrés Sánchez Pascual, Madrid: Alianza, 1997.p.35-124.

<sup>60</sup> NIETZSCHE, Friedrich, 2000, Óp. cit., p.145. Cabe destacar, a propósito de esta afirmación, que no apuntamos a un dualismo constitutivo del sujeto o de la verdadera moral lo cual, desde Nietzsche, es contradictorio. A su vez, en cambio, apuntamos a esta reconfiguración del camino. Ambos medios son posibles, aunque uno de ellos uno es individualizador, es *tragedia*; ese mismo, a su vez, permite ratificar nuestra vida sin pedirla a cambio. En este mismo sentido valdría utilizar la expresión *Dioniso contra Ariana* pues, como lo dice Deleuze en el texto *Nietzsche y la filosofía* en la página veinticinco, “una mujer, una novia, se hacen necesarias cuando se trata de afirmar la vida”; inclusive, por qué no, *Dioniso contra Sócrates* pues éste es el padre de lo racional.

## 2. ¿POR QUÉ GENEALOGÍA Y NO HISTORIA?

### 2.1 DESARRAIGARSE LINGÜÍSTICO

Como hemos visto hasta el momento, la crítica a la moral inicia con un desarraigarse del lenguaje conceptual, toda vez que éste, a manera de formulador de lo comprensible por el ser humano, es la puerta de entrada al error. Como respuesta a este problema, Nietzsche introduce un lenguaje del arte, es decir, un lenguaje metafórico. En este sentido, podemos encontrar la fuerte influencia que tuvieron en el pensador de Röcken sus maestros alemanes Arthur Schopenhauer y Richard Wagner, quienes, como filósofo-artista y músico, avivaron en él su esencia artística musical que estaba adormecida desde su juventud, y floreció una vez más. Así pues, el redescubrirse como artista motivó aún más esa capacidad creativa que yacía como un gigante adormecido; Nietzsche enfocaría sus esfuerzos en enderezar el camino de la humanidad a partir de lo artístico.

Al afirmar lo anterior, Nietzsche, filólogo de profesión, psicólogo-filósofo y músico por gusto, adoptará el espíritu griego de la tragedia como estandarte, en una cadena sucesiva de golpes a lo que es, hoy por hoy, nuestra manera de ver el mundo y las acciones humanas. Ahora bien, el fundamento de este replantear surge cuando él cuestiona lo preestablecido y encuentra así el verdadero espíritu del filósofo, es decir, de aquel individuo que, pese a la inmensurabilidad de la montaña decide escalar, así sea en solitario, para ver el valle que se tiende bajo sus pies. Aquí podemos, por ejemplo, recordar a Heráclito: Nietzsche, al igual que lo hizo este pensador griego, fue un solitario que intentó analizar la esencia de lo humano y de la vida por medio de la filosofía; ésta, ejercicio de pocos hombres, es una labor compleja pues *hasta un dolor de muelas impide filosofar*.

Con respecto a la discusión que se viene retomando, hemos ahora de abordar a aquel guerro que intenta no caer en el lenguaje como ideología y que, al partir de la etimología de las palabras, accede así a verdades más originarias. Nietzsche, en su labor de filólogo y de conocedor del mundo griego, halla una íntima relación entre el designio de lo mentado en una condición anímica y ésta, en últimas, como posibilidad fisiológica. De ello hablaremos en el siguiente capítulo; por ahora nos dedicaremos a buscar los fundamentos de este planteamiento de una *nueva* moral así como hallar la manera de proceder en esta búsqueda. Aquí creo indiscutiblemente, que la labor antes mencionada es comprensible al leer el primer aforismo del *primer capítulo* de *Aurora*, texto en el cual se ponen explícitamente en entredicho los *prejuicios morales* en los escritos de Nietzsche; éste versa: “Todas las cosas que viven largamente se embeben paulatinamente de razón hasta tal punto, que su descendencia de la sinrazón se hace inverosímil. ¿No suena paradójico y sacrílego casi todo relato exacto del surgir de un sentimiento? El buen historiador ¿no *contradice*, en el fondo, constantemente?”<sup>61</sup>.

Vale pensar, en este momento, la continuidad histórica. Ésta plantea un ocurrir secuencial de los acontecimientos, como si no existieran los azares, como si en un hálito de existencia no hubiese habido nunca un discurrir rápido, silencioso e incesante que, desde abajo, gestará un resultado. No podemos tomar el residuo como inicio; es decir, que la verdad, por ejemplo, sirva hoy como realidad no indica que, inicialmente, ésta tuvo su necesidad en lo real; nada más absurdo. La verdad, en el caso que venimos tratando, viene pautada por la necesidad, por el disimulo, por su utilidad; y, sin embargo, creemos aún en la continuidad histórica. La continuidad es ideología, es que todo sujeto debe ser *necesariamente así*, que hay univocidad de pensamiento y por lo tanto una sola visión del mundo, que en últimas, no se puede pensar en otro tipo coherente de civilización<sup>62</sup>. Empezaremos a cercar el trabajo realizado en *Verdad y mentira*. Nietzsche intentará hurgar en la

---

<sup>61</sup> NIETZSCHE, Friedrich. 1997. Óp., cit. p.19.

<sup>62</sup> FOUCAULT, Michel. *Arqueología del saber*. Traducción de Aurelio Garzón del Camino. México: Siglo XXI, 1998.p.21.

inconsciencia humana en busca de respuestas; ya en *Aurora*, años más tarde, hace una afirmación que, a mi parecer, cabe en todos sus escritos y, por lo tanto, es pertinente a la hora de estudiar *Verdad y mentira en sentido extramoral*:

En este libro se encontrará a un «subterráneo» en acción, un perforador, un cavador, un socavador. Se le ve, presuponiendo que se tenga ojos para este trabajo de profundidad, –cómo avanza lenta, serenamente, con suave determinación sin que se manifieste demasiado la dificultad que toda prolongada falta de luz y aire trae consigo; podría, incluso, considerársele satisfecho en su oscuro trabajo. ¿Acaso no parece que le guía cierta fe, que le compensa un consuelo? ¿Que quizá desee su propia y prolongada oscuridad, su secreto, su enigma, porque sabe lo que también tendrá: su propio amanecer, su aurora?... Sin duda, volverá: no le preguntéis qué busca ahí abajo, ya os lo dirá él mismo, este aparente Trofinio y subterráneo, cuando se haya «hecho hombre» de nuevo. Se desaprende a fondo a callar cuando se ha sido durante tanto tiempo topo y se ha estado solo, como él—<sup>63</sup>.

En este orden de ideas, el pensador alemán se halla más allá de lo moral o lo inmoral pues no se hace historia... no importa la continuidad, importa la dislocación del momento histórico, de ese instante en que se produjo el regazo de lo que conocemos hoy por verdad. La labor es genealógica, pues atentaremos contra lo preestablecido y buscaremos el punto exacto en que se transformaron los juicios de valor, en este caso, de la moral occidental; por lo tanto, la búsqueda es necesariamente extramoral<sup>64</sup>. Ahora bien, el primer dardo asestado al tablero de lo moral radica en comprender al lenguaje como una inventiva necesariamente más metafórica que lógica. El ser humano, dirá Nietzsche, como medio para la

---

<sup>63</sup> NIETZSCHE, Friedrich. 2009. Óp., cit. p.11.

<sup>64</sup> VAIHINGER, Hans. La voluntad de ilusión en Nietzsche. Traducción de Luis M. Valdés y Teresa Orduña, Madrid: Tecnos, 2007.p.12.

supervivencia, deberá recurrir a la imaginación de expresiones y analogías que le permitan a los hablantes comunicarse, y así poder actuar en el mundo. Por ello, el *minuto más altanero y más falaz fue cuando unos animales inventaron el conocimiento, sin embargo, actúan como si éste fuera el mayor desarrollo y como si toda la Historia Universal se hubiese dado para permitirsele*<sup>65</sup>. Y si este conocer es sólo humano, cabe entonces preguntarse: ¿por qué consideramos que nuestro intelecto y nuestra lengua refieren a la verdad?, además, en este sentido, ¿por qué se da la multiplicidad de lenguajes si una cosa debería poder valorarse unívocamente?<sup>66</sup>

La vida es, pues, incómoda, pesa, es mentirosa... debemos dar un giro para aparcar frente a nosotros mismos e inspeccionarnos y mirar qué ha salido mal. Ahora bien, el problema, dice Nietzsche, fue olvidar que aquello por lo cual nosotros referimos al mundo es producto de una capacidad imaginativa y con esto caemos en la pedantería de considerar el conocimiento como el centro del universo: *nos inflamamos como ordes*<sup>67</sup>. Y esto nos conduce, inevitablemente, al Nietzsche re-formulador de lo griego-dionisiaco. Él, al encontrarse frente a este problema, y al derivado escepticismo lingüístico, apreciativo y moral frente a sus gruesos anteojos, descubre lo humano en medio del rascacielos de lo conceptual; a saber, el arte como respuesta al pensamiento cientificista. Lo anterior responde, como es obvio, a una vinculación de lo schopenhaueriano y lo wagneriano: el ser-humano-artista que es capaz de *contemplar la voluntad*; que se *eleva* y se desprende por algunos instantes de este mundo de vagas representaciones fenoménicas, las cuales juegan con nosotros y nos mantienen inmersos en un mar de barro. Así, como consecuencia, el hombre se eleva y emana ímpetu y poder; encuentra su existencia libre de la opresión conceptual. El intelecto, forjador de

---

<sup>65</sup> NIETZSCHE, Friedrich. Introducción teórica sobre verdad y mentira en el sentido extramoral. Traducción de Ambrosio Berasain, Madrid: Taurus, 2004.

<sup>66</sup> Ibid.

<sup>67</sup> Ibid.

nuestra existencia, es capaz de salirse de sí, de desbordarse e interrelacionarse con lo mítico-artístico que yace de antaño en nosotros.

## **2.2 EL MUNDO GRIEGO Y EL PROBLEMA DE LA TRANSVALORACIÓN LINGÜÍSTICA**

Si lo pensamos detenidamente, existe, por medio del lenguaje, la posibilidad de entender la estructura básica social de una comunidad; dicha estructura funciona a manera de símbolo y, en esta caracterización, puede ser la sociedad estudiada, interpretada y reinterpretada. Es interesante comprender que la lectura social del mundo a partir de *epistemes* lingüísticas sostiene un trasfondo antropológico, porque, el umbral de la genealogía es el lenguaje, los intereses del saber; en este sentido, reposan en las estructuras lingüísticas que han de ser estudiadas. Es así que, por ejemplo, encontramos en el *Tratado primero de La genealogía de la moral* un estudio lingüístico que arroja como resultado unas categorías de lo que era, de antaño, considerado como bueno o malo en las lenguas pre-germánicas. Es así como descubrimos que trazar una carretera sobre el hombre, a manera de guía lineal, rigiéndonos por el estado actual del saber, es un pre-juzgar. Pensar, entonces, que el hombre siempre ha sido de una u otra manera -salvo terminologías variantes-, es caer en la ideología del momento; por ello la genealogía repasa los saberes y los pre-saberes atacando, en últimas, el fundamento.

Dado que nuestra referencia antigua occidental más directa es el pueblo griego, los estudios siempre han de volcarse a éste si lo que se busca es *un principio*. El mundo pre-platónico refleja fuerza, su esencia son los héroes míticos que danzaban, ejercían su poder, se ejercitaban e iban a batallas. En un pasaje de *La Ilíada*, por ejemplo, “Hera aconseja a Aquiles que se acerque al foso, para que lo

vean los troyanos, que huyen a la desbandado sin más que su presencia”<sup>68</sup>; en otro apartado, páginas más adelante, se desarrolla un diálogo que dice así:

Apenas divisó Héctor a su hermano Polidoro recogiendo las entrañas y encorvado, con la cara hacia el suelo, le ocultó sus ojos una nube de dolor, e incapaz de resistir el impulso de enfrentarse con Aquiles, se arrojó a su encuentro blandiendo una recia lanza y con el ímpetu de la llama. Aquiles corrió hacia él al verlo, sin fuerzas para ocultar su contento, diciendo:

– Por fin encuentro al hombre que me produjo la más penosa de las amarguras y no huiremos asustado el uno del otro por entre los guerreros.

Así dijo, mientras lanzaba al divino Héctor una mirada de rabia y le gritaba al tiempo:

– ¡Acércate para que, sin pérdida de tiempo, te haga descender a los infiernos!<sup>69</sup>

Como derivado de las citas anteriores, encontramos que los hombres del pueblo griego transpiran poder y altivez dignas de aquel individuo que puede así proyectarse. *La Ilíada*, como referencia fundamental de la cultura clásica, nos muestra el valor sumamente elevado que tenía la casta de guerreros en la comunidad; ahora bien, Nietzsche, se cuestiona entonces por qué ahora nuestro modo de apreciar la vida es distinto, es decir, por qué el fuerte por naturaleza no puede simplemente expresar su fuerza y además, ser esto digno de alabanza pues emana, por sí mismo, vitalidad. En contraposición a este mundo homérico encontrará el pensador de Röcken, a partir de sus estudios, que en los griegos esta fuerza que se expresa sufre una manera distinta de apreciarse, es decir, surge una transvaloración.

---

<sup>68</sup> HOMERO (2000) *La iliada*. Traducción de Gerardo Domínguez, Madrid: Edaf.

<sup>69</sup> Ibid.

Dada a luz por Platón, la transvaloración transforma la filosofía y el pensamiento occidental pues inicia a partir del descubrimiento de una realidad suprasensible, es decir, de un espacio no físico. Al proclamar esta teoría, Platón se alejó de las explicaciones físicas tradicionales e introdujo un trasfondo metafísico; en éste, las causas físicas estaban subordinadas por algo no físico y, en este sentido, se radicalizó la sensibilidad proveniente de ellos. Quedaron, pues, los sentidos rezagados a un segundo plano al servicio de los razonamientos.

