

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ

ESCUELA DE POSGRADO



PONTIFICIA
UNIVERSIDAD
CATÓLICA
DEL PERÚ

FISIOLOGÍA Y PLURALISMO METÓDICO. UN ESTUDIO SOBRE *LA*
GENEALOGÍA DE LA MORAL

Tesis para optar el grado de Magíster en Filosofía

AUTOR

JORGE LUIS CERNA SOLÍS

ASESORA

KATHIA HANZA BACIGALUPO

Agosto, 2017



Resumen:

La presente investigación aborda la relación entre la fisiología y el método en la filosofía de Nietzsche. Su propósito es esclarecer cómo se procede al rastrear el origen de las valoraciones morales en *La genealogía de la moral*. Al centrarse en la conexión entre vida y valor, se resalta la importancia del papel que juega la concepción nietzscheana del organismo para la cuestión del método, y se ofrece una explicación del pluralismo metódico empleado en el trabajo genealógico. En primer lugar, se analiza la influencia de Schopenhauer y de Lange sobre Nietzsche, con la intención de resaltar la preeminencia metódica del cuerpo para la investigación filosófica. En segundo lugar, se explica la importancia procedimental y el estatuto del vocabulario fisiológico para la genealogía. La fisiología es, en última instancia, un “lenguaje simbólico” que Nietzsche combina con otros registros para no caer en los impasses de la tradición metafísica. En tercer lugar, con la finalidad de profundizar en el pluralismo metódico de Nietzsche, se aborda la hipótesis del perspectivismo, su relación con la voluntad de poder y las exigencias interpretativas que estas implican. De esta manera se puede aclarar la exigencia metódica pluralista y la necesidad de proceder combinando tres herramientas: la fisiología, la psicología y la historia. Finalmente, se muestra cómo se emplea esta combinación de herramientas en las líneas argumentativas de *La genealogía de la moral*. Con el presente estudio se espera echar luces sobre un aspecto metódico que, a nuestro juicio, es de suma importancia para comprender la filosofía de Nietzsche: cómo filosofar sin principios últimos.

Solamente el exceso de fuerza es la prueba de la fuerza.

Friedrich Nietzsche



	Pág.
Índice	iv
Introducción	v
1. El sujeto trascendental bajo el sesgo de la biología	1
1.1. Del cuerpo al mundo: la importancia del cuerpo en la interpretación de Schopenhauer del criticismo kantiano	3
1.2. El sujeto como organismo y organización: Lange y la biologización del sujeto trascendental kantiano	8
2. Fisiología y método	13
2.1. El organismo como jerarquía: la relación entre vivir y valorar	16
2.2. La fisiología como una herramienta indispensable para el trabajo genealógico	26
3. Método y genealogía	39
3.1. Un método filosófico perspectivista	39
3.2. Historia y psicología como herramientas de la filosofía de Nietzsche	57
3.3. La combinación de métodos en <i>La genealogía de la moral</i>	76
Conclusiones	95
Siglas	104
Bibliografía	105

Introducción

La presente investigación aborda la relación entre la fisiología y el método en la filosofía de Nietzsche. Su propósito es esclarecer qué se pone en juego en *La genealogía de la moral*, más específicamente cómo se procede al rastrear el origen de las valoraciones morales. Se mostrará que el interés de Nietzsche por el cuerpo, que surge tempranamente y continuará de manera sostenida, está relacionado conceptualmente con la reflexión sobre el método filosófico y su práctica. Esta investigación se focalizará en el importante papel que juega la concepción nietzscheana de organismo para la cuestión del método (o, más precisamente, de los métodos) y su puesta en práctica en la obra mencionada. Como veremos, el estudio esmerado de las diversas teorías biológicas de su época ayudó a Nietzsche a perfilar algunos de los conceptos claves de su filosofía, y son también importantes los estudios que realiza para comprender la compleja dinámica del organismo. Sin embargo, es más importante aún reparar en que sus estudios se centran en la conexión entre vida y valor, asunto que, según Nietzsche, concierne principalmente a la filosofía. Centrarse en dicha conexión será indispensable, por un lado, para comprender en qué medida la fisiología es una herramienta de la interpretación filosófica; por otro lado, hará posible explicar el pluralismo metódico al que conduce y la manera como este se emplea en el trabajo genealógico.

En el primer capítulo se ofrece una primera aproximación al interés de Nietzsche por el cuerpo y la fisiología, a partir de la influencia de dos autores: Schopenhauer y Lange. El aspecto que nos interesa poner de relieve es la importancia de la fisiología en lo relativo al método filosófico. Inicialmente, al examinar algunos elementos claves de la filosofía de Schopenhauer, se pondrá de relieve la preeminencia metódica del cuerpo y la lección que Nietzsche extrae de aquí: un modo de proceder no reduccionista. Luego nos centraremos en la posición filosófica de Lange y en la tensión que surge de su filosofía al concebir al sujeto como organismo y organización. Como veremos, esta tensión le permitirá a Nietzsche extraer una lección relativa al método: hacer del organismo una instancia estratégica para evitar las interpretaciones dualistas. Así pues, se espera mostrar cómo gracias al estudio de Schopenhauer y de Lange, Nietzsche tiene un primer acercamiento a la importancia procedimental del cuerpo para la investigación filosófica.

En el segundo capítulo se analiza, de manera más detallada, la importancia de la fisiología en lo relativo al método. Para ello, en primer lugar, se precisará la forma de comprender el organismo por parte de Nietzsche. Al vincularlo con la noción de voluntad de poder, este hará del organismo una “estructura de mando” o “jerarquía” –expresiones a través de las cuales se pone de relieve la íntima relación entre vivir y valorar. En segundo lugar, se mostrará cómo, al conectar la cuestión de la vida con la del valor, Nietzsche encontrará en la fisiología un ángulo oportuno para poner de relieve el problema del valor de las valoraciones morales y, por lo tanto, para el trabajo genealógico. Finalmente, el desarrollo de ambos puntos hará posible esclarecer la importancia y el estatuto del vocabulario fisiológico. La fisiología es, en última instancia, un “lenguaje simbólico” que Nietzsche combina con otros registros para superar las dificultades de las interpretaciones metafísicas.

El tercer capítulo desarrolla el pluralismo metódico de Nietzsche y muestra cómo es empleado en *La genealogía de la moral*. Primero, para profundizar en la cuestión del método, se aborda la hipótesis del perspectivismo, su relación con la voluntad de poder y las exigencias interpretativas que estas implican. De esta manera se puede esclarecer la exigencia metódica pluralista y la necesidad de proceder combinando tres herramientas: la fisiología, la psicología y la historia. Esta aclaración metódica resultará clave para la comprensión del trabajo genealógico. Luego, para precisar este aspecto, se mostrará la importancia de la historia y la psicología en la filosofía de Nietzsche, y se explicará en qué medida también pueden ser consideradas herramientas para la genealogía. Finalmente, nos dedicaremos a mostrar cómo se aplica la combinación de historia, psicología y fisiología en las líneas argumentativas de *La genealogía de la moral*.

Capítulo 1: El sujeto trascendental bajo el sesgo de la biología

En el presente capítulo se pretende mostrar que el interés de Nietzsche por el cuerpo y la fisiología proviene de dos apropiaciones del criticismo kantiano: la de Schopenhauer y la de Lange. Ambos autores median la relación de Nietzsche con la filosofía trascendental de Kant, y ambos insisten en la importancia de tomar en cuenta la constitución orgánica del sujeto de conocimiento. El aspecto que nos interesa poner de relieve aquí es la relación entre cuerpo y método. A través del estudio de las obras de ambos filósofos, surge en Nietzsche un interés por el cuerpo que no se reduce a una serie de contenidos doctrinales; antes bien, dicho interés cala en Nietzsche junto con ciertas exigencias en lo relativo al modo de proceder en la investigación filosófica. De esta forma, el propósito de este capítulo es ofrecer una primera aproximación a la preeminencia metódica del cuerpo en la filosofía de Nietzsche y esclarecer aquello que esto implica: la búsqueda de un modo de proceder que evite el reduccionismo y el dualismo.

Una tesis característica del criticismo kantiano, quizá la más comentada, es aquella que traza los límites del conocimiento humano en el ámbito de la experiencia posible. Esta tesis, pieza clave de la filosofía trascendental, hace posible, por un lado, emancipar el uso teórico de la razón de dos extremos igualmente peligrosos: la metafísica dogmática y el empirismo. Por otro lado, sienta las bases para un conocimiento objetivo del mundo que no se arrogue el derecho de resolver la cuestión de la moral: se exhorta a la razón a no confundir su uso teórico con su uso práctico¹. A la hora de sostener esta compleja posición filosófica, Kant debe insistir en una comprensión peculiar de la subjetividad. Si bien el análisis de las condiciones de posibilidad para la emisión de los juicios sintéticos *a priori* se remite a las facultades del sujeto trascendental, ello no significa que dicho sujeto puede ser conocido como un objeto más de la experiencia, ni que el “yo” del pensamiento sea una sustancia determinada, siempre idéntica a sí misma. La filosofía crítica de Kant nos enseña que aquello que llamamos “subjetividad” se constituye solo a partir de la actividad sintética de la razón².

¹ Cf. Kant, I., *Crítica de la razón pura*, Buenos Aires: Colihue, 2009, “Prólogo de la segunda edición”, B XIV - B XXVIII.

² Cf. *ibid.*, A 396 - A 398.

Este aspecto del criticismo kantiano es relevante para comprender la posición filosófica de Nietzsche. Como bien señala Barbara Stiegler, Nietzsche ha retenido de Kant, a propósito del problema de la unidad de la subjetividad, una serie de lecciones de los paralogismos de la razón pura³. En síntesis, para Stiegler, al abordar y problematizar la noción de sujeto Nietzsche pone en juego un doble sentido que surge de la filosofía trascendental: el sujeto como flujo y el sujeto como acto de unificación⁴. Desde luego, esto no supone una mera repetición de las tesis de Kant; y si no se presta suficiente atención a la manera como Nietzsche relaciona la cuestión del yo con la del cuerpo, entonces se corre el riesgo de malinterpretar su filosofía –como ocurre cuando se sostiene que sus ideas se alinean con un supuesto proyecto metafísico moderno, o que recaen en una suerte de biologicismo reduccionista. Así pues, la particular recepción del criticismo kantiano aquí en juego exige prestar atención al modo como Nietzsche concibe el “cuerpo” y, como veremos, a la importancia metódica de la fisiología para su filosofía.

La exigencia interpretativa propuesta –prestar atención a la cuestión del cuerpo– cobra sentido si uno repara en el hecho de que el interés de Nietzsche por la biología de su época no es una ocurrencia que inicie con la llamada “obra intermedia”. El constante empleo de un vocabulario y una serie de figuras de las ciencias naturales surge del estudio prolongado y detallado de diversos trabajos sobre esta materia⁵. Es importante notar que esta inquietud es muy temprana y proviene de la lectura de dos obras que, en líneas generales, marcan el inicio de la formación filosófica de Nietzsche y que, de un modo particular, median su relación con la filosofía trascendental de Kant: *El mundo como voluntad y representación*, de Schopenhauer, e *Historia del materialismo*, de Lange. Ambas obras tuvieron una influencia profunda, por aquel entonces, sobre el joven estudiante de filología clásica. Nos interesa señalar el énfasis en el cuerpo y en la fisiología. Tanto Schopenhauer como Lange, en sus respectivas reinterpretaciones del criticismo kantiano, insistieron en la importancia de reparar en la constitución orgánica del sujeto. Comprender las lecciones que Nietzsche extrajo de ambos autores es de suma importancia, particularmente, para echar luces sobre la importancia metódica del cuerpo.

³ Cf. Stiegler, Barbara, *Nietzsche et la biologie*, Paris: PUF, 2001, p. 18.

⁴ Cf. *ibid.*, pp. 20-21.

⁵ Por ejemplo, los trabajos de astrofísica de Friedrich Zöllner; los trabajos sobre estímulo físico y sensación de Gustav Fechner; los trabajos sobre fisiología de Emil du Bois-Raymond; o los trabajos sobre física de Roger Boscovich (cf. Salaquarda, Jörg, “Nietzsche und Lange”, en: *Nietzsche-Studien* 7 (1978), p. 243).

Los siguientes apartados no pretenden un análisis exhaustivo de la influencia de ambos autores sobre Nietzsche, sino que se limitan a mostrar la importancia de la fisiología en relación con la delimitación de un método filosófico. En la primera parte, nos centraremos en la importancia del cuerpo y la fisiología para la apropiación schopenhaueriana del criticismo kantiano. Al esclarecer algunos elementos claves de la filosofía de Schopenhauer, se pondrá de relieve la preeminencia metódica del cuerpo y aquello que esto implica: un modo de proceder no reduccionista. En la segunda parte, nos remitiremos a la biologización del sujeto trascendental llevada a cabo por Lange. Revisar algunos de sus postulados hará posible notar la tensión que surge al concebir al sujeto como organismo y como organización, y permitirá mostrar la lección metódica que Nietzsche extrae de aquí: servirse del organismo como instancia estratégica para evitar las interpretaciones dualistas.

1.1. Del cuerpo al mundo: la importancia del cuerpo en la interpretación de Schopenhauer del criticismo kantiano

En 1865, en una vieja librería en Leipzig, Nietzsche descubrió la monumental obra de Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación*. Se sabe muy bien, debido a la correspondencia y a los diversos apuntes del propio Nietzsche, que la lectura de esta obra lo cautivó fuertemente. Se sabe, además, que al entusiasmo de juventud le siguió la reticencia de la madurez, y Schopenhauer fue finalmente colocado en las filas de los defensores de la moral de la compasión para ser duramente criticado⁶. Sin embargo, una visión esquemática, que restrinja el alcance de su influencia a un primer momento de la producción de Nietzsche, es inadecuada para comprender la compleja recepción de algunas de sus hipótesis de trabajo. Es cierto que uno encuentra la presencia decisiva de Schopenhauer solo en algunos escritos del joven Nietzsche⁷, pero existen algunos motivos schopenhauerianos que permanecen y maduran a lo largo de toda su obra: por ejemplo, la preferencia por ciertos términos para caracterizar la conciencia⁸, o la exigencia de

⁶ Cf. Nietzsche, Friedrich, *La genealogía de la moral*, Madrid: Alianza Editorial, 2010, “Prólogo”, 5-6, pp. 31-33. En adelante GM, seguido de la indicación del tratado en números romanos, el numeral correspondiente en arábigos y, finalmente, el número de página de la edición citada.

⁷ Principalmente, en relación con *El nacimiento de la tragedia*: no solo en la cuestión general de la metafísica del artista, sino también, en cierta medida, en el uso técnico de las expresiones “apolíneo” y “dionisiaco” (cf. Taylor, Charles, “Nietzsche’s Schopenhauerianism”, en: *Nietzsche-Studien* 17 (1988), pp. 45-50).

⁸ Es interesante notar como Nietzsche, para hablar de la conciencia, apela a diversas figuras presentes en la obra de Schopenhauer: la conciencia como “espejo”, como “herramienta” o como “superficie”. Para un

desengañarse acerca de lo que subyace a la actividad consciente⁹. Otro motivo –el que importa aquí– es el de la preeminencia del cuerpo para la interpretación de la realidad. A continuación, nos enfocaremos en este aspecto, con el propósito de mostrar la importancia que tiene la perspectiva fisiológica de Schopenhauer para el trabajo filosófico de Nietzsche.

A primera vista, *El mundo como voluntad y representación* es una apropiación de la famosa diferenciación entre fenómeno y cosa en sí; sin embargo, esta reinterpretación implica una profunda transformación del criticismo kantiano. Schopenhauer reduce la tabla de las categorías de doce a una sola, la causalidad; esta categoría, en conjunto con el tiempo y el espacio, forman la estructura *a priori* del conocimiento¹⁰. Ahora bien, a diferencia de Kant, Schopenhauer ancla esta estructura del conocimiento en una constitución orgánica específica: espacio, tiempo y causalidad son interpretadas como el resultado de la forma en que el cerebro humano funciona¹¹. Hay otro punto importante en el que Schopenhauer discrepa y se separa del núcleo del kantismo: la posibilidad de conocer la cosa en sí –conocimiento que, según Schopenhauer, es posible por el contacto inmediato que cada cual tiene con su querer¹². Si bien uno encuentra aquí un planteamiento metafísico que, en cierto sentido, recae en aquella posición dogmática que Kant tanto criticó, se trata de una metafísica peculiar, que no puede disociarse de la experiencia del cuerpo.

estudio bastante esclarecedor sobre las semejanzas y diferencias entre Schopenhauer y Nietzsche a propósito de la conciencia cf. Constâncio, João, “On Consciousness: Nietzsche’s Departure from Schopenhauer”, en: *Nietzsche-Studien*, 40 (2011), pp. 1-42.

⁹ En el planteamiento de Schopenhauer, el predominio de la voluntad supone caer en la cuenta de que no somos, esencialmente, sujetos de conocimiento. Lo que nos compete, de manera íntima, subyace al conocimiento: tiene que ver con la voluntad, es decir, con el querer, con las pasiones y con la vida afectiva (cf. Schopenhauer, Arthur, *El mundo como voluntad y representación*, Madrid: Alianza Editorial, 2010, 2 tomos, t. 2, § 19). En términos generales, esta es una conclusión importante para la orientación psicológica de los trabajos de Nietzsche –que hacen énfasis en la tarea de desmascaramiento de los motivos ocultos, de los intereses irreductibles que subyacen al conocimiento.

¹⁰ Cf. Mandelbaum, Maurice, “The physiological orientation of Schopenhauer’s epistemology”, en: Fox, M. (ed.), *Schopenhauer. His philosophical Achievement*, Brighton: The Harvester Press; Barnes & Noble Books, 1980, p. 55.

¹¹ Cf. *ibid.* En ese sentido, aquello de lo que somos conscientes es siempre un estado de nuestros propios órganos corporales.

¹² Cf. Schopenhauer, Arthur, *El mundo como voluntad y representación*, t. 2, § 18.

La necesidad metafísica –esto es, la necesidad de encontrar una verdad absoluta sobre el mundo¹³– es pensada por Schopenhauer como una constante antropológica irreductible¹⁴. Esta constante está marcada por la experiencia del sufrimiento¹⁵, la cual presupone, necesariamente, un cuerpo capaz de afectarse. De modo que uno encuentra en la filosofía de Schopenhauer una suerte de “metafísica inmanente”¹⁶, que se traza desde la experiencia y no puede ser completamente separada de ella¹⁷. La metafísica schopenhaueriana tuvo la peculiaridad de otorgarle un lugar privilegiado a un elemento que la filosofía moderna no había sabido muy bien cómo integrar: el cuerpo. Es muy probable que nadie antes de Schopenhauer haya insistido tanto y tan claramente en el carácter orgánico, biológico o fisiológico de los procesos en los que se enraízan los estados de conciencia¹⁸.

La orientación fisiológica en cuestión marca un punto de inflexión para la larga tradición filosófica de sobreestimación del pensamiento consciente. Para Schopenhauer, el intelecto deja de ser algo definitorio; la conciencia, según este, no es la característica esencial de la identidad del sujeto como individuo, sino que el sujeto, principalmente, es cuerpo u organismo. No *res cogitans*, tampoco “subjetividad trascendental”. El *subjectum* (o *hypokeimenon*) de la existencia humana se encuentra en su estructura fisiológica: la subjetividad del individuo es su cuerpo¹⁹. Fue esta orientación fisiológica y la consecuente

¹³ Cf. *ibid.*, § 17.

¹⁴ Por el contrario, para Nietzsche, tal necesidad metafísica no está inscrita en la naturaleza humana, pues no concibe para la condición humana “esencias”. Más bien, explica como una de las vertientes de tal supuesta necesidad, la “voluntad de verdad”, ha surgido en la historia, como manera ascética de valorar la vida (cf. GM, III, 24-28, pp. 216-233).

¹⁵ Cf. Rodríguez, Mariano, “Del cuerpo al mundo. Una línea de continuidad de Schopenhauer a Nietzsche”, en: *Estudios Nietzsche* 3 (2003), p. 68.

¹⁶ Tomamos la expresión de Jörg Salaquarda, quien se refiere a la metafísica de Schopenhauer como una “empirisch anhebenden Metaphysik” (Salaquarda, Jörg, “Leib bin ich ganz und gar... – Zum ‘dritten Weg’ bei Schopenhauer und Nietzsche”, en: *Nietzsche Forschung*, Berlin: Akademie Verlag, 1994, vol. I, p. 40).

¹⁷ Cf. Constâncio, João, “On Consciousness: Nietzsche’s Departure from Schopenhauer”, *op. cit.*, p. 13, nota 17.

¹⁸ Cf. *ibid.*, p. 5.

¹⁹ Cf. *ibid.*, p. 14. “Cuerpo” no es solo algo que se conozca, sino lo que se es (cf. Schopenhauer, Arthur, *El mundo como voluntad y representación*, t. 1, §§ 18-19). Aquí la actividad consciente se vuelve algo secundario en relación con lo orgánico-inconsciente. Este es un paso importante en dirección a la filosofía de Nietzsche. Si bien la tematización del inconsciente como filosofía de la naturaleza es propia de la filosofía trascendental desarrollada por Schelling (cf. Marquard, Odo, *Las dificultades con la filosofía de la historia*, Valencia: Pre-textos, 2007, p. 31), lo novedoso de Schopenhauer pasa por la preeminencia metodológica que le otorga al cuerpo para la filosofía. En este sentido, creemos que la originalidad de Schopenhauer es tal, no solo con respecto a la modernidad, sino también respecto a la filosofía griega clásica, donde, sin importar cuán relevante sea el cultivo del cuerpo, este solo ocupa una posición propedéutica, ya que el camino a la filosofía está, en sentido estricto, en una facultad del alma: el *noûs*.

importancia procedimental del cuerpo para la filosofía lo que impactó de manera permanente en el pensamiento de Nietzsche.

De sus estudios en fisiología (no hay que olvidar que se inscribió como estudiante de medicina en Göttingen y, tanto ahí como en Berlín, dedicó mucho tiempo al estudio científico) Schopenhauer obtuvo la convicción de que la sensibilidad, antes que ser algo meramente pasivo, remite a una actividad al interior de los órganos sensoriales²⁰. De la teoría de Albrecht von Haller resaltó la noción de “irritabilidad”, la cual da entender que los órganos tienen la capacidad de reaccionar ante estímulos (para absorber o repulsar diversas materias), y que estos procesos ocurren sin que el organismo se haga consciente de su actividad interna²¹. De esta manera, la fisiología de su época le proporciona un marco epistemológico en el cual tiene caso dejar de considerar al cuerpo como un objeto más: el cuerpo, en tanto organismo, está dotado de una actividad interna propia.

Schopenhauer identifica el núcleo interno de la actividad del cuerpo como voluntad. En relación con esto, sostiene, en primer lugar, que el organismo es la objetivación de la voluntad (la voluntad vuelta visible o individuada) y, en segundo lugar, que los diversos órganos corporales corresponden a las inclinaciones, apetencias y necesidades en las que la voluntad se manifiesta (por ejemplo, boca y estómago son la objetivación del hambre; los genitales son la objetivación del deseo sexual). Esta tesis, aunque puede sonar extraña, tiene un sustento biológico. La idea de objetivación de Schopenhauer es consistente con la manera como Lamarck interpreta los hechos de la anatomía comparativa: para ambos autores, las estructuras orgánicas que poseen los animales pueden ser explicadas como la manifestación externa de fuerzas internas, las cuales se conciben como impulsos o necesidades²².

El modo como Schopenhauer toma en cuenta la biología de su época e integra perspectivas fisiológicas en su planteamiento es sin lugar a dudas notable. Esto no significa que la biología o fisiología, en tanto ciencias naturales, posean un estatuto epistémico superior. Antes bien, su importancia tiene un significado metódico: al tomar

²⁰ Cf. Mandelbaum, Maurice, “The physiological orientation of Schopenhauer’s epistemology”, *op. cit.*, pp. 53-54.

²¹ Cf. *ibid.*, p. 54.

²² Cf. *ibid.*, pp. 56-57.

en cuenta diversos estudios sobre la constitución orgánica del hombre, Schopenhauer consigue poner de relieve la primacía metódica del cuerpo para la interpretación filosófica. En el esquema argumentativo de *El mundo como voluntad y representación*, es por analogía con el descubrimiento del cuerpo propio como voluntad que el sujeto comprende que todas las representaciones son manifestaciones de la misma voluntad²³. Con respecto al método, el cuerpo humano (*Leib*) tiene una doble importancia en relación con otros cuerpos (*Körper*). Por un lado, porque el sujeto cognoscente solo puede ir más allá del mundo como representación a través de la experiencia de su propio cuerpo como voluntad; por otro lado, porque el cuerpo humano resulta ser el cuerpo más complejo para la “conciencia de otras cosas”²⁴.

En relación con lo expuesto, es fundamental comprender que la prioridad metódica del cuerpo en la que insiste Schopenhauer no conduce a ninguna forma de reduccionismo. Es cierto que la fisiología revela que la conciencia no es más que la función fisiológica de un órgano interno, el cerebro; no obstante, es importante no perder de vista que esto no significa que la actividad consciente pueda ser completamente reducida a una función cerebral. Lo mismo que desde una perspectiva interna aparece como “conciencia” es, desde una perspectiva externa, “cerebro”. Schopenhauer exige tomar en cuenta ambos puntos de vista; es decir, ninguno debe implicar la exclusión del otro²⁵. Lo verdaderamente valioso de la perspectiva fisiológica aquí en juego es que le permite montar un doble frente de ataque. En primer lugar, tomar en cuenta la complejidad del cuerpo (de sus procesos ordenados y diferentes, de su jerarquía de impulsos y órganos) es útil para mostrar la insostenibilidad de la transparencia y la simpleza que tanto quiere la metafísica para la conciencia. En segundo lugar, considerar la pluralidad de la vida

²³ Cf. Salaquarda, Jörg, “Leib bin ich ganz und gar... – Zum ‘dritten Weg’ bei Schopenhauer und Nietzsche”, *op. cit.*, p. 45. El “sujeto de conocimiento” está enraizado en el mundo a través del cuerpo, y es el estudio de esta experiencia lo que permite el descubrimiento de la voluntad como el “en sí” de lo que somos; a través de la analogía del cuerpo con el mundo se llega a la hipótesis de la que voluntad no solo es el “en sí” del cuerpo, sino del mundo. Nietzsche procede de manera parecida. La hipótesis de la voluntad de poder, tal y como aparece en el numeral 36 de *Más allá del bien y del mal*, es puesta en juego a partir de una analogía entre cuerpo y mundo (como en el caso de Schopenhauer): entre impulsos y afectos, de un lado, y el mundo material e inorgánico, del otro. Tanto para Schopenhauer como para Nietzsche parece decisiva la analogía del cuerpo con el mundo para superar la perspectiva meramente subjetiva de la filosofía moderna (cf. Constâncio, João, “On Consciousness: Nietzsche’s Departure from Schopenhauer”, *op. cit.*, pp. 5-6).

²⁴ Cf. Salaquarda, Jörg, “Leib bin ich ganz und gar... – Zum ‘dritten Weg’ bei Schopenhauer und Nietzsche”, *op. cit.*, p. 45. Además, el cuerpo se encuentra en una posición intermedia: es objeto de conocimiento o representación, pero también es el medio indispensable para el conocimiento de todos los objetos (cf. *ibid.*, p. 41).

²⁵ Cf. Constâncio, João, “On Consciousness: Nietzsche’s Departure from Schopenhauer”, *op. cit.*, pp. 4-5.

orgánica es clave para cerrarle el paso al “materialismo plano”, esto es, a la investigación científica reduccionista y sin ninguna preparación filosófica²⁶.

El potencial del doble frente en cuestión –el cual permite tomar posición en contra del idealismo de la conciencia y el materialismo plano– justifica la primacía metódica del cuerpo. Esta fue la lección que, a su manera, Nietzsche supo extraer de la filosofía de Schopenhauer; lección que se expresa en la exigencia metódica de hacer del cuerpo el hilo conductor de la investigación, y así evitar caer en reduccionismos psicológico-fisiológicos. Ciertamente este punto de vista irá madurando a lo largo de la obra de Nietzsche y para comprenderlo adecuadamente hace falta prestar mayor atención a sus argumentos. Sin embargo, por el momento, esta breve presentación resulta útil para entender cuán temprano, y en qué sentido, tomó cuenta Nietzsche de la importancia procedimental del cuerpo y la fisiología. A continuación, prestaremos atención al planteamiento filosófico de Lange.

1.2. El sujeto como organismo y organización: Lange y la biologización del sujeto trascendental kantiano

Un año después de conocer la obra de Schopenhauer, en agosto de 1866, Nietzsche adquiere *Historia del materialismo*, de Lange. Diversas cartas de la época son testimonio de la profunda admiración y dedicación con la que Nietzsche estudió esta obra. Calibrar el alcance de la influencia de Lange tiene una dificultad similar a la ya observada en relación con Schopenhauer: la visión esquemática que limita su importancia a un período de juventud²⁷. Uno de los resultados del trabajo de Lange anuncia la importancia de llevar a cabo una interpretación completa de la realidad, pero señala, a la vez, que esta no es posible dentro de los límites del conocimiento científico. Por ello, toda forma de comprensión englobante de la realidad tiene un cariz estético (poético o figurativo)²⁸. En líneas generales, esto se alinea bastante bien con el trabajo expuesto en *El nacimiento de*

²⁶ Cf. Salaquarda, Jörg, “Leib bin ich ganz und gar... – Zum ‘dritten Weg’ bei Schopenhauer und Nietzsche”, *op. cit.*, pp. 42-44.

²⁷ Ciertamente, hay más dificultades. Para una breve explicación de esta cuestión cf. Salaquarda, Jörg, “Nietzsche und Lange”, *op. cit.*, pp. 236-243.

²⁸ Cf. Stack, G.S., *Lange and Nietzsche*, Berlin/New York: Walter de Gruyter, 1983, pp. 302-303. Precisar este aspecto exigiría prestar atención a un problema que no puede ser desarrollado aquí: la discusión acerca del “punto de vista del ideal”. Para una interpretación sobre la recepción de Nietzsche del “punto de vista del ideal” de Lange cf. Salaquarda, Jörg, “Der Standpunkt des Ideals bei Lange und Nietzsche”, en: *Annali*, XXII, 1, 1979, pp. 1-45.

la tragedia. Pero con el paso de los años, Nietzsche desistió de esta forma de “poesía conceptual” y, finalmente, Lange pasó a las filas de los defensores de un idealismo para débiles y miedosos²⁹. Nuevamente, como en el caso de Schopenhauer, uno debe permanecer atento a las hipótesis de Lange que permanecen y se transforman en la filosofía de Nietzsche.

En *Historia del materialismo*, Lange continúa por el camino iniciado por Schopenhauer hacia la biologización del sujeto trascendental kantiano. Lange está de acuerdo con el núcleo del criticismo: según este, tampoco es posible conocer la cosa en sí. Pero el límite del conocimiento no se encuentra en los objetos de la experiencia constituidos por las facultades del sujeto trascendental. Para Lange, el desarrollo de la fisiología muestra claramente cómo nuestras formas de experimentar y pensar se encuentran condicionadas por la estructura de nuestros órganos³⁰. Así pues, “nuestra organización” o disposición orgánica es la condición del mundo fenoménico y su conocimiento³¹. Y esta organización debe ser investigada de manera biológica, por ejemplo, con la ayuda de la fisiología de los sentidos³². Del estudio de esta obra Nietzsche recibirá un nuevo y decisivo impulso hacia la preeminencia metódica del cuerpo para el trabajo filosófico.

Uno puede encontrar en el planteamiento fisiológico de Lange algunos puntos importantes que marcaron el desarrollo del pensamiento de Nietzsche. La crítica a la pretensión atomista de alcanzar un elemento material último y constitutivo de la realidad –crítica en la que insiste Nietzsche hasta el final de sus escritos– es también asunto que concierne a Lange. El atomismo, al intentar dar con el sustrato último de la realidad, se vuelve una teoría sobre la cosa en sí, esto es, una teoría científica inconsistente o una suerte de “materialismo metafísico”³³. Desde la perspectiva de Lange, la fisiología de los sentidos, con la ayuda del materialismo metódico, debería bastar para mostrar la ingenuidad y, en última instancia, la insostenibilidad de semejante teoría³⁴. Otro punto

²⁹ Cf. Nietzsche, Friedrich, *Fragmentos póstumos (1882-1885)*, III, Madrid: Tecnos, 2010, primavera de 1884, 25 [318]. En adelante FP III, seguido de la fecha del fragmento y la numeración estandarizada.

³⁰ Cf. Lange, Albert, *Historia del materialismo*, México D.F.: Juan Pablos Editor, 1974, 2 tomos, t. 2, p. 143.

³¹ Cf. *ibid.*, p. 185.

³² Cf. Salaquarda, Jörg, “Nietzsche und Lange”, *op. cit.*, p. 258.

³³ Cf. *ibid.*, pp. 245-246.

³⁴ Cf. *ibid.* Lange señala que, en lo relativo a las investigaciones químicas y físicas, solo son en realidad decisivas las cualidades o las fuerzas, pero no los sustratos materiales concebidos como sus portadores. De este modo, utiliza los trabajos sobre electromagnetismo de Michael Faraday para señalar que basta con comprender a los átomos como centros de fuerzas (no hace falta recurrir a un sustrato material). Nietzsche

importante a tomar en cuenta es la diferenciación entre unidad y multiplicidad. Si bien todo ser vivo aparece como individuo (o unidad), a la vez, se presenta como una agrupación de múltiples seres vivos independientes³⁵. Lange propone un doble registro, donde la comprensión del ser vivo como organismo trae una serie de determinaciones psicofísicas dadas, pero, al mismo tiempo, la organización no remite a una unidad idéntica a sí misma. Esto permite notar en Lange un modo de proceder no reduccionista, aunque cargado de una fuerte tensión. Veamos en qué consiste.

Por un lado, el estudio de las funciones psíquicas debe apoyarse en la fisiología, pero esto no significa que pueda sostenerse la determinación de un elemento sobre el otro. De hecho, piensa Lange, no es posible establecer de manera fija la relación entre lo psíquico y lo físico, como lo ha intentado la metafísica. Se debe reconocer que dicha relación se encuentra más allá de los límites de la investigación³⁶. Este nivel de coincidencia no reduccionista entre lo corporal y lo espiritual, que surge de la primacía metódica de la investigación fisiológica del cuerpo, ya ha sido señalado en la filosofía de Schopenhauer, y también es importante en Lange.