Al dar una mirada a este pensamiento podemos ver, por ejemplo, que la belleza, explicada desde el mecanicismo y el naturalismo (predecesor de Platón), divagaría en técnicas, colores y formas –en suma, en los sentidos–. En contraposición, Platón afirmaría que hay una idea no-sensible de lo bello en sí, la cual podemos contemplar y así producir algo bello. El ejemplo es válido para entender cómo en la humanidad se implanta la idea de lo metafenoménico<sup>70</sup>. “Con posteridad a la segunda navegación platónica –y sólo después de ella– se podrá hablar de «material» e «inmaterial», «sensible» y «suprasensible», «empírico» y «metaempírico», «físico» y «suprafísico» [...] **[;y, en este sentido,]** El verdadero ser está constituido por la realidad inteligible”<sup>71</sup>

La suprasensibilidad del mundo de las ideas lo ubica en el no-lugar, es decir, no hay un sitio específico donde Platón diga que estas ideas Son. En este marco de referencia, se atenta contra los sentidos de tal manera que ni siquiera éstos puedan tener algo de validez; así las cosas, la posibilidad de lo real ni siquiera existe en nuestro mundo, toda vez que lo sensitivo sólo es explicable desde lo suprasensitivo. Lo anterior podemos entenderlo mejor desde la jerarquización platónica propuesta en la teoría de la cual venimos hablando; en ésta, siempre hay una idea superior que regulariza otra, es decir, una deriva de la otra. Este proceso no se da cronológicamente sino jerárquicamente y es así como podemos

---

<sup>70</sup> REALE, Giovanni y ANTISERI, Darío. Historia del pensamiento filosófico y científico. Tomo I: Antigüedad y Edad Media. Traducción de Juan Andrés Iglesias. Barcelona: Herder, 1988.

<sup>71</sup> Ibid., p. 128.

interpretar nuestro mundo y el mundo suprasensible, es decir, un mundo regularizado por otro *mejor*. Así pues, el mundo sensible se deriva del suprasensible a modo de una jerarquización de tendencia a lo más perfecto, en lo cual, los fenómenos intramundanos que percibimos sensitivamente están regularizados en una escala de inferioridad por aquellas ideas más perfectas que se encuentran *en ninguna parte*. Ahora bien, para ampliar esta idea, existió, según Platón, un “Artífice divino **[que]** ha generado el mundo **[nuestro mundo]** por bondad y amor al bien”<sup>72</sup>. Este creador recibe el nombre de Demiurgo, el cual contempló las ideas e hizo una copia de éstas generando así nuestro espacio sensible; por lo tanto, tal cual sucede en *La obra de arte en la época de la reproductibilidad técnica, la copia pierde su aura*, así, nuestro mundo también la ha perdido.

De lo anterior se sigue que el planteamiento suprasensorial platónico pone en vilo la existencia de este mundo y su realidad, así como la necesidad de los sentidos y su verdad. Las ideas como una sustancia estable que no puede ser manipulable, moldeable o modificable, se impone como necesaria y, por lo tanto, como verdadera: “[...] las verdaderas causas de todas las cosas sensibles son mutables por su propia naturaleza, no pueden cambiar también ellas, o en tal caso no serían las verdaderas causas, no serían las razones últimas y supremas”<sup>73</sup>. Al igual que las ideas se subordinan en tendencia a la perfección, todo debe hacer este ejercicio, es decir, tender a lo más perfecto, a la suma perfección, al bien. En el curso de esta búsqueda, Platón, además de los planteamientos anteriores, da soporte a la inventiva de un alma que habita prisionera en nuestro cuerpo. Como consecuencia, se instaura en el hombre no simplemente una metafísica, que por su propia definición hace violencia a los sentidos, sino que además se le entrega al hombre la supuesta posibilidad de contemplar lo divino, proceso realizado gracias al alma; se instala, pues, la concepción de un dualismo ontológico. En

---

<sup>72</sup> Ibid., p. 133.

<sup>73</sup> Ibid., p. 129.

relación a lo anterior, se valida, además, una teoría del conocimiento de la cual se deriva la sustentación de la perfección del mundo de las ideas; como ejemplo podemos tomar la geometría y la matemática. Platón advierte la existencia de los objetos geométricos y matemáticos diciéndonos que el alma procedía ya del mundo de las ideas y que entonces el conocer es, en sí mismo, un recordar; este ejercicio desarrollado por el alma se denomina *anamnesis*. Así pues, el sujeto lo que hace es *recordar* algo más perfecto que ya conocía en el mundo de la ideas, siendo, por lo tanto, imposible un verdadero conocimiento que no proceda por completo del uso de la razón, y es así como nosotros podemos comprender también el por qué de la negación sensible del mundo, es decir, cabe preguntarnos qué necesidad de los sentidos existe si éstos no son más que artilugios engañosos. Se priorizará, con Platón, el alma sobre el cuerpo:

Mientras tengamos cuerpo, estamos muertos, porque somos fundamentalmente nuestra alma, y el alma mientras se halle en un cuerpo está como en una tumba y por lo tanto insensibilizada. Nuestra muerte corporal en cambio es vivir, porque al morir el cuerpo el alma se libera de la cárcel. El cuerpo es la raíz de todo mal, es origen de amores alocados, pasiones, enemistades, discordias, ignorancia y demencia: precisamente, todo esto es lo que lleva la muerte al alma. Esta concepción negativa del cuerpo se atenúa en cierta medida en las últimas obras de Platón, pero jamás desaparece del todo [...] la muerte del cuerpo inaugura la auténtica vida del alma [...] el filósofo es aquel que desea la vida verdadera (la muerte del cuerpo), y la filosofía es ejercitarse en la verdadera vida, la vida en la pura dimensión del espíritu<sup>74</sup>.

Lo anterior es algo de lo cual la humanidad todavía adolece, algo de lo cual no hemos salido y que el hombre moderno, según Nietzsche, no se ha dado cuenta

---

<sup>74</sup> Ibid., p. 143.

que ya no Es. Platón hizo hincapié en la historia de la humanidad pues su doctrina, al negar lo sensitivo, validaba a la mayoría de los sujetos, esto es, a los menos favorecidos biológicamente. Los guerreros, dueños del mundo antiguo, fueron dispuestos como contrarios, esto es, como esclavos. En este sentido, Nietzsche ataca al platonismo-cristianismo encontrando la inexplicabilidad de un Dios en una época en la cual el hombre es dueño de su destino; como ejemplo podemos tomar *la parábola del loco*, en la cual, las personas que le escucharon – al loco–, en la plaza, se reían y burlaban de aquel curioso personaje. Pero no se habían dado cuenta que Dios, efectivamente *había muerto* y que *nosotros le habíamos matado* –que en la ciencia y la época moderna no había espacio para dioses, y que, además, en el arte residía lo místico-humano; que en la modernidad todo era fugaz y cambiante: el aforismo, texto corto que resume ideas; corto y pasajero como las modas, como la vida de los modernos.

A partir de Platón encontramos, en la idealización del otro mundo, un reflejo de lo que es el concepto dentro del lenguaje; así, por ejemplo, el mundo de las ideas mantiene una petrificación desindividualizadora de los objetos fenoménicos. Este desindividualizar lo podemos llevar al campo del lenguaje. De los conceptos deriva lo que nos representamos sensiblemente y, es en este sentido, que el lenguaje opera de forma similar a una máscara que todos usan y que elimina las diferencias en los rostros. En este sentido, entonces, ¿cómo podemos acaso hablar de silla como si todas las sillas fuesen iguales (ideas, petrificaciones desindividualizantes) siendo que hay distintos tipos, formas, colores, con o sin espaldar, triangulares, cuadradas, rectangulares, unas más altas y otras chicas; de metal y de madera? ¿Cómo es posible que nuestro lenguaje petrifique la esencia, esto es, la diferenciación entre las sillas, y podamos decir la silla como si existiese en el mundo una única, un único modelo, una idea platónica? En este sentido, la cosa en sí es totalmente inasequible al ser humano, puesto que nuestros medios lingüísticos no tienen la capacidad de hallar la esencia de lo fenoménico. Por medio de la *capacidad de olvido* “las verdades **[lingüísticas]** son ilusiones de las

que se ha olvidado que lo son, metáforas ya utilizadas que han perdido su fuerza sensible, monedas que han perdido su imagen y que ahora entran en consideración como metal, no como tales monedas”<sup>75</sup>. Así pues, la tarea de intentar hallar lo *en sí*, lo nouménico, es perder el tiempo. Como respuesta, la poética es entonces jugar con el lenguaje, con la referenciación y, por lo tanto, con la manera de vincular al ser humano al mundo.

En medio de estos juegos lingüísticos, entonces, resulta que el lenguaje es una *metáfora ya utilizada que ha perdido su fuerza sensible*; por consiguiente, debido a *la capacidad de olvido*, socialmente se acepta lo verdadero de forma inconsciente. Ahora bien, en este momento lo más importante es comprender la necesidad del impulso a la verdad, es decir, ¿si en nosotros no habita la verdad sino *el olvido*, por qué alabamos la verdad?; “¿Acaso no le oculta la naturaleza **[al ser humano]** la mayor parte de las cosas, incluso su propio cuerpo [...]?”<sup>76</sup> ¿Cómo podemos entonces *querer verlo todo*? –Obedeciendo esto, el lenguaje como fundamento ontológico social es digno de análisis. Así pues, Nietzsche-psicólogo expresa que la necesidad de movernos en los estadios de verdad obedece a la convención social de reconocerse como útil dentro de una comunidad. El intelecto, como respuesta humana al instinto de conservación individual, se torna una farsa ante el ojo que todo lo comprende y todo lo enmascara. Es así como, en Nietzsche, surge la duda radical de preguntarse por qué una especie, cuya perseverancia en el mundo radica en el engaño, ama la verdad. Identificamos en *La genealogía de la moral* y en *Verdad y mentira en sentido extramoral* un argumento preciso para revelar el problema de la verdad en la humanidad, a saber, con sólo mirar lo mal que le va al mentiroso, se sabe qué se debe o qué no se debe hacer; siendo la confianza ganada por quien dice la verdad, la raíz de nuestros juicios morales - ¿qué importa el imperativo categórico?-. En este orden de ideas, lo social y lo moral obedecen a nuestra propia época, a nuestro espacio y a nuestra cultura,

---

<sup>75</sup> NIETZSCHE, Friedrich. 2004. Óp. cit., p.91.

<sup>76</sup> Ibid., p.19.

siendo lo moral, es decir, lo derivado de lo bueno o lo malo, algo netamente relativo: por ejemplo, “comparados entre sí, los diversos lenguajes demuestran que con las palabras nunca jamás se llegará a la verdad, a una expresión adecuada, pues si no, no existirían tantos idiomas.”<sup>77</sup>. Desde la teoría del lenguaje nietzscheana se revelan principios consensuados, éstos obedecen a la *capacidad de olvido*, es decir, a creer que lo que mencionamos, es, efectivamente, así. En este sentido, las verdades son asequibles pero a modo de fantasmas, a modo de *monedas que han perdido su imagen*; y, de no ser así, “¿cómo podríamos legítimamente decir: la piedra es dura, como si conociésemos lo “duro” [...]?”<sup>78</sup>

Concluamos:

*Hastío del hombre.* – A: ¡Conoce! ¡Sí! ¡Pero siempre como hombre! ¿Cómo? ¿Siempre estar sentado delante de la misma comedia, siempre actuar en la misma comedia? ¿Nunca mirar sobre las cosas con otros ojos que con éstos? ¡Cuántas innumerables clases de seres habrá, cuyos órganos sirven mejor para el conocimiento! ¿Qué habrá reconocido la humanidad al final de todo su conocimiento? – ¡sus órganos! ¡Y eso significa quizá: la imposibilidad del conocimiento! ¡Qué tristeza y qué horror!

– B: Vaya ataque peligroso, – ¡te asalta la *razón*! Pero mañana estarás otra vez en pleno conocer, y con ello en pleno disparate, quiero decir: en medio del placer de lo humano. ¡Vayamos al mar! –<sup>79</sup>

### 2.3 DEL TRATADO DE PAZ PERPETUA, DEL TRATADO VERDADERO

A partir de aquellos juegos lingüísticos antes descritos, se establecieron las condiciones para poder vivir en armonía con otros hombres; así, la indeleble

---

<sup>77</sup> Ibid., p.89.

<sup>78</sup> Ibid., p.89.

<sup>79</sup> NIETZSCHE, Friedrich. 2009 Óp. cit. p.316.

mancha de la necesidad en la humanidad ha quedado registrada bajo el nombre de consenso: “[...] se ha encontrado una designación de las cosas uniformemente válidas y obligatorias y las leyes del lenguaje facilitan las primeras leyes de verdad”<sup>80</sup>. Entonces, la generalización de las impresiones sensibles es lo que permite diferenciarnos del resto de los animales. El tratado de paz surge de este proceder pues, por medio de la creación de los conceptos, el mundo se hace constante, lo doblegamos, nos entendemos, hacemos comunidad, en suma, logramos construir un orden: “[...] la transposición artística de un estímulo nervioso... la abuela de cualquier concepto”<sup>81</sup>. ¿Cómo ha sido posible un consenso? ¿Existe, acaso, algo así como un imperativo categórico que nos lleve, necesariamente, al buen obrar? ¿Qué fuerzas han actuado en este consenso, *el amor al prójimo, el no usar al otro como medio?*

La revisión de Nietzsche al respecto es muy clara; encontramos a lo largo de sus obras ataques a la filosofía kantiana así como al mismo Kant, *el pastor de pueblo*. Al parecer, Nietzsche no estaba muy de acuerdo con los planteamientos de una sociedad inicial guiada por la razón; y mucho menos todavía, de una posible sociedad en la cual la razón guíe a las naciones hacia la paz. No porque el pensamiento de Nietzsche sea una puesta en escena de lo violento, no por alabar la venidera bestia rubia, pues no hay nada más equívoco que esto. Si exponía que el principio tuvo que ser la fuerza y no la razón, era porque sabía que se denigraba la vida del individuo al vivir en pro de ocultar la fuerza inmanente en cada cuerpo en pro de la racionalidad extrema, tal cual lo intentó Sócrates. En este marco de referencia, podemos ver que el espíritu de los ilustrados se encuentra en un estado de *polemos* continuo con la época moderna, en la cual, como ya lo hemos dicho en líneas anteriores, hay una modificación en la vida de las personas. Tan pronto como la ciencia y la técnica empiezan a sumergir a las personas dentro de la industrialización, se pierde el misticismo que aún habitaba unos años antes.

---

<sup>80</sup> NIETZSCHE, Friedrich. 2004. Óp. cit., p.88.

<sup>81</sup> *Ibíd.*, p.93

Como consecuencia, el ser humano radicalizaría su pensamiento; y, la filosofía, en este sentido, empieza a cuestionarse en torno de lo efímero y falaz del diario vivir.

El planteamiento kantiano expone aquel modo plebeyo de buscar la felicidad volcándose hacia lo fenoménico, o lo que es lo mismo, el deseo de alcanzar glorias y honores. Kant nos muestra cómo el hombre ignorante es siempre un hombre feliz. Las pasiones *humanas, demasiado humanas*, que yacen en lo profundo del alma nunca son puestas en duda por el hombre *sensitivo* y, como consecuencia, son satisfechas por medio de los impulsos volcados completamente hacia el disfrute de lo material o de aquello que nos pueda servir para vanagloriarnos. Ahora bien, en contraposición al vulgo; el pensador ilustrado al que referimos en este momento, se torna muy aristotélico diciéndonos que la razón debería guiar a la voluntad, desarrollándose nuevamente el imperio absoluto de lo racional. Así pues, la razón debe ser el lazarillo guía de la voluntad, y, si esto fuera siempre así, es decir, que la razón estuviera acompañando todas nuestras representaciones, alcanzaríamos un buen obrar generando la satisfacción, no de los deseos, sino del deber-ser del hombre. La moralidad kantiana propone, como *gozne* de lo humano, el acto más no la consecuencia. En este sentido, en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* encontramos unas *pausas* que existen como posibilidad de lo humano para escapar al orden causal natural. En dichos micro-espacios de tiempo –y sólo en éstos– se desarrolla la condición de libertad, puesto que la gran mayoría del tiempo estamos inmersos en nuestras pasiones; así pues, Kant no deja de lado lo humano sino que es plenamente consciente de esto y elabora, a partir de tal punto, una teoría que apunta a *superar lo humano* apolíneamente. La tarea es, por consiguiente, prever que de aquello de donde versa lo feliz, esto es, lo fenoménico, emana también la imposibilidad de transcendencia. La satisfacción de nuestras pasiones y nuestras voliciones es el camino rápido a la felicidad, sin embargo, no el deseable por el hombre de la ilustración pues éste alcanza verdades que el hombre vulgar no imaginaría siquiera descubrir. La vía de la razón es como aquella colina escarpada descrita

en el *Libro séptimo de República*, donde sólo aquel que es capaz de liberarse de las cadenas puede iniciar su tránsito. Lo anterior, a pesar de ello, no es sinónimo de alcanzar la cima sin antes sufrir, jadear y sentir que las piedras lastiman sus pies mientras escala. Con lo que llevamos dicho, parece que estuviéramos hablando nuevamente de la idealización platónica, tal vez por eso Nietzsche se *contrapuso palabra por palabra aduciendo un no rotundo*.

Dentro de este marco ha de considerarse que, desde el pueblo griego, se creía que el conocimiento guiaría las acciones; pues, si conozco cómo obrar, eventualmente lo haré; por lo tanto, la costumbre dictaminará mis actos, siendo, la ausencia de bien, ausencia de conocimiento. Kant, por su parte, considera que el saber dictamina así mismo un deber: lo bueno no es hábito sino tendencia electiva, la ética es *factum* y el único móvil ha de ser el imperativo categórico. Así, el fundamento máximo, el móvil, reposa a priori en cada uno de los seres humanos, en este sentido, no es nuestro actuar hipotético y relativo sino que existe identidad con lo moral. Como consecuencia, en Kant prima la razón sobre lo sensorial, las acciones o inacciones deben ser necesariamente guiadas por la razón. La no correspondencia con ese planteamiento derivaría en un *imperativo hipotético* y bajo éste actuamos según determinadas circunstancias sin que haya obligatoriedad moral, pues existe una justificación exterior al sujeto mismo que actúa. De lo anterior, podemos inferir que a todo ser humano le es dable de suyo la posibilidad de actuar de una u otra manera, puesto que lo moral reposa en cada persona. En tanto que somos entidades de voluntades tenemos la opción de *elegir* ser libres o esclavos, es decir, podemos elegir entre autonomía y heteronomía. Hacer elecciones que condicionen al sujeto sería doblegar nuestra razón ante los *imperativos hipotéticos*. Éstos podemos deducirlos como instrumentalistas pues se concibe al otro como medio para algún fin; por lo tanto, se juega desde esta perspectiva una racionalidad práctica y, en este sentido, la doctrina ética kantiana ataca al fundamento y apunta hacia la realización de lo correcto por el deber-ser

de la acción. ¿Cómo es esto posible? ¿Qué quiere decir que el móvil humano es el acto y no la consecuencia?

Al llegar a estas cuestiones, cabe explicarse un poco más: el tender hacia el buen uso de la razón – ¿O acaso tender hacia el bien?, ¿habla aquí Platón una vez más? –, debe ser el camino del ser humano. Éste, guiado por un principio racional aplicado, realizaría los actos a sabiendas que esto o aquello es lo que se *debe* hacer, siendo, en últimas, todo obrar una *ley universal*. Así pues, desde una perspectiva kantiana, lo moral se fundamenta en lo a priori donde el acto puede ser, en todo momento, contrastado con la experiencia. En suma, el auto-determinarse es posible y, por esta vía, podríamos alcanzar una autonomía individual en la cual se es-correctamente-guiado, donde se cumple la ley por la ley, *por amor a la ley* y sin importar sus consecuencias; donde pienso y razono por mí mismo; donde no existe enajenación; donde la razón opina y donde, en resumidas cuentas, la voluntad del otro no se puede imponer sobre la propia o viceversa. Dios, la causa de todo que necesitó expresarse a manera de objetivación se revela en cada una de las entidades intramundanas, siendo los sujetos y los objetos *puestos* en el mundo. Así pues, el conocimiento de los seres es una interconexión por medio de las afecciones inmediatas y, si es posible decirlo, se revela a su vez un atributo de Dios<sup>82</sup>. En este orden de ideas, todos nuestros actos deben ir encaminados al cuidado de esta macro-estructura unida por finos hilos. Nuestro deber-ser ante el otro es el respeto, y por ende, lo vinculante entre lo objetivo y lo subjetivo es esta ley interpuesta por la razón que implica la obligatoriedad del bien, es decir, de un deber moral categórico como imposición del ejercicio de razón.

En este sentido, el ser humano, en su interminable tendencia al bien; continuamente se está configurando como sujeto de pasiones, esto es, el individuo

---

<sup>82</sup> SPINOZA, Baruj. *Ética demostrada según el orden geométrico*. Traducción de Atilano Domínguez. Madrid: Trotta, 2000., p. 47-100.

en orden a lo fenoménico. Así, tenemos la posibilidad de escapar a dicha causalidad siempre y cuando seamos guiados por el *buen obrar* y, por esta vía, alcanzaremos lo que podemos determinar como una buena voluntad; una voluntad de la que uno no espera recompensas... filosóficamente: moral kantiana; religiosamente: moral cristiana. Así pues, la ética kantiana sirve para re-orientar racionalmente, por una parte, nuestro habitar, y, por otra, nuestro razonar. La autonomía surge desde esta vinculación; aquella es poder de auto-legislación y se opone ante la heteronomía como prejuicio y la incapacidad de ser libres: una razón totalmente soberana es capaz de pensar por sí misma, de autodeterminarse sin excluir al otro.

En este orden de ideas, la moral se genera en torno a la culpa, la vergüenza y la indignación, es decir, el ejercicio de lo moral inicia cuando se apropian las experiencias de dolor que sufre el otro y cuando, en últimas, apropiamos su in-dignidad. En este respecto y gracias al intelecto, apropiamos el sentimiento ajeno y podemos ver el escape del hombre de las relaciones fenoménicas del determinismo causal, todo gracias a su propio dictamen.

Siguiendo lo anterior, es así como se produce en nosotros una fuga por medio de la elección libre. El hombre es, en medio de este elegir, una dicotomía natural-noumenal, es decir, comprendemos que el sujeto reposa en el mundo de lo natural, de las causas y de lo fenoménico, pero a su vez reposa en el mundo inteligible y de lo ideal, esto es, lo rige una conducta que obedece a una *razón práctica*. “[...] la libertad, aunque no es una propiedad de la voluntad, según leyes naturales, no por eso carece de ley, sino que ha de ser una causalidad, según leyes inmutables, si bien de particular especie; de otro modo, una voluntad libre sería un absurdo”<sup>83</sup>. La libertad se fundamenta en todo ser racional puesto que, siendo la moralidad algo propio, podemos pensarla como emanada desde el saber

---

<sup>83</sup> KANT, Immanuel. *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Traducción de Manuel García Morente, México: Editorial Porrúa, 2004., p.62, 63.

guiar la voluntad desde el principio de razón; o lo que es lo mismo, de la autonomía. Como consecuencia, la moralidad nos obliga a actuar por encima de la ley, enmarcando nuestras acciones más allá del bien y del mal, esto es, actuar de modo autónomo de tal manera que la razón sepa llegar a su cometido. Como conclusión, obrar en torno a una conducta no utilitarista sino digna, debe ser nuestra equiparación kantiana a las idealizaciones platónicas. Así pues, el deber-ser en el acto no descansa en el inductivismo empirista, aunque, se interrelaciona con éste en la medida que sea posible contrastar la experiencia fenoménica y la moral. Estos principios de moralidad los podemos comprobar a la luz de la dicotomía existente entre la necesidad del saber guiarse por respeto al libre arbitrio, en contraposición al guiarse intramundaneamente, es decir, sensiblemente: la exigencia moral es una obligación en la cual

[..] nuestras acciones pueden verse exigidas de dos modos: pueden ser necesarias conforme a las leyes del libre arbitrio, siendo entonces prácticamente necesarias, o pueden ser necesarias según las leyes de la inclinación sensible y entonces son patológicamente necesarias. Así pues, nuestras acciones son exigidas prácticamente, esto es, según leyes de libertad, o exigidas patológicamente, esto es, según leyes de sensibilidad. La exigencia práctica es una exigencia objetiva de las acciones libres. La exigencia patológica es una exigencia subjetiva<sup>84</sup>.

Justo es decir que el elegir se rige por lo moral o no moral respondiendo a una causalidad modificable por mi acción. Imaginar una sociedad donde todos utilicen el principio de razón sobre sus pasiones es posibilitar, a la vez, una sociedad capaz de regirse a sí misma en torno a una legislatura moral donde cada uno de los individuos sea capaz de respetar de la dignidad del otro, de reconocerlo; el supremo bien es alcanzable por medio de una comunión entre virtud ética y razón;

---

<sup>84</sup> KANT, Immanuel. Lecciones de ética. Traducción de Roberto Rodríguez Aramayo y Concha Roldán Panadero, Barcelona: Editorial Crítica, 1998., p.52.

el imaginario de una sociedad que habita *en la paz perpetua* dejaría de ser una utopía. La paz perpetua nos lleva a organizar unas naciones guiadas por el imperativo de la razón, es decir, ante el orden de una ley que se interpone por sí misma obligándonos al buen obrar. Es por eso que lo moral debe fundamentarse en un ámbito a priori donde sus leyes determinen a los seres humanos; mientras más constreñido se encuentra moralmente un hombre ante lo fenoménico, mayor es su libertad. Así pues, la libertad es propia de una constitución moral que limita los sentidos por la razón, y más que eso, es alcanzable por medio del conocimiento de la ciencia, de la introspección... vemos alejarse aquella sociedad perfecta pues lo propio del ser humano es el afán, el no estar ahí; en últimas, el confundirse en sus proyecciones futuras sin contemplar el momento dado, no es propio del humano *ser como la vaca*<sup>85</sup>.

Subyace en todos estos detalles una gran dificultad relacionada con el imperativo categórico kantiano, a saber, que se puede actuar acorde al derecho aun cuando no sea un acto ético, es decir, podemos actuar en orden a los dictámenes establecidos socialmente pero no obedeciendo a la razón propia que debe, en últimas, revelar lo moral de mi acto en términos de justicia introspectiva. En nuestro país, por ejemplo, el sistema de justicia permite archivar un caso por vencimiento de términos. Sin embargo, aquel que utiliza sus influencias o quien permitiera este *factum*, actuaría anti-éticamente; su propia moral le debe doblegar y hacerle rendir cuentas a la justicia al mejor estilo socrático. En palabras de Kant: “la moralidad es la conformidad de las acciones con mi ley, válida universalmente [...] La moralidad se cifra en la relación de las acciones con la regla universal. En todas nuestras acciones lo que se llama moral está regulado. Esta es la parte fundamental de la moralidad: que nuestras acciones tengan lugar por motivaciones de la regla universal”<sup>86</sup>. “La moralidad causa mala impresión, ni agrada ni complace, pero tiene una relación con el bienestar universalmente válido

---

<sup>85</sup> NIETZSCHE, Friedrich. 1997. Óp. cit.

<sup>86</sup> Ibid. p.81.

e incluso tiene que agrandar al ser supremo, y éste es el supremo fundamento de motivación”<sup>87</sup>.

Echando un vistazo a las citas de Kant, cabe destacar la oposición entre lo aceptado socialmente y la severidad kantiana del deber-ser como entidad moral. A propósito del problema concluiremos con una cita tomada del texto *Lecciones de ética* que a mi parecer no simplemente recoge toda la problemática sino que, además, la desarrolla magistralmente como sólo un gran pensador puede hacerlo:

[...] toda acción es ciertamente necesaria conforme al discernimiento, con tal de que haya una motivación para llevar a cabo dicha acción. Cuando esa motivación es tomada de la coacción, la necesidad de la acción es jurídica; pero si es tomada de la bondad intrínseca de la acción, entonces la necesidad es ética. La ética atañe a la bondad intrínseca de las acciones; la jurisprudencia versa sobre lo que es justo, no refiriéndose a las intenciones, sino a la licitud y a la coacción. En cambio, la ética sólo se interesa por las intenciones. La ética se refiere también a las leyes jurídicas en cuanto exige que, incluso aquellas acciones a las que podemos ser coaccionados, se hagan por mor de la bondad intrínseca de las intenciones y no con en base a la coacción. Por lo tanto, las acciones jurídicas, en la medida en que su motivación sea ética, están comprendidas también bajo la ética. Por consiguiente hay una gran diferencia entre ética y la necesidad jurídica de la acción<sup>88</sup>.

Así pues, siguiendo con Kant: “ninguna ciencia es tan rica en principios tautológicos como la moral”<sup>89</sup>. Podemos encontrar, en este sentido, la dificultad de seguir la teoría ética kantiana debido a que el ser humano, por naturaleza, es

---

<sup>87</sup> Ibid. p.56.