Por otro lado, existe en Lange una tensión no resuelta, por la cual Nietzsche se interesó e intentó hacer productiva. La variante del criticismo que defiende Lange, caracterizada por el sesgo biológico señalado, recae en una posición ambivalente. Si los fenómenos se constituyen a partir de la disposición orgánica de los sujetos, entonces estos son libres de producir el mundo desde la sensibilidad y lo arbitrario de su organización psicofísica. Pero Lange también sostiene que la teoría de la evolución de Darwin debe aplicarse al organismo humano. Esto significaría que el sujeto no puede sustraerse a las determinaciones que el medio plasma sobre su constitución fisiológica y que, por lo tanto, aquel organismo productor del mundo es, al mismo tiempo, producto pasivo de las circunstancias. Sin embargo, Lange se resiste a sacar esta última conclusión³⁷.

encuentra aquí un paso importante hacia la hipótesis de la voluntad de poder (la cual se refiere a centros de poder cuya relación permite dar cuenta de la realidad sin recurrir a sustratos últimos o estructuras fijas (cf. *ibid.*, p. 252).

³⁵ Cf. *ibid.*, p. 247.

³⁶ Cf. Lange, Albert, *Historia del materialismo*, t. 2, p. 257, nota 29.

³⁷ Cf. Stiegler, Barbara, *Nietzsche et la biologie*, op. cit., p. 10.

Para evitar la contradicción que consiste en sostener que el organismo productor del mundo es, al mismo tiempo, producto pasivo de las circunstancias, adopta Lange una posición dualista, según la cual el organismo sería un fenómeno del mundo, mientras que la disposición orgánica precedería a la experiencia. De este modo, el sujeto se descubre como diversidad dada (un organismo) y, a la vez, como un acto de unificación de lo variado (una organización)³⁸. Nietzsche nota esta tensión y, a diferencia de Lange, prefiere asumir todo el peso de la contradicción que encierra. En el desarrollo posterior de su obra, esta tensión se volverá una pista clave para abordar diversas problemáticas relativas a la filosofía. Nietzsche encuentra en la biología de la década de los 70 una contradicción entre las tendencias mecanicistas del darwinismo y las tesis neo-lamarquianas sobre un organismo creador e inventivo³⁹. Más adelante, en la década de los 80, Nietzsche ubica la misma tensión en los esfuerzos por conciliar el mecanismo darwiniano con la fisiología celular⁴⁰. De esta forma Nietzsche encuentra en la biologización del sujeto trascendental una contradicción fecunda. A diferencia de la subjetividad kantiana, el cuerpo vivo no puede ser a la vez pura pasividad y esencial actividad. En el caso del cuerpo semejante hiato es inaceptable. Por lo tanto, frente a las contradicciones de la biología de su tiempo, Nietzsche se sentirá atraído a interpretar el organismo como una “instancia estratégica” que servirá a vencer el dualismo del criticismo kantiano⁴¹.

Puede verse, entonces, que es aquí, en el estudio serio de la biología y la fisiología, donde surge para Nietzsche una tensión que le plantea un desafío relativo al modo de proceder: aprender a hacer del cuerpo el hilo conductor de la investigación y, en el camino, cuidarse de caer en posiciones dualistas o reduccionistas. La revisión de las interpretaciones de Schopenhauer y Lange ofrece pistas iniciales para continuar con la investigación acerca de la importancia de la fisiología para Nietzsche. El objetivo principal del presente capítulo ha sido esclarecer cómo debido al sesgo biológico con el que Schopenhauer y

³⁸ Cf. *ibid.*, pp. 10-11.

³⁹ Cf. *ibid.*, p. 13.

⁴⁰ Cf. *ibid.*

⁴¹ Cf. *ibid.*, pp. 13-14. Tomamos la expresión “instancia estratégica” de Stiegler, quien muestra con detalle cómo la comprensión del cuerpo, por parte de Nietzsche, integra ingeniosamente diversos postulados biológicos y apunta, principalmente, a superar los *impasses* del dualismo kantiano: “Héritant à la fois des *impensés* du kantisme et des contradictions de la biologie de son temps, Nietzsche est donc naturellement amené à interpréter l’organisme comme l’instance stratégique où devra se vaincre le dualisme qui oppose les deux faces inconciliables du sujet kantien” (*ibid.*, p. 13). Nuestra investigación parte de las aclaraciones de Stiegler y, sin pretender contradecirlas, se centra en un aspecto que su libro no atiende: la importancia del organismo para la cuestión del método filosófico.

Lange cargan al sujeto trascendental, el cuerpo resulta, a juicio de Nietzsche, central para despejar cuestiones filosóficas. Pero, además, tal centralidad, examinada más de cerca, a la luz de las influencias de Schopenhauer y Lange, trae consigo ciertas lecciones sobre el método filosófico, imprescindibles para comprender la filosofía de Nietzsche.

En el siguiente capítulo nos centraremos en la importancia de la fisiología en lo relativo a la cuestión del método. Para ello, en primer lugar, prestaremos atención a la recepción nietzscheana de las teorías biológicas del siglo XIX. Esto nos permitirá, inicialmente, precisar la comprensión de Nietzsche del organismo como “jerarquía” o “estructura de mando” y, luego, poner de relieve la íntima relación entre vivir y valorar. En segundo lugar, mostraremos cómo –debido a la conexión entre vida y valor– la fisiología se convierte en una herramienta propicia para la indagación sobre los valores morales y, de este modo, para la interpretación genealógica. Esto nos permitirá comprender de qué manera la filosofía de Nietzsche responde a la exigencia procedimental que surge de la comprensión biológica del sujeto trascendental: evitar todo reduccionismo y dualismo.



Capítulo 2: Fisiología y método

En el capítulo anterior se ha puesto de relieve un aspecto particular de la influencia que Schopenhauer y Lange tuvieron en el pensamiento de Nietzsche. Esta aproximación, a partir del impacto que la biología pueda tener en el sujeto trascendental kantiano, permite calibrar la importancia del estudio de las ciencias naturales para su obra. La biología y la fisiología, bien entendidas, no poseen ningún privilegio epistémico, sino que conducen, principalmente, a la preocupación filosófica por el cuerpo y por el método. En última instancia, el énfasis en estas disciplinas científicas le proporcionará a Nietzsche un ángulo provechoso para reflexionar acerca de cómo interpretar y cómo hacerle frente la cuestión de las valoraciones humanas. No solo en el sentido (bastante temprano en su obra) de una crítica a la pretensión científica de neutralidad, debido a sus perjuicios para la vida⁴². Visto de manera más específica, el estudio de las teorías biológicas le proporcionará a Nietzsche un nuevo vocabulario para la expresión de sus inquietudes filosóficas. El uso simbólico de este lenguaje está unido a un encuadre fisiológico que, al combinarse con otros, sirve como contrapeso para evitar que las hipótesis resulten reduccionistas o dualistas.

Sobre el estatuto del vocabulario fisiológico y su importancia metódica para la interpretación filosófica volveremos más adelante. Primero debemos prestar atención a los estudios de Nietzsche sobre la biología de su época: cómo se apropia y toma posición en sus debates. El interés por las obras de Schopenhauer y de Lange es suficiente para mostrar que Nietzsche estuvo familiarizado, desde muy temprano en su desarrollo intelectual, con la idea de que el cuerpo y las ciencias naturales son importantes para el trabajo filosófico. Este interés inicial, lejos de debilitarse con el paso del tiempo, se verá confirmado tanto en el desarrollo de su obra⁴³, como en la apreciación que el propio

⁴² Tema sobre el que Nietzsche reflexiona desde muy temprano y que encuentra sus primeras formulaciones públicas en la denuncia al presente “socrático” (cf. Nietzsche, F., *El nacimiento de la tragedia*, Madrid: Alianza Editorial, 2010, 18-20, pp. 154-173) y en la crítica a la exigencia de que la historia deba ser ciencia (cf. Nietzsche, F., *Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida*, Madrid: Biblioteca Nueva, 2003, 4, pp. 67-75).

⁴³ Por ejemplo, cuando insiste en unir la filosofía histórica con el método de las ciencias naturales, con la intención de hacer posible una “química” de las representaciones y los sentimientos (cf. Nietzsche, F., *Humano demasiado humano*, I, en: *Obras completas*, III, Madrid: Tecnos, 2014, 1, p. 75. En adelante MAM I); o cuando propone concebir nuestros juicios epistémicos y valorativos como necesariamente vinculados con una determinada constitución orgánica (Nietzsche, F., *Aurora*, en: *Obras completas*, III, Madrid: Tecnos, 2014, 117, p. 583, 483, p. 666. En adelante M); o cuando usa estratégicamente una perspectiva evolucionista para contrarrestar el predominio del *a priori* kantiano (cf. Nietzsche, F., *La gaya ciencia*, en:

Nietzsche formulará de su recorrido intelectual⁴⁴. Nietzsche incluso llegará a escribir que se lamenta de su elección profesional; que, en vez de formar parte del gremio de los filólogos, habría preferido dedicar sus estudios de juventud a las ciencias naturales⁴⁵. Dejando de lado los elementos retóricos que envuelven el contexto de esta afirmación, cabe la pregunta por la real importancia de sus estudios sobre las teorías científicas de la vida –tarea a la que entregó mucho tiempo y dedicación⁴⁶.

En la actualidad se conoce bastante bien el amplio espectro de obras biológicas que Nietzsche estudió. Entre ellas, por ejemplo, las de Rudolf Virchow, Ernst Haeckel, Wilhelm Roux, Karl Wilhelm von Nägeli y Henry Rolph. Ahora bien, si aceptamos, de un lado, el hecho de que su interés por esta materia no fue algo meramente circunstancial, también debemos reconocer, del otro, que Nietzsche nunca recibió un entrenamiento especializado en el campo científico-natural. Wolfgang Müller-Lauter hace una observación interesante sobre este punto. Seguramente, a la lectura esforzada y meticulosa debió seguirle, en más de una ocasión, la falta de preparación técnica para comprender los detalles más específicos de algunos resultados. A pesar de esto, Nietzsche ha mostrado tener muy buen ojo para seguir los argumentos de las teorías biológicas y

Obras completas, III, Madrid: Tecnos, 2014, 110, pp. 795-796. En adelante FW). Contra el “dogmatismo” del criticismo kantiano, que sostiene que el concepto de causalidad es anterior a toda experiencia, Nietzsche esgrime un argumento empirista de corte darwinista para la génesis de las categorías: largos procesos temporales muestran que aquellos cuyo hábito es inferir una relación causal, ahí donde no hay más que una sucesión temporal habitual, han resultado ser más aptados para la supervivencia (*cf. ibid.*).

⁴⁴ Al recordar el fin de sus años en Basilea, Nietzsche escribe: “Habían pasado diez años en los cuales la *alimentación* de mi espíritu había quedado propiamente detenida (...). Me vi, con lástima, escuálido, famélico: justo las *realidades* eran lo que faltaba dentro de mi saber, y las ‘idealidades’, ¿para qué diablos servían! – Una sed verdaderamente ardiente se apoderó de mí: a partir de ese momento no he cultivado de hecho nada más que fisiología, medicina y ciencias naturales, – incluso a auténticos estudios históricos he vuelto tan solo cuando la *tarea* me ha forzado imperiosamente a ello” (Nietzsche, F., *Ecce homo*, Madrid: Alianza Editorial, 2010, “Humano demasiado humano”, 3, p. 92)

⁴⁵ En *Ecce homo* Nietzsche resalta la importancia del conocimiento sobre cuestiones como la alimentación y el metabolismo, y se lamenta de su elección profesional: “La ignorancia *in physiologicis* [en cuestiones de fisiología] –el maldito ‘idealismo’– es la auténtica fatalidad en mi vida, lo superfluo y estúpido en ella, algo de lo que no salió nada bueno y para lo cual no hay ninguna compensación, ningún descuento. Por las consecuencias de este ‘idealismo’ me explico yo todos los desaciertos, todas las grandes aberraciones del instinto y todas las ‘modestias’ que me ha apartado de la *tarea* de mi vida; así, por ejemplo, el haberme hecho filólogo –¿por qué no, al menos, médico o cualquier otra cosa que abra los ojos?” (Nietzsche, F., *Ecce homo*, “¿Por qué soy tan inteligente?”, 2, pp. 46-47).

⁴⁶ No solo a la manera de Dostoyevsky o Kierkegaard, como ha indicado Schlechta; tampoco es que solo siga la tendencia científica que prevalece en la segunda mitad del siglo XIX, como ha indicado Steverding. Ambas comparaciones pierden de vista tanto la amplitud como el nivel de profundidad de los estudios biológicos de Nietzsche (*cf. Müller-Lauter, W., “Der Organismus als innerer Kampf. Der Einfluss von Wilhelm Roux auf Friedrich Nietzsche”, en: Nietzsche-Studien 7 (1978), pp. 189-190.*

cuestionar sus presupuestos. Lo que le interesa a Nietzsche no es el detalle, sino ir detrás de los prejuicios de la investigación científica y mostrar sus elementos estructurantes⁴⁷.

De ahí que el estudio intenso y sostenido haya podido servirle, principalmente, para apropiarse del vocabulario de la biología del siglo XIX y elaborar algunos de los conceptos claves de su filosofía⁴⁸. Hace falta precisar cómo se apropia de tal vocabulario para comprender qué entiende Nietzsche por cuerpo u organismo. Solo así será posible explicar en qué medida la fisiología resulta una herramienta sumamente pertinente para la interpretación filosófica. Al conectar la cuestión de la vida y el valor en su concepción del organismo, Nietzsche encontrará en la fisiología un ángulo propicio para poner de relieve el problema del valor de las valoraciones morales. De esta manera será posible esclarecer la importancia de la fisiología para el trabajo expuesto en *La genealogía de la moral*—obra que Nietzsche llama una “muestra” de lo que entiende por “interpretación”⁴⁹.

En el presente capítulo se analizará, en primer lugar, la discusión de Nietzsche con las ciencias de la vida de su época. Se espera mostrar cómo dicho diálogo le permite afinar su comprensión del organismo como “jerarquía” o “estructura de mando”. Surge aquí una imagen de la vida eminentemente plástica, cuya actividad puede ser caracterizada como un valorar. Es importante señalar que la comprensión del cuerpo como “jerarquía” o “estructura de mando” le permite a Nietzsche abrir un “tercer camino” entre la comprensión mecánica y teleológica del organismo. De esta forma Nietzsche logra responder a la exigencia procedimental que surge de la biologización del sujeto kantiano: aprender a hacer del cuerpo el hilo conductor de la investigación, sin por eso caer en posiciones reduccionistas o dualistas.

En segundo lugar, se explicará de qué manera el cuerpo, para Nietzsche, resulta una “instancia estratégica”, pues proporciona un punto de vista fisiológico indispensable para la comprensión del problema del valor. Si hay conexión entre vivir y valorar, la fisiología se convierte en una herramienta oportuna para la indagación sobre los valores morales y, por lo tanto, para la interpretación genealógica. La importancia y el estatuto del

⁴⁷ Cf. *ibid.*, pp. 190-191.

⁴⁸ Cf. Stiegler, B., *Nietzsche et la biologie*, op. cit., p. 6-8.

⁴⁹ Nietzsche sostiene que el tercer tratado de *La genealogía de la moral* es una “muestra” de lo que él denomina “interpretación” (cf. GM, “prólogo”, 8, p. 36). Uno puede aplicar legítimamente la misma afirmación a los otros dos tratados que componen la obra.

vocabulario fisiológico se esclarece si entendemos que se trata de un recurso interpretativo: forma parte del método filosófico de Nietzsche. Desarrollar este punto de manera más precisa requiere, en última instancia, atender a la comprensión nietzscheana del método y a la manera como se expresa en *La genealogía de la moral*. Sobre este último punto volveremos en el próximo capítulo. De momento nos focalizaremos en la concepción del organismo de Nietzsche y en la importancia metódica de la fisiología para la genealogía.

2.1. El organismo como jerarquía: la relación entre vivir y valorar

Hemos mostrado de qué manera, a través de las lecturas de Schopenhauer y Lange, Nietzsche cobra conciencia de la importancia metódica de la fisiología para el trabajo filosófico. Esta exigencia procedimental inicial, que vincula la cuestión del cuerpo con la del método, encontrará varias formulaciones explícitas en los apuntes de Nietzsche de 1884 y 1885⁵⁰. En uno de estos apuntes sostiene Nietzsche: “(...) considero que tomar como punto de partida el mirarse a sí mismo en el espejo del espíritu es estéril y que sin el hilo conductor del cuerpo no hay buena investigación que valga”⁵¹. Para abordar de manera más cabal el problema del método, empezaremos por precisar qué entiende Nietzsche por cuerpo u organismo. Se trata de un tema que cobra relevancia en el siglo XIX, cuyo contexto conviene esclarecer aunque sea mínimamente.

Conviene tener presente la concepción kantiana –expuesta a finales del siglo XVIII– del organismo como una especie de “autoformación” que nunca puede ser reducida a un mecanismo. Surge así, con el planteamiento de Kant, la base para un punto de vista teleológico-natural, donde el organismo se caracteriza por su conformidad a fin (*Zweckmässigkeit*). Esta idea será importante para el desarrollo de la noción de cuerpo vivo (*Leib*) en la *Naturphilosophie* romántica y, posteriormente, para el surgimiento de las tendencias materialistas del siglo XIX, orientadas hacia una comprensión del cuerpo

⁵⁰ Se trata de aquella conocida metáfora, en la que Nietzsche pide tomar cuenta del “cuerpo” como “hilo conductor” (cf. FP III, verano-otoño de 1884, 26 [374], verano-otoño de 1884, 26 [432], verano-otoño de 1884, 27 [27], junio-julio de 1885, 36 [35], junio-julio de 1885, 37 [4], agosto-setiembre de 1885, 39 [13], agosto-setiembre de 1885, 42 [3]).

⁵¹ *Ibid.*, verano-otoño de 1884, 26 [432].

(*Körper*) basada en fundamentos científico-naturales⁵². De este modo, surgen en el XIX dos tendencias, hasta cierto punto, en oposición: por un lado, tenemos una concepción teleológica, que niega la posibilidad de que el organismo pueda ser asimilado al modelo fisicalista del conocimiento científico-natural; por otro lado, tenemos una concepción mecanicista, que insiste en la comprensión exacta de lo orgánico a partir de leyes siempre regulares.

Desde el punto de vista de Kant, la estructura teleológica de la naturaleza no se corresponde con ningún principio constitutivo de la realidad: la conformidad a fin (*Zweckmässigkeit*) de los fenómenos naturales es una idea regulativa proyectada por la facultad de juzgar del sujeto, necesaria para el ordenamiento y la comprensión de la multiplicidad (que de otra manera resulta excesivamente caótica⁵³). Schelling toma distancia del kantismo y, al sostener la objetividad del orden teleológico del organismo, da pie a un concepto particular de corporalidad (*Leiblichkeit*): el cuerpo vivo no solo no se reduce a sus determinaciones físico-químicas, sino que, además, sus procesos orgánicos sirven de base para la mediación de los aspectos fisiológicos y psicológicos del ser vivo⁵⁴. De modo que la antropología filosófica, que surge con la *Naturphilosophie* romántica, se caracteriza por una comprensión del cuerpo donde no cabe una real oposición entre lo físico y lo espiritual; antes bien, la antropología romántica exige un trato tanto empírico como metafísico del desarrollo orgánico.

La creencia en la posibilidad de trazar relaciones determinadas entre la constitución fisiológica y la formación del espíritu cobra fuerza en la antropología romántica tardía – en autores como Carl Carus, Karl Burdach o Rudolf Lotze; pero es recién en el segundo tercio del siglo XIX que se consolida, en la región de habla alemana, una tendencia materialista decididamente contrapuesta a la *Naturphilosophie* y sus remanentes idealistas. Contribuyen a esta tendencia los múltiples avances biológicos de la época: por ejemplo, los trabajos sobre electro-fisiología experimental de Emil du Bois-Reymond, los

⁵² Cf. Rölli, M., “Philosophische Anthropologie im 19. Jahrhundert – Zwischen Leib und Körper“, en: Alloa, E., Bedorf, T., Grüny, C. y Klass, T. (eds.), *Leiblichkeit*, Tübingen: Mohr Siebeck / UTB, 2012, pp. 149-150.

⁵³ Cf. Kant, I., *Crítica de la facultad de juzgar*, Caracas: Monte Ávila, 1991, BXXIX - BXXXVIII. Además, cf. Kant, I., “Ideas para una historia universal en clave cosmopolita”, en: *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita y otros escritos sobre Filosofía de la Historia*, Madrid: Tecnos, 2010, 9, pp. 20-23.

⁵⁴ Este puede ser considerado como el punto decisivo de la antropología filosófica romántica, expuesta en los planteamientos de Franz Gruithuisen, Heinrich Steffens, Johann Heinroth o Lorenz Oken (cf. Rölli, M., “Philosophische Anthropologie im 19. Jahrhundert – Zwischen Leib und Körper”, *op. cit.*, pp. 152-156).

fundamentos de la teoría celular de Theodor Schwann y Matthias Schleiden, el desarrollo de la química orgánica de Justus von Liebig, la fisiología de los sentidos de Hermann von Helmholtz o la concepción de patología celular de Rudolf Virchow⁵⁵. Estos avances de la biología implicaron, finalmente, la sobreestimación de la investigación científico-natural (de corte empírico) para la comprensión exacta de la naturaleza humana.

En este contexto de fortalecimiento de las ciencias naturales, se impuso la concepción mecanicista del cuerpo (*Körper*), esto es, la comprensión del cuerpo como una entidad determinada por las mismas leyes físico-químicas que operan en el resto de la naturaleza. Por lo tanto, el nuevo naturalismo se opuso a la apelación a principios metafísicos (como el alma) para la explicación de los procesos orgánicos, y recondujo los fenómenos psicológicos a aquellos aspectos que pueden ser verificados anatómicamente y fisiológicamente. Uno puede notar, entonces, una diferencia esquemática importante entre las investigaciones fisiológicas de inicios de siglo (como las de Casus, Burdach o Lotze), que surgieron en el marco del naturalismo romántico –el cual insiste en una comprensión teleológica del cuerpo (*Leib*) que integre una perspectiva empírica y metafísica– y las investigaciones fisiológicas de algunas décadas después, surgidas en el marco del naturalismo científicista –el cual insiste en una comprensión mecánica del cuerpo (*Körper*) que rechace los presupuestos idealistas.

La tensión que observamos alrededor de la primera mitad del siglo XIX es una tensión sintomática del desarrollo mismo de los estudios fisiológicos: a lo largo de su historia, la fisiología parece ser guiada, implícita o explícitamente, por un entramado filosófico de corte mecánico o teleológico⁵⁶. Es importante reparar en la magnitud y en lo específico de esta tensión, ya que la apropiación de las teorías biológicas que realiza Nietzsche se dirige, justamente, a romper con dicha dicotomía⁵⁷. En la discusión con las ciencias de la vida de su época Nietzsche conseguirá delinear una concepción del organismo que no se entrampe en la tensión antes señalada y que, al poner de relieve la íntima relación entre vivir y valorar, haga de la fisiología una herramienta conveniente para la indagación de las valoraciones morales.

⁵⁵ Cf. *ibid.*, pp. 156-159.

⁵⁶ Cf. Magner, Louis, *A History of the Life Sciences*, New York: Marcel Dekker, 1994, p. 225.

⁵⁷ Si Nietzsche designa el cuerpo con la expresión *Leib*, no es, de ninguna manera, para retomar la tradición teleológico-romántica donde dicha expresión cobró fuerza, sino para insistir en que el ser vivo no puede comprenderse ni teleológicamente ni mecánicamente.

No olvidemos que es desde el punto de vista del método que el fenómeno del cuerpo vivo gana primacía⁵⁸. Esto apunta claramente contra Descartes –quien insistió en reglas de dirección para la investigación filosófica dirigidas al espíritu o al pensamiento. Nietzsche encuentra en la biología celular de Virchow un fuerte cuestionamiento del punto de partida cartesiano. La reformulación de la teoría celular de Virchow, expuesta en *Patología celular* (obra que Nietzsche conoció gracias a Lange), es relevante debido a que descalifica las figuras tradicionales de centralización del organismo. Para Virchow, no existe ningún punto anatómico central, sino que toda centralización surge de la ilusión de unidad producida por la conciencia; pero dicha unidad es un engaño, en la medida en que disimula la pluralidad irreductible del organismo y, por lo tanto, entorpece el trabajo de la biología⁵⁹.

Nietzsche encuentra aquí una primera confirmación biológica del error que supone hacer del fenómeno mental del “yo” el punto de partida metódico. El cuerpo es, pues, un elemento importante para hacerle frente al predominio de la unidad de la conciencia y el reduccionismo que aquí opera. Desde luego, si el cuerpo ha de ser concebido en su irreductible pluralidad, cabe entonces la pregunta: ¿cómo pensar la diversidad del organismo? En la teoría celular de Virchow los organismos superiores (como el cuerpo humano) son descritos como una multiplicidad de células individuales, las cuales, si bien se encuentran en una relación de mutua dependencia, son a la vez autónomas –es decir, les corresponde una actividad propia⁶⁰.

Pero, ¿cómo entender la relativa independencia de las partes del organismo?, ¿en qué consiste la autonomía de la célula? Dar respuesta a estas preguntas exige precisar la manera como se comprende la actividad celular. Nietzsche se servirá aquí de la noción de “asimilación” del embriólogo Wilhem Roux. La actividad del organismo que Nietzsche llama “interpretación” es siempre una “asimilación orgánica”: un acto de unificación, una

⁵⁸ Cf. FP III, verano-otoño de 1884, 26 [432].

⁵⁹ Cf. Stiegler, B., *Nietzsche et la biologie*, op. cit., pp. 21-23.

⁶⁰ Cf. *ibid.*, pp. 24-26. La relativa independencia de las partes del organismo es un tema problemático. Por un lado, justifica la disolución analítica de la totalidad orgánica en células autónomas. Este enfoque analítico y local trajo grandes beneficios epistemológicos: una comprensión tal de los fenómenos fisiológicos y patológicos que significó una verdadera revolución para la biología y la medicina. Por otro lado, como advierte Claude Bernard, la teoría celular ha tendido a exagerar la autonomía de las partes y a desatender el plan morfológico del organismo en su totalidad (cf. *ibid.*).

forma de reducir lo diverso a lo idéntico. El ser vivo constantemente interpreta o asimila; lo hace en los procesos más elementales, como la nutrición y la digestión, y lo hace también en diversos procesos diferidos, como el sentir y el pensar.

Nietzsche extrae de los postulados de Roux las tres características principales de la asimilación: en primer lugar, asimilar es reducir la alteridad (lo desconocido o diferente) a lo idéntico (lo ya conocido o igual); en segundo lugar, la asimilación es un proceso de apropiación, esto es, de elaboración de lo propio, lo cual supone una violenta negación de la alteridad; en tercer lugar, la asimilación es un proceso de autoproducción de lo necesario⁶¹. Sin embargo, esta fuerza para transformar lo otro no implica la autosuficiencia del organismo o de sus partes. La perspectiva biológica aquí en juego no conduce a ningún solipsismo celular. La asimilación no es ni el inicio ni lo definitorio de la vida: se trata de la respuesta activa de las partes del organismo a una excitación previa. El ser vivo es, en primera instancia, excitación o irritación⁶². Es la apertura a la alteridad –la disposición a ser alcanzado por aquello que es desconocido y que perturba la configuración interna– lo que suscita la asimilación orgánica⁶³. Esta receptividad hace que los cuerpos se encuentren constantemente afectados por sus excitaciones. Este *pathos* del organismo es de suma importancia para la actividad auto-productiva de la asimilación.

Lo distintivo de los organismos superiores (como el cuerpo) es, precisamente, la alta exposición a la irrupción de las excitaciones más grandes; mientras que los organismos más simples (como el protoplasma) son los menos receptivos⁶⁴. Según Nietzsche, la máxima apertura a la alteridad hace del cuerpo un organismo siempre situado, en un nivel tal de intercambio con las fuerzas que lo rodean, que debe a cada momento *discernir*. Los ajustes de los que depende la vida del organismo superior requieren de “la más fina

⁶¹ Cf. *ibid.*, pp. 30-31.

⁶² La manera como el estímulo o la excitación suscita la actividad asimiladora no debe confundirse con una relación causal (cf. Müller-Lauter, W., “Der Organismus als innerer Kampf. Der Einfluss von Wilhelm Roux auf Friedrich Nietzsche”, *op. cit.*, pp. 211-215).

⁶³ Aquí nunca puede tratarse de una relación predeterminada. Por ejemplo, la misma excitación puede ser interpretada de diferentes maneras: “(...) que un intenso estímulo sea sentido como placer o displacer es cosa del intelecto que *interpreta*, que sin embargo la mayoría de las veces realiza ese trabajo de un modo inconsciente para nosotros; y un mismo estímulo puede ser interpretado como placer o como displacer” (FW, 127, p. 804). En general, todo lo que llega a la conciencia es solo un “resultado”: la interpretación de excitaciones tan perturbadoras como indecibles, que el organismo reduce a la forma de lo “ya conocido” – en buena cuenta, para hacer soportable lo desconocido, para aliviar la perturbación de la excitación que lo afecta.

⁶⁴ Cf. Stiegler, B., *Nietzsche et la biologie*, *op. cit.*, pp. 37-38.

sensibilidad”: abierto a un sinfín de excitaciones, el cuerpo debe aguardar y evaluar; este no acepta sin más la marea de estímulos que le hacen frente, sino que acoge, transforma y discrimina⁶⁵. En pocas palabras: el organismo valora. De ahí que Nietzsche hable de la “inteligencia” (*Klugheit*) del organismo para “conservar”, “apropiar”, “eliminar” y “vigilar”⁶⁶. La actividad asimiladora del organismo superior solo tiene caso cuando este se afecta por su medio, y la alta excitabilidad nos habla de una instancia valorativa cuya importancia es de primer rango para la concepción del organismo vivo –la vida depende de la sensibilidad más fina para evaluar.

Se muestra de este modo, en la filosofía de Nietzsche, una íntima relación entre el organismo vivo y la cuestión del valor. A lo largo de su obra, uno encuentra ambos elementos –vida y valor– imbricados. Que los valores cobran sentido por su relación con la vida es una de las tesis principales de Nietzsche, junto a la cual se desarrolla el tenor crítico de su filosofía⁶⁷. De manera desafiante, su pensamiento nos enfrenta con la complicada idea de que a la vida le es inherente otorgar valor⁶⁸. Esta idea se refuerza en la filosofía de Nietzsche gracias a sus estudios sobre biología, ya que es debido a estos que le será posible formular y precisar la tesis de que el organismo valora. Las evaluaciones de las cuales tomamos consciencia son solo las expresiones diferidas y provisionales de procesos evaluativos corporales de una profundidad insondable: “Estimaciones de valor se hallan en todas las funciones del ser orgánico (...). Cada ‘instinto’ es instinto hacia ‘algo bueno’, visto desde algún punto de vista; ahí hay una estimación de valor, solo por eso se ha incorporado”⁶⁹.

⁶⁵ Sobre este punto, escribe Stiegler: “Ces ajustements dont dépend sa survie, il ne peut les opérer qu’avec la sensibilité la plus fine, ou ‘la plus sensible des balances’. Tandis que l’amibe survit par l’assimilation de quelques *stimuli* très retreints, la vie de l’homme complexe dépend d’une multitude de stimulations, que sa sensibilité doit sans relâche surveiller, éprouver et transformer. Complexe, unique, il doit sans cesse guetter les excitations qui surgissent, évaluer leur bénéfice et leur danger: prendre le risque de les accueillir comme telles, ou au contraire, choisir par prudence de les transformer, voire, s’il le faut, de les rejeter” (*ibid.*, p. 39).

⁶⁶ Cf. FP III, abril-junio de 1885, 34 [46].

⁶⁷ Una notable y temprana formulación aparece ya en *Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida*, donde Nietzsche reflexiona sobre el estudio de la historia a partir de la pregunta por su *valor* para la *vida*.

⁶⁸ “Cuando hablamos de valores, lo hacemos bajo la inspiración, bajo la óptica de la vida: la vida misma es la que nos compele a establecer valores, la vida misma es la que valora a través de nosotros *cuando* establecemos valores” (Nietzsche, F., *Crepúsculo de los ídolos*, Madrid: Alianza Editorial, 2009, “La moral como contranaturaleza”, 5, p. 63).

⁶⁹ FP III, verano-otoño de 1884, 26 [72].

De acuerdo con Nietzsche, debe quedar claro que “ser vivo” significa “ya estimar”⁷⁰. Al poner en relación ambos términos, vivir y valorar, surge la pregunta: ¿qué significa que la vida valore? Uno puede intentar dar respuesta a esta pregunta al poner en juego un tercer elemento: la noción de “voluntad de poder”. De acuerdo con Nietzsche, el “ser vivo” puede ser nombrado de forma más precisa como “voluntad de poder”⁷¹. Tomando en cuenta la noción de “voluntad de poder”, la vida debe ser voluntad de más vida, de crecimiento⁷². Eso daría una pauta para entender cómo valora la vida: *para* su crecimiento. “Cuando dos seres orgánicos chocan”, sostiene Nietzsche, la lucha no es solo “*por* la vida o la alimentación”⁷³: “tiene que haber lucha por la lucha misma”⁷⁴. La caracterización de la vida como lucha muestra un aspecto clave de su dinámica interna: lo que *quiere* el ser vivo, en tanto lucha, es “*descargar* [auslassen] su fuerza”⁷⁵ –y dicho “querer” representa aquí, para Nietzsche, un “tener que”⁷⁶. En la descarga necesaria de la fuerza, a la vez, lo que *quiere* el ser vivo es acrecentar su poder: volverse más fuerte⁷⁷.

Nietzsche concibe la vida como incremento del poder, como despliegue de la fuerza para imponerse sobre algo otro que le ofrece resistencia. La concepción de la “voluntad de poder” como “un insaciable afán de demostrar poder”⁷⁸ (que se expresa en la idea de que solo el “exceso de fuerza” es la prueba de la fuerza⁷⁹) nos ofrece una determinación un tanto más precisa de la vida: las estimaciones de valor del organismo apuntan a su crecimiento o fortalecimiento. De ahí que Nietzsche sostenga que las “estimaciones de valor” están “inspiradas y reguladas por nuestra voluntad de poder”⁸⁰. Según este encuadre fisiológico, todo acontecer en el mundo orgánico es un subyugar y un enseñorearse⁸¹. Sin embargo, es importante no olvidar la otra cara, comúnmente

⁷⁰ Cf. FP III, primavera de 1884, 25 [433], verano-otoño de 1884, 26 [118].

⁷¹ “¿Pero qué es la vida? Aquí es necesaria, por lo tanto, una versión más precisa del concepto ‘vida’: mi fórmula para ello reza: la vida es voluntad de poder” (Nietzsche, F., *Fragmentos póstumos (1885-1889)*, IV, Madrid: Tecnos, 2008, otoño de 1885-otoño de 1886, 2 [190]. En adelante FP IV, seguido de la fecha del fragmento y la numeración estandarizada).