<sup>88</sup> Ibid. p.113

<sup>89</sup> Ibid. p.64

diametralmente opuesto, es decir, es un ser pasional. “Lo que es acción en el alma también es necesariamente acción en el cuerpo, lo que es pasión en el cuerpo también es necesariamente pasión en el alma [...] *conatus*”<sup>90</sup>. Somos entonces tendencia, somos estímulo, somos ímpetu y fuerza, en nosotros prevalecen las fuerzas instintivas: “los animales están urgidos *per stimulos*, de manera que un perro ha de comer cuando le entra hambre y tiene comida ante sí, sin embargo el hombre puede contenerse en ese mismo caso”<sup>91</sup>. Sintetizando, en todo querer existe una voluntad que tiende a actuar por medio del *conatus*; así pues, es natural, que actuemos en torno a lo que nos cause placer, esto es, en la afección positiva. En este sentido, si nos dejamos guiar por lo humano, podemos ver que “Lo bueno se da cuando un cuerpo compone directamente su relación con la nuestra, y de toda o parte de su potencia aumenta la nuestra”<sup>92</sup>.

En contraste con lo anterior, y, desde la reflexión previamente realizada, Kant ensalza el sentimiento de respeto a la moralidad; él niega la esencia misma de lo humano que Nietzsche, por su parte, ratifica. Desde esta perspectiva, cabe destacar que, desde Kant, el no hacer *lo correcto* partiría de la incapacidad intelectual que se niega a asumir los retos propios que debe imponer la razón; y, es precisamente, en este orden de ideas es donde cabe justificar la minoría de edad descrita en el texto *¿Qué es la ilustración?*; la ilustración: época de recogimiento intelectual en pro de liberar al hombre de sus propias cadenas y de la cárcel. Siguiendo esta línea argumentativa podemos ver que, desde Kant, el deber y la libertad humana reposan de antaño en nosotros; así, por ejemplo, en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* analizamos los principios morales puros para dilucidar su operar en el *factum*-empírico. El dualismo de racionalidad y experiencia es, entonces, el residuo de los principios de conducta

---

<sup>90</sup> DELEUZE, Gilles. Vida y filosofía de Spinoza. Traducción de Francisco Mongue, Bogotá: Carpe Diem Ediciones, 1999., p. 22.

<sup>91</sup> *Ibíd.* p.67.

<sup>92</sup> *Ibíd.* p. 26.

moral que vienen dictaminados por la razón a modo de norma imperativa para el diario vivir.

Como consecuencias de lo expuesto, colegimos que el buen obrar es propio del ser humano y que elegir recae en nosotros, en nuestra capacidad y necesidad como seres sociales condicionados por el raciocinio. Que la significatividad del hombre como *fin en sí mismo* recaiga a priori indica que hay en él una tendencia al bien. El actuar siempre de modo correcto nos dirige, pues, a sintetizarnos en la buena voluntad, enmarcándonos, por lo tanto, dentro de los márgenes de la ética. Así pues, el conócete a ti mismo platónico-socrático refleja esta posibilidad, ya que la introspección permite un juego legislativo de carácter personal. Acaece, entonces, una comunión de leyes morales aplicadas al exterior, reconociendo, por consiguiente, lo digno de aquel individuo distinto al yo; y, por lo tanto, el otro no versa en mi comprensión como una mera apreciación de mi representación fenoménica –con lo cual solamente yo importaría, es decir, no habitaríamos en un transitar del egoísmo teórico al egoísmo práctico–. Ahora bien, como lo hemos de suponer, Nietzsche critica cada conclusión a la que llega Kant pues, estos dos, son pensamientos antipódicos. Podríamos criticar a Kant diciendo que la posibilidad de pensar un mundo con un rostro humano, desde sus planteamientos, recaerían en la biopolítica como contraposición al biopoder. En la biopolítica hay una defensa fundamental de lo –supuestamente– humano. El hombre como *zoon politikón* se yergue ante estas cuestiones: *La metafísica de las costumbres* obedece al principio humano de la moralidad, y, políticamente, esto nos llevaría a *La paz perpetua*. Sin embargo, en la otra perspectiva, en la más dionisiaca, se comprende que el humano nace humano por naturaleza: ratificación del vitalismo donde descubrimos al ser humano como entidad condicionada biológicamente. Contemplamos así la concepción de un *otro* que es simplemente *así*, de un fuerte, por ejemplo, que debe expresar su fuerza; de Aquiles, como otro ejemplo, que ante su simple salida, el enemigo sentía ya temor. Llegados a este punto, vale

hacer mención de cómo, para Nietzsche, surge el sentimiento moral que no es, por cierto, nada a priori:

Visiblemente los sentimientos morales se transmiten porque los niños perciben en los adultos fuertes inclinaciones y fuertes aversiones hacia determinadas acciones y, como monos natos, las *imitan*; luego, en la vida, en la que se encuentran llenos de estos afectos aprendidos y bien ensayados, piensan que un posterior porqué, una especie de explicación, de que esas inclinaciones y aversiones están justificadas, es una cuestión de decoro. Estas «explicaciones», sin embargo, no tienen nada que ver con el origen y con el grado del sentimiento en ellos: uno se contenta con la *regla* de que como ser racional se han de tener razones para el pro y el contra de ese sentimiento, razones presentables y aceptables. En ese sentido, la historia de los sentimientos morales es muy diferente a la historia de los conceptos morales. Los primeros son poderosos *antes* de la acción, los segundos, *después* de la acción, en vista de la necesidad de hablar sobre ella<sup>93</sup>.

No cabe duda que la necesidad histórica y psicológica del hombre ha hecho que él se deba alimentar de las metáforas, es decir, de aquellas ilusiones mentales que han permitido la trascendencia del ser humano en la tierra. Así pues, lo metafórico es esencial a la vida y el problema de olvidar su función inicial es el creer que la carga ontológica-lingüística corresponde al mundo real; nos llenamos de paradigmas frente a determinados comportamientos o actos. Ahora bien, tendiendo la mirada sobre este nuevo panorama, podemos ubicarnos y contemplar extramoralmente lo humano. Llegados a este punto podemos afirmar que existe un instinto de fe en la verdad causado por la utilidad; además, no existe algo así como un a priori de la verdad o de su necesidad. Naturalmente, “Todos los instintos van unidos al placer y al displacer; no puede haber un instinto de verdad

---

<sup>93</sup> NIETZSCHE, Friedrich. 2009. Óp. cit., p.45.

es decir, una verdad totalmente carente de consecuencias, pura, sin emoción, pues entonces desaparecería el placer y el displacer y no existe ningún instinto que, en su satisfacción, no presienta un placer<sup>94</sup>. Si la verdad es ficción, poseerla es una mera creencia, un simbolismo, *una moneda sin troquel*. Creer en la verdad es permitir la locura, y, sacrificar lo humano en pro de esta locura es un sin-sentido. Por lo tanto, las representaciones morales de la verdad son absurdas debido a que la realidad es una desviación inconsciente de la conciencia misma. Como ejemplo podemos tomar a la ciencia que se auto-alaba de ser poseedora de conocimiento: ella, la que rige nuestro diario vivir, se basa en las ilusiones metafóricas, en mentiras que le permiten, en últimas, dominar la naturaleza. Si bien logra su cometido, cabe señalar que esto sólo acaece sobre la base de la mentira. Que la ciencia sirva para algo es por esto mismo, es decir, por su utilidad; en ella radica su esencia y no puede salir de este campo, es decir, no puede pretender abarcar verdades. A partir de la fe en la ciencia podemos encontrar cómo, bajo determinadas creencias, los sentimientos morales que proceden de nuestro interior son, igualmente, fe en estas verdades-mentiras; pero, a pesar del reconocimiento de estos engaños, estos se hacen necesarios para mantener la vida social, así, la pregunta no debe ser cómo son posibles los juicios sintéticos a priori si no por qué son necesarios –inversión de la moralidad kantiana-<sup>95</sup>.

La consecuencia inmediata de lo que venimos tratando es la capacidad del hombre de determinar el mundo y propiciar las condiciones para vivir en éste, el error sería presuponer *el conocimiento como algo dado, como si las categorías reposaran en nosotros*. Que nosotros pongamos lo nuestro en el mundo es una herencia que Nietzsche tomará de Kant; *se tomará el error y se colocará algo más verosímil en su lugar, aunque quizás también, sea otro error*. Y, Aunque parezca desalentador, es todo lo contrario. El hecho de saber esta verdad, para el filósofo de la pequeña Röcken, es la posibilidad de un re-surgir de la humanidad.

---

<sup>94</sup> NIETZSCHE, Friedrich. 2004. Óp. cit., p.106.

<sup>95</sup> VAIHINGER, Hans. La voluntad de ilusión en Nietzsche. Traducción de Luis M. Valdés y Teresa Orduña, Madrid: Tecnos, 200. Óp. cit., p.68.

## 2.4 LA GENEALOGÍA Y LA HISTORIA

La estructuración social en torno a ensalzar lo bueno o lo malo gira en torno a principios morales subjetivistas instaurados por cada comunidad humana. Como ejemplo podemos tomar el mundo cientificista. Éste se expresa en caracteres lógicos subjetivos e inverosímiles desde la esencia de lo referenciado; así, por ejemplo, el mundo como número, como átomo, el mundo de los físicos, en suma, el mundo calculado y regularizado, hace parte de apreciaciones intrínsecas a la necesidad humana de afianzar el entorno. El ser humano está condicionado debido a su falta de fuerza, de garras, de colmillos, entre otros, a ordenar físico-causalmente el planeta. Reconocer la propia esencia del engaño, que éste habita con nosotros es lo que hace el arte, éste le permite al hombre fuerte habitar en lo metafórico a sabiendas de que lo representado son ilusiones y que el hombre no puede vivir sin esta falsedad nacida de la voluntad del imaginar. Sin embargo, la consecuencia de las petrificaciones como realidades unívocas, es la adscripción errónea a una realidad inexistente; así, el sujeto, hace primar la razón sobre la vida. Así pues, la *inmutabilidad* es cuestión de abstracciones lógico conceptuales que no son capaces de ver la esencia del devenir en la vida. Creer en la inmutabilidad, en el mundo de las ideas, en el paraíso, en Dios, nos llevan a regirnos en contraposición a la verdadera esencia: la vitalidad que ratifica el devenir como inmanente y necesario.

Podemos observar, a partir de lo expuesto hasta el momento, que nuestra humanidad, ésta que se permite referenciar al mundo por medio de las metáforas, tiene la posibilidad de acercarse al arte así como a la ciencia. El arte explica el mismo sentido del mundo, y de lo humano, desde una expresión igualmente metafórica que el lenguaje. En *Verdad y mentira en sentido extramoral*, Nietzsche expone el caso griego; en éste, los atenienses vivían la vida como mito, es decir, tenían un habitar poético: las relaciones con los dioses eran cosa del diario vivir, en las plazuelas, los rapsodas relataban historias que eran entendidas por las

personas como fragmentos propios de la vida; Aquiles hacia parte de la realidad del mundo griego. Así pues,

[...] el intelecto, este maestro del disimulo, se encuentra libre y desembarazado de su trabajo de esclavo todo el tiempo que puede engañar sin causar perjuicio y entonces celebra sus saturnales. Nunca jamás es más exuberante, más rico, más orgulloso, más hábil, ni más temerario; con placer creador, lanza metáforas desordenadamente y desplaza los mojones de las abstracciones, de forma que, por ejemplo, para él la corriente es un camino en movimiento que lleva al hombre a donde suele ir... ya no se deja guiar por conceptos, sino por intuiciones. A partir de estas intuiciones no existe ningún camino regular que conduzca al país de los esquemas quiméricos, de las abstracciones.<sup>96</sup>

A partir del ejemplo del pueblo griego se nos abren dos posibilidades, a saber, por una parte, la concepción de vida del hombre racional o moderno y, por otra, del hombre intuitivo o preplatónico. Cada postura muestra un modo distinto de apreciar la vida. Se refleja, en la primera manera de ver el mundo, la necesidad de aceptar la razón; y, en la segunda, de reconocer la intuición. Ambos son medios válidos, ambos desean dominar la vida; aunque, en sus características distintivas, lo hacen de modo adverso. En este punto podemos traer a colación a *La genealogía de la moral* para que nos hable y sea nuestra guía en torno al problema del que venimos tratando. Podemos apreciar fácilmente que en cada forma de valorar se alaban fuerzas distintas, se alaban personajes distintos: la modernidad tiene a Jesucristo y los preplatónicos a Aquiles. Por imposibilidad de *salud*, el hombre de razón no es capaz de afirmar la vida intuitivamente sino que lo hace por medio de la previsión, de la razón, de saber qué esperar para así anteponerse al acto. El otro, esto es, el hombre de la intuición, ratifica el mundo desde su propia fortaleza y le dice sí a la apariencia fenoménica que es la vida

---

<sup>96</sup> NIETZSCHE, Friedrich. 2004. Óp. cit. p.99, 100.

como metáfora, como arte. El hombre intuitivo además acepta lo que viene; pues, sin previsiones, se sabe capaz de afrontar *lo que sea*. Así pues, el elemento a destacar es la capacidad corpórea como *pathos de distancia* entre las dos maneras de valorar la vida.

En cuanto al pueblo griego, el arte, la vida-como-arte maneja la *apariencia como apariencia*; en consecuencia, la vida no se propone engañar, es *verdadera*. La consideración pura de la vida sólo es posible en la apariencia reconocida como tal; el arte no quiere inducir a la creencia y no insiste en absoluto. En este sentido, tan sólo quien pueda considerar la totalidad del mundo *como apariencia* está en condiciones de contemplarlo, esto es el artista, el filósofo o mejor aún ¡el filósofo-artista!

Retomando la discusión del escepticismo lingüístico en Nietzsche, es preciso, para enmarcar la vida, el arte y el lenguaje en este contexto, revisar el texto de Barrios en el cual el académico cita a Nietzsche<sup>97</sup>. Este último dice “¡oh, que vieja hembra engañadora! Temo que no vamos a desembarazarnos de Dios porque continuamos creyendo en la gramática”<sup>98</sup>. La creencia en el lenguaje nos posibilita creer en el orden causal del mundo y en la regularidad; en suma, todo esto obedece a antropomorfismos. En éstos, aplicamos a la cosa aquello que nosotros quisimos imponer, esto es, nominamos al objeto como se nos venga en gana. Por lo tanto, *cada descubrimiento es impresionarnos a nosotros mismos*. Apuntamos entonces a ser conocedores de esta verdad para traspasar así los equívocos humanos; y, en últimas, para llegar a una metafísica a partir de la crítica ontológico-lingüística. Naturalmente, nos adscribimos al orden metafórico del mundo, lo importante es reconocer la mentira cuando ésta nos ríe a la cara.

---

<sup>97</sup> La cita obedece al *Crepúsculo de los ídolos*; Nietzsche habla de “la razón en el lenguaje”.

<sup>98</sup> BARRIOS, Manuel. Nietzsche, de la ateodicea a la genealogía. En: Ideas y valores N° 114. Diciembre 2000. Bogotá, Colombia.

Un elemento clave para la crítica nietzscheana reposa en saber que los conceptos son simples metáforas; esto permite criticar la historia, la metafísica, los valores y en últimas a Dios. Así pues, la necesidad de estudiar el texto de *Verdad y mentira* es evidente para poder comprender los inicios y los alcances de la crítica que hace Nietzsche a toda la modernidad. En este punto es necesario aclarar las consecuencias y las intenciones de Nietzsche en todo lo que se ha dicho para evitar malos entendidos. Que el pensador alemán haya estado bajo la influencia del darwinismo es plenamente normal; en la Europa de su tiempo, el aire del continente divagaba entre la ciencia y la fabulosa mítica heredada de la edad media y la ilustración; el hombre necesitaba un sustento, una base. La ciencia naturalista y el arte fueron fuentes en las cuales los intelectuales de la época buscaron nutrirse para sus trabajos; así pues, Nietzsche no estaba solo, él hacía parte del entramado de la época. A pesar de su apoyo a Darwin, es claro que él no aceptaba las ideas alemanas antisemitas que se gestaban, pues él, valorador de la vida, no estaría de acuerdo con algo que denigrara tanto la figura del hombre a tal punto que ni siquiera se le permitiera pensar por sí mismo o, peor aún, que validara actos de violencia extrema con un fundamento tan absurdo como las razas. Si bien es cierto que en *La genealogía de la moral* se habla *del poder por derecho natural, del rubio, del ario, entre otros*, no lo es menos tampoco el hecho de que jamás se habla de una raza mejor que otra, simplemente, estos estudios obedecían a un análisis lingüístico que serviría de sustento a su teoría del mundo griego; además, estas concepciones derivarán en reconocer al hombre perdido dentro de los moldes de la modernidad que no se encuentra a sí y que se haya perdido en un mar de sinsabores como consecuencia del cientificismo. En este sentido, por ejemplo, podemos leer a Barrios Cáceres:

Como persona, Nietzsche era menesteroso, un hombre íntegro y puro: un gran mártir y un gran hombre [...] Si Nietzsche agudiza luego las consecuencias del proceso de desvalorización de los valores, es ante todo a fin de oponerse a esa hiperilustrada estrategia de avestruz, que

se niega a reconocer qué está pasando en la modernidad cuando *nada* pasa [...] En dicha medida, Nietzsche puede ser visto, efectivamente, como un cataclismo que conmueve la autocomplacencia con la que la modernidad satisfecha pretende superar los dogmatismos de la vieja concepción metafísica del mundo.<sup>99</sup>

Desde este ángulo podemos apreciar lo que se revela en el nuevo Nietzsche, a saber, un re-apreciar la vida. Partiendo de la comprensión de la mentira lingüística se posibilita otro pensar; Nietzsche no apunta a volver al mito sino a mentir-consciencia de la mentira. Así pues, lo platónico del lenguaje, esto es, la petrificación en la perfección es completamente necesaria: la creatividad humana está implícita dentro del concepto. No se trata de no creer en nada, sino de saber creer puesto que, aun comprendiendo que toda nuestra vida gira en torno a nuestros errores, es inconcebible vivir fuera de éstos: “Que ojos más miopes [**de aquel que sólo ve**] peligrosidad política, no deja de ser otra prueba de que Nietzsche no se equivocaba cuando reclamaba para sus ideas una mirada de más largo alcance”<sup>100</sup>. A manera de conclusión, destacaremos la vinculación entre dos mundos, a saber, el artístico y el conceptual. No todo puede ser razón ni todo arte-mito: estas contraposiciones de la ciencia y el arte nos permiten una nueva mirada del individuo. La grandeza de Heráclito, en este aspecto, radica en la posibilidad de comprender el devenir a partir del intelecto humano. Comprendemos así que nosotros, para poder conocer el mundo, debemos organizarlo bajo dictámenes de lo igualitario, es así que la ciencia organiza patrones; sin embargo, lo propio de los sujetos es el flujo, es la crítica, y lo poético; es lo fluido y flexible y no lo rígido y lineal; es la genealogía y no la historia; son las micro-guerras imperceptibles que reposan bajo todo resultado que el ojo no percibe, pero que siempre han estado ahí descansando, esperando que se las mire.

---

<sup>99</sup> Ibid. p. 22

<sup>100</sup> Ibid. p. 24

### 3. CUERPO Y LENGUAJE

#### 3.1 LO GENEALÓGICO Y LA VOLUNTAD DE PODER

A partir del capítulo anterior podemos deducir que el concepto de genealogía es, en sí mismo, más completo que el de historia; además, nos atrevemos asimismo a decir que la labor genealógica, en su búsqueda de lo cambiante, puede inclusive hallar verdades ocultas que buscan escondrijos en los valores aceptados; y, es en este sentido que Deleuze escribe que “los valores suponen valoraciones, «puntos de vista de apreciación», de los que deriva su valor intrínseco [...] Hay [...] valores que sólo pueden creerse”<sup>101</sup>. Así pues, la genealogía es distancia de lo establecido, es someter al razonamiento lo que se nos ha dicho, es intentar develar la verdadera procedencia de las cosas. El trabajo nietzscheano es, en este orden de ideas, un buscar por primera vez, un descubrir los no-orígenes y sus consecuencias; y, a su vez, un proponer a partir de lo descubierto. Por lo tanto, el trabajo genealógico no es un trabajo de resentimientos sino uno de sentimiento, es decir, no de un re-sentir sino de un sentir, de un crear, de un parir. “Nietzsche opone la actividad de la crítica a la venganza, al rencor o al resentimiento. Zarathustra será seguido por su «mono», por su «bufón», por su «demonio», de una parte a otra del libro; pero el mono se distingue de Zarathustra como la venganza y el resentimiento se distinguen de la propia crítica”<sup>102</sup>.

Respecto a lo que hemos dicho comprendemos que la genealogía es, entonces, movimiento, fuerza y acción. Cuando Nietzsche se reconoce a sí mismo como dinamita<sup>103</sup> entendemos al pensador alemán como poder, como onda expansiva, como detonación y por lo tanto como fuerza. Foucault, a mi parecer, en este

---

<sup>101</sup> DELEUZE, Gilles. 1998., p.8.

<sup>102</sup> Ibid. p.9.

<sup>103</sup> NIETZSCHE, Friedrich. 2000. Óp., cit., p.135.

aspecto, encuentra en medio de las relaciones de los juegos del poder la síntesis de la idea de voluntad de poder nietzscheana y, por lo tanto, será menester tomarlo como referencia un poco más adelante. Las fuerzas que fluyen pueden ser asimiladas al agua de del río; en estas se revela no simplemente lo Nietzscheano sino también la influencia de Heráclito. Las luchas en las que se ve envuelto el individuo son aquellas que le re-conforman constantemente. No podemos concebir el ejercicio genealógico como historia pues sería creer en un origen conformador y esto es justamente lo rechazado. Los múltiples ejercicios de la fuerza han dado un sentido a los hombres, es así que éstos siempre están reconfigurándose en la multiplicidad de sujeciones en las que se ven envueltos; el sentido y las fuerzas configuradoras son múltiples, traspasan a los sujetos. Ahora bien, este pensar de eternas interrelaciones de fuerzas que atañen a los hombres es un reinterpretar al sujeto, es hacer *hermenéutica de éste para transitar sobre el hombre-cuerda* y, a partir de su comprensión, valorarlo.

Cuando afirmamos que las fuerzas son múltiples, que vagan por entre las entidades y entre los hombres y sus interacciones, podemos entender entonces que las relaciones entre los sujetos son meras fuerzas sobrepuestas que imponen su fuerza-voluntad ante el otro. Como vemos es una voluntad que sencillamente necesita ser expresada, que le es de suyo el manifestarse y que lo hace *per se*; la voluntad es un poder que siempre está jugando en el mundo. Esta voluntad poderosa es una entidad metafísica comprendida por Nietzsche y que explica las relaciones entre sujetos y por lo tanto válida, a su vez, *La genealogía de la moral*. Podemos concluir estas ideas señalando que “el sentido de una cosa es la relación entre esta cosa y la fuerza que la posee, el valor de una cosa es la jerarquía de las fuerzas que se expresan en la cosa en tanto que fenómeno complejo”<sup>104</sup>. La lucha de fuerzas no es una negación de la fuerza del otro sino un reafirmar la propia en la medida en que la una se identifica como distinta de la otra, es así como nace lo que en *La genealogía* se denomina *pathos de la*

---

<sup>104</sup> DELEUZE, Gilles. 1998., Óp., cit., p.16.

*distancia*. Así pues, el ejercicio de la voluntad de poder es un afirmar la existencia y un decir sí a partir de un ejercicio activo y no de uno reactivo. “¿qué quiere la voluntad?, ¿qué quiere, éste, aquél?, no debe entenderse como búsqueda de una finalidad, de un motivo ni de un objeto de esta voluntad. Lo que quiere una voluntad es afirmar su diferencia”<sup>105</sup>.

Antes de continuar, insistiremos en lo genealógico. Nietzsche, en el *Ecce Homo*, nos comenta, en el capítulo segundo titulado *Por qué soy tan inteligente*, más cosas de las que un ojo poco cauto desearía saber. Pensar que él considere pertinente mencionar el clima, el agua que bebe, el té y la alimentación que prefiere parece que, desde ese momento, el joven filósofo ya había perdido la cabeza, sin embargo, nada más lejano de la realidad. Concluyendo el mencionado capítulo de *Ecce Homo*, Nietzsche revela la dirección de aquellas palabras aparentemente sin sentido<sup>106</sup>. En éstas el filósofo alemán expresa lo genealógico de su filosofía y, a su vez, que su pensamiento debe ser del diario, veamos:

Se me preguntará cuál es la auténtica razón de que yo haya contado todas estas cosas pequeñas y, según el juicio tradicional, indiferentes; al hacerlo me perjudico a mí mismo, tanto más si estoy destinado a representar grandes tareas. Respuesta: estas cosas pequeñas –alimentación, lugar, clima, recreación, toda la casuística del egoísmo– son inconcebiblemente más importantes que todo lo que hasta ahora se ha considerado importante. Justo aquí es preciso comenzar a *cambiar lo aprendido*. Las cosas que la humanidad ha tomado en serio hasta este momento no son ni siquiera realidades, son meras imaginaciones o, hablando con más rigor, *mentiras* nacidas de los instintos malos de naturalezas enfermas, de naturalezas nocivas en el sentido más hondo [...] Todas las cuestiones de la política, del orden social, de la

---

<sup>105</sup> Ibid. p.18.

<sup>106</sup> Tal cual, posiblemente, se haya mal interpretado la introducción de este trabajo de grado.

educación han sido han sido hasta ahora falseadas íntegra y radicalmente por el hecho de haber considerado hombres grandes a los hombres más nocivos, –por el hecho de haber aprendido a despreciar las cosas «pequeñas», quiero decir los asuntos fundamentales de la vida misma<sup>107</sup>.

Basándonos en lo anterior, descubrimos al *topo* y al *socavador* que habíamos citado en el capítulo anterior. Nietzsche va a la profundidad, llega al último extremo de la raíz para así desenvolver su pensamiento. Es un *topo*, un ser que vive en las profundidades y como tal, cuando sale a la superficie, *asusta*. Ahora bien, Nietzsche, en las primeras líneas del *Tratado primero* de *La genealogía*, afirma que “Esos psicólogos ingleses, a quienes hasta ahora se deben también los únicos ensayos de construir una historia genética de la moral **[atribuyen el surgimiento de esta a]** [...] la capacidad de olvido [...] algo puramente pasivo, automático”<sup>108</sup>. Nietzsche, a partir de esta idea, nos hablará de lo extraño que resulta que la psicología haga girar los valores morales en torno al olvido, como si no fuera acaso lo bueno que se desprende de la acción algo que siempre está presente, es decir, cómo es posible que el ser humano olvide que actuar le genere consecuencias positivas o recompensas y simplemente actúe como un autómatas sin caer en cuenta de la necesidad de ser recompensado. Así pues, se cree, por ejemplo, que *el objeto a existido para su contemplación*, como si siempre hubiese sido así y olvidamos los avatares subterráneos que se han desarrollado y han gestan un resultado.

Estos someros análisis que estamos realizando en torno a lo genealógico, nos conducen inevitablemente al texto titulado *Nietzsche, la genealogía, la historia* Michel Foucault. El pensador francés, lector de Nietzsche, hace el análisis de la *entstehung* lo cual viene designando justamente lo antigenealógico, es decir, un

---

<sup>107</sup> NIETZSCHE, Friedrich. 2000. Óp., cit., p.59, 60.

<sup>108</sup> NIETZSCHE, Friedrich. 1997. Óp., cit. p.35.

punto de surgimiento rastreable, histórico, lineal: “Es el principio y la ley singular de una aparición”<sup>109</sup>. Podemos, naturalmente, contrariar esta idea a partir de lo propuesto desde la filosofía nietzscheana: el error es, a partir de lo que hemos tratado hasta el momento, buscar la procedencia de algo a partir del *último término*, “Como si el objeto hubiese surgido, desde el principio de los tiempos, para la contemplación; como si el castigo siempre hubiese estado destinado a dar ejemplo”<sup>110</sup>. Hacer historia es tomar lo moral como si su procedencia llegara desde *el último término*. Por el contrario, los inicios de la moral descansan en un mar de pequeñas micro-luchas y perversiones propiciadas por lo que llamaremos, desde Nietzsche, la *casta sacerdotal*. Así pues,

La genealogía no se opone a la historia como la visión altiva y profunda del filósofo se opone a la mirada de topo del sabio; se opone, por el contrario, al des-plegamiento meta-histórico de las significaciones ideales y de las indefinidas teleologías. Se opone a la búsqueda del “origen” [...] ¿Por qué Nietzsche genealogista rechaza, al menos en ciertas ocasiones, la búsqueda del origen (*Ursprung*)? Porque en primer lugar uno se esfuerza en recoger la esencia exacta de la cosa, su posibilidad más pura, su identidad cuidadosamente replegada sobre sí mismo, su forma inmóvil y anterior a lo que es externo, accidental y sucesivo. Buscar tal origen es tratar de encontrar “lo que ya existía”, el “eso mismo” de una imagen exactamente adecuada a sí misma; tener por adventicias todas las peripecias que han podido suceder, todas las astucias y todos los disfraces; comprometerse a quitar todas las mascararas para develar al fin una identidad primera<sup>111</sup>.