⁷² La vida, en tanto “voluntad de poder”, tiende a la formación de “unidades mayores de poder” (cf. GM, II, 11, p. 110).

⁷³ FP III, verano-otoño de 1884, 26 [276].

⁷⁴ *Ibid.*

⁷⁵ FP III, verano-otoño de 1884, 26 [277].

⁷⁶ *Ibid.*

⁷⁷ Cf. Müller-Lauter, W., “Der Organismus als innerer Kampf. Der Einfluss von Wilhem Roux auf Friedrich Nietzsche”, *op. cit.*, pp. 209-211.

⁷⁸ FP III, junio-julio de 1885, 36 [31].

⁷⁹ Cf. Nietzsche, F., *Crepúsculo de los ídolos*, “Prólogo”, p. 31.

⁸⁰ FP III, verano-otoño de 1884, 26 [414].

⁸¹ Cf. GM, II, 12, pp. 111-112.

desatendida, del “fortalecimiento” de la vida: esta solo crece y se hace más fuerte en la medida en que amplía su excitabilidad, es decir, en cuanto más se abre a lo desconocido⁸². Solo en la constante exposición al peligro tienen cabida las mayores hazañas de la vida.

Encontramos en la filosofía de Nietzsche una comprensión del organismo que se resiste a las interpretaciones teleológicas. No existe una finalidad que pueda englobar el sentido de los procesos orgánicos: dichos procesos son las expresiones de las luchas, a todo nivel, de los elementos celulares más variados, cuya actividad se concibe como desencadenamiento de fuerza y crecimiento. Aquello que se muestra útil para la supervivencia puede ser el resultado de una determinada configuración de relaciones de poder, pero no por eso es el *telos* que antecede y dirige los procesos del organismo. La concepción del organismo de Nietzsche también se resiste a las interpretaciones mecanicistas. La necesidad de la descarga de la fuerza no implica ninguna regularidad: esta no puede comprenderse cuantitativamente, ni es susceptible de ser expresada por fórmulas generales⁸³. Para entender los complejos procesos orgánicos –ni teleológicos ni mecánicos–, en los que se entrecruzan la noción de vida y de valor, es necesario considerar la manera como Nietzsche vincula la “voluntad de poder” a la comprensión del organismo.

El viejo punto de vista establecido por la filosofía crítica kantiana, que comprende a los organismos a partir de una suerte de teleología natural, resulta insostenible para Nietzsche. De acuerdo con esta perspectiva, los seres vivos parecen “querer” según un cierto sentido y, aunque de manera ciega, parecen dirigir sus esfuerzos en una dirección, como si se adecuaban a algún plan. La biología evolucionista darwiniana reinterpretará este “querer” de la vida como una lucha *para* la existencia y por la supervivencia. Por su lado, Nietzsche opone al evolucionismo su concepción del “querer” de la vida como

⁸² El crecimiento y fortalecimiento del organismo supone que este evalúe las excitaciones que lo afectan de modo tal que pueda devenir aún más receptivo. “Crecer” significa “ampliar la excitabilidad”; “ser fuerte” supone mayor permeabilidad, no indiferencia. El criterio de una vida superior se encuentra en la mayor apertura a lo desconocido, en la mayor exposición al peligro. El poder se mide en la fortaleza para mantener, en lugar de espinas, las manos abiertas: en el libre “ancho de vista” para acoger la excitación y sentirla (incluso cuando duela) como una oportunidad, antes que como un perjuicio. Mientras que la vida baja o simple se acerca mucho a un estado mineral: se caracteriza por cubrirse de una coraza y limitar al mínimo los intercambios orgánicos. Así pues, la vida superior, la más susceptible de ser herida, es también la más fuerte: la que muestran los procesos orgánicos más complejos, como la curación. Surge aquí un tema difícil e importante de la filosofía de Nietzsche: la importancia del sufrimiento para el fortalecimiento y la idea de una “gran salud” (cf. Stiegler, B., *Nietzsche et la biologie*, op. cit., pp. 39-43).

⁸³ Cf. FP III, junio-julio de 1885, 36[18].

voluntad de poder: lo que la vida “quiere” es ser más, hacerse más fuerte, acrecentarse. No es, pues, la mera supervivencia lo que anima la vida, sino el “crecimiento”. Líneas más arriba hemos explicado el sentido general de este “crecimiento”; en adelante, con el fin de comprender la plasticidad del organismo, debemos precisar algunos aspectos de la concepción del cuerpo como “jerarquía o “estructura de mando”.

Para una crítica de la comprensión teleológica del ser vivo, resultan de suma importancia los esfuerzos de Roux por explicar cómo funciona el organismo. En la dirección de Lamarck, Roux se preocupa por las fuerzas espontáneas e inventivas del organismo; esto supone la búsqueda de una nueva mecánica del ser vivo, que conciba las variaciones adaptativas como provenientes del interior del organismo, a causa del poder de responder de manera activa a las complejas situaciones que el entorno le plantea⁸⁴. De aquí toma Nietzsche los lineamientos generales para su crítica a la sobreestimación darwineana de las circunstancias exteriores. El poder de “autoformación” (*Selbstgestaltung*) o de “crear formas” desde el interior es una idea que Nietzsche ensayó a lo largo de muchos años⁸⁵. Al leer *Der Kampf der Teile des Organismus* de Roux, Nietzsche encontró que la “autoformación” puede ser interpretada a partir de una mecánica específica: la lucha interna de las partes. Esta propuesta ciertamente impresionó a Nietzsche, quien supo encontrar en Roux algunas pistas importantes para concebir un organismo que se contraponga a las interpretaciones teleológicas y mecanicistas y, de ese modo, romper con los espectros del dualismo y del reduccionismo –proyectados por la tradición metafísica.

Roux retoma la constitución múltiple de lo orgánico de Virchow, e insiste en la desigualdad originaria del ser vivo. La no-identidad de las partes es el fundamento de la lucha interna del organismo. Este se forma como tal en el enfrentamiento interno de sus partes (diferentes a nivel celular). El enfrentamiento en cuestión no trae consigo la “conservación” del ganador (o la “eliminación” del perdedor), sino la transformación celular: la nutrición, el crecimiento y la reproducción. A medida que la lucha de las partes se intensifica, la fuerza de asimilación debe aumentar, de forma tal que el organismo en crecimiento se organiza de formas cada vez más complejas. Es muy importante notar que

⁸⁴ Cf. Stiegler, B., *Nietzsche et la biologie, op. cit.*, pp. 47-50.

⁸⁵ Cf. Müller-Lauter, W., “Der Organismus als innerer Kampf. Der Einfluss von Wilhelm Roux auf Friedrich Nietzsche”, *op. cit.*, pp. 191-192.

Nietzsche caracteriza esta lucha por el crecimiento de las partes como una relación de mando y obediencia: “— Conservación del individuo: es decir, presuponer que una pluralidad con las actividades más diversas quiere ‘conservarse’, *no* igual-a-sí-mismo, sino “vivo” — dominando — obedeciendo — nutriéndose — creciendo”⁸⁶.

La “conservación” puede ser el resultado de la imposición de un orden momentáneo en los procesos orgánicos, mas nunca una finalidad prestablecida. Así pues, Nietzsche sostiene que la dinámica propia del ser vivo es la imposición de un centro de mando, en función del cual el organismo se forma a sí mismo: crece y se organiza. Eso “algo dirigente” del organismo, que Nietzsche llama “estimación de valor”⁸⁷, puede ser comprendido como la configuración de una estructura de mando. Esta relación de mando es nombrada por Nietzsche también como un “poner en orden”⁸⁸. Aquí sale a relucir otro aspecto de suma importancia: la relación de mando y obediencia implica siempre una “oposición” (*Widerstreben*). La expresión de la que Nietzsche se sirve para designar la lucha ordenada, cargada de resistencias y propia del organismo, es “jerarquía”.

Todo centro de fuerza busca anular las otras fuerzas que encuentra en su camino; sin embargo, la jerarquía comienza ahí donde la completa anulación no pudo tener lugar: solo a partir de la resistencia tiene caso la fijación relativamente durable de las relaciones de fuerza y la constitución de una fuerza obediente frente una fuerza que manda⁸⁹. Esta es la idea que subyace a la representación nietzscheana de todo organismo como jerarquía⁹⁰. Desde luego, el orden alcanzado es solo provisional; el “*proceso de determinación de la fuerza*”⁹¹ no responde a una estructura fija, sino que reinicia a cada momento. El centro del sistema se desplaza constantemente, a medida que este crece o disminuye⁹². Si bien

⁸⁶ FP III, primavera de 1884, 25 [427].

⁸⁷ *Ibid.*

⁸⁸ Cf. Stiegler, B., *Nietzsche et la biologie, op. cit.*, p. 55.

⁸⁹ Cf. Müller-Lauter, W., “Der Organismus als innerer Kampf. Der Einfluss von Wilhem Roux auf Friedrich Nietzsche”, *op. cit.*, pp. 217-219; cf. Stiegler, B., *Nietzsche et la biologie, op. cit.*, pp. 55-57. Nietzsche interpreta la jerarquía como una lucha donde aquello que obedece está siempre resistiendo: “Habría que definir la vida como una forma duradera del *proceso de determinación de la fuerza*, en que los diversos combatientes crecen por su parte de modo desigual. En qué medida también en el obedecer hay un oponer resistencia; la propia fuerza no se ha dado por vencida del todo. Así mismo en el mandar se concede que el poder absoluto del adversario no está vencido, ni incorporado, disuelto. ‘Obedecer’ y ‘mandar’ son formas de lucha” (FP III, junio-julio de 1885, 36 [22]).

⁹⁰ De ahí que Nietzsche pueda pensar en el cuerpo como una especie de “aristocracia de células” (cf. FP III, agosto-setiembre de 1885, 40 [42]: es decir, como un orden jerárquico de mando y obediencia.

⁹¹ FP III, junio-julio de 1885, 36[22].

⁹² De ahí que Nietzsche resalte que el cuerpo es “(...) algo que crece, que lucha, que se multiplica y que de nuevo muere: de modo que su número cambia, y nuestra vida como toda vida es a la vez un continuo morir”

la concepción del organismo como jerarquía nos remite a una “estructura de mando”, se trata de una estructura exocéntrica, cuya fuerza centralizadora se modifica a cada instante debido a las resistencias necesarias para que haya orden.

Las estimaciones de valor, inscritas en cada instancia de los procesos orgánicos, hacen del cuerpo una pluralidad ordenada. Este orden remite, no obstante, a una lucha constante, y dicha lucha se expresa como la configuración de una “estructura de mando” o “jerarquía”. La diferenciación entre “funciones superiores” e “inferiores”, necesaria para el ordenamiento jerárquico, se debe a las valoraciones del organismo: “La *jerarquía* es el primer resultado de la estimación”⁹³. Al entrelazar las nociones de vida y valor, Nietzsche apuesta por una comprensión del organismo eminentemente plástica, que se resiste a ser subsumida por un *telos* determinado, y que niega las relaciones causales siempre regulares. El cuerpo es para Nietzsche la “(...) magnífica unión de la vida más variada, la ordenación y disposición de las actividades superiores [e] inferiores, la obediencia de mil formas, que no es obediencia ciega ni tampoco mecánica, sino seleccionadora, inteligente, respetuosa, resistente incluso”⁹⁴. En términos procedimentales, la hipótesis de que el cuerpo valora es de suma importancia para Nietzsche: permite desarticular lo presupuestos de la teleología y el mecanicismo. Dar este paso es menester para hacer frente a la exigencia metódica inicial que la biologización del sujeto trascendental le imponía: no recaer en interpretaciones dualistas o reduccionistas –o, en otras palabras, romper con los prejuicios atados a las concepciones metafísicas.

2.2. La fisiología como una herramienta indispensable para el trabajo genealógico

Al vincular la cuestión de la vida y el valor, Nietzsche hace de los procesos orgánicos un problema moral⁹⁵: la atención al cuerpo y sus relaciones de mando y obediencia ponen de relieve el problema de las estimaciones de valor –asunto que de otro modo corre el riesgo de pasar desapercibido. El cuerpo vivo, a la saga de su acrecentamiento, parece ofrecer un criterio para valorar sus propias estimaciones: enferma y daña todo aquello que disminuye el poder, que petrifica la fuerza plástica, que se aferra a lo fijo y lo seguro, que

(FP III, 1885, 37 [4]). Por ello, el hombre puede ser concebido también como “el *animal todavía no fijado*” (FP III, primavera de 1884, 25 [428]).

⁹³ FP III, primavera de 1884, 25 [426].

⁹⁴ FP III, junio-julio de 1885, 37 [4].

⁹⁵ Cf. *ibid.*

solidifica y disminuye la excitabilidad. En contraposición, el fortalecimiento de la vida está necesariamente abierto al peligro y al sufrimiento, a la fuerza para reinterpretar, al temple para ver en las excitaciones una oportunidad, no algo repudiable. De este modo, la concepción del cuerpo como jerarquía le proporciona a Nietzsche un encuadre fisiológico necesario para reflexionar acerca del valor de las valoraciones morales: tarea propuesta de manera explícita en *La genealogía de la moral*.

Por el momento conviene volver a la cuestión de la relación entre cuerpo y método, y esclarecer la imagen que Nietzsche usa: “hilo conductor”. Ante la pregunta “¿por qué?”, uno puede encontrar una respuesta específica: al partir del cuerpo y la fisiología –dirá Nietzsche– ganamos la “representación correcta” del tipo de unidad subjetiva que somos, a saber, una pluralidad de fuerzas cuya lucha se expresa en el obedecer y el mandar que determinan los límites del poder fluctuante⁹⁶. Para este proceso de organización jerárquica del cuerpo, la captación consciente de la lucha no parece ser imprescindible; más aún, una cierta ignorancia llega a formar parte de las condiciones estructurales del mando. El organismo valora el no-saber, el ver en general, el poner en perspectiva. El peligro de preguntar al espíritu sobre aquello que somos es que para la actividad del organismo puede ser muy importante el interpretarse de modo “falso”⁹⁷. Muchas veces se hace necesario el autoengaño; para salvaguardar la actividad, uno tiene que decirse a sí mismo que está sano, así enferme aún más de “negar la enfermedad”⁹⁸. “Por eso” –dirá Nietzsche– “interrogamos al cuerpo”⁹⁹. Pues encontramos en el cuerpo una instancia para el desengaño, que nos advierte contra las equivocaciones a las que conduce la acostumbrada sobrestimación del punto de partida de la conciencia.

Dirigirse al cuerpo y la fisiología para obtener una “representación correcta” no significa, en ningún caso, que el conocimiento propuesto por las ciencias de la vida sea “verdadero” u “objetivo”. De lo que se trata aquí, de manera específica, es de evitar las posiciones que Nietzsche considera equivocadas y, por lo tanto, trazar los límites para una explicación aceptable. La concepción del cuerpo como “estructura de mando” o “jerarquía” es

⁹⁶ Cf. FP III, agosto-setiembre de 1885, 40 [21].

⁹⁷ Cf. *ibid.*

⁹⁸ Algo similar ocurre, por ejemplo, a través de los procedimientos auto-hipnóticos del asceta: mientras que la depresión fisiológica es “curada” mediante el autoengaño (medios de hipnotización), ocurre que, a la vez, dicha “cura” tiene un efecto altamente pernicioso: la disminución de la fuerza a la más mínima de sus expresiones (cf. GM, III, 17, pp. 190-196).

⁹⁹ FP III, agosto-setiembre de 1885, 40 [21].

“correcta” en la medida en que refuta concepciones “inaceptables” sobre la subjetividad: aquellas idealistas, que se fundan en el “alma”, y aquellas otras mecanicistas, que insisten en una especie “fuerza vital” regular¹⁰⁰. No se puede recurrir ni a un principio explicativo idealista ni a un conjunto de relaciones de fuerzas cuantificables, susceptibles simplemente de ser conocidas objetivamente. Ambas perspectivas reafirman los prejuicios de la interpretación metafísica y ocultan el problema del valor: la manera como el cuerpo evalúa, cómo lleva a cabo estimaciones de valor, y la importancia de este ángulo para la crítica la cultura. Debido a esto, la concepción del organismo de Nietzsche es relevante para la cuestión del método –y ofrece una respuesta a la exigencia de partir del cuerpo y la fisiología.

Hacia 1884, Nietzsche se encuentra estudiando las ideas de Roux con una inquietud relativa al método: qué tan oportuna puede ser la explicación mecanicista o teleológica de la naturaleza¹⁰¹. Nietzsche sostiene que hasta ahora “ninguna de las dos explicaciones de la vida orgánica ha tenido éxito, ni la que parte de la mecánica, ni la que parte del espíritu”¹⁰², y agrega que “el gobierno del organismo acontece de tal modo que para explicarlo solo simbólicamente se puede recurrir tanto al mundo mecánico como al espiritual”¹⁰³. Si Nietzsche toma en cuenta, en este caso, la posibilidad de pasar de un modelo explicativo a otro, se debe a que ambos son, en última instancia, “inadecuados”. Las explicaciones simbólicas que proporcionan ambos métodos repiten los prejuicios de una forma de pensar de la que Nietzsche desea tomar distancia.

Como ya se ha explicado, la noción el cuerpo como jerarquía es una crítica al predominio de las concepciones teleológicas y mecanicistas¹⁰⁴. Y, en ese sentido, ofrece un “tercer camino”¹⁰⁵. Al igual que Müller-Lauter, aunque en un contexto distinto, Jörg Salaquarda

¹⁰⁰ Cf. *ibid.*

¹⁰¹ Cf. Müller-Lauter, W., “Der Organismus als innerer Kampf. Der Einfluss von Wilhem Roux auf Friedrich Nietzsche”, *op. cit.*, p. 205.

¹⁰² FP III, verano-otoño de 1884, 26 [68].

¹⁰³ *Ibid.*

¹⁰⁴ Nietzsche aclara que su trayecto filosófico no se alinea ni con el movimiento teleológico ni con el mecanicista (cf. FP III, verano-otoño de 1884, 26 [432]).

¹⁰⁵ De acuerdo con Müller-Lauter, la comprensión del organismo de Nietzsche abre un tercer camino entre la teleología y el mecanicismo: “Wir treffen Nietzsche in solchen vieldeutigen Stellungnahmen bei seinem Bemühen an, einen dritten Weg zur Erklärung des Organischen einzuschlagen, der in gewisser Weise zwischen den geschilderten Wegen [die teleologische und die mechanistische Erklärung] verlaufen soll” (Müller-Lauter, W., “Der Organismus als innerer Kampf. Der Einfluss von Wilhem Roux auf Friedrich Nietzsche”, *op. cit.*, p. 206).

usa la misma expresión para caracterizar la posición filosófica de Nietzsche. Según este intérprete, el giro hacia el cuerpo tiene, para Nietzsche, un significado metódico: abrir un “tercer camino” entre el materialismo y el espiritualismo¹⁰⁶. Nietzsche encuentra en el cuerpo una forma de oponerse a la tendencia de la tradición metafísica a reducir la pluralidad a principios simples –ya sea que se trate del “espíritu” o la “materia”, de “dios”, “yo” o el “átomo”¹⁰⁷. En las reflexiones de Nietzsche sobre el organismo vivo se expresa muy bien el cuidado procedimental por distanciarse de los hábitos interpretativos del pensamiento metafísico. En ese sentido, la insistencia en hacer del cuerpo el hilo conductor de la investigación es una respuesta a la exigencia metódica de no recaer en posiciones reduccionistas (mecanicismo) o dualistas (teleología)¹⁰⁸ –para lo cual Nietzsche se vio obligado a hilar muy fino en sus precisiones sobre el organismo¹⁰⁹.

La concepción del cuerpo como jerarquía le proporcionará a Nietzsche un punto de vista fisiológico que, al sacudir prejuicios metafísicos, resulta indispensable para la comprensión del problema del valor¹¹⁰. De modo que la importancia de la fisiología y del vocabulario fisiológico responde a una preocupación metódica, no epistemológica. Ninguna ciencia natural ofrece un conocimiento “más adecuado” de la realidad. La fisiología, bien entendida, es una herramienta: un recurso del que Nietzsche se vale para enfocar el problema del valor. Esto adquiere un sentido más específico y concreto en el método genealógico –el cual aplica un encuadre fisiológico para la interpretación del valor moral. Consideramos que el “tercer camino” que inaugura la filosofía de Nietzsche es puesto en obra, justamente, en la genealogía.

¹⁰⁶ Salaquarda lo dice a propósito de Nietzsche y Schopenhauer: “Die Wendung zum Leib hatte für Nietzsche und Schopenhauer offensichtlich methodische Bedeutung, wobei sie sich um einen ‘dritten Weg’ zwischen Spiritualismus und Materialismus bemühten” (Salaquarda, Jörg, “Leib bin ich ganz und gar... – Zum ‘dritten Weg’ bei Schopenhauer und Nietzsche”, p. 47).

¹⁰⁷ Cf. *ibid.*, p. 48.

¹⁰⁸ Nietzsche critica duramente ambas posiciones; si bien por momentos se pronuncia muy a favor del mecanicismo, esto se justifica únicamente desde el punto de vista del método (cf. FP III, abril-junio de 1885, 34 [76]). Nietzsche toma en cuenta el mecanicismo como “hipótesis regulativa” (cf. FP III, verano-otoño de 1884, 26 [386]).

¹⁰⁹ Como se muestra en la discusión contra el planteamiento de Haeckel y en el esfuerzo por quebrar el dualismo kantiano sin caer en un monismo reduccionista (cf. Stiegler, B., *Nietzsche et la biologie*, op. cit., pp. 58-60).

¹¹⁰ De acuerdo con Nietzsche, no se ha sabido prestar atención a la cuestión del valor: “— hasta ahora se ha pasado por alto cuán profundamente penetra en las cosas el estimar valorativo: cómo nosotros estamos metidos en un mundo que nosotros mismos hemos creado, e incluso que en todas nuestras percepciones sensoriales hay valores morales” (FP III, verano-otoño de 1884, 26[75]).

Prestar atención al lenguaje de la fisiología es importante para comprender las narraciones genealógicas de Nietzsche. El lenguaje de la “fuerza”, íntimamente vinculado a lo orgánico, le servirá para formular complejas distinciones y articular, por medio de estas imágenes, “un entramado conceptual rico en matices”¹¹¹. Más aún, Marco Brusotti hace hincapié en la necesidad de atender a los aspectos fisiológicos de las hipótesis de Nietzsche para esclarecer la particularidad de la línea argumentativa del tercer tratado de *La genealogía de la moral*¹¹². Por ejemplo, para explicar la procedencia del poder del ideal ascético y su “voluntad de la nada”, se debe precisar la diferencia entre el resentimiento (como fenómeno reactivo *par excellence*) y el *horror vacui* (como “realidad fundamental” de la voluntad humana)¹¹³. Al sostener esta diferenciación, y con la intención de sacar a la luz el primado de la actividad, Nietzsche vincula el *horror vacui* con la necesidad de descarga de la fuerza¹¹⁴. Solo así le será posible interpretar el “descanso en la nada” del ideal ascético como un estado hipnótico –para lo cual se sirve de los estudios del neurocirujano James Braid sobre el tipo de reacción fisiológica asociado al estado de hipnosis¹¹⁵. Ahora bien, la tesis de la descarga necesaria de la fuerza es, a su vez, una hipótesis fisiológica (asociada por Nietzsche a la comprensión del organismo como voluntad de poder), y aparece también en la línea argumentativa de los otros dos tratados de *La genealogía de la moral*.

Como mencionamos líneas más arriba, la descarga necesaria de la fuerza está vinculada al incremento del poder del organismo. Si bien Nietzsche entiende la “descarga de la fuerza” (*Kraftauslassung*) como “liberación” o “exteriorización” (*Äußerung*), lo que tiene en mente es, principalmente, la noción de “desencadenamiento” (*Auslösung*). El uso de este término se lo debe Nietzsche al físico y médico alemán Julius von Mayer, quien en su ensayo “*Über Auslösung*” buscó reconducir todos los fenómenos de movimiento

¹¹¹ Cf. Brusotti, M., “Wille zum Nichts, Ressentiment, Hypnose. ‘Aktiv’ und ‘Reaktiv’ in Nietzsches *Genealogie der Moral*”, en: *Nietzsche-Studien* 30 (2001), p. 112.

¹¹² Cf. *ibid.*

¹¹³ Cf. *ibid.*, pp. 110-113.

¹¹⁴ Para aclarar la auténtica parcialidad y predilección de los filósofos por ideal ascético, debe primero entenderse que: “Todo animal, y por lo tanto también *la bête philosophe* [el animal filósofo], tiende instintivamente a conseguir un *optimum* de las condiciones más favorables en que poder desahogar del todo su fuerza, y alcanza su *maximum* en el sentimiento de poder” (GM III, 7, p. 157). Si el filósofo se pliega al ideal ascético, es porque ahí se le insinúa la posibilidad de dicho *optimum*: encuentra ahí “puentes hacia la *independencia*” (*ibid.*), es decir, la posibilidad de afirmar su propia existencia con la mayor de las fuerzas de la que es capaz, una vez que el mundo entero se le ha convertido en un enemigo sobre el cual desahogarse.

¹¹⁵ Cf. Brusotti, M., “Wille zum Nichts, Ressentiment, Hypnose. ‘Aktiv’ und ‘Reaktiv’ in Nietzsches *Genealogie der Moral*”, *op. cit.*, pp. 121-132.

(orgánicos e inorgánicos) a “desencadenamientos” que no pueden ser comprendidos en unidades numéricas¹¹⁶. Nietzsche estudió el ensayo de Mayer y encontró ahí una noción de “expulsión” o “descarga” que podía aplicar a su concepción del poder y del organismo como lucha de fuerzas. La descarga de la fuerza no es cuantificable y, por lo tanto, la necesidad de dicha descarga se refiere a la cualidad de la fuerza en cuestión. Una fuerza particular no puede ser algo distinto de la fuerza que es, y “descarga” siempre un *quantum* de poder apropiado a su fortaleza¹¹⁷.

Si el constante fortalecimiento del organismo está íntimamente ligado a la descarga de la fuerza, entonces surge la interrogante acerca de en qué dirección debe volcarse la fuerza. Sin duda, Nietzsche piensa que el organismo que se fortalece dirige la descarga hacia el exterior, hacia lo otro de sí. Esta será una hipótesis fisiológica que sirva para poner de relieve el problema del valor de las valoraciones morales. En el primer tratado de *La genealogía de la moral*, la hipótesis de la descarga necesaria de la fuerza hace posible que pueda trazarse una diferencia entre una forma de valorar activa y otra anclada en el resentimiento¹¹⁸. Que el concepto de preeminencia estamental se diluya en un concepto de preeminencia anímica y que, de esta manera, las antítesis valorativas sean interiorizadas, es un fenómeno que alcanza su punto crítico en la casta sacerdotal: una aristocracia que padece de una neurastenia generalizada, cuya impotencia corporal para descargarse en la actividad la lleva a condenar toda muestra de fuerza y a hacer de su debilidad un mérito interno: el resultado de un logro *voluntario*.

En el segundo tratado, la hipótesis de la descarga necesaria de la fuerza permite comprender cómo la conciencia moral (*Gewissen*) y la formación de la memoria del animal-hombre surgen del instinto de la crueldad¹¹⁹. Cuando el hombre se vio forzado a vivir en sociedad, cuando el exceso de fuerza de algunos privó al resto de la oportunidad para dar rienda suelta a sus instintos, entonces hubo que buscar apaciguamientos nuevos, subterráneos: ante la impotencia para descargar la fuerza hacia el exterior, el hombre tuvo que volverla contra sí. Esta forma radical de auto-infligirse sufrimiento, que surge de la necesidad de hacer-sufrir que no puede ser descargada sobre otros, abre paso a la

¹¹⁶ Cf. Müller-Lauter, W., “Der Organismus als innerer Kampf. Der Einfluss von Wilhem Roux auf Friedrich Nietzsche”, *op. cit.*, p. 201, nota 109.

¹¹⁷ Cf. *ibid.*, pp. 209-212.

¹¹⁸ Cf. GM, I, 6-13, pp. 48-69.

¹¹⁹ Cf. GM, II, 3-6, pp. 87-97, 16-18, pp. 121-127.

interiorización del hombre, es decir, al surgimiento de la conciencia moral y de las “ideas fijas”, de lo “inolvidable”. En el siguiente capítulo ofreceremos un análisis más detallado de las líneas argumentativas de *La genealogía de la moral*. De momento basta con señalar la importancia de la noción de *Kraftauslassung* para la investigación genealógica: esta proporciona un encuadre fisiológico propicio para una crítica de los valores morales¹²⁰.

Por años Nietzsche ensayará la aplicación del modelo del cuerpo como jerarquía para la comprensión de los fenómenos morales. “*Nos comportamos conforme a la jerarquía a la que pertenecemos*: aunque no lo sepamos, ni todavía menos podamos demostrarlo a otros”¹²¹. A partir de sus estudios biológicos, Nietzsche considera la idea de pasar del registro fisiológico al “plano moral”, y busca enfatizar el valor moral del dolor y de la herida¹²². Ya en *Aurora* se ponía en juego la hipótesis de que la moral fuera la interpretación psicológica de un cierto estado fisiológico¹²³. Como veremos, esta es una hipótesis importante para el procedimiento genealógico. En *La genealogía de la moral*, la fisiología proporciona, de manera explícita, un encuadre contrapuesto a otro psicológico¹²⁴, del cual se sirve Nietzsche para dar cuenta de algo tan insólito como el vínculo entre el poder del ideal ascético y el valor de la moral.

El asceta trata la vida como un error que debe ser refutado. La acción por medio de la cual refuta la vida es, pues, su valoración de la existencia: “la vida no vale nada”. Lo curioso, para Nietzsche, es que esto no es una excepción. Por el contrario, constantemente crece y prospera esta forma de vida hostil a la vida. Una vida que niega la vida, un intento por emplear la fuerza para cegar las fuentes de la fuerza: esto es, sin duda, una contradicción. ¿Por qué no se cancela, de una vez por todas, dicha forma de vivir enfrentada con la vida misma? De acuerdo con Nietzsche, parece ser una suerte de interés de la vida el que semejante contradicción no se extinga¹²⁵. En términos psicológicos, la

¹²⁰ El tenor crítico de la genealogía es, ciertamente, un asunto complejo. La genealogía trata no solo de comprender “los secretos” de la interpretación moral, sino que toma posición respecto de esta: la denuncia como algo perjudicial, como el resultado de la mezquindad y el exceso de crueldad; como la respuesta de un organismo débil y enfermizo, que deteriora aún más la vida. Para estimar el valor de la moral, la genealogía, a su vez, atribuye valor: “Estimar cuál es el *valor* de las cosas: para eso no basta con conocerlas: aun cuando sea necesario. Hay que *poder* atribuirles valor, *poder* dar y quitar, en suma, hay que ser *uno* de los que tienen *derecho a adjudicar valores*” (FP III, verano-otoño de 1884, 26 [453]).

¹²¹ FP III, agosto-setiembre de 1885, 40 [18].

¹²² Cf. FP III, primavera-verano de 1883, 7 [86], primavera-verano de 1883, 7 [95].

¹²³ Cf. M, 119, pp. 554-556.

¹²⁴ Cf. GM, I, 17, p. 80, III, 13, p. 176.

¹²⁵ Cf. *ibid.*, III, 11, pp. 170-173.

interpretación moral de la existencia, fruto del ascetismo, es una contradicción (un querer no querer). Pero desde un punto de vista fisiológico es posible ver que dicha contradicción es solo aparente, y que semejante querer enfermizo se engarza perfectamente con el instinto de salud de la vida:

Una autocontradicción como la que parece manifestarse en el asceta, ‘vida *contra* vida’, es –esto se halla claro por lo pronto–, considerada fisiológica y ya no psicológicamente, un puro sinsentido. Esa autocontradicción no puede ser más que *aparente*; tiene que ser una especie de expresión provisional, una interpretación, una fórmula, un arreglo, un malentendido psicológico (...). Y para contraponer a ella la realidad de los hechos, digamos: el ideal ascético nace del instinto de protección y de salud de una vida que degenera, la cual procura conservarse con todos los medios, y lucha por conservarse; es indicio de una paralización y extenuación fisiológica parciales, contra las cuales combaten constantemente, con nuevos medios e invenciones, los instintos más profundos de la vida, que permanecen intactos¹²⁶.

En lo relativo al método, el punto de vista fisiológico sirve para ensayar una hipótesis acerca del dominio del ideal ascético en la interpretación moral. Para Nietzsche es importante, en tanto clave de trabajo, la hipótesis de que la moral (esto es, el juicio sobre el valor negativo de la vida) podría sostenerse en la biología. De esta forma, la moral ascética puede ser tratada como la expresión de una constitución fisiológica débil. En el tercer tratado de *La genealogía de la moral*, Nietzsche afirma con base en dicha hipótesis: la moral en el hombre no es una realidad de hecho, sino más bien, únicamente, la interpretación de un malestar fisiológico¹²⁷. En analogía con los procesos corporales, la moral, antes que una expresión de la naturaleza humana, se parece más al resultado de una indigestión. “Un hombre fuerte y bien constituido digiere sus vivencias (incluidas las acciones, las fechorías) de igual manera que digiere sus comidas, aun cuando tenga que tragar duros bocados. Cuando «no acaba» con una vivencia, tal especie de indigestión es tan fisiológica como la otra –y muchas veces, de hecho, tan solo una de las consecuencias de la otra”¹²⁸.

De acuerdo con Nietzsche, el ascetismo intenta “aliviar” (amortiguar o adormecer) un determinado sentimiento fisiológico de obstrucción (la “indigestión”) por una vía moral-psicológica. El resultado de esta operación es, “expresado en términos psicológico-

¹²⁶ *Ibid.*, III, 13, p. 176.

¹²⁷ *Cf. ibid.*, III, 16, pp. 188-190.

¹²⁸ *Ibid.*, pp. 189-190.

morales: «negación de sí», «santificación»; expresado en términos fisiológicos: hipnosis, – el intento de conseguir aproximadamente para el hombre lo que son el letargo invernal para algunas especies de animales y el letargo estival para muchas plantas de los climas tórridos, un mínimo de consumo de materia y de metabolismo, en el cual la vida continúa existiendo simplemente, pero sin llegar ya en realidad a la conciencia”¹²⁹.