Todo lo dicho hasta ahora evidencia la nula necesidad de buscar un origen; si es esto lo que deseamos, la Biblia nos cuenta uno, un inicio marcado por la luz del

---

<sup>109</sup> FOUCAULT, Michel. 1992. p.33.

<sup>110</sup> Ibid. p.33.

<sup>111</sup> Ibid. p.13, 18.

creador que irrumpió entre las tinieblas. La genealogía, por su parte, se deshace del origen divino del hombre y revela lo humano que yace tras él: muestra al *hombre-cuerda* no como origen sino como necesidad y, posteriormente a Zaratustra, quien puede transitar sobre aquel, además, se ponen de manifiesto todas aquellas circunstancias ocultas por la historia y que son ellas las que han permitido valorar como lo hacemos. “Así pues, hacer la genealogía de los valores, de la moral, del ascetismo, del conocimiento, no será jamás partir a la búsqueda de su “origen”, despreciando como inaccesibles todos los episodios de la historia; será, al contrario, insistir en las meticulosidades y azares de los comienzos; prestar una atención escrupulosa a su irrisoria mezquindad; prepararse a verlos surgir; al fin sin mascarar, con la cara de lo otro”<sup>112</sup>.

Interesante sería estudiar ahora los tres conceptos que hemos venido analizando, a saber, el escepticismo lingüístico, la genealogía y la voluntad de poder, para así sintetizar las ideas y comprender cómo éstas están íntimamente ligadas dentro de la exposición de *La genealogía de la moral* y por ende, en el cuerpo, lo cual es el objeto de estudio de este trabajo. Como hemos comprendido, la fuerza-poder que se manifiesta lo hace por ratificarse en torno al distanciamiento del otro; sin embargo, en nosotros, encontramos serios problemas para asimilar esta conceptualización. Si bien es cierto que sabemos hacia dónde va aquello de la manifestación afirmativa de la fuerza-poder, también es cierto que lo miramos equívocamente. La voluntad de poder no es un mirar al otro pues el otro no interesa, importa, simplemente, mi propia autoratificación. Si entendemos que *la moral de esclavos y la moral de señores* es, en Nietzsche, un dualismo, evidentemente estamos equivocados. En *La genealogía*, es bastante claro que los dualismos no existen salvo para el hombre bajo. La voluntad de poder sufre un cambio epistémico en aquel que valora bajamente pues éste ve al otro como una representación de superioridad sobre su propio yo. Es en este sentido que no existe un dualismo constitutivo de la conciencia salvo en el hombre bajo pues,

---

<sup>112</sup> Ibid. p.23.

desde la mirada alta del *señor*, nada importa el plebeyo. El identificar al otro, desde la baja mirada, genera, entonces, un dualismo equívoco de lo que debe ser la voluntad de poder pues a ésta no le interesan representaciones sino que ella simplemente es. Desde esta perspectiva, podemos comprender que es por eso que los *nobles* tienen actividades que ratifican su fuerza tales como la danza o las batallas; ellos simplemente se expresan. El análisis genealógico es pertinente en este sentido pues busca un no-origen, descentraliza la cuestión y pone de manifiesto las batallas que afloran subterráneamente, para su comprensión, Nietzsche debe ser *topo* y *socavador*; esperemos nosotros tener ojos aptos para tal oscuridad.

La concepción de utilidad del lenguaje que habíamos analizado, la debemos entender, una vez más, a la luz de aquel *pathos de la distancia*. Aquel que es capaz de autoafirmarse y por lo tanto de distanciarse, es capaz de nombrar los objetos a partir de su propio poder. El origen del lenguaje tiene, para Nietzsche este principio. Por lo tanto, descubrimos que el noble y fuerte pudo valorar, en un primer momento, su misma condición como distanciamiento de su contrario y, en una segunda instancia, los objetos del mundo y los valores que categorizaban las acciones. Como vemos, la propuesta nietzscheana está en constante pugna con el *origen*, su carácter versa en torno de aquel poder que es expresado por necesidad. Así pues, el *fuerte* que valoró, en su momento el mundo, se debió identificar a sí mismo como el bueno en respuesta distanciante del *bajo*, del *plebe*, del *débil* y, por lo tanto, del malo.

En relación a las ideas que venimos exponiendo, encontramos, en el *Tratado primero* de *La genealogía*, que Nietzsche refiere una vez más al equívoco moderno de los dualismos constitutivos de los individuos: “[...] sólo cuando los juicios aristocráticos de valor *declinan* es cuando la antítesis «egoísta» «no

egoísta» se impone cada vez más a la conciencia humana”<sup>113</sup>. Este dualismo, como bien se expone en la cita, llega con la introducción de un principio de razón que re-valora lo que ya habían valorado, en otro momento, los buenos. Este cambio en las epistemes del valorar es lo que impulsa a Nietzsche a indagar genealógicamente poniendo así en entredicho los valores morales.

Según Nietzsche, el estudio etimológico que él desarrolló a partir del estudio del lenguaje en distintas razas<sup>114</sup> le proporcionó información suficiente para sostener que el «noble» es el «ánimicamente bueno» y asimismo el «veraz» y es, en este sentido, que la tesis principal del presente trabajo de grado gira en torno al cuerpo como gestor de lo moral. En aquellas concepciones de «ánimico» y «veraz» es donde debemos poner nuestros ojos, que ahora deben ser de fisiólogos y de psicólogos para entender el problema. El estudio de las razas que se describe en la genealogía de la moral hace referencia a la pertenencia de un grupo como ratificación de la no pertenencia al otro, es decir, se autoafirma su identidad por negación de aquello a lo cual el no pertenece. Como consecuencia, le es permitido a Nietzsche introducir el *pathos a la distancia* del que hemos venido hablando. En este sentido buscaremos, no el origen, sino la procedencia de los valores morales: “Seguir el hilo complejo de la procedencia es [...] conservar lo que ha sucedido en su propia dispersión: localizar los accidentes, las mínimas desviaciones –o al contrario los giros completos–, los errores, las faltas de apreciación, los malos cálculos que han dado nacimiento a lo que existe y es válido para nosotros; es descubrir que en la raíz de lo que conocemos y de lo que somos no hay ni el ser ni la verdad, sino la exterioridad del accidente”<sup>115</sup>. Esta búsqueda de procedencias, de fundamentos, es la que permite hacer temblar la tierra desde sus cimientos; la genealogía es revolución, es pensamiento, es inmiscuirse donde el olvido pretende auto-sepultar este ataúd de engaños. Nada que exprese mejor lo anterior

---

<sup>113</sup> NIETZSCHE, Friedrich. 1997. Óp., cit. p.38.

<sup>114</sup> Véase en *La genealogía de la moral, Tratado primero*.

<sup>115</sup> FOUCAULT, Michel. 1992. Óp., cit. p.27, 28.

que examinar cómo surge el problema de la valoración a partir de las figuras de los señores y su antípoda, esto es, *la casta sacerdotal*.

Observemos cómo, desde Nietzsche, se revela el problema de las valoraciones y por lo tanto de las apreciaciones de lo bueno o lo malo. Éstas se dan, como ya lo dijimos, a partir de un *pathos de la distancia*, sin embargo, la manera en la cual se le puede apreciar en su máximo esplendor es justamente desde su opuesto, es decir, desde una representación de un no-yo: al bajo no le es de suyo la fuerza, por lo tanto, es un ser que contempla y, en este caso específico, aprecia a un hombre poderoso tan diferente del «yo» que mira. “Los juicios caballescocrístocráticos tienen **[por su parte]** como presupuesto una constitución física poderosa”<sup>116</sup>, éstos, según Nietzsche, se autoafirman. Su mirada es muy distinta a la de los sacerdotes. Los buenos por naturaleza valoran al otro desde su misma condición como una muestra de lo que ellos no son, los bajos hacen justamente lo contrario, a saber, se valoran a sí mismos a partir del otro, de lo que les oprime superiormente. Los primeros, estos son, los buenos, son entonces activos, los segundos, por su parte, reactivos. Como consecuencia, desde el estado físico, desde el cuerpo, podemos desprender un estado anímico. El fuerte es necesariamente el feliz pues le es lícito, a su voluntad, imprimir dominio. “La genealogía restablece los diversos sistemas de sometimiento: no la potencia anticipadora de un sentido, si no el juego azaroso de las dominaciones.”<sup>117</sup> Estas guerras subterráneas, propiciadas por la esencia del humano, son las que se enmarcan en *La genealogía de la moral*. Ahora bien, el *cristiano alevoso*, por su parte, quien creía al hombre mejor sobre todas las especies por ser un hijo de Dios, por ser creado a la imagen y semejanza de éste, que considera, además, que las naciones pueden organizarse por la razón. Es él quien cree en la paz perpetua, estaba, en suma, cegado por el propio espíritu de la ilustración en el cual *Dios no había muerto todavía*. Los modernos sí sabían que el miedo y la

---

<sup>116</sup> NIETZSCHE, Friedrich. 1997. Óp., cit. p.45

<sup>117</sup> FOUCAULT, Michel. 1992. Óp., cit. p.34.

guerra habían creado nuestra sociedad y la seguían creando, recordemos ahora a Nietzsche en su labor militar descrita en la introducción y en el primer capítulo; él sí sabe que los estados se conforman por guerras, por temores y que se requieren aliados y enemigos constantemente.

### **3.2 MORAL DE ESCLAVOS Y MORAL DE SEÑORES**

Existe, en *La genealogía de la moral*, un particular carácter apreciativo; en éste se revela el modo de apreciar la vida por parte de los *bajos* así como por parte de los *señores*. Esta titánica pero a la vez callada confrontación la podemos entender muy claramente desde la guerra de Nietzsche contra el cristianismo. En la *filosofía práctica* cristiana, la moral de esclavos alcanza su *máximo*, o por lo menos eso podemos inferir de la lectura del *Tratado primero*. Nietzsche, como lo vimos previamente, hereda de Schopenhauer el saber o el reconocer a la vida como sufrimiento: desde que nacemos, por ejemplo, la llegada al mundo es en sí misma dolor y si éste es constitutivo de la vida debe reconocerse en lugar de negarse. Reconocerse quiere decir apropiarlo, hacerlo parte de la vida para así poder superarlo a partir de mi ratificación vitalista de mi existencia en el mundo. Negarlo, por su parte, significa que si la vida es sufrimiento estamos destinados a éste y por lo tanto necesitamos morir para dejar de sufrir.

El afirmar o no la vida es simplemente la perspectiva que la persona desea adoptar para su existencia. Caminar, es en este sentido, por ejemplo, caerse constantemente; pero es también un sostenerse y no dejarse caer; cada paso que damos nos tumba y nos levanta al mismo tiempo. Para el cristianismo, el caminar es simplemente un constante caer, no le importa el ejercicio del sostenerse, su vida es entonces queja, es pesadumbre y dolor. Que la vida tenga estas características en estos espirituales personajes indica que la vida es dolor y para salir de éste ellos buscan su artimaña: el reino de Dios. La necesidad de morir

para que la vida trascienda al *mundo perfecto e inteligible* del reino de Dios muestra el contrasentido hostil a la vida misma que se acuña en estos personajes. En la perspectiva cristiana, además, aparece una dolencia más: el pecado. Éste *sentimiento* permite todo el desplegar táctico de los militantes cristianos que justifican su vida en torno a este adolecer. El pecado es la pieza central de su contrasentido hacia la vida. El obrar indebidamente nos deja en la condición pecaminosa la cual es una mancha en medio de la blancura del alma humana. En el pecado, encontramos también, la esencia del reino de Dios, éste se basa en evitar pecar o arrepentirse al hacerlo. La vulgar introspección que se desprende de este movimiento es la que genera en los seres humanos el resentimiento y la culpa: el resentimiento como sentimiento-expresión del pecado y la culpa como interiorización de este sentir. Para precisar, si alcanza la mirada para ver este entramado de fuerzas, la casta sacerdotal requiere del pecado para surgir. La sutileza-bajeza del pensar sacerdotal, ha permitido que se eleve en el mundo su modo de valorar; ellos atacan silenciosa y constantemente, su resentimiento les carcome en cada acto. Los plebeyos que superaban en número y en inteligencia a los guerreros-aristócratas desarrollaron así la capacidad de doblegar a los señores por medio de una espiritual venganza. Aparece, como consecuencia y con gran fatalidad la transvaloración de los valores aristocráticos. Los señores han perdido la batalla. La casta sacerdotal y el pueblo judío con su mirada de reojo también quería dominar: si sus capacidades físicas se lo impedían, su inteligencia y su *espíritu* no.

Observemos cómo la inteligencia termina necesariamente sobreponiéndose a la fuerza: los señores, debido a su seguridad, a la seguridad de un físico *irresponsable*, saben que pueden vivir la vida sin más, ellos no necesitan envenenar con abstracciones. Su misma condición de fuerza les permite olvidar las ofensas recibidas, nada les importa y mucho menos los plebeyos; buscan, por el contrario, adversarios dignos de sí pues se saben poderosos y saben, además, que pueden accionar pues ellos son en sí mismo acción. Los señores-aristócratas

se descargan con violencia, le es de suyo la fuerza, no requieren del perdón pues ellos olvidan. “Un hombre así se sacude de un solo golpe muchos gusanos que en otros, en cambio, anidan subterráneamente; sólo aquí es también posible otra cosa, suponiendo que ella sea en absoluto posible en la tierra – el auténtico «*amor a sus enemigos*»<sup>118</sup>. Sin embargo, “Siglos habría que retroceder para encontrar a esta raza, la más noble que ha existido en la tierra”<sup>119</sup>. ¡Pero basta ya de hablar de los señores, ellos no son el problema! En este juego de antípodas cabe preguntarnos cuál sería entonces el rival digno de un plebe, éste, necesariamente, debe ser un enemigo que por su accionar es más que malo, es malvado. Bajo esa transvaloración se han estructurado los pilares de nuestra cultura moderna, de nuestra moral, ¿acaso no es *ahora* nuestra moral moderna, hija de la enfermedad?