Lo que ocurre a nivel de la interpretación moral no sería más que una respuesta a algo por completo invisible e inconsciente: los procesos orgánicos reales, la lucha interior (de los centros de fuerza). Sin embargo, esto no supone ninguna forma de determinismo biológico; tampoco supone el predominio de la fisiología, como si esta ofreciese nuevos principios explicativos¹³⁰. Cuando habla del “proceso real”¹³¹, Nietzsche no solo se refiere a “los aspectos físicos incalculables”, sino también a “hábitos inconscientes”, “sentimientos” o “emociones”¹³². Intencionalmente, Nietzsche combina el registro fisiológico con el psicológico, de modo tal que no quepa la reducción de uno a otro: así como un fenómeno psicológico puede ser reconducido a otro fisiológico, uno fisiológico también puede reconducirse a otro psicológico¹³³.

¹²⁹ *Ibid.*, III, 17, pp. 192-193.

¹³⁰ Fornari insiste en la idea de que el punto de vista orgánico de Nietzsche no representa una nueva hipótesis metafísica, ni un reduccionismo fisiológico: “el cuerpo se constituye como un sistema de relación y comunicación, capaz de una continua actividad de selección e interpretación de los propios estados. De una misma forma de vida derivan así los resultados más variados y un amplio espectro de fines” (Fornari, Maria, “Para una fisiología de la genealogía”, en: *Estudios Nietzsche* 13 (2013), p. 32). Sin embargo, Fornari sobrecarga el peso explicativo de la fisiología dentro de la genealogía, en la medida en que sostiene que “es misión del fisiólogo esclarecer, de una vez por todas, dónde reside el fundamento de nuestras posiciones de valor” (*ibid.*, p. 29). Según Nietzsche, no hay tal cosa como “fundamentos”. La posición de Fornari se acerca mucho a un reduccionismo metodológico y confunde el estatuto de la fisiología. La clave está en la combinación del registro fisiológico con otros dos: el psicológico e histórico.

¹³¹ Según Brusotti, Nietzsche adopta esta forma de expresarse de una corriente positivista de su época: “Der Idee einer Kraft, die sich selbst zu zerstören versucht, entspricht keine Wirklichkeit. Nietzsche unterscheidet – wie etwa in der positivistischen Psychiatrie üblich – zwischen oberflächlicher psychologischer und tiefergehender physiologischer Betrachtungsweise“ (Brusotti, M., “Wille zum Nichts, Ressentiment, Hypnose. ‘Aktiv’ und ‘Reaktiv’ in Nietzsches *Genealogie der Moral*”, *op. cit.*, p. 118). Lo importante es no perder de vista que esta distinción sirve para contrarrestar la sobrestimación idealista de las facultades del espíritu. Se trata de un recurso para la interpretación, no de un intento de descripción “correcta” de la realidad.

¹³² *Cf.* M., 129, pp. 558-559.

¹³³ *Cf.* Salaquarda, Jörg, “Leib bin ich ganz und gar... – Zum ‘dritten Weg’ bei Schopenhauer und Nietzsche”, *op. cit.*, p. 49. En relación con esto, Patrick Wotling sostiene: “Un examen attentif montre au contraire que la thèse du réductionnisme physiologique est absolument intenable, et ce, tout d’abord, parce que l’on ne saurait conclure à la priorité absolue de la physiologie, la réduction que nous venons d’évoquer se doublant en réalité d’une réduction symétrique au terme de laquelle les processus physiologiques sont à leur tour ramenés par Nietzsche à des conséquences de processus psychologiques” (Wotling, Patrick, “«Der Weg zu den Grundproblemen». Statut et structure de la psychologie dans la pensée de Nietzsche”, en: *Nietzsche-Studien*, 26 (1997), p. 13).

En su intento por explicar los procesos del organismo, la biología ofrece una forma de hablar sobre aquello que antes no podía ascender a la consciencia; es decir, ofrece un “lenguaje simbólico” (*Bildersprache*)¹³⁴ –lenguaje que no pretende ofrecer una descripción “correcta” de la realidad¹³⁵. Pero si solo disponemos de lenguajes simbólicos, entonces, ¿qué podemos hacer con ellos? Sobre este punto, Patrick Wotling ofrece una pista valiosa: se debe vincular el uso de estos “lenguajes” a una estrategia procedimental¹³⁶. En el caso de Nietzsche, fisiología y psicología no son ciencias, sino “lenguajes simbólicos”, cuya doble referencia y puesta en juego es del orden del método (no de la *episteme*). En ambos casos, el uso metafórico del vocabulario de ambas disciplinas obedece a una intención polémica y crítica.

Por un lado, el lenguaje de la fisiología, al poner de relieve los procesos corporales, le permite a Nietzsche tomar posición en contra de la tradición idealista –que se caracteriza por otorgarle el primado filosófico al “espíritu”, al “alma”, a la “razón” o, de manera general, a lo “inteligible”¹³⁷. Por otro lado, la puesta en juego de un lenguaje psicológico (que apela a “afectos”, “pulsiones” o “instintos”) se justifica de manera paralela: le permite a Nietzsche criticar el predominio de la conciencia en la interpretación metafísica

¹³⁴ Cf. Müller-Lauter, W., “Der Organismus als innerer Kampf. Der Einfluss von Wilhem Roux auf Friedrich Nietzsche”, *op. cit.*, pp. 196-197.

¹³⁵ Gregory Moore, aunque consciente del aspecto metafórico del lenguaje fisiológico de Nietzsche, sostiene que este recae en una suerte de biologicismo. Según Moore, si uno pregunta por el sentido figurado (metafórico) o literal de las expresiones biológicas de Nietzsche, muchas veces se tendrá que reconocer que Nietzsche habla “en serio”. Así pues, este se encontraría inmerso (en última instancia de manera acrítica) en las concepciones biológicas sobre la evolución y la degeneración predominantes en la segunda mitad del siglo XIX. Moore sostiene que la apropiación de Nietzsche del vocabulario fisiológico no es del todo consciente y que, debido a esto, finalmente Nietzsche repite ciertos presupuestos de los discursos biológicos de su época: por ejemplo, la necesidad de pensar en el binomio salud-enfermedad. De este modo, Nietzsche cae presa de los discursos sobre la decadencia y la degeneración tan de moda hacia finales del siglo XIX (Moore, G., *Nietzsche, Biology and Metaphor*, Cambridge: Cambridge University Press, 2002, pp. 1-17). Consideramos que esta tesis, que se encuentra a la base de la prolija investigación de Moore, es errada. Principalmente, porque descuida el aspecto metódico de la aplicación del lenguaje fisiológico para la comprensión de fenómenos morales, artísticos o epistemológicos. La fisiología se combina con la historia y la psicología: dos encuadres que insisten en contra de toda concepción teleológico-secuencial y sirven de contrapeso para evitar cualquier reduccionismo naturalista.

¹³⁶ Cf. Wotling, Patrick, “«Der Weg zu den Grundproblemen». Statut et structure de la psychologie dans la pensée de Nietzsche”, *op. cit.*, pp. 14-16.

¹³⁷ Cf. *ibid.* Nietzsche apuesta por el registro fisiológico debido a su facilidad para expresarse de modo anti-idealista. Es importante señalar que Nietzsche comprende el término “fisiología” en un sentido bastante amplio, el cual cubre todo el campo de la naturaleza ignorada o calumniada por el idealismo, y no queda reducido a la disciplina médica que comúnmente designa esta palabra. De hecho, Nietzsche se pronuncia en contra de la “fisiología disciplinar” que predomina en su época. Denuncia, en particular, que la influencia del “prejuicio democrático” haya penetrado incluso en el dominio de las ciencias físicas y fisiológicas (cf. GM I, 4, pp. 44-45); esta “idiosincrasia democrática”, que se caracteriza por el rechazo a la noción de “jerarquía” y por preferir pactar con el mecanicismo antes que con la doctrina de la voluntad de poder, según Nietzsche, se ha apoderado ya de toda fisiología y toda ciencia de la vida (cf. GM II, 12, pp. 113-114).

y resaltar la gran importancia de la afectividad en los procesos del pensamiento¹³⁸. Las modificaciones del acento, las variaciones léxicas y la preferencia momentánea de un registro sobre otro, dependerá de qué se esté discutiendo y, más específicamente, qué desee Nietzsche poner de relieve¹³⁹.

La fisiología resulta, entonces, una herramienta filosófica de suma importancia, que proporciona un registro provechoso para hacerle frente a los prejuicios metafísicos. Se trata de un “lenguaje simbólico”, no referencialista, que resulta útil para tomar una posición crítica y poner de relieve ciertos aspectos desapercibidos. Y, en la medida en que el uso de la fisiología se combina con otros registros o “lenguajes”, la posición filosófica de Nietzsche no cae en explicaciones reduccionistas o dualistas. Como veremos más adelante, esta combinación de registros (o el “pluralismo del método”) se expresa de manera cuidadosa en la interpretación genealógica. Pero, ¿cuáles son estas “herramientas” que deben combinarse? Hasta el momento ha salido a relucir, junto con la fisiología, la psicología. Llegados a este punto, debemos mencionar un tercer punto de vista indispensable: la historia.

En más de una ocasión, Nietzsche ha insistido en la combinación del punto de vista de las ciencias naturales con el de la historia¹⁴⁰. Pero más importante aún es reparar en que el organismo mismo es “histórico”. Esto se muestra claramente en la caracterización de la vida orgánica como “memoria”. A pesar de la actividad asimiladora del organismo, que reduce e incorpora la alteridad bajo la forma de lo idéntico, hay siempre en el ser vivo un resto no asimilado: algo que debe ser reprimido, ya que no puede eliminarse. Todo lo nuevo que se resiste a ser asimilado permanece en el organismo, luchando con el pasado dominante¹⁴¹. El resto no asimilado y en constante lucha con las potencias ya establecidas, esta suerte de “memoria orgánica”, vuelve posible las transformaciones de lo vivo: la

¹³⁸ Cf. Wotling, Patrick, “«Der Weg zu den Grundproblemen». Statut et structure de la psychologie dans la pensée de Nietzsche”, *op. cit.*, pp. 15-17.

¹³⁹ Por ejemplo, sostiene Wotling que, en el caso del lenguaje psicológico, Nietzsche privilegia el término “instinto” cuando quiere insistir en el carácter derivado de la consciencia y oponer el carácter inconsciente de los procesos anímicos (es decir, cuando quiere recordar que el hombre es, a pesar de todo, animal y no puro espíritu). Sin embargo, el término “afecto” es preferido para remitirse a la voluntad de poder como afectividad y, así, subrayar el rol jugado por la capacidad de ser afectado y la búsqueda de relaciones de mando y obediencia. También se pone en juego el término “pulsión”, útil para resaltar el carácter imperativo y represivo de los “instintos” (*cf. ibid.*, p. 23).

¹⁴⁰ Cf. MAM I, 1, p. 75; *cf.* GM, I, 17, pp. 79-80.

¹⁴¹ En la “memoria” orgánica, “todo lo que hemos vivido *vive*: es elaborado, coordinado, incorporado” (FP III, primavera de 1884, 25 [409]).

emergencia de lo reprimido, el reacomodo de lo ya establecido, la instauración de nuevos órdenes¹⁴². Así pues, el organismo es histórico en la medida en que sus procesos cargan con un pasado que, a la vez, está abierto al futuro¹⁴³.

Estas precisiones resultan importantes debido a que si uno pierde de vista el carácter psicológico e histórico del organismo, entonces corre el riesgo de confundirse acerca del estatuto del lenguaje fisiológico en la filosofía de Nietzsche. El “cuerpo” como “estructura de mando” o “jerarquía” es una pluralidad ordenada e irreductible. En primer lugar, debe quedar claro que, en lo relativo al método, el cuerpo no es un nuevo principio; antes bien, en tanto “hilo conductor”, porta una exigencia metódica pluralista¹⁴⁴: la superación de la interpretación metafísica a partir de la combinación de diversos “registros” o “lenguajes simbólicos”. En segundo lugar, debemos reparar en que la elección de los registros a combinar no puede ser arbitraria. Aquí la concepción en juego de “organismo” nos da la pista: el cuerpo es tanto fisiológico como psicológico e histórico. De este modo, fisiología, psicología e historia serán los tres registros a tomar en cuenta para una comprensión anti-reduccionista y anti-dualista del cuerpo –y serán los tres registros que se combinarán en la concepción pluralista del método que Nietzsche aplicará en *La genealogía de la moral*.

Como bien indica Nietzsche, el esclarecimiento del valor de la moral no solo requiere de aleccionamiento histórico y psicológico¹⁴⁵, sino que es un problema para fisiólogos¹⁴⁶. Por lo tanto, la indagación acerca del valor de las valoraciones morales, según Nietzsche, requiere de la combinación de estos tres puntos de vista¹⁴⁷. Como hemos podido observar, debido a la conexión entre vida y valor, el punto de vista fisiológico sirve para el ejercicio interpretativo que plantea la genealogía. El vocabulario fisiológico es una herramienta

¹⁴² Cf. Stiegler, B., *Nietzsche et la biologie*, op. cit., pp. 70-71

¹⁴³ Sobre este punto, escribe Stiegler: “Que le passé mette en forme l’avenir, et que l’avenir rétroagisse sur le passé, c’est justement ce que dévoile l’analyse de l’autorégulation biologique” (*ibid.*, p. 72).

¹⁴⁴ Exigencia que, a su vez, no es una verdad incontrovertible, sino que debe ser puesta a prueba –las exigencias de método deben probar su valor, mostrar su fuerza por sobre otros caminos explicativos: en ese sentido, los presupuestos del método son siempre “verdades provisionales” (cf. FP III, primavera de 1884, 25 [449]).

¹⁴⁵ Cf. GM, “Prólogo”, 3, pp. 28-29.

¹⁴⁶ Cf. GM, III, 11, p. 171.

¹⁴⁷ Cf. GM, I, 17, pp. 79-80. Solo de esta manera, con un pluralismo metódico, es posible llevar a cabo la genealogía y hacerle frente al problema del valor: determinar la jerarquía de los valores (cf. *ibid.*). Que el problema del filósofo es el de la jerarquía de los valores, se muestra en la figura del filósofo como legislador de las estimaciones de valor (cf. FP III, verano-otoño de 1884, 26 [407]): su tarea es la de mandar y poner valores –en ellos el saber es solo un medio para crear.

propicia para la investigación sobre los valores morales; pero el uso de este “lenguaje simbólico” exige su combinación con otros registros, si lo que se quiere es superar las dificultades de la interpretación metafísica. De esta forma, Nietzsche tomará en cuenta, junto con la fisiología, a la historia y a la psicología como herramientas para su trabajo genealógico.

Al trabajar con contrapesos, por medio de la combinación de estas tres herramientas, Nietzsche evita que sus hipótesis resulten reduccionistas (histórica, psicológica o fisiológicamente). De esta manera, Nietzsche conseguirá, en última instancia, hacer de su genealogía un “tercer camino” que no repita las contraposiciones habituales del pensamiento metafísico (que se entrapa en dicotomías como “teleología-mecanicismo” o “idealismo-materialismo”). Este modo de proceder, que combina diversas herramientas, puede ser desarrollado en relación con la hipótesis del perspectivismo –la cual, en líneas generales, exige cierto tipo de pluralidad. Esclarecer este método de trabajo –que ha salido a flote al atender a la relación entre valor y vida– será imprescindible para comprender el trabajo genealógico de Nietzsche y, por lo tanto, sus hipótesis acerca del valor de la moral. Este será el objetivo del próximo capítulo.

Capítulo 3: Método y genealogía

En este tercer y último capítulo se desarrolla el pluralismo metódico de Nietzsche y se muestra cómo es empleado en *La genealogía de la moral*. En el primer apartado, para profundizar en la cuestión del método, se aborda la hipótesis del perspectivismo, su relación con la voluntad de poder y las exigencias interpretativas que estas implican. De esta forma se podrá esclarecer la exigencia metódica pluralista y la necesidad de proceder combinando tres herramientas: fisiología, psicología e historia. Esta aclaración metódica es de suma importancia para la comprensión del trabajo genealógico. En el segundo apartado, que busca precisar lo sostenido, se mostrará la importancia de la historia y la psicología en la filosofía de Nietzsche, y se explicará en qué medida también pueden ser consideradas herramientas para la genealogía. Finalmente, en el tercer apartado, analizaremos las narrativas que emplea Nietzsche en cada tratado de *La genealogía de la moral*, con la intención de mostrar cómo es puesto en obra el pluralismo metódico.

3.1. Un método filosófico perspectivista

Una rápida mirada a la obra de Nietzsche debería bastar para advertir en sus ideas una fuerte crítica a las pretensiones epistemológicas de la filosofía moderna. La expresión más radical de esta crítica tal vez sea aquella condensada en el siguiente término: “perspectivismo”¹⁴⁸. Se trata de una hipótesis que Nietzsche ensayó por años y de la cual se sirvió para perfilar sus indagaciones filosóficas. Comúnmente se entiende que el “perspectivismo” sostiene que “todo es interpretación”. Sin embargo, hace falta esclarecer el sentido de esta fórmula –principalmente, de cara al problema del tipo de interpretación que propone la filosofía de Nietzsche. En líneas generales, se puede decir que el perspectivismo busca refutar la idea de un conocimiento objetivo de la realidad, con el propósito de resaltar el matiz interpretativo de toda actividad humana.

¹⁴⁸ Hasta donde alcanzamos a ver, en lo que respecta a la obra publicada, “perspectivismo” es una expresión tardía, que aparece por primera vez en *La gaya ciencia*. Si bien esta obra se publicó en 1882, el término aparece recién en el libro quinto –titulado: “Nosotros, los sin miedo” –, el cual fue añadido por Nietzsche para la segunda edición de la obra en 1887. De acuerdo con Nehamas, es probable que Nietzsche haya adoptado el término “perspectivismo” de la obra de Gustav Teichmüller *Die wirkliche und die scheinbare Welt*, publicada en 1882 (cf. Nehamas, A., “Immanent and transcendent perspectivism in Nietzsche”, en: *Nietzsche-Studien* 12 (1983), p. 474). Teichmüller fue profesor de filosofía en la Universidad de Basilea y colega de Nietzsche durante los primeros años que este ocupó la cátedra de filología clásica.

Esta crítica a la noción tradicional de conocimiento se extiende a los conceptos comúnmente asociados a él: “verdad”, “sujeto”, “realidad”, “significado”, etc. Aunque de maneras diversas, todas estas nociones forman parte de una misma red conceptual, la cual se deriva de una determinada interpretación: hay una realidad que, en tanto “hechos”, puede ser conocida. Pero incluso los objetos de conocimiento o el sujeto mismo son, a juicio de Nietzsche, solo interpretaciones. Según este, la realidad es “cognoscible” solo en la medida en que a la palabra “conocimiento” se le adscriba un sentido determinado; no obstante, es interpretable de otros modos: no hay ningún sentido inherente a las cosas, sino innumerables sentidos posibles¹⁴⁹. Si es factible hablar de verdades (esto es, de relaciones o de entidades completamente determinadas) susceptibles de ser aprehendidas por el intelecto, es debido a que el ser humano ha forjado para sí semejante interpretación –y, en principio, puede siempre forjar otras¹⁵⁰.

Naturalmente, si lo que suele llamarse realidad es algo que se entreteje interpretativamente, entonces no tiene caso la pretensión de hallar una interpretación “verdadera” o “correcta”¹⁵¹. Esta pretensión solo tiene sentido desde el punto de vista del conocimiento verdadero, el cual es tratado por Nietzsche como una interpretación más. Esto no significa que todos los puntos de vista sean iguales, sino, simplemente, que no existe ningún punto de vista último, desde el que se alcance finalmente el conocimiento objetivo de la realidad –ya que, en sentido estricto, “lo interpretado” y el acto de interpretar se condicionan mutuamente¹⁵². Tampoco significa que el perspectivismo sea una hipótesis descriptiva en un sentido habitual; esta hipótesis no se ofrece como respuesta a la pregunta por cómo son “realmente” las cosas¹⁵³. Nietzsche se rehúsa, de manera explícita, a concederle un estatus ontológico a sus hipótesis¹⁵⁴. No se trata de

¹⁴⁹ Cf. FP IV, final de 1886-primavera de 1887, 7 [60].

¹⁵⁰ “El mundo se nos ha vuelto más bien de nuevo «infinito»: en la medida en que no podemos rechazar la posibilidad de que encierre en sí infinitas interpretaciones” (FW, 374, p. 888).

¹⁵¹ Cf. FW, 373, pp. 887-888; cf. FP IV, otoño de 1885-primavera de 1886, 1 [120].

¹⁵² Es importante tomar en cuenta que, para Nietzsche, “encontrar” y “poner” son dos elementos que no pueden ser completamente separados en la unidad de la interpretación (cf. Müller-Lauter, W., “Nietzsche’s ‘Doctrine’ of the Will to Power”, en: *Nietzsche. His Philosophy of Contradictions and the Contradictions of his Philosophy*, Urbana: University of Illinois Press, 1999, p. 153).

¹⁵³ Como intenta sostener Danto al proponer una teoría pragmatista de la verdad en Nietzsche (cf. Danto, A., “Nietzsche”, en: O’Connor, D.J. (comp.), *Historia crítica de la filosofía occidental*, V, Barcelona: Paidós, 1983, pp. 234-235), o como Nehamas, quien acusa a Nietzsche de caer en un pluralismo ontológico (cf. Nehamas, A., “Immanent and transcendent perspectivism in Nietzsche”, *op. cit.*, pp. 486-489). Ambos autores sostienen (a nuestro juicio, de manera errada) que Nietzsche, en última instancia, ofrece aquello que él mismo critica: una descripción acerca de cómo es realmente el mundo.

¹⁵⁴ “Hasta qué punto se extiende el carácter perspectivista de la existencia o si acaso tiene además otro carácter, si una existencia sin interpretación, sin sentido, no se volvería precisamente un «sinsentido», si,

ofrecer una descripción correcta de la realidad, sino de romper con las exigencias epistemológicas acostumbradas¹⁵⁵. Por lo tanto, consideramos que el perspectivismo de Nietzsche debe ser entendido, principalmente, como un intento por desarticular una interpretación de la realidad que ha servido de punto de anclaje para sostener una posición epistemológica y valorativa.

Es importante no perder de vista la estrategia de Nietzsche. El perspectivismo filosófico que propone supone modificar la forma habitual de concebir el conocimiento; dicha modificación se hace posible al conectar el conocimiento con la cuestión del valor, a través de la noción de “interpretación”. Al sostener que el “conocimiento” es una “interpretación”, Nietzsche pide tomar en cuenta la valoración que reside en dicha interpretación; es decir, se pide considerar la estimación que se tiene del valor del conocimiento. Por supuesto, la valoración a considerar no es objetiva; por el contrario, para Nietzsche, las interpretaciones mismas son “estimaciones perspectivistas”¹⁵⁶. Esto significa que las valoraciones no tienen un sentido *per se*, sino que cobran sentido al ser puestas en relación con algo más.

Para Nietzsche los valores cobran sentido por su relación con la vida¹⁵⁷; y la vida, que puede ser llamada “voluntad de poder”¹⁵⁸, tiende a la formación de “unidades mayores de poder”¹⁵⁹. De acuerdo con este encuadre fisiológico, todo acontecer en el mundo orgánico es un subyugar y un enseñorearse y, a la vez, “todo subyugar y enseñorearse es un reinterpretar, un reajustar”¹⁶⁰. Esta caracterización de la vida (como incremento del poder) coincide con lo que Nietzsche llama la “esencia” de la interpretación: interpretar es

por otra parte, toda existencia no es esencialmente una existencia *interpretante*, esto, como es justo, no puede decidirlo ni siquiera el análisis y el examen de sí del intelecto más esmerado y escrupulosamente concienzudo” (FW, 374, p. 888).

¹⁵⁵ Sobre este punto se puede tomar en cuenta la posición de Schrift, para quien resulta un malentendido considerar que el perspectivismo sostiene algún tipo de posición ontológica; antes bien, el propósito de esta hipótesis de Nietzsche es ofrecer una alternativa a la concepción epistemológica tradicional del conocimiento como relacionado con ciertas entidades estables, comúnmente denominadas “verdad”, “hecho”, “significado” o “realidad”. Esto permite abandonar la pretensión de una observación objetiva de la realidad y comenzar a reconocer, dado que solo disponemos de interpretaciones, que nuestros conocimientos son evaluaciones hechas desde una perspectiva particular (cf. Schrift, A., “Between perspectivism and philology: genealogy as hermeneutic”, en: *Nietzsche-Studien* 16 (1987), pp. 92-93).

¹⁵⁶ FP IV, otoño de 1885-otoño de 1886, 2 [108].

¹⁵⁷ Cf. Nietzsche, F., *Crepúsculo de los ídolos*, “La moral como contranaturaleza”, 5, p. 63.

¹⁵⁸ Cf. FP IV, otoño de 1885-otoño de 1886, 2 [190].

¹⁵⁹ Cf. GM, II, 11, p. 110.

¹⁶⁰ *Ibid.*, II, 12, p. 111.

“violentar”, “reajustar”, “recortar” u “omitir”¹⁶¹. De esta manera, la interpretación no tiene que ver con la aproximación a una supuesta verdad, sino que se trata de una actividad por medio de la cual se configuran diversos sentidos (a partir de la relación entre “valor”, “vida” y “poder”¹⁶²).

Al interpretar, desde el punto de vista de la verdad, el mundo como “objeto de conocimiento”, se ha impreso cierto sentido sobre la forma humana de vivir y se ha sedimentado una posición valorativa: se ha hecho del conocimiento una exigencia de la vida. Al remover las pretensiones epistemológicas habituales, a través de la hipótesis del perspectivismo, se remueve la estimación de valor sedimentada a propósito del conocimiento. Así, la insistencia en el carácter interpretativo del conocimiento permite focalizar el trabajo filosófico en la cuestión del valor: cómo se ha sedimentado una estimación valorativa, y cuál es su valor para la vida. No olvidemos que este es el punto de vista explícito del trabajo genealógico. La relación entre genealogía y perspectivismo es confirmada en el tercer tratado de *La genealogía de la moral*, donde Nietzsche insiste en que el filósofo debe reconocer el carácter “perspectivista” de sus ideas¹⁶³. Una vez reconocido el perspectivismo que acompaña el quehacer filosófico y, por lo tanto, una vez reconocida la imposibilidad de la verdad y del conocimiento en sus sentidos tradicionales, puede surgir la pregunta: ¿por qué Nietzsche no deja de referirse a lo largo de su obra a la verdad y al conocimiento?

El esfuerzo por hacer valer sus hipótesis y sus métodos llevará a Nietzsche a hablar de verdades y conocimientos; pero, al mismo tiempo, sus hipótesis y métodos afirman que

¹⁶¹ Cf. *ibid.*, III, 24, p. 218.

¹⁶² Seguimos en este punto la idea de que “vida”, “valor” y “poder”, en la filosofía de Nietzsche, no son términos que tengan un sentido por sí mismos, sino que deben ser pensados conjuntamente: no puede pasarse por alto la práctica de Nietzsche de observar la configuración de estos elementos en casos concretos (cf. Hanza, K., “Escepticismo como voluntad de poder. Nietzsche, lector de Lange”, en: Barrenechea, Miguel Angel (comp.), *Nietzsche e as ciências*, Rio de Janeiro: 7Letras, 2011, pp. 46-48). Así, la conexión de estos términos no remite a una estructura estable: proporciona, más bien, una guía para pensar problemas de diversos órdenes (cf. *ibid.*). En este apartado hemos puesto en relación la cuestión de la interpretación con estas nociones (“valor”, “vida” y “poder”). Consideramos que la pertinencia de este intento radica en que (como se mencionará más adelante) permite explicitar una exigencia metódica a propósito del problema de la interpretación. Pensamos, además, que este intento tiene caso, en la medida en que Nietzsche pide comprender la “voluntad de poder” como un “proceso de interpretación”: lo cual implica, en las funciones orgánicas de los seres vivos, procesos de evaluación sobre las variaciones del poder (cf. FP IV otoño de 1885-otoño de 1886, 2 [148]). Esto muestra que “vida”, “valor” y “poder” son términos que se combinan en el “proceso de interpretación”. Sobre la relación entre “voluntad de poder” e “interpretación” volveremos más adelante.

¹⁶³ Cf. GM, III, 12, pp. 174-175.

todo es interpretación. Entonces, uno podría volver a preguntar: ¿cómo es posible hablar, en el vocabulario de Nietzsche, del “amor a la verdad”¹⁶⁴?, ¿en qué consiste la “petulancia del conocimiento” que anuncia *La genealogía de la moral*?¹⁶⁵ Estas expresiones, contradictorias o no, sobre el conocimiento ganan claridad si advertimos que la crítica de Nietzsche a la razón no implica la renuncia a toda forma de racionalidad. Existe, ciertamente, un nivel de rigurosidad en la investigación sin el cual el trabajo del filósofo carece de sentido. Al señalar que todo es interpretación, el perspectivismo es el terreno en el que se desenvuelve y gana protagonismo un problema decisivo de la filosofía de Nietzsche: cómo interpretar¹⁶⁶.

No cómo hacerlo de forma “correcta” o “verdadera”; sino cómo interpretar “bien”¹⁶⁷. Por ejemplo, Nietzsche no critica la concepción mecanicista del mundo *por* ser una interpretación; la crítica por ser una *mala* interpretación. Como “viejo filólogo”, Nietzsche confiesa sentirse en la obligación de señalar con el dedo “las malas artes de interpretación”¹⁶⁸. Y sobre este punto no debería haber confusión: Nietzsche se muestra convencido de que su interpretación es mejor que las interpretaciones con las que compete. Eso es así porque, según él, su filosofía se encuentra vinculada al “arte de leer bien”, esto es, a la “*ephexis* en la interpretación”: la capacidad de ser lo suficientemente precavido, paciente y sutil, como para mantener abierta la cuestión de la interpretación¹⁶⁹. Así, la filosofía de Nietzsche expresa la preocupación por interpretar de un modo aceptable, en relación con las exigencias que él mismo plantea.

¹⁶⁴ Cf. GM, II, 11, p. 107.

¹⁶⁵ Cf. GM, II, 24, p. 138.

¹⁶⁶ En su análisis sobre la “voluntad de poder” como interpretación, Müller-Lauter también repasa en este punto. Si uno insiste en que una y otra concepción del mundo son interpretaciones, como lo hace Nietzsche, entonces se vuelve necesario preguntar qué es interpretar: la interpretación misma debe ser interpretada. Esto exige, desde luego, saber cómo interpretar (cf. Müller-Lauter, W., “Nietzsche’s ‘Doctrine’ of the Will to Power”, *op. cit.*, pp. 147-148).

¹⁶⁷ Naturalmente, el protagonismo de la interpretación debe conllevar a la preocupación metódica acerca de cómo interpretar. Llama la atención que diferentes estudios sobre el perspectivismo, que reconocen la importancia de la interpretación y la ausencia de un punto de vista privilegiado (cf. Conway, D., “Perspectivism and persuasion”, en: *Nietzsche-Studien* 17 (1988), p. 555; cf. Danto, A., *Nietzsche as philosopher*, New York: Columbia University Press, 1980, pp. 76-77; cf. Ibáñez-Noé, J., “World creation: on Nietzsche’s perspectivism”, en: *Nietzsche-Studien* 28 (1999), p. 46; cf. Nehamas, A., “Immanent and transcendent perspectivism in Nietzsche”, *op. cit.*, p. 473), no reparen en lo absoluto en este asunto. Una clara excepción es el estudio de Schrift, quien contrapone el perspectivismo a la apropiación nietzscheana del concepto de filología, e intentar echar luces sobre la cuestión de cómo interpretar en el terreno de la genealogía (cf. Schrift, A., “Between perspectivism and philology: genealogy as hermeneutic”, *op. cit.*, pp. 100-111).

¹⁶⁸ Nietzsche, F., *Más allá del bien y del mal*, Madrid: Alianza Editorial, 2015, 22, p. 56. En adelante JGB.

¹⁶⁹ Cf. Nietzsche, F., *El Anticristo*, Madrid: Alianza Editorial, 2000, 52, p. 100.

La centralidad de la interpretación es, pues, una cuestión metódica. Al conectar el perspectivismo con las nociones de “valor”, “vida” y “poder”, Nietzsche encuentra un ángulo desde el cual enfocar el problema de la interpretación y plantear una exigencia: el acto de interpretar es puesto en relación con “la superación de interpretaciones más estrechas” y la posibilidad de abrir “nuevas perspectivas”¹⁷⁰. De este modo, es posible hallar en el perspectivismo una primera exigencia en lo relativo al método: se propone un modo de proceder antirreduccionista o pluralista¹⁷¹. Aquí tiene caso volver a mencionar el trabajo genealógico de Nietzsche. La genealogía es precisamente un tipo de interpretación acorde con la exigencia del perspectivismo: en vez de recurrir a principios estables, la genealogía mezcla registros, combina “lenguajes” o suma perspectivas¹⁷². Este modo antirreduccionista de interpretación hace posible la forma de conocimiento por la que Nietzsche aboga: un “conocimiento perspectivista”¹⁷³.

Cabe, entonces, la pregunta: en sentido estricto, ¿qué significa un conocimiento perspectivista? Principalmente, implica un saber interpretar o una forma de destreza para la interpretación: exige el empleo de diversos métodos y perspectivas¹⁷⁴. Tomamos esta indicación general como una primera pauta. Por ello, nos será útil prestar atención tanto a las reflexiones de Nietzsche sobre el método, como al método de trabajo que emplea. Se trata de un asunto complejo y muchas veces desatendido. Aunque Nietzsche es un duro crítico de los métodos y la epistemología moderna, inferir de esta crítica un rechazo al interés filosófico por el método sería un malentendido.

De manera específica, lo que critica Nietzsche es el doble prejuicio sobre el que reposa la noción moderna de “método”: la distinción entre teoría y praxis, y la consiguiente sobreestimación de la razón y sus reglas —que deberían ser fuentes de certeza o claridad.

¹⁷⁰ Escribe Nietzsche: “Que el *valor del mundo* reside en nuestra interpretación (— que quizá en algunas partes sean posibles otras interpretaciones, diferentes de las meramente humanas —), que las interpretaciones habidas hasta ahora son estimaciones perspectivistas en virtud de las cuales nos mantenemos en vida, es decir, en la voluntad de poder, de crecimiento del poder, que toda *elevación del hombre* lleva consigo la superación de interpretaciones más estrechas, que toda fortificación y ampliación de poder que se alcance abre nuevas perspectivas y hace creer en nuevos horizontes — esto recorre mis escritos” (FP IV, otoño de 1885-otoño de 1886, 2 [108]).

¹⁷¹ Debe quedar claro: el pluralismo tiene sentido en lo relativo al método; no es un pluralismo ontológico (como quiere Nehamas).

¹⁷² Cf. GM, III, 12, p. 175.

¹⁷³ Cf. *ibid.*

¹⁷⁴ Empleo que, a su vez, debe ser coherente. No se trata, para Nietzsche, de un criterio meramente cuantitativo: la clave está en cómo aunar las perspectivas.

Resulta importante, para Nietzsche, remover estos prejuicios¹⁷⁵; y para ello busca proponer una exigencia de método más radical que la de la filosofía que lo precede. Al poner en tela de juicio las exigencias racionales habituales (de deducción o de sistematicidad), Nietzsche no renuncia a toda exigencia de método. Al contrario: la puesta en evidencia de la insuficiencia de los métodos anteriores implica, para Nietzsche, la necesidad de radicalizar la preocupación por el método¹⁷⁶. Nietzsche critica los métodos que lo preceden y, a la vez, afirma el valor y la necesidad de considerar especialmente los métodos: “(...) – los métodos, hay que decirlo diez veces, *son* lo esencial, también lo más difícil, también lo que durante más tiempo tiene contra sí los hábitos y las perezas”¹⁷⁷.

Conceder la importancia al método supone cuestionar la manera como usualmente ha sido concebido: cuestionar las creencias hasta ahora atadas por “hábito” o “pereza” a la noción de método. Para ello, Nietzsche propondrá una exigencia de método que le permita volverse contra las representaciones modernas de esta noción. Básicamente, la pretensión metodológica moderna exige prudencia y neutralidad, es decir, saber abstenerse de toda creencia para poder alcanzar la verdad objetiva –empresa que debería quedar resguardada por la correcta aplicación de un método determinado¹⁷⁸. Sin embargo, el afán por librarse de todo prejuicio y alcanzar un conocimiento certero no es capaz de cuestionar los presupuestos de este tipo de conocimiento: la convicción según la cual debería ser posible la “certeza” (y todo lo que esta implica: orden, claridad y objetividad). De acuerdo con Nietzsche, la prudencia y la neutralidad pretendidas por la concepción moderna del método reposan en dos presuposiciones “imprudentes”: existe una verdad objetiva y es posible alcanzarla por medio de un método determinado. Nietzsche dirige su crítica a esta doble presuposición¹⁷⁹.

¹⁷⁵ Los cuales no son “esenciales” a la noción de método, sino que están ligados a cierta comprensión moderna de lo que este debe ser.

¹⁷⁶ Cf. Denat, Céline, “«Les découvertes les plus précieuses, ce sont les méthodes»: Nietzsche, ou la recherche d’une méthode sans méthodologie”, en: *Nietzsche-Studien*, 39 (2010), p. 284.

¹⁷⁷ Nietzsche, F., *El Anticristo*, 59, p. 116. En relación con la importancia de los métodos, también sostiene Nietzsche: “Las intelecciones más valiosas son las que más tarde se encuentran; pero las intelecciones más valiosas son los *métodos*” (*ibid.*, 13, p. 42).

¹⁷⁸ Esto vale, por ejemplo, tanto para Descartes (en lo relativo al procedimiento intuitivo-deductivo) como para Bacon (a propósito de la combinación de tablas de inducción).

¹⁷⁹ Nietzsche se refiere a esta doble presuposición en su crítica a la “convicción”: “La convicción es la fe de poseer, en algún punto del conocimiento, la verdad absoluta. Esta fe presupone por tanto que existen verdades absolutas, así como que hayan sido encontrados los métodos perfectos para llegar a ellas y, en fin, que quienquiera que posee convicciones se sirve de métodos perfectos” (MAM I, 630, p. 267).

Las presuposiciones del método moderno demandan algo que no es posible: un conocimiento neutral. Desde el punto de vista de Nietzsche, uno debe reconocer que todo conocimiento nos concierne de manera íntima. En contra de la neutralidad y el desinterés que demanda el conocimiento objetivo, hay que recordar que el pensamiento y el conocimiento son respuestas tanto a necesidades particulares, como a condiciones de existencia relativas a la forma de organismo vivo que somos¹⁸⁰. Esto significa que nuestro modo de conocer no es más que una interpretación condicionada por lo que somos y lo que necesitamos, es decir, por nuestro cuerpo.

La noción de cuerpo sirve para indicar que el pensamiento consciente puede ser retrotraído a una multiplicidad de actividades pulsionales e instintivas. Por supuesto, esto vale también para la filosofía y sus exigencias metódicas¹⁸¹. La elección del método, antes que “racional” y “libre”, está vinculado a diversas necesidades, instintos y afectos (esto es, a instancias infra-conscientes)¹⁸². Por tal razón, para Nietzsche no tiene sentido un método que pretenda un conocimiento neutral: porque no existe una actividad puramente teórica, sino que el pensamiento consciente está entretejido por actividades instintivo-pulsionales¹⁸³ –y, debido a esto, tampoco tiene caso la sobreestimación de la razón y sus reglas¹⁸⁴.

La pretensión de reconducir de manera analítica todo lo que aparenta ser complejo a elementos simples, es una exigencia metodológica que reposa en un doble prejuicio: lo simple existe y, además, tiene más valor que lo complejo¹⁸⁵. Esta posición es interpretada por Nietzsche como un signo de debilidad o de cobardía, ya que no parece tener otra justificación que la necesidad de evitar hacer frente a lo complejo y lo múltiple. Es en

¹⁸⁰ Cf. Denat, Céline, “«Les découvertes les plus précieuses, ce sont les méthodes»: Nietzsche, ou la recherche d’une méthode sans méthodologie”, *op. cit.*, pp. 287-288.

¹⁸¹ De acuerdo con Nietzsche: “(...) tenemos que contar entre las actividades instintivas la parte más grande del pensar consciente, y ello incluso en el caso del pensar filosófico” (JGB, 3, p. 30).

¹⁸² Cf. Denat, Céline, “«Les découvertes les plus précieuses, ce sont les méthodes»: Nietzsche, ou la recherche d’une méthode sans méthodologie”, *op. cit.*, p. 288.

¹⁸³ Cf. M, 115, p. 551.

¹⁸⁴ Así, el método está relacionado con una manera de pensar, pero, de forma más profunda, con una manera de vivir: tiene que ver con lo instintivo –se inscribe en los músculos, en la postura (cf. Nietzsche, F. MAM I, 250, p. 180) o en las articulaciones (cf. Nietzsche, F., *El caminante y su sombra*, en: *Obras completas*, III, Madrid: Tecnos, 2014, 123, p. 409). Como todo lo relativo al conocimiento, el aprendizaje de un método no es la mera adquisición de reglas lógicas, sino un proceso de incorporación y asimilación (cf. FW, 11, pp. 746-747, 110, p. 795). Si esto es así, el método no puede concebirse simplemente como un procedimiento de reglas formales susceptibles de aplicarse a un contenido claramente diferenciado.

¹⁸⁵ Cf. Denat, Céline, “«Les découvertes les plus précieuses, ce sont les méthodes»: Nietzsche, ou la recherche d’une méthode sans méthodologie”, *op. cit.*, pp. 289-290.

este contexto que cobra sentido e importancia el elogio de Nietzsche al “espíritu científico”; es al repensar el espíritu científico como espíritu de rigor y de método que Nietzsche comienza a dibujar sus propias exigencias metódicas¹⁸⁶. La importancia del “espíritu científico” no radica ni en los métodos ni en los resultados que las ciencias naturales proporcionan. Lo más valioso de la investigación científica consiste en la centralidad del método:

En conjunto, los métodos científicos son el resultado más importante de la investigación científica, al menos tanto como sus resultados: pues sobre el conocimiento del método se basa el espíritu científico y, si esos métodos se pierden, todos los resultados de la ciencia no podrán impedir una nueva invasión de la superstición e insensatez. *Aprendan* cuanto quieran los hombres ingeniosos de los resultados de la ciencia: en su conversación, y sobre todo en sus hipótesis se notará siempre una carencia de espíritu científico: no poseen la instintiva desconfianza hacia las divagaciones del pensamiento, que, tras un largo ejercicio, ha echado raíces en el alma de todo hombre científico¹⁸⁷.

De acuerdo con Nietzsche, lo relevante de la ciencia no son los detalles de su saber, sino su “espíritu”: su exigencia de método y de rigor –de “instintiva desconfianza”, que hace “madurar poco a poco en el hombre la virtud del prudente abstenerse”¹⁸⁸. Debido a esto, lo valioso de la ciencia y de los métodos radica en el ejercicio que demandan. En un aforismo titulado “El poder, no el saber, se ejercita con la ciencia”, escribe Nietzsche:

El valor de haber practicado durante cierto tiempo de manera rigurosa una *ciencia estricta* no reside precisamente en sus resultados: pues estos, en comparación al océano de lo conocible, no serían más que una gota infinitamente pequeña. En cambio, con el esfuerzo sostenido se obtiene un incremento de energía, de capacidad deductiva y de tenacidad; hemos aprendido a obtener un *fin de manera adecuada al fin*. En este sentido y en vista de lo que se hará más tarde, es muy valioso haber sido alguna vez hombre de ciencia¹⁸⁹.

La ciencia es valiosa en tanto práctica que engendra un hábito: solo la práctica repetida que propicia la investigación científica hace que la exigencia de desconfianza y de rigor deje de ser una cuestión meramente “teórica” para volverse “instinto”. Solo así adquiere fuerza y eficacia. De acuerdo con Nietzsche, la filosofía moderna ha reducido el problema del método al pensamiento consciente: le ha dado una forma exclusivamente teórica y de

¹⁸⁶ Cf. *ibid.*, p. 290.

¹⁸⁷ MAM I, 635, p. 269.

¹⁸⁸ MAM I, 631, p. 268.

¹⁸⁹ MAM I, 256, pp. 182-183.

ese modo ha perdido su fuerza. Para los filósofos el rigor del método es solo una “cosa consciente”: una “pieza adicional” o una “buena intención”¹⁹⁰. Frente a esta situación, Nietzsche se propone llevar el rigor científico inconcluso hasta sus últimas consecuencias. Es la sospecha o la desconfianza metódica (puesta en marcha por la modernidad con miras a la verdad), que, al radicalizarse, nos conduce a renunciar al derecho de hablar de verdades absolutas¹⁹¹. La estrategia de Nietzsche consiste en desplazar la exigencia racional tradicional (de verdad y método) a un suelo que escape a estrechos márgenes de racionalidad. Así, en última instancia, Nietzsche llega a desconfiar de la justificación racional para la exigencia racional en cuestión y, de este modo, dicha exigencia pasa a ser concebida como la respuesta a necesidades, pulsiones o afecciones.

La concepción racional del método se basa en una “voluntad de sistema”, esto es, en una urgencia por conceptualizar con base en “principios” evidentes o inamovibles. Esta concepción responde, por lo tanto, a la necesidad de un mundo ordenado, a la presuposición de que es posible pensar una realidad unificada, sin oscuridades ni lagunas¹⁹². Hay aquí un esfuerzo por reducir la diversidad a solo uno de sus aspectos, por reconducir toda multiplicidad a un único principio. Pero la pretensión de darle a lo desconocido la forma de lo conocido es, para Nietzsche, un indicio de miedo o incapacidad para enfrentar todo lo singular y novedoso¹⁹³. En relación con este diagnóstico, Nietzsche traza sus propias directrices metódicas. Por un lado, contra la tendencia a simplificar (a unificar bajo un aspecto o de reunir bajo un principio), conviene oponer una exigencia de radicalidad: prestar atención a la complejidad y a la totalidad de las apariencias¹⁹⁴. Por otro lado, contra la unilateralidad del sistema, es necesario un modo de búsqueda abierto, que no reduzca lo nuevo y lo desconocido a la forma de lo ya conocido: la exigencia de coherencia debe dejar de ser interpretada como la reducción a

¹⁹⁰ Cf. Denat, Céline, “«Les découvertes les plus précieuses, ce sont les méthodes»: Nietzsche, ou la recherche d’une méthode sans méthodologie”, *op. cit.*, p. 291.

¹⁹¹ Nietzsche no desecha todos los métodos anteriores ni propone criterios completamente nuevos o externos. Su estrategia consiste en actualizar y radicalizar la necesidad propia de toda exigencia de verdad y de método coherente, para volverla contra sí misma y superarla (cf. *ibid.*, p. 293).

¹⁹² Cf. Denat, Céline, “«Les découvertes les plus précieuses, ce sont les méthodes»: Nietzsche, ou la recherche d’une méthode sans méthodologie”, *op. cit.*, p. 295.

¹⁹³ Cf. FW, 355, pp. 869-870.

¹⁹⁴ Cf. Denat, Céline, p. 295. El interés por lo múltiple y lo aparente se vuelve un motivo de reflexión importante en la obra intermedia de Nietzsche. Parte de este “renovado” interés por el mundo se presenta como una “filosofía de las cosas próximas” (cf. Brusotti, M., “La pasión del conocimiento. El camino del pensamiento de Nietzsche entre *Aurora* y *La ciencia jovial*”, en: Meléndez, G. (ed.), *Nietzsche en perspectiva*, Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 2010, p. 28).

un principio¹⁹⁵. El tipo de “conocimiento” que propone la filosofía Nietzsche solo se entiende en relación con ambas directrices.

Nietzsche privilegia la aproximación a la diversidad. A través de la exigencia de prestar atención a la multiplicidad, critica toda forma de reduccionismo metodológico y exige un esfuerzo de diferenciación: de variación en cuanto a los puntos de vista que dicha multiplicidad implica, sin por eso renunciar a la búsqueda de coherencia¹⁹⁶. Las reflexiones de Nietzsche entorno al método lo llevarán a exigir cierto pluralismo metódico: conviene emplear varios métodos, recurrir a distintos puntos de vista. Solo así le es posible superar la unilateralidad que él mismo critica de la comprensión del método que lo precede. Esto se condice con la exigencia de método que –como mostramos previamente– aparece con el perspectivismo: el proceder de forma que se superen puntos de vista estrechos y se abran nuevas perspectivas. Y, por lo tanto, se condice también con la exigencia metódica de la genealogía: proceder sumando puntos de vista, sin recurrir a principios fijos.

Para evitar reducir la complejidad a principios únicos Nietzsche adopta un pluralismo metódico (combinar perspectivas o emplear diversos métodos); no obstante, como ya se mencionó, esto no supone renunciar a la coherencia, sino reinterpretarla: esta no puede ser más el resultado de la supeditación a un principio de conjunto. Surge, llegado a este punto, la siguiente interrogante: ¿cómo pensar la coherencia que busca Nietzsche? Ciertamente, cuando habla de sumar puntos de vista, como ocurre en el caso de la genealogía, no se refiere a simplemente a acumular una perspectiva tras otra. La genealogía es un “conocimiento perspectivista”. Para ello hace falta saber aunar los diversos registros y alcanzar cierta coherencia, aunque sin dejarse atrapar por la simpleza de unos pocos principios. Pero, entonces, ¿cómo compaginar pluralidad y coherencia? Es posible aventurar una respuesta a esta interrogante si recurrimos a una de las metáforas preferidas de Nietzsche: la comparación con el baile. En un aforismo de *Humano, demasiado humano* –titulado “Símil de la danza”–, Nietzsche ofrece una pista acerca de cómo pensar la combinación coherente entre registros o métodos:

¹⁹⁵ Cf. Denat, Céline, “«Les découvertes les plus précieuses, ce sont les méthodes»: Nietzsche, ou la recherche d’une méthode sans méthodologie”, *op. cit.*, p. 295

¹⁹⁶ Cf. *ibid.*, p. 306.

(...) la ciencia presiona por el absoluto dominio de su método, y si no aceptamos esta presión, surge el peligro contrario de un estado de vacilación continua, entre diferentes impulsos. Entretanto: para abrir al menos un vislumbre sobre la solución de esta dificultad con un símil, podríamos recordar que la danza no es lo mismo que un fatigado vacilar de un lado a otro entre distintos impulsos. La alta cultura será parecida a una danza audaz: para la cual, como se ha dicho, hacen falta mucha fuerza y destreza¹⁹⁷.

El aforismo recién citado puede ser útil para echar luces sobre el pluralismo del método que exige la filosofía de Nietzsche. Aquí la dinámica del baile proporciona una imagen para pensar la relación entre métodos. La búsqueda de “conocimiento” que propone la genealogía no está asociada al dominio de un solo método. Por el contrario, se exige “esa fuerza y flexibilidad necesarias”¹⁹⁸ para pasar de un registro a otro¹⁹⁹. Y este movimiento no debe corresponderse con el “fatigado vacilar de un lado a otro”, sino que ha de asemejarse al baile, esto es, a la ejecución de movimientos acompañados con el cuerpo. El baile, como tal, no es un movimiento arbitrario. Requiere de cierta inventiva, gracia y destreza, pero también depende del ritmo de la música. Supone, necesariamente, cierto orden en la sucesión de pasos o figuras a desplegarse con maestría; es decir, saber elegir, adecuada e instintivamente, los movimientos que se realizan: dejarse llevar por el ritmo musical.

El baile implica movimientos simultáneos y diferentes, pero acordes entre sí y supeditados a cadencias y compases. Naturalmente, esto supone destreza: fuerza y flexibilidad, como también un sentido del ritmo. Según el aforismo citado, todo esto es lo que exige Nietzsche a la hora de moverse de un método a otro. Al evocar movimientos coherentes y supeditados a un ritmo musical, la metáfora del baile ofrece una pauta para pensar la combinación de métodos o registros: a la hora de moverse entre estos, se debe evitar la superposición de un solo registro sobre los otros (es decir, se debe evitar el reduccionismo metodológico), sin perder de vista que el movimiento está supeditado a un determinado propósito: esclarecer o señalar alguna cuestión. ¿Cómo relacionar esto con el trabajo específico de Nietzsche?

¹⁹⁷ MAM I, 278, p. 192.

¹⁹⁸ *Ibid.*

¹⁹⁹ Como puede verse, en el aforismo recién citado se igualan las expresiones “método” e “impulso”. Esto no debe causar extrañeza, ya que, como se mostró líneas más arriba, Nietzsche hace del problema del método una cuestión instintiva, al menos en el sentido de opuesto a mecánico: una disposición de pocos elementos que funcionan unos con otros, repitiendo los mismos movimientos.

Lo explicado hasta aquí sobre el método filosófico en la obra de Nietzsche permite precisar la relación entre perspectivismo y genealogía. Como hemos visto, el trabajo interpretativo expuesto en *La genealogía de la moral* toma al perspectivismo como una indicación metódica: se debe proceder combinando registros, sumando puntos de vista para formar un nuevo concepto de “objetividad”²⁰⁰. Esto supone que se debe saber elegir qué puntos de vista juntar a la hora de llevar a cabo la interpretación genealógica. Aquí podemos insistir en la analogía con el baile. Así como los movimientos en el baile dependen del ritmo de la música, la combinación de registros o métodos en la interpretación genealógica depende del “ritmo” del problema en cuestión –esto es, en el caso específico de la genealogía: la indagación y el esclarecimiento sobre la procedencia de las valoraciones morales. Los “pasos” o registros a combinar deberán ser, justamente, aquellos que la relación entre “vida” y “valor” ponen de relieve: la fisiología, la psicología y la historia²⁰¹.

Para hacer explícita la relación entre esos tres registros (historia, psicología y fisiología) y la posición de Nietzsche sobre el método, podemos apelar a la hipótesis de la voluntad de poder²⁰². Veamos cómo. En *Humano, demasiado humano* uno encuentra una valoración del mecanicismo: pensar el mundo como un “mecanismo calculable” ayuda a desarraigar prejuicios morales, tales como la creencia en el “libre albedrío”, la “voluntad libre”²⁰³ o la “responsabilidad”²⁰⁴. Sin embargo, el mecanicismo no posee un estatus epistemológico privilegiado. Lo valioso de la representación mecánica de la realidad es

²⁰⁰ Cf. GM, III, 12, p. 175.

²⁰¹ Una primera referencia a la combinación de estos tres registros puede ser extraída de la propuesta de combinar la “filosofía histórica” con la “ciencia natural” (el más joven de los “métodos filosóficos”), para proporcionar un encuadre psicológico, a saber: una “química de las representaciones y los sentimientos (cf. MAM, I, p. 75). En el prólogo a la segunda edición de *La gaya ciencia*, se propone abordar las respuestas de la metafísica a “la pregunta por el valor de la existencia” como síntomas fisiológicos; estas respuestas, al ser interpretaciones del cuerpo, resultan señales de interés para el historiador y el psicólogo (cf. FW, “Prólogo a la segunda edición”, 2, p. 719). En el contexto de *La genealogía de la moral*, se indica que para dar cuenta del problema de la procedencia de las valoraciones hace falta combinar el punto de vista de los estudios históricos, con una perspectiva fisiológica contrapuesta a una psicológica (cf. GM, I, 17, p. 80).

²⁰² Tomamos como guía para nuestra hipótesis la lectura de Denat, quien aborda la noción de “voluntad de poder” en la filosofía de Nietzsche desde su justificación metódica (cf. Denat, Céline, “«Les découvertes les plus précieuses, ce sont les méthodes»: Nietzsche, ou la recherche d’une méthode sans méthodologie”, *op. cit.*, pp. 303-305). Pero vamos más allá, y buscamos hacer explícita la relación entre la “voluntad de poder” y los tres registros o métodos mencionados: historia, psicología y fisiología. De esta manera, se puede explicar la exigencia metódica del perspectivismo presente en la genealogía: el método genealógico supone el empleo de diversos métodos –la combinación de las tres herramientas en cuestión (historia, psicología y fisiológica).

²⁰³ Cf. MAM I, 106, p. 120.

²⁰⁴ Cf. MAM I, 107, pp. 120-121.

su exigencia de fuerza, disciplina, y rechazo de todo sentimentalismo²⁰⁵. El rigor de la teoría mecanicista se expresa, en buena cuenta, en el poder para unificar que demanda, es decir, en su pretensión de explicar todo con lo menos posible –básicamente, con un solo concepto: el de causalidad. De esta manera, el mecanicismo le importa a Nietzsche en la medida en que favorece la “economía del pensamiento”²⁰⁶.

El valor metódico del “principio de economía” radica en su rigor. Exige, en primer lugar, la maximización de la prudencia: el abstenerse de todo principio superfluo; el cuidarse de inventar y añadir a la realidad aparente principios que no se encuentran en ella y que no son en nada necesarios para su comprensión²⁰⁷. Exige, en segundo lugar, la maximización de la fuerza: el poder para explicar la mayor cantidad de cosas, para abrirse a la complejidad de lo múltiple y dar cuenta de ello de manera coherente²⁰⁸. Nietzsche adopta estos criterios, y hace de la economía del pensamiento una exigencia metódica central de su trabajo²⁰⁹. Esta economía del pensamiento caracteriza la exigencia de compaginar multiplicidad y coherencia, lo cual no es posible bajo la unidad de un principio explicativo²¹⁰, sino solo a partir de la guía de un “hilo conductor”.

Como se explicó en el capítulo anterior, Nietzsche pretende hacer del “cuerpo” el “hilo conductor” de la investigación filosófica. El cuerpo, en tanto pluralidad irreductible pero articulada, ofrece una guía para la investigación filosófica que satisfaga la exigencia de “economía del pensamiento”. No hay que perder de vista que es a la luz de la noción de “voluntad de poder” que el cuerpo se concibe como el constante reordenamiento jerárquico de múltiples fuerzas en relaciones de lucha: mando, obediencia y resistencia. La interpretación del organismo como voluntad de poder hace del cuerpo una instancia múltiple cuya comprensión exige una consideración tanto fisiológica como psicológica e histórica. De este modo, la concepción del cuerpo como “hilo conductor” nos devuelve a

²⁰⁵ Cf. FP III, abril-junio de 1885, 34 [76].

²⁰⁶ Cf. Denat, Céline, “«Les découvertes les plus précieuses, ce sont les méthodes»: Nietzsche, ou la recherche d’une méthode sans méthodologie”, *op. cit.*, pp. 301-302.

²⁰⁷ Como es el caso de los “principios teleológicos” (cf. JGB, 13, p. 44), de los cuales, según Nietzsche, uno debe cuidarse.

²⁰⁸ Cf. Denat, Céline, “«Les découvertes les plus précieuses, ce sont les méthodes»: Nietzsche, ou la recherche d’une méthode sans méthodologie”, *op. cit.*, p. 303.

²⁰⁹ De ahí que Nietzsche sostenga: “(...) el método (...) tiene que ser esencialmente economía de principios” (JGB, 13, p. 44).

²¹⁰ Ya que todo principio termina por atropellar lo irreductible de la multiplicidad.

la consideración de la noción de “voluntad de poder”, y esta noción, a su vez, nos devuelve al problema de la interpretación.

Lo principal en este punto es poner de relieve la importancia de la voluntad de poder en lo relativo al método. En líneas generales, la “voluntad de poder” es una hipótesis que Nietzsche ensaya con el propósito de ofrecer una nueva interpretación de los acontecimientos²¹¹. Si se toma en cuenta este aspecto, una vez que ya se ha señalado su relación con la búsqueda de un “hilo conductor”, entonces debe quedar claro que la voluntad de poder es una hipótesis que responde a la exigencia metódica de la “economía del pensamiento”. La “voluntad de poder” es una hipótesis no reduccionista, introducida por Nietzsche para intentar explicar coherentemente la multiplicidad, sin la necesidad de reducirla a un principio. Así lo muestra el numeral 36 de *Más allá del bien y del mal*, donde aparece, en lo que respecta a la obra publicada, la primera presentación detallada de esta hipótesis. Ahí se sostiene que “(...) considerar hipotéticamente que la causalidad de la voluntad es la única”²¹², es un intento que *debe* hacerse, y que debe llevarse hasta sus últimas consecuencias; así lo exige la economía del método: no aceptar varios tipos de explicación sin antes haber llevado hasta el extremo el intento de bastarse con una. Al respecto escribe Nietzsche:

Suponiendo que lo único que esté “dado” realmente sea nuestro mundo de apetitos y pasiones, suponiendo que nosotros no podamos descender o ascender a ninguna otra “realidad” más que justo a la realidad de nuestros instintos, – pues pensar es tan solo un relacionarse de esos instintos entre sí –: ¿no está permitido realizar el intento y hacer la pregunta de si eso dado no *basta* para comprender también, partiendo de lo idéntico a ello, el denominado mundo mecánico (o “material”)? (...) En última instancia, no es solo que esté permitido hacer ese intento: es que, visto desde la conciencia del *método*, está mandado. No aceptar varias especies de causalidad mientras no se haya llevado hasta su límite extremo (...) el intento de bastarnos de una sola: he ahí una moral del método a la que hoy no es lícito sustraerse; – es algo que se sigue “de su definición”, como diría un matemático²¹³.

²¹¹ “Voluntad de poder” es la fórmula con la que se sintetiza “el ensayo de una nueva interpretación de todo acontecer” (cf. FP III, agosto-septiembre de 1885, 40 [50]).

²¹² JGB, 36, p. 78.

²¹³ JGB, 36, pp. 77-78.

En este contexto, la hipótesis de la voluntad de poder aparece como un postulado “necesario”, en la medida en que responde a una obligación metódica o, en otras palabras, a la “moral del método”:

Suponiendo (...) que se consiguiese explicar nuestra vida instintiva entera como ampliación y ramificación de *una única* forma básica de voluntad, – a saber, de la voluntad de poder, como dice *mi tesis* –; suponiendo que fuera posible reducir todas las funciones orgánicas a esa voluntad de poder, y que se encontrase en ella también la solución del problema de la procreación y la nutrición (...), entonces habríamos adquirido el derecho a definir inequívocamente *toda* fuerza agente como: *voluntad de poder*. El mundo visto desde dentro, el mundo definido y designado en su «carácter inteligible», – sería cabalmente «voluntad de poder» y nada más²¹⁴.

Afirmar que “el mundo” es “voluntad de poder” no supone un postulado metafísico. Muy por el contrario, la interpretación de la realidad como “voluntad de poder” hace imposible la reducción de la pluralidad a algún principio simple. De acuerdo con Nietzsche, lo que llamamos “unidad” indica siempre una “organización”; eso significa que “la” voluntad de poder refiere siempre a una multiplicidad de fuerzas en lucha: todo *quantum* de fuerza solo puede ser tal en oposición a otras fuerzas²¹⁵. El mundo se descubre, ante los ojos de Nietzsche, como diversas configuraciones de *voluntades* de poder. La organización de la multiplicidad en una estructura de mando no *es* una unidad, así como las múltiples fuerzas en lucha no *son* unidades últimas o indivisibles. Los cambios de poder en una organización modificable hacen que un *quantum* de poder se convierta en dos, o que dos se conviertan en uno²¹⁶. De esta forma, Nietzsche busca resistir las seducciones del lenguaje y de la metafísica, y así quebrar las nociones habituales de “ser” y “unidad”.

La voluntad de poder puede ser nombrada como una unidad, pero indica siempre estructuras complejas, inconsistentes y en incesante cambio. Debido a esto, la noción de voluntad de poder no puede ser pensada como un principio. En contra de toda la tradición metafísica, Nietzsche se esfuerza por filosofar sin principios²¹⁷. Una vez descartada la confusión metafísica, es posible poner de relieve la íntima relación entre la hipótesis de

²¹⁴ JGB, 36, p. 79.

²¹⁵ Cf. Müller-Lauter, W., “Nietzsche’s ‘Doctrine’ of the Will to Power”, *op. cit.*, pp. 130-131.

²¹⁶ Cf. *ibid.*, p. 132.

²¹⁷ Al respecto, Müller-Lauter sostiene: “For Nietzsche there are complexes of events, but there is not one fundamental event. There is no single entity, there are always pluralities, coalescing and separating. Nietzsche’s philosophy excludes as irrelevant to actual events the question of the ground of being in the sense of traditional metaphysics” (cf. *ibid.*, p. 160).

la voluntad de poder y la cuestión del método. En el numeral 36 de *Más allá del bien y del mal*, como hemos visto, Nietzsche es bastante claro en lo relativo a la justificación de su hipótesis: se debe a una obligación metódica²¹⁸. En relación con este punto, es posible profundizar en la relación entre voluntad de poder y método a partir de la noción de interpretación.

“Voluntad de poder” es la expresión que Nietzsche designa para caracterizar su interpretación de la realidad. Pero, además, como parte de esta interpretación, Nietzsche sostiene que “la voluntad de poder interpreta”²¹⁹. Qué la voluntad de poder interprete significa, en pocas palabras, que los procesos de formación y configuración de la vida de los organismos tienen que ver con despliegues de fuerzas que solo pueden sentirse como tales al luchar y adueñarse de otras fuerzas que ofrecen resistencia, y que la “interpretación”, por lo tanto, indica el ordenamiento momentáneo de dicha lucha: la imposición de un sentido sobre otros o la búsqueda por asegurar el mando sobre otras fuerzas concurrentes. Además, que cada *quantum* de fuerza busque hacer valer su dirección, es decir, su “punto de vista”, refuerza el carácter perspectivista de toda interpretación: la “realidad” es un arreglo inesencial de fuerzas; lo mismo vale para el “conocimiento”. De ahí que no tenga sentido la pretensión de una interpretación “correcta”.

Sobre este punto se muestra una complicación ineludible de la filosofía de Nietzsche. La voluntad de poder presenta una interpretación de la interpretación. Y, al mismo tiempo, esta interpretación se vuelve contra el estatuto de su proyecto filosófico, al descubrir que se trata de una interpretación entre muchas posibles²²⁰. Esta circularidad no es un “error” del pensamiento que requiera “solución” (mucho menos podría ser el resultado de la desatención o la torpeza de nuestro filósofo). Al contrario, como señala Müller-Lauter, solo reconociendo esta circularidad y moviéndose en ella resulta posible aproximarse a la filosofía de Nietzsche²²¹. Nos interesa resaltar aquí las implicancias relativas al método. Al profundizar en la hipótesis de la voluntad de poder y su circularidad puede uno vislumbrar un criterio interpretativo: una interpretación se hace valer solo en la medida

²¹⁸ Cf. Denat, Céline, “«Les découvertes les plus précieuses, ce sont les méthodes»: Nietzsche, ou la recherche d’une méthode sans méthodologie”, *op. cit.*, pp. 304-305.

²¹⁹ Cf. FP IV, otoño de 1885-otoño de 1886, 2 [148].

²²⁰ Cf. Müller-Lauter, W., “Nietzsche’s ‘Doctrine’ of the Will to Power”, *op. cit.*, pp. 147-150.

²²¹ Cf. *ibid.*, pp. 156-160.

en que tiene la fuerza para imponerse sobre otras interpretaciones —es decir, toda interpretación tiene tanto *derecho* como poder²²².

La interpretación de Nietzsche (el mundo como voluntad de poder) exige no olvidar el carácter perspectivista de todo “conocimiento” y en encuentra en este punto la máxima fuerza de la interpretación: el poder para vencer otras interpretaciones. El punto de vista de Nietzsche desenmascara otras formas de comprender el mundo como interpretaciones “fallidas” o “inferiores” a la suya, en la medida que ninguna de estas interpretaciones ha podido reparar en su propio carácter interpretativo²²³. Cuando Nietzsche afirma que no hay ninguna interpretación “correcta” y que, a la vez, su interpretación debe primar sobre las otras, lejos de contradecirse, lo que está haciendo es llevar su planteamiento hasta sus últimas consecuencias. La interpretación de Nietzsche no solo muestra su fuerza al señalar el perspectivismo de todo pensamiento, incluso del suyo. Como él mismo ha señalado, la única prueba de la fuerza es el exceso de fuerza²²⁴. Y el “exceso de fuerza” de su interpretación se muestra en la fuerza para mantener la apertura de la perspectiva²²⁵. Al renunciar a la demanda de una explicación “correcta”, Nietzsche no encierra su interpretación en una formulación unívoca; al contrario, involucra múltiples puntos de vista. El incremento del poder como lucha de fuerzas supone la incorporación de diversas perspectivas y, en última instancia, la amplitud para interpretar lo múltiple de manera coherente, sin recurrir a principios últimos²²⁶.

Nietzsche plantea la hipótesis de la voluntad de poder en relación con ciertas obligaciones relativas al método. De un lado, la interpretación no *debe* mentir sobre el tenor perspectivista de todo conocimiento; del otro, la interpretación no *debe* cerrar la cuestión de la interpretación: debe dar cuenta de manera coherente de la multiplicidad, sin por eso reducirla a un principio. Solo en la medida en que satisface sus propias exigencias, Nietzsche puede referirse a la hipótesis de la voluntad de poder como una *buena* interpretación. Se trata de una hipótesis cuyo *derecho* a valer por sobre otras se debe a la manera como, a través de esta, Nietzsche se apropia de las exigencias metodológicas de

²²² Cf. *ibid.*, p. 152.

²²³ Cf. *ibid.*, pp. 152-153.

²²⁴ Cf. Nietzsche, F., *Crepúsculo de los ídolos*, “Prólogo”, p. 31.

²²⁵ Esto es lo que, según Nietzsche, caracteriza el arte de la buena interpretación (cf. Nietzsche, F., *El anticristo*, 52, p. 100.)