Todos queremos dominar, le es propio a la voluntad sobreponerse a otra. El sujeto del mundo bajo que cuenta con un *enemigo malvado*, necesita sobrevivir. Engaña con inteligencia al otro, al poderoso, ellos dicen en su trampa: la posibilidad del hombre de expresar su fuerza recae en la voluntad del mismo hombre de hacerlo o dejarlo de hacer. ¡Como si la naturaleza no le hubiera entregado al señor las herramientas para que su fuerza sea necesariamente expresada! – El dominio del otro es un juego de voluntades contrapuestas que se recrean en constante devenir para doblar la voluntad del otro. “Tener que mentir, tener que llevar una máscara para seguir en el mundo, para alcanzar la fama, era uno de los problemas. Para deshacerse de esta simulación había que estar muy arriba. De ahí el hondo suspiro de la época posterior: «Los nobles [...], los verdaderos que no necesitan simular. ¡Como poderosos y como individuos!». Por eso había que alcanzar la cima, para poder arrojar por fin la máscara de la complacencia, de la amabilidad, de la falsa admiración”<sup>120</sup>. Como consecuencia, estos personajes que atacan subterráneamente, generan una venganza extrasensorial como respuesta

---

<sup>118</sup> NIETZSCHE, Friedrich. 1997. Óp., cit. p.53.

<sup>119</sup> NIETZSCHE, Friedrich. 2000. Óp., cit. 29.

<sup>120</sup> ROSS, Werner. 1994. Óp., cit. p.401.

a lo sensitivo que expresa el hombre sano, el hombre fuerte, el vigoroso, Nietzsche, en este aspecto, aflora como psicólogo; él nos cuenta, a propósito de los *bajos* que “El no-poder-vengarse se llama no-querer-vengarse [...] También habla esa gente del ‘amor a los propios enemigos’ –y entre tanto suda– dicen que su miseria es un elección y una distinción de Dios, que a los perros que más se quiere se los azota [...] a lo que ellos piden no lo llaman desquite sino el ‘triumfo de la justicia’ [...] –Esos débiles– alguna vez, en efecto, quieren ser ellos los fuertes [...]» el reino de dios «lo llaman»<sup>121</sup>. Y, por si quedan dudas de su venganza suprasensorial, Nietzsche cita a Santo Tomás de Aquino: “Los bienaventurados verán en el reino celestial las penas de los condenados para que su bienaventuranza les satisfaga más”<sup>122</sup>. ¿Aún quedan dudas de que la moral moderna es hija de la enfermedad? Dice Nietzsche: “Mis experiencias me dan derecho a desconfiar en general de los llamados impulsos «desinteresados», de todo el «amor al prójimo», siempre dispuesto a dar consejos y a intervenir. Lo considero en sí como debilidad, como caso particular de la incapacidad para resistir a los estímulos, –sólo entre los decadentes se califica de virtud a la compasión”<sup>123</sup>. El amor al prójimo: la más *espiritual* mentira.

No cabe duda de que el germen moral ha surgido desde una especie inferior de sujetos que, debido a su pobre capacidad fisiológica, contaban con una aún más triste capacidad anímica. Estos hombres debieron replegarse en el campo de la razón<sup>124</sup>. “La sociedad moderna adolece la herencia del cristianismo desde la cual el ejercicio introspectivo se encarga diariamente de hacerle morir, de esperar una vida más allá de la que ya tiene sin amar la presente. La antigua relación griega del ciudadano y la ciudad se ha visto trasvalorada en los juegos del pastor y la oveja”<sup>125</sup>.

---

<sup>121</sup> NIETZSCHE, Friedrich. 1997. Óp., cit. p.61-63.

<sup>122</sup> Ibid. p.61-64.

<sup>123</sup> NIETZSCHE, Friedrich. 2000. p.31, 32

<sup>124</sup> En este sentido es evidente el ataque de Nietzsche a Sócrates como conformador de lo racional y al *crucificado* como símbolo del ágape.

<sup>125</sup> FOUCAULT, Michel. 1994. p.28.

### 3.3 DEL SENTIDO DE LA RESPONSABILIDAD

Concluyendo el *Tratado primero* Nietzsche trae a colación la batalla librada por los judíos y el pueblo romano. En ésta, se ve claramente la manera de valorar de los guerreros-aristócratas y de la *plebe-baja*. Podemos encontrar, a su vez, cómo ven los judíos a los romanos y cómo los romanos ven al pueblo de los judíos. Basta con mirar el Apocalipsis, dice Nietzsche, para comprender a los romanos como fuertes y nobles y a los judíos como el pueblo del resentimiento por excelencia y, valga preguntar, “¿Quién de ellos ha vencido entre tanto, Roma o Judea?”<sup>126</sup>. La moral plebeya seduce a la gran mayoría, a la gran masa que no se individualiza. El pueblo accede a la religión como medio de supervivencia, de salvación. El cuerpo es el reflejo de esta concepción de un estado de ánimo fatídico que invita a la lástima, a la compasión. Una naranja podrida puede dañar toda una cosecha, sólo basta que germine la podredumbre en una entidad enferma para que los demás se contagien. Roma había sido constructor de su imperio durante 200 años, y a partir del aire de los vencedores los bajos atacan, reaccionan. El cristianismo ingresó a Roma y la destruyó desde sus bases: el imperio romano, a los ojos del cristianismo, se veía como el pecado mismo. Se vengaban entonces los cristianos “de Roma soñando con el *Juicio final*”<sup>127</sup>. Por otra parte, es destacable la capacidad desarrollada en la iglesia judeocristiana de adaptarse y de retomar mezclas de distintas corrientes paganas y helénicas; este proceso revela su esencia destructora, intenta, en suma, absorber a los demás bajo un Dios único. Estas condiciones adaptativas le permitieron al cristianismo extenderse, no simplemente por toda roma sino además, ser aceptada en todo el mundo. La iglesia posee entonces una fuerza de vinculación intercultural que ha permitido sobrevivir a los judeocristianos; la iglesia, entonces, “se contenta con cualquier alimento y digiere como piedras las contradicciones”<sup>128</sup> para ganar adeptos.

---

<sup>126</sup> NIETZSCHE, Friedrich. 1997. Óp., cit. p.68.

<sup>127</sup> NIETZSCHE, Friedrich. 2009. Óp., cit. p.74

<sup>128</sup> Ibid. p.73

Ahora bien, lo cierto es que se adolece de la moral esclava, aún hoy, debido a la conducta judeocristiana vencedora. Ésta moral es definida por Nietzsche así: “*Definición de la moral: moral –la idiosincrasia de *décadents*, con la intención oculta de *vengarse de la vida– y con éxito*”<sup>129</sup>. Como vemos, es necesario reconfigurar esta definición, o por lo menos, así es, desde la perspectiva nietzscheana. La definición previamente dada pone de manifiesto lo expuesto en el subcapítulo anterior y es, a su vez, un puente tendido entre éste y el siguiente subcapítulo, un puente entre todo el pensamiento de aquel pensador que deseaba retomar las riendas.*

Continuando con la problemática que se viene desarrollando, podemos ver que la responsabilidad sobre el acto y además, la conciencia del qué hacer, afloran en el ser humano por medio de la inversión valorativa del mundo, generan, en el ser humano, sentimientos de responsabilidades en cuanto a la expresión de su fuerza; nunca más se puede ser *irresponsable*. Ésta concepción de lo responsable surge, según Nietzsche, a partir de la capacidad de prometer: cuando un hombre incumplía su parte le era lícito al afectado violentarlo, de tal manera, que la deuda quedara saldada. En casos extremos, por consiguiente, le era posible al *señor* privar de la libertad al otro o hacerle sufrir en extremo por medio de copiosas torturas. Es así como al ser humano se le imprime una conciencia, este animal-hombre aprende y comprende que debe cumplir sus partes; esta capacidad consciente genera en él una memoria respecto a algo que sabe que se debe hacer o no. La gran frustración que debía salir, la gran fuerza acumulada en el *señor* se descargaba en el deudor.

El tránsito de los suplicios que se exhibían y que han derivado hoy en lo que denominaríamos una economía del castigar, pone de manifiesto que la lógica del estudio punitivo se copertenece al estudio del ser humano: el castigo como ejemplo, como muestra de dominio y como configurador social. Nuestra sociedad

---

<sup>129</sup> NIETZSCHE, Friedrich. 2000. Óp., cit. p.143

como reflejo de miles de herencias y de continuas re-configuraciones expone la realidad del cuerpo como centro creador del alma y la conciencia o lo que es lo mismo, de lo bueno y de lo malo:

[...] la lógica de toda forma de compensación [...] es bastante extraña. La equivalencia viene dada por el hecho de que, en lugar de una ventaja directamente equilibrada con el perjuicio (es decir, en lugar de una compensación en dinero, tierra, posesiones de alguna especie), al acreedor se le concede como restitución y compensación una especie de *sentimiento de bienestar*, –el sentimiento de bienestar del hombre a quien le es lícito descargar su poder, sin ningún escrúpulo, sobre un impotente [...] Por medio de la «pena» infligida, el acreedor participa de un *derecho de señores* [...] La compensación consiste, pues, en un derecho a la crueldad [...] Su comienzo, al igual que todas las cosas grandes en la tierra ha estado salpicado profunda y largamente con sangre [...] Ha sido también aquí donde por primera vez se forjó aquel siniestro y, tal vez ya indisociable engranaje de las ideas «culpa y sufrimiento»<sup>130</sup>.

Teniendo en cuenta la anterior referencia a Nietzsche, podemos pensar que las penas cumplen funciones en medio de unos aparatos de carácter administrativo que generan en el animal-hombre conciencia de los hechos. En este orden de ideas, encontramos que el accionar del poder está entrelazado al cuerpo, es una forma del diario y de la existencia. Por medio del castigo *se hace* comprender: “[...] para que algo permanezca en la memoria se lo graba a fuego; sólo lo que no cesa de *doler* permanece en la memoria [...] Cuando el hombre consideró hacerse una memoria, tal cosa no se realizó jamás sin sangre, martirios, sacrificios”<sup>131</sup>. El ser humano es una configuración de fuerzas y sangre, de órdenes contrapuestas

---

<sup>130</sup> NIETZSCHE, Friedrich. 1997. Óp., cit. p.83-85.

<sup>131</sup> Ibid. p.80.

que son el influjo de nuestra conciencia. Desde Nietzsche encontramos que el poder es una entidad metafísica la cual, por su misma definición, no puede ser retenida y apropiada por los individuos. Al hombre le es propio desconocer: “Nosotros los que conocemos somos desconocidos para nosotros, nosotros somos desconocidos para nosotros mismos: esto tiene un buen fundamento. No nos hemos buscado nunca, –¿cómo iba a suceder que un día nos *encontrásemos?*”<sup>132</sup>

### 3.4 FILOSOFÍA DEL CUERPO Y DEL LENGUAJE

Acaece entonces que Nietzsche no formula una nueva fe pero sí trabaja en elaborar una nueva vida, intenta devolvernos la vida<sup>133</sup>. La posibilidad de hacer filosofía del cuerpo a partir de un escepticismo lingüístico surge al comprender que las apreciaciones que hacemos del mundo son meras metáforas y es en este sentido que cualquier juicio de valor recae en un juego metafórico. El cuerpo como primigenia de la moral reza en referencia de lo anterior, y, además, se circunscribe a ello en la medida en que es a partir del cuerpo mismo que se generó el lenguaje. Con lo anterior queremos decir que tuvieron que ser los *señores*, como fuerza activa quienes hicieron mención, no simplemente de los objetos intramundanos, sino también de las categorías de bueno o malo<sup>134</sup>. Estas categorías nacen necesariamente a partir de un *pathos de la distancia* que desvinculaba a los *señores* de los *bajos* como eje diferenciador del hombre de salud. El fuerte por naturaleza, entonces, se auto-ratificaba en este mundo; pues le era lícito expresar su voluntad poderosa. Por otra parte, los *bajos*, en su reaccionar fisiológico-anímico, miraban con soslayo a aquellos *señores* e intentaban, por supuesto, imponer su voluntad, le es propio a la voluntad intentar dominar. Observemos entonces que, para entender este juego de fuerzas, se deben sostener

---

<sup>132</sup> Ibid. p.21.

<sup>133</sup> ROSS, Werner. 1994. Óp., cit. p.399.

<sup>134</sup> Para profundizar estos planteamientos recomiendo leer el *Tratado segundo* de *La genealogía*.

presupuestos fisiológicos; que el hombre es hombre por naturaleza, que le es lícito al poseedor de *la gran salud* dominar. Sin embargo, el *débil* también desea hacerlo, es de suyo que su voluntad reactiva se exprese. Que mejor ejemplo que el hoy: el que nosotros, hombres contemporáneos, hubiéramos transitado completamente del estadio de *ser humano por naturaleza* al de *ser humano por condición* es un reflejo de lo que es la transvaloración inicial de los valores.

Ahora bien, el planteamiento anterior requiere que comprendamos que el desarrollo de la conciencia y por lo tanto del sí mismo, tan sólo puede ser logrado (desde la teoría Nietzscheana) partir del otro. Es en la medida de un ejercicio reactivo que se adquiere conciencia del yo, es decir, de un *esclavo* que mira un *señor* (reacción). Todas estas cuestiones se adscriben al cuerpo, en éste una multiplicidad de fuerzas le dominan mientras él, a su vez, domina otras fuerzas. Por consiguiente, podemos inferir que las fuerzas activas y reactivas se conjugan eternamente para configurar los individuos, que las voluntades se sobreponen las unas a las otras intentado dominarse *ad infinitum*.

No podemos entonces negar que la moral triunfante ha sido aquella que versa en torno del ideal plebeyo. “A la realidad se la ha despojado de su valor, de su sentido, de su veracidad en la medida en que se ha  *fingido mentirosamente* un mundo ideal [...] Hasta ahora la *mentira* del ideal ha constituido la maldición contra la realidad, la humanidad misma ha sido engañada y falseada por la mentira hasta en sus instintos más básicos”<sup>135</sup>. Le es propio al hombre saludable seguir la salud, alejarse de la enfermedad, su condición fisiológica no permite un pensar bajo. Que la sociedad moderna esté adscrita a una moral *contra natura* es muestra de que, efectivamente, la enfermedad domina a la salud. Pero esto sucede ante nuestras narices. Que este ideal bajo, que este error, se halla ensalzado como real, “no es ceguera, [...] es *cobardía*”<sup>136</sup>.