²²⁶ Cf. Müller-Lauter, W., “Nietzsche’s ‘Doctrine’ of the Will to Power”, *op. cit.*, p. 159.

la modernidad filosófica: la exigencia de honestidad y de rigor. Su filosofía muestra, de manera decisiva, el esfuerzo por llevar una posición hasta sus últimas consecuencias, sin mentir acerca de lo que ello implica²²⁷.

La hipótesis de la voluntad de poder, a la hora de buscar dar cuenta coherentemente de la multiplicidad sin reducirla, se condice con el pluralismo del método: la exigencia de combinar diversos registros. Historia, psicología y fisiología serán las herramientas de las que Nietzsche se servirá: las tres proporcionarán diversos registros desde los cuales conducir la investigación filosófica. En el caso de *La genealogía de la moral*, estas herramientas se combinan para hacer posible la investigación sobre la procedencia de las valoraciones morales. En esto consiste el perspectivismo metódico de Nietzsche (basado en la pluralidad del método). Para montar la interpretación genealógica, Nietzsche combina estas herramientas de modo que hagan contrapesos, y así sus hipótesis no resulten reduccionistas –ya sea histórica, psicológica o fisiológicamente. Al aclarar este método de trabajo filosófico se hace posible comprender el tipo de conocimiento que está en juego en la genealogía. En el siguiente apartado precisaremos, con mayor detalle, en qué medida la historia y la psicología también son herramientas de la filosofía de Nietzsche. Finalmente, en el tercer y último apartado, revisaremos los argumentos de los tres tratados de *La genealogía de la moral*, con el propósito de poner de relieve la combinación de los tres registros en cuestión: historia, psicología y fisiología.

3.2. Historia y psicología como herramientas de la filosofía de Nietzsche

En el segundo capítulo nos hemos centrado en la relación entre la fisiología y el método. La comprensión nietzscheana del organismo vivo pone de relieve la relación entre vida y valor, y de esta manera hace de la fisiología una herramienta provechosa para la indagación genealógica sobre el valor de las estimaciones morales. Nietzsche recurre a la fisiología como un “lenguaje simbólico”, es decir, como un conjunto de signos para indicar un aspecto de la realidad humana desplazado por la interpretación metafísica: la corporalidad. Así pues, cuando hemos hablado de la combinación de “leguajes

²²⁷ En esta afirmación puede entreverse un aspecto interesante y complicado de la filosofía de Nietzsche: la exigencia de ser veraz. Se trata de un asunto del cual no podemos ocuparnos en esta investigación. Sin embargo, debe quedar claro que, de acuerdo con Nietzsche, cuando se pretende filosofar sin principios últimos, surge un “nuevo problema: el medio de comunicación, y la entera cuestión de la veracidad” (FP III, verano-otoño de 1884, 26 [407]).

simbólicos”, no lo hemos hecho desde la contraposición entre sentido literal y sentido figurado (la cual no tiene sentido en la filosofía de Nietzsche), sino desde el punto de vista del “signo”. El signo, como tal, indica algo que permanece abierto y que solo puede ser pensado a partir de la relación entre signos; en otras palabras, el signo abre el espacio interpretativo²²⁸. Cuando Nietzsche decide tomar en cuenta el pensamiento y la palabra solo como “signos”, adopta una perspectiva semiológica²²⁹ –desde la cual no tienen cabida las exigencias de la metafísica.

Debido a esto, la filosofía de Nietzsche nos exige prestar atención a la combinación entre “signos”, de forma tal que podamos “indicar” aquello que de otra forma queda oscurecido por los hábitos del pensamiento metafísico: los complejos procesos de configuración y sedimentación de nuestras estimaciones de valor. Considerar este punto de vista es importante para no confundirse sobre la narrativa genealógica. Conforme a las exigencias procedimentales que el propio Nietzsche plantea para la interpretación filosófica, la genealogía hila una narrativa compleja que, de un modo plural y coherente, combina diversos registros. Como se ha explicado, además de la fisiología, Nietzsche recurre a la psicología y la historia. Antes de atender a las líneas argumentativas de los tres tratados y mostrar la combinación de registros, conviene primero explicar brevemente la importancia de la historia y la psicología para la filosofía de Nietzsche, y en qué medida también pueden ser consideradas herramientas para genealogía.

Mostrar cómo la historia se vuelve una herramienta crítica en la filosofía de Nietzsche requiere prestar atención a un escrito temprano: *Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida*. Es posible identificar en esta obra una tesis que explicita un modo de proceder histórico-crítico, el cual es aplicado para el esclarecimiento de la conciencia moderna de la historia. Rota la ilusión que ella tiene sobre sí misma, la historia puede convertirse en una herramienta para la investigación filosófica. Nietzsche hace de la historia un elemento indispensable del pensamiento filosófico debido a que no la considera, únicamente, como una forma particular de conocer el pasado, sino como un indicador en el que se vislumbra el tipo de relación que uno entabla con el mundo²³⁰.

²²⁸ Cf. Stegmaier, W., “Nietzsches Zeichen”, en: *Nietzsche-Studien* 29 (2000), pp. 49-50.

²²⁹ Cf. *ibid.*, p. 51.

²³⁰ Cf. Jähnig, D., *Historia del mundo. Historia del arte*, México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1982, pp. 106-107.

Si Nietzsche dirige su crítica contra la historiografía del siglo XIX, es principalmente porque esta reduce el pasado a un “objeto” de conocimiento; al realizar esta reducción, el estudio de la historia ignora las condiciones temporales de toda forma de vida y de conocimiento. De acuerdo con Nietzsche, el estudio moderno de la historia resulta algo muy poco “histórico”, es decir, algo que carece del tacto necesario para notar y mantener las diferencias entre épocas. Si la historia, en tanto conocimiento del pasado, se disocia del suelo particular del que surge²³¹, entonces deja de ser un conocimiento lo suficientemente histórico. De esta forma, Nietzsche realiza una crítica *histórica* de la concepción de la historia de su tiempo²³².

La posición crítica de Nietzsche no es estrictamente epistemológica. Si importa reparar en la “negligencia” histórica del siglo XIX, es porque, según Nietzsche, ahí radica un enorme peligro para la vida del individuo y la cultura²³³. Al transformar los fenómenos históricos en “objetos” de conocimientos, el estudio de la historia se convierte en la acumulación indiscriminada de información. Pero el exceso de información atrofia la relación de los individuos con su entorno. En esto radica lo “enfermizo” de la formación histórica moderna. El torrente infinito de la información histórica diluye los marcos culturales dentro los cuales, necesariamente, se constituye toda experiencia, al punto que el sujeto moderno queda paralizado ante el espectáculo inabarcable de la historia²³⁴. La tarea de conocer el pasado “objetivamente” genera una suerte de “indigestión” histórica. Esta acumulación “interna” de conocimientos que no devienen en ningún tipo de acción, destruye la relación principalmente activa del hombre con el mundo. De este modo, el hombre se vuelve desconfiado, débil, inseguro; una suerte de animal ensimismado, refugiado en su “mundo interior”²³⁵.

²³¹ De aquella circunstancia relativa, pero determinada, que Nietzsche ha llamado “horizonte” (cf. Nietzsche, F., *Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida*, 1, p. 44. En adelante UPH) o “atmósfera” (cf. *ibid.*, 7, p. 96).

²³² A esto se refiere Jähnig, cuando señala que Nietzsche critica la historia según la medida de la historia: “El conocimiento histórico científico corre el riesgo de no pensar de un modo suficientemente histórico; por cuanto no es histórico, es ‘perjudicial’ para la ‘vida’” (cf. Jähnig, D., *Historia del mundo. Historia del arte*, *op. cit.*, p. 98).

²³³ Cf. UPH, 1, p. 44.

²³⁴ Cf. *ibid.*, 4, p. 68.

²³⁵ Cf. *ibid.*, 5, pp. 77-78.

La pretensión de Nietzsche es la de revertir esta situación. Para llevar a cabo su crítica histórica y hacerle frente a la condición moderna, Nietzsche expone una tesis relativa al método en el octavo apartado de *Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida*. Allí sostiene Nietzsche: “Hay que decir que el origen de la formación histórica (...) *tiene que* ser en justicia reconocido históricamente. La historia *tiene que* resolver ella misma el problema de la historia, el saber *tiene que* volver contra sí mismo su propio aguijón”²³⁶. Importa detenernos a explicar esta triple exigencia. En primer lugar, reconocer “históricamente” el origen de la “formación histórica” moderna supone señalar las raíces de este fenómeno cultural en los intereses particulares de una época determinada: el segundo tercio del siglo XIX. Para lograr esto es importante disponer de distintos elementos que permitan contrastar y contrarrestar la omnipresencia de la propia época. Ahora bien, disponer de elementos a contrastar significa, a propósito de la historia, tomar en cuenta cómo otras épocas se han relacionado con la historia. Debido a esto, Nietzsche exige prestar atención a las maneras de pensar y vivir que se expresan en las reflexiones escatológicas del cristianismo o en las obras de los historiadores griegos.

El contraste entre épocas es un recurso valioso para el reconocimiento de la variabilidad histórica de las estructuras del pensamiento. Solo cuando un fenómeno es puesto en esta perspectiva histórica resulta posible lanzar hipótesis sobre su procedencia. Es así como la historia debe “resolver” el “problema de la historia”. El problema de la formación histórica moderna es que se piensa de manera ahistórica. El contraste de una época con otra resulta significativo para remediar esta situación, en la medida en que muestra las diferencias irreductibles que la conciencia histórica moderna no quiere ver. Si la relación con el pasado no ha sido siempre la misma, entonces es posible desengañarse e indagar críticamente en las ideas y prácticas que dominan los estudios históricos modernos. Así se descubre que las pretensiones epistemológicas asociadas a la historiografía moderna se basan en prejuicios que están condicionados históricamente.

Para aproximarse a otra época de manera sensata (sin reducirla a un “objeto” de conocimiento), se debe hacer el esfuerzo por modificar la noción predominante de “conocimiento histórico”. Por esta razón, aproximarse a otras épocas y adoptar una perspectiva histórica supone una crítica del presente. La exigencia histórica de que “el

²³⁶ *Ibid.*, 8, p. 108.

saber” vuelva su aguijón “contra sí mismo” significa, precisamente, poner al descubierto los presupuestos del modo de saber histórico-científico. Nietzsche critica la pretensión moderna de comprender de manera inmediata todo suceso histórico, ya que lo más importante es aquello que escapa a las categorías modernas. El tenor de lo genuinamente histórico consiste en el descubrimiento de algo que, hasta cierto punto, resulta incomprensible, es decir, lejano y extraño, y que más bien debería suscitar nuestra profunda emoción²³⁷. Al plantear el problema del conocimiento histórico desde la consideración del tipo de relación que se establece con el pasado, Nietzsche saca a la luz el problema de la pertinencia de la noción tradicional de verdad para el conocimiento de la historia.

Con estas directrices históricas en mente, Nietzsche intenta esclarecer el origen de la conciencia histórica moderna. La hipótesis que pone en juego es que la visión histórica del siglo XIX reposa sobre un trasfondo teleológico o, dicho de manera más precisa, que la “enfermedad” histórica de su tiempo proviene de la desesperanza cristiana y su consecuente *memento mori*²³⁸. Nietzsche observa que la formación histórica del siglo XIX se basa en la creencia de que la actualidad representa un estado “final” de las cosas, y que, por lo tanto, puede arrogarse el derecho de mirar hacia atrás para conocer y poner en su lugar todos los acontecimientos del pasado. Detrás de esta creencia Nietzsche percibe una idea heredada del cristianismo; una idea que desde la Edad Media ha permanecido oculta hasta la modernidad y que late de manera disimulada en la visión decimonónica de la historia: el próximo fin del mundo y el esperado juicio final²³⁹. Si uno presta atención a la escatología cristiana, uno puede ver brotar, producto del contraste con la época moderna, un aire de familiaridad. Ambas ansían una “posición final”: la autoridad para mirar todos los tiempos pasados de manera “justa” u “objetiva”.

En cambio, si uno mira detenidamente el mundo griego antiguo, piensa Nietzsche, es posible descubrir una relación con la historia radicalmente diferente. La reconstrucción “objetiva” del pasado aquí no tiene cabida. El pueblo griego, por ejemplo, no ligaba su cultura a la acumulación incesante de información (como sí lo hace, y de manera

²³⁷ Cf. *ibid.*, 5, p. 77.

²³⁸ Cf. *ibid.*, 8, pp. 107-108.

²³⁹ Cf. *ibid.*, 8, p. 106.

desmedida, la formación histórica moderna²⁴⁰), ni concebía un conocimiento histórico disociado de un modo de vida principalmente activo²⁴¹. Las características de la relación de los griegos con la historia resultan incompatibles con las pretensiones históricas modernas²⁴². Al valerse de estos escenarios del pasado para el contraste, Nietzsche puede interpretar la atrofia de la actividad de su época como la volatilización de una noción cristiana²⁴³ y, por lo tanto, puede ofrecer una hipótesis que esclarezca el origen histórico de la conciencia moderna de la historia.

Lo principal aquí es resaltar que las exigencias metódicas que Nietzsche plantea en la segunda de las *Intempestivas* le proporcionan los elementos para delimitar un procedimiento histórico: mirar hacia otras épocas para, al servirse de estas como de distintos encuadres, poder delimitar lo particular de un problema e interpretar su lugar de procedencia. Nietzsche hace esto con la conciencia moderna de la historia al aplicar su propia perspectiva histórica. La interpretación histórica aquí en juego no apunta a ser una forma “objetiva” de conocimiento, sino un diagnóstico: una toma de posición acerca del estado actual de las cosas; la denuncia de ciertas condiciones que pueden ser tomadas como los “síntomas” de una “enfermedad”. La historia se vuelve así, en manos de Nietzsche, una herramienta cuyo objetivo principal es auscultar la producción cultural de

²⁴⁰ Cf. *ibid.*, 4, pp. 69-70.

²⁴¹ Antes de la segunda de las *Consideraciones intempestivas*, en sus apuntes para los cursos sobre literatura griega, señala Nietzsche: “Es un error, sobre todo, pensar que los más antiguos historiadores cultivaron la exposición árida, erudita, del tipo de la crónica. No. Se trata de la continuación de la epopeya y de los relatos breves jónicos: el primer historiador, Hecateo, es él mismo un maestro de la narración. Y es que estos historiadores no se hicieron en el cuarto de trabajo, sino que son hombres que han realizado grandes viajes, que saben oír, ver y preguntar, y que, durante toda su vida, se han ejercitado en el arte de narrar y de escuchar narraciones. Eso es justamente la historia” (Nietzsche, F., “Historia de la literatura griega”, en: *Obras completas*, II, Madrid: Tecnos, 2013, p. 734).

²⁴² De ahí que Nietzsche describa a los griegos como los grandes portadores de un “sentido ahistórico” (cf. UPH, 4, p. 70). Uno podría decir que los llama así para “provocar”, es decir, que la expresión se debe a una estrategia retórica para llamar la atención de sus lectores (cf. Morley, Neville, “‘Unhistorical Greeks’: myth, history, and the uses of antiquity”, en: Bishop, Paul (ed.), *Nietzsche and antiquity: his reaction and response to the classical tradition*, Rochester: Camden House, 2004, p. 30). Sobre este punto, Morley estima que es una debilidad de los argumentos de Nietzsche el sostenerse en una caracterización de la cultura griega que, en cierta medida, él mismo inventa en contra de la caracterización tradicional (cf. *ibid.*, pp. 27-28). Morley concede que Nietzsche sea consciente de este constructo, pero cuestiona el alcance crítico que su posición pueda tener sobre la conciencia histórica moderna, debido al carácter “ficticio” de su visión de los griegos (cf. *ibid.*, p. 37). Sin embargo, para Nietzsche no se trata de sustituir la visión predominante en su época de la cultura griega por otra más fiel y objetiva, es decir, por una “menos” inventada. Si aceptamos que la preocupación central de Nietzsche está dirigida a la forma como una civilización toma conciencia del pasado, entonces que la imagen de los griegos a la que apela Nietzsche no sea “verdadera” no es algo que realmente desvirtúe el carácter crítico de su posición. Precisamente aquello que se quiere criticar es la pretensión de alcanzar verdades objetivas sobre el pasado y, junto con esto, el predominio de esta pretensión sobre la formación cultural.

²⁴³ Cf. UPH, 8, p. 107.

la propia época para poder interpretarla y evaluarla. El método histórico-crítico del contraste entre épocas, que Nietzsche pone en práctica de manera explícita, no apunta a la reconstrucción objetiva del pasado, sino a proponer una interpretación que esclarezca el origen o el lugar de procedencia de un fenómeno en relación con la pregunta por su valor. Debido a esto, interpretación y valor son los ejes de los que Nietzsche se sirve para concebir la historia como una herramienta filosófica.

Tal perspectiva histórica será una herramienta propicia para la indagación genealógica sobre el valor de la moral. Debe destacarse que *La genealogía de la moral* toma como guía de investigación una pregunta histórica: “¿en qué condiciones se inventó el hombre esos juicios de valor que son las palabras bueno y malvado?, ¿y qué valor tienen ellos mismos?”²⁴⁴ Nietzsche trabaja en esta obra desde un ángulo explicitado en *Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida*: la íntima relación entre la pregunta por el valor y la interpretación histórica sobre el origen o la procedencia. Dado que los valores cobran sentido por su relación con la vida, la única forma de tomar posición respecto de las valoraciones morales es preguntar si estas son signos de empobrecimiento y degeneración, o si bien son signos de la plenitud y del fortalecimiento de la vida²⁴⁵. Pero para responder a esta interrogante hace falta interpretar la historia: distinguir “tiempos, pueblos, grados jerárquicos de los individuos”²⁴⁶; se necesita conocer las condiciones y circunstancias de las que estos valores surgieron, en las que se desarrollaron y modificaron²⁴⁷.

La investigación “sobre la *procedencia* de nuestros prejuicios morales”²⁴⁸ es un trabajo que apela a una narrativa histórica. De ahí que Nietzsche llame a su genealogía una “historia de la moral”²⁴⁹, o que la asocie con lo que deberían ser los “estudios sobre la historia de la moral”²⁵⁰. Por ello insiste en que la genealogía necesita de un cierto “aleccionamiento histórico”²⁵¹. En *Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida*, la expresión “sentido histórico” se encuentra asociada a la “formación histórica”

²⁴⁴ GM, “Prólogo”, 3, p. 29.

²⁴⁵ Cf. *ibid.*

²⁴⁶ Cf. *ibid.*

²⁴⁷ Cf. *ibid.*, “Prólogo”, 6, p. 33.

²⁴⁸ *Ibid.*, “Prólogo”, 2, p. 26.

²⁴⁹ Cf. *ibid.*, “Prólogo”, 7, p. 34.

²⁵⁰ Cf. *ibid.*, I, 17, p. 79.

²⁵¹ Cf. *ibid.*, “Prólogo”, 3, p. 28.

moderna y, por lo tanto, es un indicador de decadencia: un peligro para la vida. Sin embargo, en el desarrollo posterior de su obra, Nietzsche se convence de que el “sentido histórico” no tiene que ser necesariamente una “enfermedad” (lo cual supone diversos esfuerzos por dominar los problemas que se posan sobre esta revaluación de lo histórico)²⁵². La hipótesis sostenida aquí es que la perspectiva histórica introducida en *Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida* permite a Nietzsche hacer de la historia una herramienta crítica y resignificar la expresión “sentido histórico”.

En adelante, Nietzsche caracterizará su método filosófico como una “filosofía histórica”²⁵³, la cual no disuelve la cuestión del origen en las nociones metafísicas y epistemológicas modernas, sino que se esfuerza por observar los sutiles procesos de sublimación o volatilización de nuestros conceptos y sentimientos morales²⁵⁴. Este es el “sentido histórico” que resulta un instrumento sumamente pertinente para la interpretación filosófica²⁵⁵. Y, debido a esto, una de las principales objeciones de Nietzsche a la filosofía que lo precede es la falta de “sentido histórico”²⁵⁶. Toda investigación sería requiere de cierta pericia en lo relativo a la historia. Por eso el genealogista, según Nietzsche, debe poseer “espíritu histórico”²⁵⁷ o “instinto histórico”²⁵⁸.

De manera más específica, en *La genealogía de la moral*, “el punto de vista capital de la metódica histórica” es puesto en relación con la voluntad de poder. Esto significa que, para Nietzsche, la “historia” de algo no puede ser una sucesión lógica con sentido; antes bien, los sentidos definidos son solo “signos” o “indicios”: estos indican procesos

²⁵² Cf. Müller-Lauter, W., “Contradictions in Nietzsche’s Philosophy of History”, en: *Nietzsche. His Philosophy of Contradictions and the Contradictions of his Philosophy*, Urbana: University of Illinois Press, 1999, p. 31.

²⁵³ Cf. MAM I, 1, p. 75.

²⁵⁴ Cf. *ibid.*

²⁵⁵ En su ensayo dedicado a Nietzsche y la genealogía, Foucault sostiene una posición similar; aunque llama a la historia un “instrumento privilegiado” (cf. Foucault, Michel, *Nietzsche, la genealogía, la historia*, Valencia: Pre-textos, 1988, p. 44). A nuestro juicio, no existe ningún “privilegio” de la historia, sino que se trata de un registro que debe ser combinado con otros. En una dirección semejante, también Martin Saar afirma que la genealogía no es posible sin el recurso de la historia (cf. Saar, M., “Understanding Genealogy: History, Power and the Self”, en: *Journal of the Philosophy of History* 2 (2008), p. 312), y Paul Katsafanas considera que la historia es un componente necesario de la genealogía (cf. Katsafanas, P., “The Relevance of History: A Study of Nietzsche’s Genealogy”, en: May, Simon (ed.), *Nietzsche’s On the Genealogy of Morality*, New York: Cambridge University Press, 2011, pp. 171, 175).

²⁵⁶ MAM I, 2, p.76; cf. Nietzsche, F., *Crepúsculo de los ídolos*, “La ‘razón’ en la filosofía”, p. 51.

²⁵⁷ GM, I, 2, p. 41.

²⁵⁸ *Ibid.*, II, 4, p. 91.

interpretativos siempre nuevos, entre los cuales no existe ninguna relación necesaria²⁵⁹. Lo que desde el punto de vista superficial de la utilidad parece una secuencia (la progresión hacia una meta), visto de cerca es la imposición de un sentido sobre otro: las luchas, las resistencias y los reacomodos de fuerzas que buscan anteponerse unas sobre otras. “Todas las utilidades son solo indicios de que una voluntad de poder se ha enseñoreado de algo menos poderoso y ha impreso en ello, partiendo de sí misma, el sentido de una función”²⁶⁰.

Esto no significa la completa desarticulación de lo histórico. Si Nietzsche nos exige reconocer que habitamos “en miríadas de acontecimientos perdidos”²⁶¹ –como señala Foucault–, no es para sentenciar la desconexión radical de los fenómenos históricos²⁶², sino para transformar las maneras acostumbradas de concebir sus relaciones. Según Nietzsche, la historia no es más que “una ininterrumpida cadena indicativa de interpretaciones”²⁶³, es decir, una cadencia de signos, antes los cuales hay que reconocer, aunque nos cueste, que “se suceden y se revelan de un modo meramente casual”²⁶⁴. “Meramente casual” significa aquí: sin un sentido predeterminado y sin un principio de causalidad. Desde la perspectiva histórica de Nietzsche, los “procesos de avasallamiento” que conforman las historias de algo son “más o menos independientes entre sí”²⁶⁵. Esta relativa dependencia nos advierte de una relación entre eventos, sin la cual una historia sería impensable. Pero, si se quiere superar los impasses del punto de vista metafísico, esta conexión no puede ser pensada a partir de la noción habitual de causalidad, sino desde el modelo de relaciones de mando y obediencia que expresa la noción de voluntad de poder.

Estas relaciones suponen un nivel de reconfiguración y variabilidad por el cual, en última instancia, son indeterminables. Esto no significa que la historia sea completamente

²⁵⁹ Cf. GM, II, 12, p. 112.

²⁶⁰ *Ibid.* Por eso Nietzsche insiste en separar el problema del origen de la cuestión de la utilidad. En la génesis de una cosa hay un amplio margen para la “inutilización”, la “pérdida” de sentido y la muerte (cf. *ibid.*, pp. 111-113).

²⁶¹ Foucault, *Nietzsche, la historia, la genealogía*, op. cit., p. 51.

²⁶² Es posible sostener que el análisis de los vocablos alemanes que realiza Foucault tiene ciertas imprecisiones y que, debido a esto, el francés termina por exagerar el papel de la “discontinuidad” en la historia para Nietzsche (cf. Pizer, John, “The use and abuse of ‘Ursprung’: on Foucault’s Reading of Nietzsche”, en: *Nietzsche-Studien* 19 (1990), pp. 464-465).

²⁶³ GM, II, 12, p. 112.

²⁶⁴ *Ibid.*

²⁶⁵ *Ibid.*

ilegible. Los múltiples sentidos se cristalizan en una suerte de unidad que, aunque indefinible²⁶⁶, resulta interpretable. Uno puede tomar los conceptos como “signos”, es decir, como los indicadores de procesos semióticamente condensados, los cuales permiten pensar la procedencia histórica de un fenómeno. Con esto no se pretende que el “pensamiento” se adecue a los “hechos originarios” de la voluntad de poder; desde el punto de vista semiótico de Nietzsche, ambos son solo signos²⁶⁷. Se trata, más bien, de “leer” con destreza la cadencia de signos puesta por una interpretación (en el caso de la genealogía: la interpretación moral), de tal manera que se esclarezca la cuestión de cómo surgen. Aquí no hay puntos fijos, pues, como destaca Nietzsche, solo podría definirse aquello que no tiene historia²⁶⁸.

La posición de Nietzsche busca dejar abierta la cuestión de la interpretación; aunque esto no significa, de ninguna manera, darle cabida libre a la completa arbitrariedad. La atención al signo exige, en última instancia, el “refinamiento” del intérprete. A propósito de la historia, una formulación de la exigencia de refinamiento podría ser la siguiente: dejar de pensar las sucesiones de eventos en términos causales y, por lo tanto, desprenderse de las concepciones teleológicas y mecanicistas²⁶⁹. Con estas precisiones en mente, Nietzsche intentará formular una narrativa histórica explicativa, la genealogía, sin por eso recurrir a las formas acostumbradas de explicación histórica.

Llegados a este punto cabe la pregunta: ¿en qué sentido la historia es aquí una herramienta? Habíamos señalado que en *Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida*, el método histórico se basaba en el contraste entre épocas. Al atribuirle a los griegos antiguos una relación con la historia cualitativamente distinta a la de su época, Nietzsche interpreta y evalúa el origen de la conciencia histórica moderna a partir de una idea de raigambre cristiana. En *La genealogía de la moral* el procedimiento histórico es más complejo que el de recurrir a una imagen del pasado como instancia crítica del presente. En el texto genealógico Nietzsche trabaja con distintos escenarios históricos, con el propósito de darle sentidos a sus hipótesis sobre la procedencia y el valor de las estimaciones morales. Naturalmente, no corresponde aquí un trabajo descriptivo del

²⁶⁶ Cf. GM, II, 13, p. 115.

²⁶⁷ Cf. Stegmaier, W., “Nietzsches Zeichen”, *op. cit.*, pp. 55-56.

²⁶⁸ Cf. GM, II, 13, p. 115.

²⁶⁹ Cf. Müller-Lauter, W., “Contradictions in Nietzsche’s Philosophy of History”, *op. cit.*, p. 32.

pasado²⁷⁰. Comprender el “origen” de los conceptos morales es preguntar por su condición de signo: ¿síntomas de qué son las valoraciones morales? Guiados por esta pregunta, se debe hacer el esfuerzo por descubrir aquello que ocultan, pero que también señalan: la lucha incesante por el mando, la obediencia con resistencia, la reconfiguración de las fuerzas, la imposición de un sentido sobre otros, los sentidos traspuestos y superpuestos.

Aquello que ocultan las valoraciones morales no puede ser dicho de manera directa. Pretender referencias unívocas significaría caer en la seducción de la gramática y en sus estragos metafísicos. La genealogía, en cambio, aplica un lenguaje simbólico para indicar aquellos procesos “secretos”. Cada tratado que compone *La genealogía de la moral* pone escenarios históricos distintos, y cada cual hace posible “iluminar” (es decir, “poner en escena”) distintos aspectos de la procedencia de las valoraciones morales. Estos escenarios son colocados, hasta cierto punto, de manera artificial e imaginativa, y pueden venir acompañados de potentes metáforas o de una retórica acentuada estratégicamente²⁷¹. De este modo, el punto de vista de Nietzsche no se debate entre lo figurativo y lo literal, sino que emplea intencionalmente una narrativa histórica que le permita al lector representarse las condiciones que necesitó la interpretación moral para existir e imponerse sobre otras formas de valorar²⁷². Los diversos encuadres históricos que aplica Nietzsche sirven para entrever algo que, en buena cuenta, no puede ser observado de manera directa: los procesos complejos de valoración. Lo que se busca es esclarecer cómo el hombre pudo inventar para sí los valores morales, y cómo pudo convencerse de su necesidad:

¿Pero no lo comprendéis? ¿No tenéis ojos para ver algo que ha necesitado dos milenios para alcanzar la victoria?... No hay en esto nada extraño: todas las cosas largas son difíciles de ver, difíciles de abarcar con la mirada²⁷³.

Precisamente para hacer visibles estas “cosas largas”, la genealogía requiere de una forma textual histórica²⁷⁴. Esto se traduce, metódicamente, en la aplicación de diversos

²⁷⁰ Cf. Kemal, S., “Some Problems of Genealogy”, en: *Nietzsche-Studien* 19 (1990), pp. 38-39.

²⁷¹ Cf. Saar, M., “Understanding Genealogy: History, Power and the Self”, *op. cit.*, pp. 307-308.

²⁷² Desde la perspectiva de Nietzsche, entre estas condiciones cuentan: la impotencia, la parálisis, el resentimiento, la sed de venganza, el deseo desenfrenado de hacer sufrir y de hacer-se sufrir.

²⁷³ *Ibid.*, I, 8, p. 53.

²⁷⁴ Cf. Katsafanas, P., “The Relevance of History: A Study of Nietzsche’s Genealogy”, *op. cit.*, p. 188.

escenarios históricos que hagan posible un “conocimiento” de la moral que no recurra a verdades o principios inmutables. Sin embargo, la herramienta histórica no basta por sí misma. El perspectivismo exige un pluralismo del método que solo se alcanza con la combinación de otros registros. Solo así es posible una *buena* interpretación. Debido a esto, los escenarios históricos deben conjugarse con tipos psicológicos y fisiológicos que tengan caso en dichos escenarios, de forma tal que las hipótesis explicativas no puedan reducirse a un solo aspecto.

Pasemos ahora a considerar la psicología. ¿En qué medida esta resulta también una herramienta precisa para la genealogía? Al inicio de *La genealogía de la moral*, Nietzsche señala que el adiestramiento psicológico (junto con el histórico) lo condujo a la formulación del tipo de pregunta que guía su investigación²⁷⁵. Y a lo largo de la obra insiste en la “consistencia” psicológica necesaria para la interpretación del valor y la procedencia de las estimaciones morales²⁷⁶. Incluso, en retrospectiva, Nietzsche llama a los tratados de la genealogía “psicología” y no duda de llamarse “psicólogo”²⁷⁷. Tan solo un año antes de la publicación de esta obra, en *Más allá del bien y del mal*, Nietzsche se había pronunciado sobre la psicología como “el camino que conduce a los problemas fundamentales”²⁷⁸. Para explicar estas indicaciones debemos aclarar el estatus de la psicología en el pensamiento de Nietzsche y precisar su importancia metódica para la interpretación genealógica.

De manera análoga a la fisiología (cuya importancia no reside en ofrecer un “conocimiento objetivo” del cuerpo), la psicología no tiene para Nietzsche ningún predominio epistémico; no se trata de una ciencia que ofrezca un saber exacto del alma o de los afectos. Sin embargo, no está en juego una cuestión meramente retórica o metafórica, sino que la psicología (como se vio a propósito de la fisiología) tiene una relevancia procedimental. Nietzsche se apropia de un “punto de vista psicológico” a partir de la crítica la psicología idealista: al rechazar los presupuestos del idealismo propondrá una psicología del “afecto de mando”. La manera como esta “nueva psicología” se vincula

²⁷⁵ Cf. GM, “Prólogo”, 3, pp. 28-29.

²⁷⁶ Cf. GM I, 3, pp. 43-44, II, 4, pp. 91-92.

²⁷⁷ De acuerdo con Nietzsche, en esta obra se ofrece por primera vez una “psicología del cristianismo”, una “psicología de la conciencia” y una “psicología del sacerdote”; además, estos son los trabajos preliminares de un “psicólogo” (cf. Nietzsche, F., *Ecce homo*, “Genealogía de la moral”, pp. 121-122).

²⁷⁸ JGB, 23, p. 59.

con la voluntad de poder y saca a la luz el primado de la actividad de múltiples instancias infra-conscientes es relevante, no para la consolidación de una nueva disciplina, sino para la delimitación de un punto de vista preciso para la interpretación filosófica.

En este contexto, lo más importante para Nietzsche es dirigir su crítica contra los dos presupuestos de la psicología idealista, los cuales, a lo largo de la historia de la filosofía, se han hecho explícitos en una metafísica del alma: la concepción idealista de sujeto y de voluntad²⁷⁹. En oposición a la transparencia e inmediatez de la auto-captación del sujeto, vía el pensamiento, Nietzsche insiste en el carácter interpretativo de dicha actividad: “ser consciente” es configurar, es arreglar – poner en signos diversos procesos²⁸⁰. Por lo tanto, la noción moderna de sujeto no es el resultado de una aprehensión inmediata, sino que reposa sobre dos prejuicios fundamentales: la ficción de la causalidad y la ficción de la unidad.

La creencia en la causalidad se sostiene, a su vez, en la creencia en una instancia diferenciada de la acción, en un elemento que se sustrae del acto y lo condiciona: el agente-cause. En la lógica de la psicología idealista, entonces, el pensamiento necesita de algo que piense y sea su causa: el sujeto consciente. Pero esta instancia es para Nietzsche solo un arreglo: lo que llamamos “conciencia” o “sujeto” es el resultado de una duplicación innecesaria de la actividad²⁸¹. El sujeto es siempre algo impostado, un “agregado” por detrás de la acción²⁸². Ante esta situación, la única actitud filosófica que cabe es la del cuestionamiento psicológico profundo: ¿cuál es el valor del esquema causal puesto en juego por la psicología idealista? Nietzsche quiere teñir su filosofía de los colores de una crítica psicológica a la psicología tradicional: “¿Por qué creo en la causa y en el efecto? ¿Qué me da a mí derecho a hablar de un yo, e incluso de un yo como causa, y, en fin, incluso de un yo causa de pensamientos?”²⁸³

El sujeto como causa del pensamiento proporciona una idea de “sujeto consciente”, en buena cuenta, bastante cómoda: un sujeto dueño de sus representaciones, capaz de auto-

²⁷⁹ cf. Wotling, P., “«Der Weg zu den Grundproblemen». Statut et structure de la psychologie dans la pensée de Nietzsche”, *op. cit.*, pp. 2-11.

²⁸⁰ Cf. FP III, verano-otoño de 1884, 26 [114].

²⁸¹ Cf. FP III, abril-junio de 1885, 34 [87].

²⁸² Cf. FP IV, final de 1886-primavera de 1887, 7 [60].

²⁸³ JGB, 16, p. 47.

examinarse con total claridad y transparencia²⁸⁴. Opera aquí una suerte de deseo de sentirse seguro. La estrategia argumentativa de Nietzsche apunta a resaltar la “aleatoriedad” de la consciencia²⁸⁵, la cual es presentada a partir de la incapacidad del sujeto para suscitar un recuerdo, o siquiera pensar, a voluntad; al poner de relieve la incapacidad del sujeto-agente para controlar sus pensamientos, Nietzsche proporciona una importante indicación en contra de la sobreestimación de la conciencia y a favor del primado de las instancias infra-conscientes en la vida de los individuos²⁸⁶.

Pero, además, uno encuentra en la psicología idealista, entrelazada con la creencia en la causalidad, la ficción de la unidad. La creencia en un acto del pensamiento como algo simple (como una unidad irreductible) lleva al idealismo a proyectar los mismos atributos sobre la supuesta causa del pensamiento; así, imagina un sujeto (una “conciencia” o un “yo”) unitario. Contra este prejuicio, Nietzsche señala que difícilmente el pensamiento puede ser considerado como un acto simple. Aquello que aprehendemos como un “átomo” de pensamiento recubre, en realidad, flujos de fenómenos en los cuales intervienen varias fases e instancias: al pensamiento subyace el trabajo de múltiples instancias infra-conscientes –un juego o enfrentamiento de afectos, pulsiones e instintos que imprimen sus direcciones sobre la conciencia y permanecen ocultos²⁸⁷. La conciencia, antes que un fenómeno originario o explicativo, es para Nietzsche un “problema”: algo que ha devenido y que amerita alguna explicación.

El pensamiento consciente es tan solo la punta del iceberg: un estado final, un fenómeno de superficie, el *resultado* de la actividad de instancias infra-conscientes²⁸⁸. Es importante notar que, con esta hipótesis, Nietzsche no apela a un nuevo principio explicativo para la conciencia –eso supondría caer en el error que le objeta a la psicología idealista o la metafísica del alma. Los afectos, los instintos y las pulsiones no son unidades determinadas, mucho menos pueden conformar una nueva unidad (una supuesta “realidad anímica” del sujeto); por lo tanto, no pueden servir como “causas” en un sentido

²⁸⁴ Cf. Wotling, P., “«Der Weg zu den Grundproblemen». Statut et structure de la psychologie dans la pensée de Nietzsche”, *op. cit.*, pp. 4-5.

²⁸⁵ Cf. Stegmaier, W., “Nietzsches Zeichen”, *op. cit.*, pp. 61-62.

²⁸⁶ Cf. Wotling, P., “«Der Weg zu den Grundproblemen». Statut et structure de la psychologie dans la pensée de Nietzsche”, *op. cit.*, pp. 6-9.

²⁸⁷ Cf. *ibid.*, pp. 6-9.

²⁸⁸ Cf. M, 115, p. 551.

ordinario. No hay lugar para una suerte de determinismo psicológico en la filosofía de Nietzsche.

Lo pulsional e instintivo no se inscriben en la vida humana como constantes inamovibles, sino que también se configuran históricamente²⁸⁹. La falta de determinación de las instancias no-conscientes²⁹⁰ es la señal de una multiplicidad irreductible, y esta multiplicidad es la que permite criticar la creencia idealista en la unidad del sujeto. De este modo, el punto de vista psicológico de Nietzsche radicaliza la exigencia filosófica de probidad intelectual. No sucumbir al autoengaño, no dejarse seducir por las mentiras autocomplacientes, mantener el rigor y la veracidad en la investigación hasta el final; todo esto queda atado, de manera decisiva, a una preocupación psicológica profunda: ¿cuáles son los intereses ocultos a la actividad de la conciencia?, ¿qué formas de querer han sido veladas o reprimidas en el pensamiento consciente, aunque no por eso completamente eliminadas?

De manera análoga, Nietzsche crítica el otro pilar de la metafísica del alma: la noción idealista de voluntad. Esta, al igual que el sujeto, no puede ser un sustrato independiente de la acción, susceptible de ser “causa”; mucho menos es la voluntad una unidad simple, algo que pueda captarse de manera inmediata. Toda volición es, en primer lugar, “algo complicado”²⁹¹. Sobre este punto Nietzsche elabora una respuesta que diferencia definitivamente su orientación psicológica de la psicología idealista. Toda voluntad esconde un sinfín de sentimientos, algo de pensamiento y, principalmente, un afecto de mando; es decir, una pluralidad de instancias irreductibles, pero configuradas por una relación de mando y obediencia: una estimación de valor acerca de qué debe primar, “el afecto de superioridad con respecto a quien tiene que obedecer”²⁹². La crítica a la noción idealista de voluntad, además de reafirmar la multiplicidad de la vida psíquica, insiste en el reconocimiento del primado de la afectividad sobre la representación y en el rol central del afecto de mando en los procesos psicológicos.

²⁸⁹ Cf. FP III, abril-junio de 1885, 34 [81].

²⁹⁰ Indeterminación que se muestra muy bien en la resistencia de Nietzsche a fijar una terminología psicológica; no por imprecisión léxica, sino por la necesidad de ser consecuente con su punto de vista (cf. Wotling, P., “«Der Weg zu den Grundproblemen». Statut et structure de la psychologie dans la pensée de Nietzsche”, *op. cit.*, p. 20).

²⁹¹ JGB, 19, p. 49.

²⁹² *Ibid.*, p. 50.

El rol del “afecto de mando” es de suma importancia para el trabajo filosófico de Nietzsche: sobre esta instancia se puede insistir en la eliminación de la ficción de la causalidad. La “psicología del mando” ofrece una alternativa para comprender los complejos procesos de la voluntad sin recurrir a un esquema causal; según Nietzsche, la voluntad no implica una relación de causa-efecto (un agente determinado produciendo un efecto determinado), sino una relación de mando y obediencia que atraviesa el seno de una comunidad jerarquizada de instancias infra-conscientes (“instintos”, “pulsiones”, “afectos”)²⁹³. Esto supone, de parte de cada instancia involucrada, una constante evaluación de las relaciones de fuerza; y, por lo tanto, una constante reconfiguración de las estructuras volitivas humanas –movimiento que nada tiene que ver con relaciones lógico-causales.

La psicología idealista sostiene una noción de voluntad vinculada a un querer unitario, que puede ser aprehendido de manera inmediata y que es causa de la acción. Solo a partir de estos prejuicios de la metafísica del alma puede surgir la idea de una “voluntad libre”, esto es, la idea de un sujeto unitario, cuya voluntad es la causa que determina sus efectos. Nietzsche observa que los prejuicios idealistas son el suelo donde crece la interpretación moral de la realidad²⁹⁴. Solo ahí cobra fuerza la idea de un sujeto que quiere, de manera libre, producir o no su acción; por lo tanto, solo ahí puede originarse la idea de la responsabilidad y del libre arbitrio. De ese modo, la orientación psicológica de Nietzsche surge de una crítica a la interpretación moral y los presupuestos metafísicos en los que se funda. Al rechazar la noción habitual de causa, la psicología del afecto de mando ofrece una alternativa para una filosofía anti-idealista, y permite considerar la moral desde un nuevo ángulo: la concepción de las estimaciones de valor a partir de las relaciones de mando²⁹⁵.

El encuadre psicológico de Nietzsche, esta nueva forma de comprender los procesos anímicos que no recurre a esquemas metafísicos, está vinculado a la noción de voluntad de poder²⁹⁶. Gracias a esta, la psicología puede sacudirse de prejuicios morales y volverse

²⁹³ Cf. Wotling, P., “«Der Weg zu den Grundproblemen». Statut et structure de la psychologie dans la pensée de Nietzsche”, *op. cit.*, p. 10.

²⁹⁴ Cf. *ibid.*

²⁹⁵ Cf. JGB, 19, p. 52.

²⁹⁶ Cf. Cowan, M., “Nichts ist so sehr zeitgemäss als Willensschwäche’. Nietzsche and the Psychology of the Will”, en: *Nietzsche-Studien* 34 (2005), p. 49; cf. Golomb, J., “Nietzsche’s Phenomenology of Power”,

una herramienta para la interpretación crítica de la moral. Escribe Nietzsche: “La psicología entera ha estado pendiendo hasta ahora de prejuicios y temores morales: no ha osado descender a la profundidad. Concebirla como morfología y *doctrina del desarrollo de la voluntad de poder*, tal como yo la concibo – eso es algo que nadie ha rozado siquiera en sus pensamientos: en la medida, en efecto, en que está permitido reconocer en lo que hasta ahora se ha escrito un síntoma de lo que hasta ahora se ha callado”²⁹⁷. Solo al aplicar el modelo de las relaciones de mando y obediencia a los procesos anímicos, la psicología puede ser llamada “el camino que conduce a los problemas fundamentales”²⁹⁸. En la medida en que resulta una herramienta para “luchar con [las] resistencias inconscientes que habitan en el corazón del investigador”²⁹⁹, esta nueva psicología de la profundidad permite concebir la moral como un problema.

La psicología es repensada por Nietzsche como una “morfología de la voluntad de poder”; esto significa que los afectos son concebidos en relación con las formas y configuraciones de la voluntad de poder. Y al caracterizar los procesos de la voluntad de poder como procesos interpretativos, Nietzsche hace de la psicología una suerte de “doctrina de la interpretación”³⁰⁰. Como se mencionó hacia el final de la sección anterior, que la voluntad de poder interprete significa que los procesos de configuración de la vida remiten a la lucha entre fuerzas que buscan tanto adueñarse como resistir, y que la “interpretación”, por lo tanto, es el ordenamiento momentáneo de dicha lucha: la imposición de un sentido sobre otros, la búsqueda por asegurar el mando sobre otras fuerzas. De este modo, la psicología de la voluntad de poder se propone descubrir el juego de fuerzas que esconde a la imposición de un determinado sentido: la interpretación moral de la existencia. Como toda interpretación, la moral supone la configuración de ciertos instintos y afectos dominantes, que luchan e imponen un sentido sobre la forma humana de vivir. El propósito “psicológico” de la genealogía es sacar a la luz estas “luchas”.

El filósofo-psicólogo debe atreverse a mirar lo que esconde la interpretación moral: las instancias infra-conscientes que operan de manera velada. Pero, ¿cómo mirar lo que

en *Nietzsche-Studien* 15 (1986), p. 290; cf. Wotling, P., “«Der Weg zu den Grundproblemen». Statut et structure de la psychologie dans la pensée de Nietzsche”, *op. cit.*, pp. 19-20.

²⁹⁷ JGB, 23, p. 57. Traducción levemente modificada.

²⁹⁸ *Ibid.*, p. 59.

²⁹⁹ *Ibid.*, p. 57.

³⁰⁰ Cf. Wotling, P., “«Der Weg zu den Grundproblemen». Statut et structure de la psychologie dans la pensée de Nietzsche”, *op. cit.*, p. 20.

permanece oculto?, ¿cómo traer a la conciencia los múltiples procesos infra-conscientes? La única manera plausible de hacerlo, sin recaer en los presupuestos de la psicología idealista, supone reconocer –de manera explícita– el carácter “indirecto” o “diferido” de toda aproximación posible. En lo relativo al método, Nietzsche da a entender que el único medio del que se dispone para acceder a las profundidades de la psique humana es hacer de “lo [que] hasta ahora se ha escrito” un “síntoma” (es decir, un signo) de “lo hasta ahora callado”³⁰¹. De esta manera, Nietzsche se sirve de la interpretación moral comúnmente aceptada como un *indicador* de las luchas invisibles, de la “vida anímica” desplazada y reprimida: la forma de valorar afirmada por una época resulta un síntoma a partir del cual descubrir los instintos y afectos inconfesados, los mecanismos de protección y de autoengaño. Esta tarea, aunque penosa, no puede ser eludida por el filósofo³⁰². Este nivel de profundidad es indispensable para la pregunta por el *sentido* de una interpretación.

Tal perspectiva psicológica, vinculada a la noción de voluntad de poder, le permite a Nietzsche abordar el problema del sentido de una interpretación sin la necesidad de recurrir a un principio o fundamento absoluto³⁰³. *La genealogía de la moral* muestra la aplicación de este encuadre al problema específico de la interpretación moral: solo así será posible preguntar por su sentido y poner “en entredicho” el valor de las valoraciones morales³⁰⁴. La virtud psicológica, esto es, la desconfianza vuelta instinto (imprescindible para escuchar lo que ha sido silenciado), le permite a Nietzsche adivinar qué puede haber detrás de la posición valorativa sedimentada por la moral. ¿Qué puede querer ocultar el deseo de algo bueno-objetivo? Nada menos, dirá Nietzsche, que su “origen vergonzoso”: su comunión con las pulsiones que censura (el deseo de hacer-sufrir, de ser cruel, de trazar jerarquías) y las penosas condiciones para su florecimiento (la debilidad, la impotencia, el resentimiento, la atrofia generalizada, el auto-empequeñecimiento).

Al servirse de este encuadre psicológico, Nietzsche intentará dar cuenta de la procedencia de las valoraciones morales vigentes en el hombre moderno. Esta “transformación” del hombre por medio de una “representación dominante” (a saber, la interpretación moral)

³⁰¹ Cf. JGB, 23, p. 57.

³⁰² De acuerdo con Nietzsche, el filósofo debe descubrir el “horror” que se esconde detrás de lo “bueno” (cf. JGB, 23, pp. 58-59).

³⁰³ Cf. Wotling, P., “«Der Weg zu den Grundproblemen». Statut et structure de la psychologie dans la pensée de Nietzsche”, *op. cit.*, pp. 25-26.

³⁰⁴ Cf. GM, “Prólogo”, 6, pp. 32-33.

es, para Nietzsche, un “fenómeno psicológico”³⁰⁵. De manera más específica, en lo relativo al método, la psicología es “explicativa” en función de una dimensión tipológica³⁰⁶. En *Más allá del bien y del mal* Nietzsche había reparado en la necesidad de una “tipología de la moral”, esto es, en la formulación de finos matices conceptuales que permitan entrever las cristalizaciones presentes en las diversas formas de valorar³⁰⁷. Concebir la moral como un problema exige, pues, comparar distintas morales. Para indicar la diferencia elemental que ha descubierto luego de amplias comparaciones, Nietzsche recurre a dos tipos de moral o de valoración: la moral de señores y la moral de esclavos³⁰⁸.

Con el propósito de explicitar lo que aquí se condensa, la genealogía recurrirá a diversos tipos psicológicos, que sirvan de indicadores para intentar comprender los distintos matices que caracterizan y diferencian ambas formas de valorar. El “noble”, el “guerrero”, el “sacerdote”, el “filósofo” o el “santo”, por nombrar algunos, son “tipos” psicológicos: formas de pensar y de sentir, que hacen comprensible la procedencia pulsional-afectiva de las valoraciones ascéticas. Desde luego, los “tipos” puestos en juego por la genealogía solo tienen caso en distintos escenarios históricos, y en relación con una cierta constitución fisiológica. Como se ha explicado, Nietzsche combina estos tres registros para darle sentido a sus hipótesis de modo tal que no asuman posiciones reduccionistas o dualistas. El modo de proceder perspectivista (esto es, el pluralismo metódico) es, para Nietzsche, la mejor forma de conocer. Por esa vía es posible traer a la conciencia aquello que se resiste; poner en palabras aquello que no puede ser definido: los complejos procesos de configuración y sedimentación de las estimaciones de valor. En la destreza para reordenar e interpretar signos, la filosofía de Nietzsche adopta una perspectiva semiológica y deja atrás los prejuicios de la interpretación metafísica. Finalmente, analizaremos las narrativas que emplea Nietzsche en cada tratado de *La genealogía de la moral*, con la intención de mostrar cómo se combinan la historia, la psicología y la fisiología.

³⁰⁵ Cf. FP III, primavera de 1884, 25 [499].

³⁰⁶ Cf. Golomb, J., “Nietzsche’s Phenomenology of Power”, *op. cit.*, pp. 290-291.

³⁰⁷ Cf. JGB, 186, pp. 142-143.

³⁰⁸ Cf. Golomb, J., “Nietzsche’s Phenomenology of Power”, *op. cit.*, pp. 294-295.

3.3 La combinación de métodos en *La genealogía de la moral*

En esta última sección nos dedicaremos a mostrar en qué consiste la combinación de historia, psicología y fisiológica en las líneas argumentativas de *La genealogía de la moral*. En el primer tratado de *La genealogía de la moral*, Nietzsche intenta mostrar que la forma acostumbrada de valorar del hombre moderno es la continuación de una antítesis valorativa milenaria (“bueno” y “malvado”), la cual ha emergido de la reinterpretación de una valoración distinta (“bueno” y “malo”). Al apelar a dos tipos de valoración, la investigación sobre la procedencia de la moral vigente se torna en el descubrimiento de los arreglos que una forma de valorar impuso sobre otra. Esto exige la “destreza” para imaginar o entender otros tiempos y otras formas de pensar.

Buscar encuadres para entender otros modos de pensar es el revés de la crítica de Nietzsche a los intentos de explicación de su época. Las hipótesis de los “psicólogos ingleses” sobre el “origen” de la moral son, por un lado, insostenibles históricamente, pues no pueden ir más allá del “gusto de la época”³⁰⁹: proyectan al pasado los conceptos a los que están habituados –como el de “utilidad”. Tales psicólogos se toman a sí mismos como la medida del hombre de épocas remotas. Por otro lado, sus explicaciones son insostenibles psicológicamente, debido a que suponen en el pensamiento formas mecánicas, unilaterales y hasta superficiales. Para sostener que el concepto moral “bueno” proviene de lo útil, introducen un olvido ciego, de carácter mecánico. Se afirma que el hombre llama bueno a lo útil, pero que luego se olvida de la utilidad³¹⁰. De acuerdo con Nietzsche, esto es un “contrasentido psicológico” debido a que la utilidad ha sido “la experiencia cotidiana en todos los tiempos”, algo “permanentemente subrayado una y otra vez” y, por lo tanto, algo que “en lugar de desaparecer de la conciencia” tuvo que grabarse en el pensamiento cada vez con mayor claridad³¹¹. Pero se trata de un contrasentido, también, porque ignora por completo la profundidad “psicológica” del animal hombre. La memoria y el olvido no son fuerzas ciegas o lineales; ambas tienen que ver con una suerte de fuerza plástica del organismo para auto-regularse³¹²: asimilar lo nuevo y vencer resistencias, ceder y conceder, reprimir y reelaborar.

³⁰⁹ Cf. GM, I, 2, pp. 41-43.

³¹⁰ Cf. GM, I, 3, pp. 43-44.

³¹¹ Cf. *ibid.*

³¹² Cf. GM, II, 1, pp. 83-85.

El camino, en el primer tratado de *La genealogía de la moral*, es trazado por la siguiente hipótesis: las estimaciones de valor surgen de la fuerza para crear valores: de la soberbia para acuñar “nombres de valores”³¹³ o, en otras palabras, del “pathos de la distancia”³¹⁴. Desde este punto de vista, el concepto “bueno” no se encuentra necesariamente ligado a la “utilidad”; tampoco a esa expresión que sintetiza la máxima utilidad para la mayoría: lo “no egoísta”. Si uno reconoce el exceso de fuerza que hace falta para imponer una valoración, entonces puede comenzar a sospechar del origen de la sobreestimación moderna de la “humildad”, la “sencillez”, la “compasión” o el “olvido de sí”. Para que uno reconozca que la austeridad y el auto-sacrificio podrían resultar mejores o preferibles para uno mismo, se requiere mucho cálculo y mucha sutileza del pensamiento. Pero difícilmente podemos aceptar que semejante nivel de “espiritualidad” ha caracterizado siempre al animal hombre. Tanto más sensato resulta pensar aquí en un proceso en específico. Según Nietzsche, el proceso de sobreestimación del pensamiento esconde una atrofia fisiológica: la incapacidad para la acción, es decir, para la exteriorización inmediata de la fuerza.

El fuerte se muestra como tal en sus acciones: en su poder para dar forma, para modelar lo que salga a su encuentro. El impedido para la actividad, en cambio, necesita primero inventar los caminos para mostrar su poder; así, para mandar sobre otros, debe imaginar mucho: debe, por ejemplo, fantasear con vengarse de sus enemigos, debe maquinarse su victoria. En pocas palabras, solo el impotente en términos fisiológicos se ve forzado a pensar tanto. Para dar rienda suelta a sus instintos, el “débil” debe dominar un recurso contra-intuitivo –el pensamiento– y debe declararles la guerra a los instintos. De esta manera, Nietzsche detecta en la estimación de lo “no egoísta”, que requiere de mucha “astucia”, la forma declinatoria de la valoración “aristocrática”³¹⁵, esto es, de la valoración que brota de la confianza en la actividad y el instinto. El “aristócrata” o el “noble” no importan como personas reales, sino como indicadores de una forma de valorar distinta a la que estamos acostumbrados. La guía para pensar eso distinto son las

³¹³ GM, I, 2, p. 42.

³¹⁴ Cf. *ibid.*

³¹⁵ Cf. *ibid.*, pp. 42-43.

palabras en tanto signos. La etimología³¹⁶ nos muestra la fluidez de los significados³¹⁷. La palabra “bueno”, como tal, no está ligada necesariamente a las acciones “no egoístas”³¹⁸. Al abrir el espacio para la interpretación, la atención a la palabra (como signo) nos permite pensar al hombre en otro tiempo, en otro modo de relacionarse con su cuerpo y sus instintos.

Además, la etimología permite advertir una suerte de “metamorfosis conceptual”. Según Nietzsche, ocurre que, con el tiempo, los conceptos de preeminencia estamental se diluyen en conceptos de preeminencia anímica³¹⁹. El rastreo de esa metamorfosis puede ubicarnos en un lugar lejano en la historia. Allí, los “nobles” o “aristócratas” designan y dan forma a un rango superior a otras personas; por ejemplo, en los poemas homéricos los héroes tienen algún rasgo típico de su carácter, pero como algo “real” o exterior: que existe en su obrar³²⁰. Para Nietzsche, la indicación de una nobleza interior o de una “nobleza anímica” es siempre algo de segundo orden: solo tiene caso cuando declina la fuerza para actuar³²¹. Para explicar el punto de quiebre de la valoración “noble”, Nietzsche introduce otro tipo de nobleza: la casta sacerdotal. El “sacerdote” es una figura ciertamente paradójica. Caracterizado por la impotencia fisiológica y, por lo tanto, por hábitos completamente apartados de la actividad³²², el sacerdote es lo suficientemente ingenioso para encontrar la forma de asegurar su poder: debilita y enferma todo a su alrededor.

En el “sacerdote” la impotencia se transforma de manera mentirosa³²³. Es demasiado débil para actuar en contra de los “nobles”, pero es demasiado astuto como para resignarse ante su falta de fuerza. Aquí el resentimiento se vuelve explosivo, y el “sacerdote” encuentra finalmente una forma de hacer daño. Su venganza no puede ser inmediata, ya que es muy

³¹⁶ Cf. GM, I, 4, pp. 44-45.

³¹⁷ El segundo tratado insistirá, por medio de la enumeración, en la fluidez de los sentidos y en lo indefinible de un concepto (cf. GM, II, 13, pp. 116-117). Algo similar, aunque menos impactante, consigue ya la etimología.

³¹⁸ Cf. GM, I, 2, pp. 42-43.

³¹⁹ Cf. GM, I, 4, pp. 44-45.

³²⁰ Todavía en la Grecia clásica, advierte Vernant, persisten en los *áristoi* los valores sociales de la competición (cf. Vernant, Jean Pierre (ed.), *El hombre griego*, Madrid: Alianza Editorial, 1995, “Introducción” pp. 9-32).

³²¹ Cf. GM, I, 5, p. 46.

³²² Cf. GM, I, 6, pp. 48-50.

³²³ Cf. GM, I, 14, pp. 69-71.

débil para actuar³²⁴. Sin embargo, el resentido ha aprendido a “mirar de reojo” y ha forjado para sí un “espíritu de laberinto”³²⁵: sabe de “escondrijos” y de “puertas falsas”. En otras palabras, el recogimiento lo ha vuelto un buen observador. Se ha ejercitado en ver las cosas de otro modo y aprendido a mentir: posee el “arte de la falsificación”³²⁶. El “sacerdote”, que ha aprendido a dar rodeos y ser sutil, desahoga su resentimiento en la más espiritual de las venganzas³²⁷; es decir, se desquita con una “venganza imaginaria”³²⁸.

Del resentimiento surge un acto de “poder espiritual” incomparable: la “venganza imaginaria” es la modificación de la forma “noble” o “aristocrática” de valorar, la transvaloración de sus valores³²⁹. Del desenfreno del resentimiento nace el odio más profundo: el odio modificador de valores, el odio creador de ideales³³⁰. Según Nietzsche, la transvaloración solo comienza cuando el resentimiento se vuelve creador de valores³³¹. En la valoración “aristocrática”, el “noble” se llama a sí mismo “bueno”, en virtud de su ímpetu para actuar. Al poder descargar su fuerza sin problemas, este no puede preocuparse mucho por el resto. Lo que percibe como su opuesto, el “malo”, es solo un color complementario; algo secundario, poco interesante. En el caso de la valoración “sacerdotal” la situación es muy distinta. El impedido para la acción y la descarga de la fuerza no tiene más opción que atacar con ideas. Su “auténtica acción” es la invención del concepto “malvado”, y su venganza consiste en interpretar al “bueno-noble” como un “malvado”³³². Es solo a partir de la invención del “malvado” que el débil e impotente conquista el derecho de llamarse a sí mismo “bueno”.

Para lograr su propósito, el “sacerdote” se sirve de aquel “prejuicio gramatical” que nos lleva a pensar que es necesario un sustrato para la actividad o, en este caso, un sujeto-agente para la acción. En la valoración que surge del resentimiento se aplica este “error de la razón” al “noble”. De acuerdo con Nietzsche, la descarga necesaria de la fuerza implica la exteriorización por sobre toda resistencia; esto significa que la fuerza misma es el actuar. Frente a esta situación, el “sacerdote” interpreta maliciosamente: detrás de la

³²⁴ Al impotente le está vedada la reacción de la acción (cf. GM, I, 10, p. 56).

³²⁵ Cf. *ibid.*, p. 58.

³²⁶ Cf. GM, I, 13, pp. 67-68.

³²⁷ Cf. GM, I, 7, pp. 51-52.

³²⁸ Cf. GM, I, 10, p. 56.

³²⁹ Cf. GM, I, 7, pp. 51-52.

³³⁰ Cf. GM, I, 8, p. 53.

³³¹ Cf. GM, I, 10, p. 56.

³³² Cf. GM, I, 11, pp. 60-61.

exteriorización de la fuerza hay un sustrato, *alguien* responsable de exteriorizar o no la fuerza³³³. El hombre del resentimiento es lo suficientemente astuto como para adivinar en este prejuicio generalizado un arma idónea para su venganza. De este modo, transforma la fuerza y la vitalidad en algo reprobable. Al inventar la idea de que el fuerte es libre de ser débil, el “sacerdote” se arroga el derecho de imputar al fuerte el hecho de ser fuerte, y consigue transformar finalmente su debilidad en “mérito”: en un “logro voluntario”³³⁴.

El “sacerdote” transforma mentirosamente; impulsado por el resentimiento, llama a su impotencia “virtud de la renuncia”; sentencia que lo que no *puede* hacer es justamente lo que no *debe* hacerse³³⁵. Desde la perspectiva del débil, el fuerte ha elegido ser fuerte³³⁶ y, entonces, debe ser despreciado por su fuerza. La “libertad para elegir” es la mentira que los impotentes y resentidos repiten una y otra vez para encontrar, en la miseria, su dignidad –y están dispuestos a repetirla hasta el “sublime autoengaño”³³⁷. La valoración “sacerdotal” les da gusto a los débiles y oprimidos de toda índole: interpreta su “ser-así” como “mérito”. Así, la impotencia se transforma en “bondad”; la bajeza en “humildad”; la sumisión en “obediencia”; la cobardía en “paciencia” o el no-poder-vengarse en no-querer-vengarse, es decir, en “perdón”³³⁸. De forma que el origen de la estimación de lo “bueno” como “no egoísta” cobra sentido. El valor positivo de la abstención y la renuncia, tan presente en nuestra forma habitual de valorar, encuentra su procedencia histórica en la transvaloración fruto del resentimiento.

La “procedencia histórica” aquí mostrada no es un punto discreto del pasado. Para esclarecer el “origen” de la valoración moral acostumbrada, Nietzsche recurre a un arreglo psicológico-fisiológico: la mentira es un recurso del resentido para lidiar con la obstrucción fisiológica. Este doble registro se combina con una narrativa histórica. La explicación aparece como una imagen del pasado del hombre: la lucha entre la valoración “noble” y la “sacerdotal”. En la mitad y hacia el final del tratado primero, Nietzsche pone y realza un escenario histórico: es la “casta sacerdotal judía” la que ha llevado a cabo la “revuelta moral” de los “esclavos” en contra de las valoraciones “nobles romanas”³³⁹.

³³³ Cf. GM, I, 13, pp. 66-69.

³³⁴ Cf. *ibid.*

³³⁵ Cf. *ibid.*

³³⁶ Es decir, ha elegido “mandar”: “hacer daño” y ser “superior”.

³³⁷ Cf. *ibid.*

³³⁸ Cf. GM, I, 14, pp. 69-71.

³³⁹ Cf. GM, I, 7-8, pp. 51-54.

Este no es un suceso ubicable en algún punto discreto de la historia; sin embargo, Nietzsche encuentra aquí un escenario que ayude a hacer visible lo invisible: el triunfo de una determinada transformación valorativa. Esta transformación es leída como la reinterpretación de los valores “nobles” llevada a cabo por los judíos a través del cristianismo. El cristianismo y su respectivo triunfo son, para Nietzsche, el triunfo del odio modificador de valores: el odio sublimado en el “amor” (por el autosacrificio y por todo lo bajo)³⁴⁰.

La narrativa histórica sirve para echar luces, no para fijar. “Judíos contra romanos” es solo un arreglo de cara a la explicación. La lucha entre la manera “noble” y “sacerdotal” de valorar se expresa también, por ejemplo, en la lucha entre el Renacimiento y la Reforma protestante³⁴¹. En el texto de Nietzsche, la narrativa histórica proporciona un encuadre para esclarecer la procedencia de los valores morales. Esto se combina con una perspectiva psicológica: la consideración de los hábitos que se apartan de la actividad; el hábito de “incubar” ideas y la explosividad de los sentimientos reactivos –elementos distintivos del “sacerdote”³⁴². Y, a la vez, esto se combina con un punto de vista fisiológico: la distinción entre una “constitución física poderosa” y un cuerpo impotente³⁴³. El cuerpo favorecido para la “actividad fuerte” (esto es, para la guerra, las aventuras, la caza, la danza o las peleas³⁴⁴) se condice con la confianza en los instintos, la poca necesidad de pensar y la despreocupación general. Mientras que el cuerpo impedido para la acción (debido a la obstrucción y depresión fisiológica generalizada, a la debilidad de los intestinos y la neurastenia³⁴⁵) se condice con la sobrestimación del pensamiento, el rechazo de los instintos y la mirada de preocupación sobre el resto. Esta “condición enfermiza”, que es indicada con el tipo “sacerdote”, reúne una perspectiva tanto histórica, como psicológica y fisiológica. Ninguna por separada basta para sostener las hipótesis de Nietzsche. Y ninguna puede ser el principio de las otras dos. En el texto genealógico, los tres registros se combinan e impiden que las explicaciones ofrecidas resulten reduccionistas. Cada una aparece relacionada a las otras dos, pero no existe en el texto ninguna relación fija o inamovible entre estas.

³⁴⁰ Cf. GM, I, 8, pp. 53-54.

³⁴¹ O en el enfrentamiento entre la nobleza política de Francia de los siglos XVII y XVIII y los partidarios de la Revolución Francesa (cf. GM, I, 16, 75-78).

³⁴² Cf. GM, I, 6, p. 49.

³⁴³ Cf. GM, I, 6-7, pp. 48-52.

³⁴⁴ Cf. GM, I, 7, p. 51.

³⁴⁵ Cf. GM, I, 6, p. 49.

La narrativa del primer tratado no es la forma “necesaria” para la correcta comprensión de los conceptos morales modernos. Se trata solamente de una configuración conveniente para el esclarecimiento de un aspecto de la procedencia de los valores morales. El esclarecimiento propuesto parte siempre de un ángulo específico, y la “configuración conveniente” se refiere, en este tratado, a la combinación de herramientas (histórica, psicológica y fisiología) que hagan visible aquella transformación valorativa en función de la cual ha cobrado sentido la interpretación moral vigente³⁴⁶. Esto saca a relucir un nivel de crueldad sin precedencia en la historia de la humanidad; crueldad que, antes que accidental, es la fibra de la que se componen nuestras valoraciones morales.

El primer tratado ha descubierto un aspecto de la crueldad del hombre contra el hombre: la voluntad de hacer de sí mismo algo “pequeño”³⁴⁷ o, en otras palabras, de transformar la “miseria” en “dignidad”. De una manera no lineal, el segundo tratado abordará este importante aspecto del “origen” de los valores morales y mostrará la centralidad del hacer-sufrir. En este tratado Nietzsche hará énfasis en otro aspecto clave de la interpretación moral: el concepto de culpa. Este “cargo de conciencia” supone una noción: la “responsabilidad”. Sin embargo, esta no ocurre de manera espontánea. Para poder imputarle al hombre la “responsabilidad” de sus actos, primero ha debido inventársele una memoria; y para grabar en la conciencia un sentido de lo “inolvidable” ha sido necesario un exceso de violencia.