---

<sup>135</sup> NIETZSCHE, Friedrich. 2000. Óp., cit. p.18.

<sup>136</sup> Ibid. p.19.

Seguramente, buscar la procedencia de los valores morales nos dejará *ad portas* de un retomar lo humano, esto es, hallar un nuevo futuro para la humanidad, un re-direccionarla. “Zaratustra llama a los buenos unas veces «los últimos hombres» y otras el «comienzo del final»; sobre todo, los considera como *la especie más nociva del hombre*, porque imponen su existencia tanto a costa de la verdad como a costa del futuro”<sup>137</sup>. La *nueva* transvaloración de todos los valores consiste en identificar la mentira como mentira y a partir de allí construir algo más originario, esto es, saber que nos movemos en este ámbito artístico todo el tiempo y así los conceptos, por lo tanto, dejarán de ser verdades pautadas e intrínsecas a lo real, por el contrario, éstos serán reconocidos como trucos necesarios. Este escepticismo aplicado entregaría unas nuevas bases para una moral distinta a la que actualmente nos rige. Lo peligroso de este pensamiento, el intentar invertir, revalorar, modificar los juicios de los valores acarreará múltiples consecuencias en la humanidad que tan sólo pueden ser supuestas por el lector y que además, no son del carácter de este estudio; sin embargo, basta saber qué dice Nietzsche de sí para hacernos una idea: “Alguna vez irá unido a mi nombre el recuerdo de algo monstruoso, –de una crisis como jamás la hubo antes en la Tierra, de la más profunda colisión de conciencias, de una decisión tomada, mediante un conjuro, *contra* todo lo que hasta este momento se ha creído, exigido, santificado. Yo no soy un hombre, soy dinamita.”<sup>138</sup>

Para concluir haremos una última referencia a Nietzsche en la cual se condensa, a nuestro juicio, este trabajo de grado:

Quien descubre la moral ha descubierto también el no-valor de todos los valores en que se cree o se ha creído; no ve ya algo venerable en los tipos de hombres más venerados e incluso proclamados *santos*, ve con ellos la más fatal especie de engendros, fatales *porque han*

---

<sup>137</sup> Ibid. p.139.

<sup>138</sup> Ibid. p.135.

*fascinado...* ¡El concepto «Dios», inventados como concepto antitético de la vida –en ese concepto, concentrado en horrorosa unidad todo lo nocivo, envenenador, difamador, la entera hostilidad a muerte contra la vida! ¡El concepto «más allá», «mundo verdadero», inventado para desvalorizar el *único* mundo que existe –para no dejar a nuestra realidad terrenal ninguna meta, ninguna razón, ninguna tarea! ¡El concepto «alma», «espíritu», y por fin incluso «alma inmortal», inventado para despreciar el cuerpo, para hacerlo enfermar –hacerlo «santo»–, para contraponer una ligereza horripilante a todas las cosas que merecen seriedad en la vida, a las cuestiones de alimentación vivienda, dieta espiritual, tratamiento de los enfermos, limpieza, clima! ¡En lugar de salud, la «salvación del alma»<sup>139</sup>

---

<sup>139</sup> Ibid. p.144.

## CONCLUSIONES

En el presente trabajo de grado se desarrolló completamente nuestro propósito principal, a saber, encontrar la intrínseca relación entre el escepticismo lingüístico nietzscheano planteado en *Verdad y mentira en sentido extramoral* con la capacidad-necesidad de valorar del *señor*, acto descrito en *La genealogía de la moral*. Ahora bien, en este proceso hemos develado lo humano en Nietzsche, le hemos revalidado como filósofo-artista y desmitificado una posición darwinista de la voluntad de poder pues lo anterior ha permitido, en más de una ocasión, mal interpretar al filósofo alemán y nos ha llevado a decir lo que él no dice. Es en el sentido de lo anteriormente dicho que el presente trabajo de grado es una piedra angular para aquella persona, que sin muchos conocimientos, desee acercarse a Nietzsche, pues le revela las bases fundamentales de su filosofía lo cual, a la postre, podrá permitir una investigación filosófica más rigurosa en torno a este autor dentro de la Escuela de filosofía de la universidad a la cual pertenezco. Nos es lícito afirmar lo dicho hasta ahora pues nos hemos valido, por una parte, de múltiples conceptos trabajados ampliamente por Nietzsche; y, por otra, de la revisión cuidadosa de varios de sus textos así como de varios, pero serios, comentaristas. Todo el trabajo responde, a su vez, al entramado filosófico que se encuentra en *Verdad y mentira*, un texto *joven* pero profundo; responde, a su vez, a las consideraciones primarias desarrolladas por el pensador de Röcken. Tales entramados son profundos, densos, espesos pero necesarios a la hora de entender a este pensador. Cabe rescatar, además, que este trabajo es sencillamente el principio de una investigación que amerita profundizarse. El cuerpo como primigenia de la moral ha sido ampliamente tratado por otros autores tales como Spinoza o Foucault; valdría la pena hacer una posterior revisión de éstos para una futura tesis investigativa mucho más completa y mejor desarrollada.

Hemos visto, además, que no se debe temer el revisar biográficamente un autor para ampliar el marco de referencia de su pensamiento: hacer filosofía es también este ejercicio. Así, por ejemplo, en este trabajo de grado pudimos ver cómo, a partir de un enlace filosófico-biográfico, encontramos no simplemente una crítica a Wagner, a Schopenhauer y a Kant sino a su vez las motivaciones, los alcances y las necesidades de tales críticas. En este sentido, este trabajo demostró la necesidad de *hacer de vaca* con los escritos filosóficos (algo ampliamente pedido por Nietzsche) pues, a partir de un pequeño ensayo de quince páginas aproximadamente, hemos escrito esta pequeña investigación y queda aun mucha tela por cortar, faltan aún miles de detalles por desentramar, por descubrir y redescubrir. Como sustento de lo anterior, recordemos, por ejemplo, la cita que se toma de *Ecce homo* en la cual el mismo Nietzsche habla de la necesidad de *las cosas pequeñas*, éstas son las constitutivas de la vida, de los individuos, en suma, de un pensamiento y una filosofía. Los autores no nacen solos así como por ejemplo los principios valorativos no llegan a modo de *imperativos*. Como consecuencia, el hombre de la gran salud, el cual hemos rastreado, nos revela que la procedencia de los valores morales está dictaminada a partir de su propia ratificación en el mundo. El estudio de *Verdad y mentira* se enlaza amablemente con el de *La genealogía*, nos muestra, en suma, *verdades feas y ásperas*.

Para concluir, podemos decir que a partir de los estudios llevados a cabo para el desarrollo de la presente tesis de grado me he topado, por suerte, por azar o por necesidad, con el texto de Hans Vaihinger titulado *La voluntad de ilusión en Nietzsche*. Dicho libro concluye con lo que debe ser el punto de partida de lo que denominamos anteriormente como profundización. Me refiero con esto a que en las conclusiones de su trabajo, este autor explora una faceta desconocida (por lo menos para mí) de Nietzsche. Vaihinger, a partir de citas de fragmentos póstumos del pensador de la pequeña Röcken, intenta validar (con mucho sentido) la tesis que versa en torno de la utilidad en la teoría de Nietzsche. Así, por esta vía, Nietzsche terminaría aceptando verdades kantianas puesto que, el *como-si*

*ilusorio* nos introduce no sólo en el problema metafísico de la transvaloración inicial de los valores, sino que, además, como consecuencia de esto, “esta comprensión de la utilidad y necesidad de las ficciones seguramente habrían llevado a Nietzsche con el tiempo a reconocer también la *utilidad y necesidad de las ficciones religiosas*”<sup>140</sup>. A partir de la misma utilidad del lenguaje planteada en la filosofía nietzscheana, podemos encontrar a la religión como motor social, como necesidad. A falta del intelecto, el pueblo utiliza la religión para su auto-ordenamiento y su auto-estructuración en medio de la ley civil. ¿Acaso Nietzsche podría terminar validando a Kant? –Los resultados de esta suposición serán propios de otro trabajo–.

---

<sup>140</sup> VAIHINGER, Hans. La voluntad de ilusión en Nietzsche. Traducción de Luis M. Valdés y Teresa Orduña, Madrid: Tecnos, 2007. Óp., cit. p.87.

## BIBLIOGRAFIA

### **Bibliografía Principal:**

1. NIETZSCHE, Friedrich. Aurora. Traducción de Genoveva Dieterich. Barcelona: De Bolsillo, 2009.
2. NIETZSCHE, Friedrich. Introducción teórica sobre verdad y mentira en el sentido extramoral. Traducción de Ambrosio Berasain, Madrid: Taurus, 2004.
3. ROSS, Werner. Friedrich Nietzsche el águila angustiada. Traducción de Ramón Hervás, Barcelona: Ediciones Paidós, 1994.

### **Bibliografía secundaria:**

- 1) ARISTÓTELES. Ética Nicomaquea. Traducción de Julio Pallí Bonet, Madrid: Gredos, 1985.
- 2) ÁVILA CRESPO, Remedios. Finalidad, deseo y virtud: Spinoza y Nietzsche. En: Logos: Anales del Seminario de Metafísica, ISSN 1575-6866, N° 20, 1985 , Págs. 21-46. Universidad Complutense de Madrid, 1985.
- 3) Barrios, Manuel. Nietzsche, de la ateodicea a la genealogía. En: Ideas y valores N° 114. Diciembre 2000. Bogotá, Colombia.
- 4) DELEUZE, Gilles. Nietzsche y la filosofía. Traducción de Carmen Artal, Barcelona: Anagrama, 1998.
- 5) DELEUZE, Gilles. Vida y filosofía de Spinoza. Traducción de Francisco Mongue, Bogotá: Carpe Diem Ediciones, 1999.
- 6) FOUCAULT, Michel. Arqueología del saber. Traducción de Aurelio Garzón del Camino. México: Siglo XXI, 1998.
- 7) FOUCAULT, Michel .Esto no es una pipa. Ensayo sobre Magritte. Traducción de Francisco Monge, Barcelona: Anagrama, 2004.

- 8) FOUCAULT, Michel. Hermenéutica del sujeto. Traducción de Fernando Álvarez-Uría, Madrid: Ediciones de la Piqueta, 1994.
- 9) FOUCAULT, Michel. Microfísica del poder. Traducción de Julia Varela y Fernando Álvarez-Uría, Madrid: Ediciones de La Piqueta, 1979.
- 10) FOUCAULT, Michel. Nietzsche, La genealogía, La historia. Traducción de José Vázquez Pérez, Valencia: Pre-textos, 1992.
- 11) FOUCAULT, Michel. ¿Qué es la ilustración? Tomado de Saber y verdad; ediciones de La Piqueta, Madrid, 1991 p. 197-207, 1991.
- 12) FOUCAULT, Michel. Vigilar y castigar. Traducción de Aurelio Garzón Del Camino, México: Siglo XXI Editores, 2008.
- 13) HEIDEGGER, Martin. Filosofía, ciencia y técnica. Traducción de Francisco Soler y Jorge Acevedo, Santiago de Chile: Editorial Universitaria, 1994.
- 14) HOMERO. La Ilíada. Traducción de Gerardo Domínguez, Madrid: Edaf, 2000.
- 15) JASPERS, Karl. Nietzsche. Traducción de Emilio Estiu. Buenos Aires: Sudamericana, 1963.
- 16) KANT, Immanuel. Crítica de la razón pura. Traducción de Pablo Oyarzún, Buenos Aires: Alfaguara, 2006.
- 17) KANT, Immanuel. Fundamentación de la metafísica de las costumbres. Traducción de Manuel García Morente, México: Editorial Porrúa, 2004.
- 18) KANT, Immanuel. Lecciones de ética. Traducción de Roberto Rodríguez Aramayo y Concha Roldán Panadero, Barcelona: Editorial Crítica, 1998.
- 19) NIETZSCHE, Friedrich. Ecce Homo. Traducción de Andrés Sánchez Pascual. Madrid: Alianza, 2000.
- 20) NIETZSCHE, Friedrich. Fragmentos póstumos sobre política. Traducción de José Emilio Esteban Enguita, Madrid: Trotta, 2004.
- 21) NIETZSCHE, Friedrich. La visión dionisiaca del mundo, en El nacimiento de la tragedia. Traducción de Andrés Sánchez Pascual. Madrid: Alianza, 1995.
- 22) NIETZSCHE, Friedrich. La gaya ciencia. Traducción de Pedro González Blanco, Buenos Aires: Ediciones del Mediodía, 1967.

- 23)NIETZSCHE, Friedrich. La genealogía de la moral, Un escrito polémico. Traducción de Andrés Sánchez Pascual, Madrid: Alianza, 1997.
- 24)NIETZSCHE, Friedrich. Los filósofos preplatónicos. Traducción de Francesc Ballesteros, Madrid: Trotta, 2003.
- 25)NIETZSCHE, Friedrich. Así habló Zaratustra. Traducción de Andrés Sánchez Pascual, Madrid: Alianza, 1997.
- 26)PLATÓN. República, Libro VII. Traducción de Eggers Lan, Madrid: Gredos, 1992.
- 27)PLATÓN. Timeo. Versión electrónica, recuperado el 20 de marzo de 2012 de <http://www.philosophia.cl/biblioteca/platon/Timeo.pdf>
- 28)REALE, Giovanni y ANTISERI, Darío. Historia del pensamiento filosófico y científico. Tomo I: Antigüedad y Edad Media. Traducción de Juan Andrés Iglesias. Barcelona: Herder, 1988.
- 29)REYES, Oscar. Más allá de la moral: La idea de conatus en Spinoza y crítica de la noción de “gusto”. Bogotá: Carpe Diem Ediciones, 1999.
- 30)RIVERA, Faviola. El imperativo categórico en la fundamentación metafísica de las costumbres En Revista digital universitaria del 10 de diciembre de 2004, volumen 5, numero 11 issn: 1067-6079. Recuperado 08 de abril de 2012 de <http://www.revista.unam.mx/vol.5/num11/art83/int83.html>.
- 31)SCHOPENHAUER, Arthur. El mundo como voluntad y representación. Traducción de Pilar López de Santamaría. Madrid: Trotta, 2004.
- 32)SPINOZA, Baruj. Ética demostrada según el orden geométrico. Traducción de Atilano Domínguez. Madrid: Trotta, 2000.
- 33)VAIHINGER, Hans. La voluntad de ilusión en Nietzsche. Traducción de Luis M. Valdés y Teresa Orduña, Madrid: Tecnos, 2007.