La humanidad más antigua descubrió en el dolor la herramienta mnemotécnica más poderosa: solo lo que no cesa de doler es recordado³⁴⁸. Este “axioma de la psicología más antigua” es legible en los ordenamientos penales del pasado. En este tratado, la palabra escrita vuelve a ser un signo del pasado, el cual abre el espacio para la interpretación y nos permite entrever otra manera de sentir y de pensar. Los antiguos ordenamientos penales ofrecen una pista de la ingente cantidad de violencia que fue necesaria para hacer “inolvidables” algunas pocas exigencias sociales³⁴⁹. Sobrestimar el “pensamiento” y la “razón” fueron algunos de sus frutos. Esto supone reconocer que dicha facultad racional,

³⁴⁶ Echar luces sobre esta “transformación” es el objetivo principal del primer tratado, como lo dice su título: “‘Bueno y malo’, ‘bueno’ y ‘malvado’”.

³⁴⁷ Cf. GM, I, 11-12, pp. 60-66.

³⁴⁸ Cf. GM, II, 3, pp. 87-90.

³⁴⁹ Cf. *ibid.*

de la que tanto se jacta el hombre, se encuentra lejos de ser un fenómeno originario. Al contrario, la “reflexión” y el “dominio de los afectos” son, según Nietzsche, “privilegios” y “adornos”³⁵⁰, esto es: inventos realmente tardíos, forjados por el hombre solo en el momento en el que se vio en la necesidad de volverse contra sí mismo y negar sus instintos.

La tesis de Nietzsche sostiene que el surgimiento de la “mala conciencia” o “la conciencia de la culpa” está relacionado con el proceso recién aludido: la “domesticación” del animal hombre y la “suspensión” de lo instintivo³⁵¹. Comprender los matices de esta “transformación” exige una mirada “honestá”, que no ignore “cuánta sangre y horror hay en el fondo de todas las ‘cosas buenas’”³⁵². Para ello Nietzsche nos confronta con un escenario histórico radical. Un primer esbozo aparece al inicio del tratado, cuando se advierte que el hombre se volvió un animal calculador (y calculable) con ayuda de “la eticidad de la costumbre y de la camisa de fuerza social”³⁵³. Más adelante, ya en la segunda mitad del tratado, Nietzsche deja en claro que la “gran modificación” del hombre puede pensarse como el inicio de la vida en sociedad. Escribe Nietzsche: “Yo considero que la mala conciencia es la profunda dolencia a la que tenía que sucumbir el hombre bajo la presión de aquella modificación, la más radical de todas las experimentadas por él, aquella modificación ocurrida cuando el hombre se encontró definitivamente encerrado en el sortilegio de la sociedad y de la paz”³⁵⁴.

Para imaginar el profundo y doloroso cambio que significó para el hombre adaptarse las exigencias de la vida gregaria, Nietzsche traza una analogía con la transformación del animal marino vuelto terrestre³⁵⁵. Lo que quiere resaltar Nietzsche es cuán abruptamente inoperantes pueden haberse tornado todos los instintos. El hombre, ese animal felizmente adaptado a la “selva” (esto es, a la guerra, al vagabundaje, a la aventura), se vio de pronto obligado a vivir en “sociedad”: “de un golpe todos sus instintos quedaron desvalorizados y ‘en suspenso’”³⁵⁶. Ya no podía desplazarse cómodamente en el mar de sus instintos; había perdido sus “viejos guías”: “los instintos reguladores e inconscientemente

³⁵⁰ Cf. *ibid.*

³⁵¹ Cf. GM, II, 16, p. 121.

³⁵² GM, II, 3, p. 90.

³⁵³ GM, II, 2, p. 86.

³⁵⁴ GM, II, 16, p. 121.

³⁵⁵ Cf. *ibid.*, pp. 121-122.

³⁵⁶ *Ibid.*, p. 121.

infalibles”³⁵⁷. De ahora en adelante se veía obligado dar pasos torpes y pesados: se le exigía comunicarse con lo demás³⁵⁸ y, por lo tanto, “pensar”, “razonar”, “calcular”, “combinar causas y efectos”³⁵⁹. Esta transformación de la vida del hombre, la más terrible de su historia, no fue el resultado de una serie de etapas preparatorias, sino un suceso repentino: una redirección de la vida por el exceso de la fuerza.

Según Nietzsche, esta modificación no puede ser pensada como el “crecimiento orgánico” de nuevas condiciones interiores³⁶⁰. Esto significa que el cambio del hombre no fue ni “gradual” ni voluntario”; antes bien, se trató de una “inevitable fatalidad”: una ruptura, un salto, una coacción³⁶¹. Esta modificación solo pudo iniciar con un acto de violencia; y, más aún, debió ser llevada hasta su final, de manera exclusiva, “con puros actos de violencia”³⁶². Aquí el escenario histórico se combina con el registro fisiológico. Para esclarecer la transformación señalada, Nietzsche apela nuevamente a la imagen del “hombre fuerte”: aquel “noble” o “señor” con el cuerpo dispuesto para la acción, con la destreza para exteriorizar su fuerza por sobre toda resistencia. Estos hombres “demasiado súbitos”, que existen “como existe el rayo”, son los dotados de la fuerza para organizar; ellos, como buenos animales de presa, conquistan y ordenan al resto sin escrúpulo alguno³⁶³. Es a partir de este “instintivo crear-formas” que el “fuerte” agrupa violentamente a los individuos en una comunidad.

No es de estos actos de violencia que surgirá la “mala conciencia”. El hombre de constitución fisiológica poderosa se caracteriza por su “inconsciencia”. Los “organizadores natos”, sostiene Nietzsche, no saben nada de “culpa”, “responsabilidad” o “consideración”. Sin embargo, la “mala conciencia” no habría sido posible sin ellos: “estaría ausente si no hubiera ocurrido que, bajo la presión de sus martillazos, de su violencia de artistas, un ingente *quantum* de libertad fue arrojado del mundo, o al menos quedó fuera de la vista, y, por así decirlo, se volvió latente”³⁶⁴. La “libertad” aquí

³⁵⁷ *Ibid.*

³⁵⁸ Fue en el cautiverio de la sociedad donde las personas se “enfrentaron” por primera vez: “fue aquí donde por vez primera las personas *se midieron* entre sí” (*cf.* GM, II, 8, p. 101). En su inicio, todo esto debió ser muy material: “fijar precios”, “tasar valores”, “imaginar equivalentes”, “cambiar” (*cf. ibid.*, pp. 101-102). Esta forma novedosa de comunicación exigió el desarrollo del pensamiento.

³⁵⁹ *Cf.* GM, II, 16, p. 122.

³⁶⁰ *Cf.* GM, II, 17, p. 124.

³⁶¹ *Cf. ibid.*

³⁶² *Ibid.*

³⁶³ *Cf. ibid.*, pp. 124-125.

³⁶⁴ *Ibid.*, p. 125.

mencionada se refiere a la fuerza del instinto. Es en este escenario que tiene caso la hipótesis psicológica de Nietzsche. Las nuevas exigencias de la vida en sociedad (el orden, la regularidad, la comunicación) dificultan el dar rienda suelta a las exigencias de los instintos (ellos mismos moldeables y dúctiles, pues como fuerzas se especifican con relación a otras); pero no por eso los instintos dejan de reclamar sus exigencias³⁶⁵. El hombre se vio forzado a buscar nuevos apaciguamientos, y así fue como inventó un camino “interno”: todos los instintos que no se desahogan hacia afuera se vuelven hacia adentro³⁶⁶. Gracias a la combinación de historia, fisiología y psicología, puede entreverse aquí la dimensión más radical del sufrimiento del hombre por el hombre: la invención de la “mala conciencia” y la descarga de los instintos contra uno mismo.

Cuando se encajonó el animal hombre en la estrechez y regularidad de las costumbres, la obstrucción de sus instintos comenzó a desagarrarlo. Desesperado y falto de enemigos, no encontró otra salida que maltratarse a sí mismo. De modo que, “devorado por la nostalgia del desierto”, el hombre tuvo que crear para sí una aventura: una nueva “selva” insegura y peligrosa, una “cámara de suplicios”³⁶⁷; “este loco, este prisionero añorante y desesperado fue el inventor de la ‘mala conciencia’”³⁶⁸. En este punto se expresa la dolencia más grande: los instintos del hombre vueltos contra el hombre mismo. “La enemistad, la crueldad, el placer en la persecución, en la agresión, en el cambio, en la destrucción – todo esto vuelto contra el poseedor de tales instintos”³⁶⁹. Solo a partir de la combinación de un registro histórico con otro fisiológico e psicológico, Nietzsche logra esclarecer la procedencia de la “conciencia de la culpa”. Nuevamente, estas herramientas se entrecruzan sin una relación fija, de forma tal que, si bien no es posible adjudicar la “explicación” a alguna por separado, juntas pueden echar luces sobre la centralidad de la crueldad. Ese extraño “cargó de conciencia”, el penetrante e íntimo malestar que caracteriza a la interpretación moral de la existencia, no es la “voz” de Dios en el hombre, sino la expresión más radical del instinto de la crueldad: el deseo velado de hacer-sufrir que se desplaza en el placer de *hacerse* sufrir.

³⁶⁵ Cf. GM, II, 16, p. 122.

³⁶⁶ Cf. *ibid.*

³⁶⁷ Cf. *ibid.*, pp. 122-123.

³⁶⁸ *Ibid.*, p. 123.

³⁶⁹ *Ibid.*, p. 122.

Los malos genealogistas han pensado –equivocadamente– que a lo largo de la historia la “pena”, esto es, el ejercicio legítimo de la violencia, ha tenido el propósito de despertar en el infractor el “sentimiento de culpa”³⁷⁰. Cuando se piensa que también en el pasado el castigado ha “merecido” la pena “*porque* habría podido actuar de otro modo”³⁷¹, uno solo está proyectando a otras épocas una forma habitual y bastante moderna de pensar. Esto supone errar toscamente sobre “la psicología de la humanidad más antigua”³⁷² e ir en contra de “la historia más larga del hombre”³⁷³. De manera más específica, la tesis de Nietzsche sostiene que la relación del todo material entre “acreedor” y “deudor”, el “tener deudas”, es lo que se sublima finalmente en el concepto moral de “culpa”³⁷⁴. Para la presentación de esta idea, y a lo largo de todo el tratado, Nietzsche aprovecha el hecho de que en alemán la palabra *Schuld* puede significar tanto “culpa” como “deuda”. Sin embargo, el procedimiento no depende de esta coincidencia semántica (válida en alemán). Lo que importa, dicho nuevamente, es servirse de la palabra como algo ambiguo o multívoco; es decir, como un “signo” que, al ser un indicador, abre un espacio para la interpretación.

La “pena” ha surgido de las relaciones de “deuda” y, de acuerdo con Nietzsche, se basa en la idea de una “compensación”: todo perjuicio puede encontrar un equivalente en dolor y, por lo tanto, puede ser compensado infligiendo sufrimiento sobre el causante del perjuicio³⁷⁵. En caso de que el “deudor” no cumpla con su compromiso y tenga lugar la “pena”, la equivalencia entre perjuicio y dolor le concede al “acreedor” algo de un orden distinto a lo que ha perdido, pero no por eso menos deseable: el sentimiento de bienestar en el que se traduce el ejercicio legítimo de la violencia sobre alguien impotente³⁷⁶. Mediante la pena el individuo sacia su sed de hacer sufrir por hacer sufrir. “Ver-sufrir produce bienestar; hacer-sufrir, más bienestar todavía”³⁷⁷. Se trata de una tesis dura, que sin embargo ofrece una explicación “psicológica” consistente con el hecho de que la humanidad haya inventado –y se haya aferrado con uñas y dientes a– esa “cámara de suplicios” que es la conciencia moral. Se trata de una respuesta menos “dulce”, pero más

³⁷⁰ Cf. GM, II, 14, p. 117.

³⁷¹ GM, II, 4, p. 91.

³⁷² *Ibid.*, p. 92.

³⁷³ GM, II, 14, p. 117.

³⁷⁴ Cf. GM, II, 4, pp. 91-92, 21, pp. 131-133.

³⁷⁵ Cf. GM, II, 4, p. 92.

³⁷⁶ Cf. GM, II, 5, p. 94.

³⁷⁷ GM, II, 6, p. 96.

conveniente para comprender los procesos de “espiritualización de la crueldad” que recorren la historia de la “cultura”³⁷⁸.

La institución de la pena y lo que trae consigo –las esferas de la justicia y el derecho–, son los medios violentos del hombre activo para luchar contra el desenfreno del resentimiento y de todos los afectos reactivos: el odio, la envidia, el despecho, la sospecha, el rencor, la sed de venganza³⁷⁹ (todo aquello que surge de la impotencia fisiológica). Por un lado, mediante la pena, el perjudicado es compensando con la satisfacción de su deseo de hacer sufrir. Por otro lado, la pena no suscita en el castigado ningún “remordimiento”; al contrario, bloquea el sentimiento de culpa: el espectáculo de la crueldad (de los procesos judiciales y ejecutivos) le impiden al “infractor” sentir sus acciones como reprobables³⁸⁰. Para el castigado, la pena es, a lo mucho, algo que salió inesperadamente mal, un “accidente fatal”. Por lo tanto, para ser eludida, demanda del hombre mayor astucia. Así pues, la pena exige la intensificación de la inteligencia, el alargamiento de la memoria, la mayor cautela, el temor y la templanza³⁸¹. De este modo, la pena ha contribuido a “domesticar” al hombre: lo ha vuelto calculador (y calculable). Este animal domesticado, tristemente inteligente y “devorado por la nostalgia”, vuelca toda su crueldad reprimida hacia sí mismo.

De acuerdo con Nietzsche, la “moralización” de la “deuda”, es decir, su sublimación en el concepto moral de “culpa”, cobra sentido cuando uno observa que la relación acreedor-deudor ha sido introducida en la interpretación de la relación entre los hombres y sus antepasados³⁸². Dado que una estirpe “debe” su existencia a los antepasados, y dado que esta “deuda” aumenta conforme la estirpe crece y se hace más fuerte, no debería extrañarnos que las estirpes más poderosas hayan acabado transfigurando sus antepasados en dioses: seres eternos frente a los cuales corresponde una deuda eterna. En la inconmensurabilidad de la deuda, la voluntad de auto-tortura encuentra el camino a la idea del sufrimiento sin límites (la “pena eterna”)³⁸³. El animal enloquecido por el deseo de auto-infligirse daño, una vez que la domesticación le ha negado el placer de hacer-

³⁷⁸ Cf. *ibid.*

³⁷⁹ Cf. GM, II, 11, pp. 108-109.

³⁸⁰ Cf. GM, II, 14, pp. 117-119.

³⁸¹ Cf. GM, II, 15, pp. 120-121.

³⁸² Cf. GM, II, 19, p. 128.

³⁸³ Cf. GM, II, 21, p. 132.

sufrir, encuentra en el presupuesto religioso (la “deuda” con “Dios”) la herramienta para llevar el auto-martirio “hasta su más horrible dureza y acritud”³⁸⁴.

La “voluntad de auto-tortura” capta en la idea de “Dios” la antítesis de los insustituibles instintos del animal-hombre, de forma tal que puede reinterpretar estos instintos como “deuda” con “Dios”: como “enemistad”, “rebelión” u ofensa contra lo divino³⁸⁵. El hombre se pone en la obligación de negar lo que es y luego proyecta esa negación fuera de sí como una afirmación, como algo realmente existente: “Dios”. Este razonamiento esconde una crueldad extrema. La voluntad del hombre de encontrarse “culpable”, de volverse el responsable de una falta imperdonable, de ser el portador de una deuda inexpiable, *por ser como es*³⁸⁶. El ser-así del hombre es interpretado como injuria contra lo que está más allá del hombre (a saber, como “pecado”). Le corresponde una existencia “culpable”, la “reprobación” de sí mismo por no ser de otro modo, el “arrepentimiento” por ser como es. De esta manera, Nietzsche ofrece una explicación para el surgimiento de la “conciencia de la culpa”: concepto moral que demanda del hombre el dolor de saberse alguien “en falta” o “indigno”³⁸⁷.

En la sobrestimación de la actitud piadosa, de la compasión y de todo lo que implica el no-egoísmo, opera la lógica de la “auto-negación” y del “sacrificio de uno mismo”. Y justamente ahí se esconde, de manera muy disimulada, según Nietzsche, el placer secreto de desahogar el instinto de hacer-sufrir vía el *hacerse* sufrir³⁸⁸. Al desenredar este nudo, Nietzsche puede ubicar la procedencia de los valores morales en la invención de la “mala conciencia” (a saber, en la voluntad de auto-martirio). Es importante no olvidar que para lograr esto, el segundo tratado pone en juego un escenario radical, la transformación gregaria del hombre, en una combinación de registros históricos, fisiológicos y psicológicos. Ahora bien, esta explicación ha puesto de relieve la auto-contradicción que encierra la interpretación moral de la existencia: el “ascetismo” o la negación de uno mismo. El tercer tratado propondrá otro encuadre, el cual debe esclarecer la procedencia del enorme poder del ascetismo. Consideremos este nuevo encuadre.

³⁸⁴ GM, II, 22, p. 133.

³⁸⁵ Cf. *ibid.*, pp. 133-135.

³⁸⁶ Cf. *ibid.*

³⁸⁷ No otra cosa significa el “empequeñecimiento” que obra en el hombre moderno, como lo hace notar Marco Brusotti (cf. “Die ‘Selbstverkleinerung des Menschen’ in der Moderne. Studie zu Nietzsches *Zur Genealogie der Moral*”, en: *Nietzsche-Studien* 21 (1992), pp. 81-136).

³⁸⁸ Cf. GM, II, 18, pp. 126-127.

La pregunta por el significado de “los ideales ascéticos” integra una doble cuestión: cómo el ascetismo ha podido significar tantas cosas y cómo ha podido significar tanto para el hombre (es decir, cómo ha podido ser tan importante). Nietzsche constata que la expresión “ideal ascético” puede significar muchas cosas. Entre “artistas”, “filósofos”, “sacerdotes” o “santos”, el ascetismo significa cosas distintas³⁸⁹. Naturalmente, Nietzsche no busca una definición en sentido estricto. Pero tampoco busca solo poner acepciones unas tras otras. Reparemos una vez más en lo siguiente: las condensaciones semánticas de las palabras nos autorizan a tomarlas en cuenta como “signos” o “síntomas”; al tomar la palabra como el indicador de algo otro, se abre el espacio para la interpretación. ¿Qué nos indica el “ascetismo”? ¿Por qué ha tenido tanto éxito en el hombre?

Dependiendo de a quién se le pregunte, la respuesta variará. En el caso de los “artistas”, el triunfo del ascetismo puede decirnos una cosa; en el caso de los “filósofos”, otra; y así sucesivamente. Desde este punto de vista no tiene caso hablar en singular y, por lo tanto, hablar de “los” ideales ascéticos se encuentra perfectamente justificado. Pero esto no significa que no se pueda hablar de ello en singular. Más aún, esto es algo que, en última instancia, debe hacerse. La cadencia de signos debe interpretarse de forma tal que se obtenga una narrativa explicativa. Desde el punto de vista de la explicación, tiene caso que Nietzsche hable –en singular– sobre “el” ideal ascético³⁹⁰. No hay en ello ninguna contradicción. De hecho, Nietzsche ha procedido así en los tratados anteriores: insiste en la “indeterminación” de las palabras y en la imposibilidad de la definición, pero a la vez ofrece narrativas explicativas (no reduccionistas o únicas, gracias a la combinación de registros) que esclarezcan las configuraciones de la interpretación moral. Para aventurar una hipótesis explicativa específica sobre la procedencia de la gran importancia del “ideal ascético”, esto es, de su enorme poder, Nietzsche pasará a hablar en singular y atará su indagación al máximo de este ideal: el “sacerdote”.

Con este punto de vista se puede esclarecer el problema: en el hecho de que el ideal ascético haya significado tanto se expresa el “*horror vacui*” de la voluntad: el hombre prefiere querer “la nada” antes que “no querer”³⁹¹. Esta tesis, sin duda difícil de digerir,

³⁸⁹ Cf. GM, III, 1, pp. 143-144.

³⁹⁰ Como ocurre a partir del numeral 11 del tercer tratado (cf. GM, III, 11, p. 170).

³⁹¹ Cf. GM, III, 1, pp. 143-144, 28, pp. 232-233.

será desarrollada a lo largo de toda la compleja narrativa del tercer tratado. En adelante queremos referirnos solo a los trazos principales de la argumentación de Nietzsche, con la intención de mostrar cómo se combinan, en este caso, fisiología, psicología e historia. La fe “sacerdotal” se basa en un juicio de valor negativo sobre la vida. Al imaginar una “existencia” completamente ajena a las fuerzas que gobiernan su mundo (la fuerza del instinto, del cuerpo, de la actividad), el asceta conquista el derecho para tratar la vida como un “error”, el cual debería ser “refutado”³⁹².

El desconcierto surge, de acuerdo con Nietzsche, al constatar la “regularidad histórica” de esta forma de valorar. ¿Cómo explicar que esta especie de vida “hostil a la vida” prospere una y otra vez, en todos los suelos, con tanto éxito? Cuando Nietzsche sostiene que la permanencia de esta auto-contradicción debe ser un “interés” de la vida misma, se refiere a que el ascetismo no es “realmente” una contradicción o un completo absurdo, sino otra expresión de la vida en su camino al crecimiento y a la afirmación del poder³⁹³. El ascetismo aparece como una contradicción, es cierto, pero no por eso carece completamente de *sentido*: a la plasticidad de la vida no le está negada la posibilidad de expresarse en contradicciones. En la “vida enfrentada” a la vida no opera algún “contra-poder” o “contra-fuerza”, es decir, algún nuevo elemento que Nietzsche deba integrar a su pensamiento para explicar este fenómeno; si el asceta busca dañarse es, pues, para hacerse más fuerte. El ascetismo es un caso de la voluntad de poder; más aún, uno radical. El sacerdote asceta es la voluntad de poder que quiere enseñorearse, no de algo, sino de la vida misma: “un intento de emplear la fuerza para cegar las fuentes de la fuerza”³⁹⁴.

Con esta maniobra radical, el asceta consigue algo bastante específico: recobrar la confianza. El hombre contemplativo, el animal de los instintos destrozados y la impotencia para la acción, no puede creer más en sí mismo. Es algo demasiado frágil e inseguro. Con astucia, el asceta busca su bienestar “en el fracaso, la atrofia, el dolor, la desventura, lo feo, en la mengua arbitraria, en la negación de sí, en la autoflagelación, en el autosacrificio”³⁹⁵. Al negar la vida y a sí mismo se hace daño, no cabe duda, pero a la vez, al dañarse, obtiene la prueba de su poder: puede sentir su poder para conquistar, para

³⁹² Cf. GM, III, 11, pp. 171-1712.

³⁹³ Es incluso la oportunidad para el surgimiento de una fuerza jamás vista: la del “individuo soberano”, a quien le es “lícito” hacer promesas (cf. GM, II, 2, pp.85-87).

³⁹⁴ Cf. GM, III, 11, p. 173.

³⁹⁵ *Ibid.*

mandar, parar hacer sufrir. Se trata de una maniobra osada, altamente riesgosa. El hombre de los instintos atrofiados (el animal domesticado) se ataca a sí mismo y destruye su constitución fisiológica, ya bastante dañada por el cautiverio de la sociedad. De esta forma, el asceta se “escinde”. Sin embargo: “aquí nos encontramos ante una escisión que se *quiere* escindida, que se *goza* a sí misma en ese sufrimiento y que se vuelve incluso siempre más segura de sí y más triunfante”³⁹⁶. Este aspecto es crucial: el ascetismo le permite al hombre volver a confiar en su poder; así, se asegura una dirección para su voluntad.

Una vez atrofiados los instintos por la domesticación, esas guías seguras de toda vida despreocupada, el hombre comenzó a sufrir de su falta de sentido³⁹⁷. Desorientado, se aferró a la fe del ideal ascético para poder vivir y prosperar; encontró en este ideal algo en lo que creer, una meta para su voluntad. Que haya sido a costa de todos los presupuestos de la “salud”, fue en su momento algo sin importancia, pues se conseguía así “salvar” la voluntad. En ese momento el hombre comenzó a sufrir mucho más, pues la interpretación ascética de la vida es altamente venenosa³⁹⁸, pero al menos sufría *con sentido*. El hombre prefiere “querer la nada” (es decir, negarse y lastimarse) antes que “no querer” (es decir, no tener una dirección para la voluntad, una meta, un sentido)³⁹⁹.

El ascetismo, ya lo hemos dicho, es una maniobra osada. Al verse obligado a vivir de un modo gregario, el animal hombre sufrió la más radical de sus transformaciones. La domesticación y la represión de la humanidad más antigua trajo un sufrimiento sin precedentes: enfrentarse a su animalidad, y perder la guía con la que se desplazaba con soltura, a saber, los instintos. Para intentar remontar esta condición enfermiza, el hombre ha debido ser el animal más osado y desafiante, el más expuesto al peligro⁴⁰⁰. Su enfermedad lo agota fácilmente, es muy débil para confiar: muy a menudo se harta de sí mismo, pero incluso aquí muestra el exceso de fuerza y de astucia necesarios para “atarse

³⁹⁶ *Ibid.*

³⁹⁷ Si hay algo que lastima al animal hombre es la falta de sentido. El sufrimiento puede hasta desearlo con ansias; pero no tolera sufrir sin un sentido (*cf.* GM II, 7, pp. 97-101, III, 28, pp. 232-233).

³⁹⁸ El sacerdote ascético es, finalmente, quien modifica la dirección del resentimiento del que sufre: le asegura que hay alguien “responsable” de su sufrimiento, e inmediatamente lo convence de que él mismo es el responsable (*cf.* GM, III, 15, pp. 185-187). De esta manera, el “sufriente” es interpretado como un “culpable”: desde esta perspectiva, se sufre porque uno mismo es la causa de su sufrimiento. Al interpretar el “sufrimiento” como “culpa” se desata un “frenesí sentimental” que atrofia la vida (*cf.* GM, III, 20, pp. 203-207).

³⁹⁹ *Cf.* GM, III, 28, pp. 232-233.

⁴⁰⁰ *Cf.* GM, III, 13, pp. 176-178.

al mundo”: “se produce una herida”, y a continuación “es la herida misma la que lo constriñe a vivir”⁴⁰¹. El sacerdote ascético es el portador de una maestría muy sutil: se hiere para vivir; se debilita para hacerse más fuerte.

De acuerdo con Nietzsche, el sacerdote ascético, “este presunto enemigo de la vida, este *negador*, – precisamente él pertenece a las grandes *potencias conservadoras y creadoras de síes* de la vida”⁴⁰². No se debe perder de vista que el “no” que le dice el hombre a la vida esconde muchos “síes” delicados⁴⁰³. Sin embargo, reconocer esto no significa engañarnos sobre las consecuencias del ideal ascético. La cura sacerdotal, según Nietzsche, cuenta entre los daños más terribles para el hombre: las repercusiones del ascetismo son “cien veces” más peligrosas que la “enfermedad” que debería curar⁴⁰⁴. Lo principal aquí es señalar, a propósito del esclarecimiento de la procedencia del poder de este ideal, la manera como se combinan fisiología, psicología e historia.

En la línea argumentativa del tercer tratado, Nietzsche emplea un encuadre fisiológico para el esclarecimiento de aquello que aparece como un “arreglo” o una “interpretación”: la “auto-negación”. En términos fisiológicos, el ascetismo forma parte del instinto de protección y de salud de la vida: es un recurso del organismo para luchar contra la atrofia fisiológica⁴⁰⁵. En este tratado Nietzsche insiste en que la moral ascética es la interpretación “psicológica” de un “malestar fisiológico”⁴⁰⁶. Para amortiguar el dolor fisiológico que surge de la mala constitución corporal, el “sacerdote” inventa una serie de curas “morales”: la “hipnosis”, la “actividad maquina” o el “desenfreno de los sentimientos”⁴⁰⁷. Todas estas formas de combatir el sufrimiento interpretan una “realidad de hecho”⁴⁰⁸: el malestar fisiológico.

Sin embargo, el determinismo fisiológico no es posible. Si Nietzsche insiste en la primacía del cuerpo, es para dejar en claro que las “interpretaciones” no son “arreglos” arbitrarios que surjan de la espontaneidad del “espíritu”, sino que se refieren a

⁴⁰¹ *Ibid.*, p. 178.

⁴⁰² *Ibid.*, p. 177.

⁴⁰³ *Cf. ibid.*, p. 178.

⁴⁰⁴ *Cf. GM, I, 6*, pp. 49-50.

⁴⁰⁵ *Cf. GM, III, 13*, p. 176.

⁴⁰⁶ *Cf. GM, III, 16*, pp. 188-190.

⁴⁰⁷ *Cf. GM, III, 17*, pp. 190-196.

⁴⁰⁸ *Cf. GM, III, 16*, p. 189.

condiciones de vida bastante específicas. La interpretación moral es algo que cobra sentido en relación con el cuerpo. El acento fisiológico es aquí un buen recurso para oponerse al “vocabulario vergonzosamente *moralizado*”⁴⁰⁹ que predomina en la época. Desde luego, en oponerse a ese “vocabulario” vergonzoso, tiene su “buen gusto” también “un psicólogo”⁴¹⁰. La hipótesis del *horror vacui* es, para Nietzsche, una hipótesis psicológica que se opone a la “moralización” vulgar de la época. Esta hipótesis descubre el afán del hombre por el ideal ascético, simplemente, como la falta de algo mejor –y esto debido a una “realidad fundamental” de la voluntad, es decir, a un rasgo típico de la forma humana de pensar y querer: “algo”, por más terrible que sea, es mejor que “nada”. La radicalidad de este punto de vista psicológico cancela la posibilidad del determinismo fisiológico.

En este último tratado el escenario histórico no está trazado de manera tan clara como en los anteriores; sin embargo, prestar atención al entramado fisio-psíquico revela una narrativa histórica. En los numerales 6 al 10 Nietzsche analiza la relación de la filosofía con el ideal ascético y, finalmente, sostiene que este ideal fue el “andador” con el que la filosofía aprendió a dar sus primeros pasos⁴¹¹. Así, se reconoce que el “sacerdote” fue la “forma larvaria” del filósofo⁴¹²; pero con el uso de esta metáfora surge también la siguiente pregunta: ¿no será ya lo suficientemente fuerte para desprenderse de ese penoso envoltorio? Más adelante, cuando Nietzsche sostiene que la “voluntad de verdad” es el “núcleo” del ideal ascético⁴¹³ –debido a que esta “voluntad” es la expresión de la fe en un “valor metafísico”⁴¹⁴–, de alguna manera se está dando una respuesta a tal pregunta.

El “filósofo”, no el “sacerdote”, es quien lleva el núcleo del ascetismo (la fe en la verdad) hasta sus últimas consecuencias: la exigencia de la verdad nos lleva a tomar conciencia de la voluntad de verdad y, por lo tanto, a hacer de la verdad un problema⁴¹⁵. De este modo, tiene cabida la superación filosófica del ideal ascético. Un encuadre “histórico” se combina con los registros de la fisiología y la psicología y aporta una dimensión explicativa novedosa: así como el ideal ascético ha triunfado, también puede ser

⁴⁰⁹ GM, III, 19, p. 200.

⁴¹⁰ Cf. *ibid.*

⁴¹¹ Cf. GM, III, 9, pp. 164-165.

⁴¹² Cf. GM, III, 10, p. 170.

⁴¹³ Cf. GM, III, 27, pp. 229-232.

⁴¹⁴ Cf. GM, III, 24, pp. 218-219.

⁴¹⁵ Cf. GM, III, 27, pp. 229-232.

derrotado. En efecto, el filósofo, que ha nacido en suelo ascético, se encuentra en condiciones de hacer de la “verdad” un problema. Nuevamente fisiología, historia y psicología se combinan en este último tratado de *La genealogía de la moral* para explicar la lógica de “los ideales ascéticos”, para comprender qué significan. Calibrar las hipótesis de esta obra exige constantemente prestar atención a la combinación de estos registros: en todo momento cada uno se refiere a los otros dos, sin establecer entre sí relaciones fijas, y solo con la combinación de los tres se alcanza una narrativa explicativa que no puede arrogarse un único principio.



Conclusiones

Precisar la relación entre fisiología y método nos ha permitido esclarecer el modo de proceder perspectivista puesto en obra en *La genealogía de la moral*. El pluralismo metódico, esto es, la exigencia de emplear diversos registros o herramientas, es aplicado en la interpretación genealógica para aclarar críticamente la procedencia de las valoraciones morales. A continuación, con el propósito de remarcar la relación entre la fisiología y la cuestión del método en la filosofía de Nietzsche, recapitularemos los puntos principales de la argumentación expuesta en nuestra investigación.

La influencia de Schopenhauer y de Lange nos ha servido para comprender el primer acercamiento de Nietzsche a la fisiología y a la importancia del cuerpo como guías metódicas. A pesar de sus presupuestos metafísicos, Schopenhauer supo concederle al cuerpo una gran importancia procedimental para la investigación filosófica. En el marco general de su obra, es por analogía con el descubrimiento del cuerpo propio como voluntad que el sujeto comprende que todas las representaciones son manifestaciones de una misma voluntad. El énfasis en el cuerpo llevó a Schopenhauer a sostener que la conciencia existe como la función fisiológica del organismo, sin embargo, este se cuidó de no reducir completamente la actividad consciente a una función cerebral. Como hemos mostrado, la primacía metódica del cuerpo le permite al filósofo montar un doble frente de ataque: contra el idealismo de la conciencia y contra el materialismo plano. Nietzsche extrae esta lección procedimental de la filosofía de Schopenhauer y la interpreta como la exigencia de hacer del cuerpo el hilo conductor de la investigación, para evitar así caer en reduccionismos psicológico-fisiológicos.

En el caso de la influencia de Lange, se ha señalado cómo la variante del criticismo que este defiende le permitió a Nietzsche encontrar en el cuerpo una contradicción fecunda para la investigación filosófica. Al poner de relieve la constitución orgánica del sujeto trascendental, el planteamiento de Lange generó una tensión irresuelta: la consideración del cuerpo como organismo y organización. Para evitar la contradicción de sostener que el organismo es el productor de la experiencia y, al mismo tiempo, el producto pasivo de las circunstancias, Lange adoptó una posición dualista, según la cual el organismo sería un fenómeno del mundo, mientras que la disposición orgánica precedería a la experiencia. Nietzsche encuentra inaceptable este dualismo del cuerpo vivo y hace del organismo una

instancia estratégica que sirva para superar el esquema dual del criticismo kantiano. Al tomar en cuenta de manera seria la constitución fisiológica del sujeto, Nietzsche puede plantearse un desafío en lo relativo al método: hacer del cuerpo el hilo conductor de la investigación y, en el camino, cuidarse de caer en posiciones dualistas o reduccionistas.

El sesgo biológico con el que Schopenhauer y Lange cargaron al sujeto trascendental hizo que, para Nietzsche, el cuerpo juegue un rol central para despejar cuestiones filosóficas. Pero, además, tal centralidad, examinada más de cerca, trajo consigo ciertas lecciones sobre el método filosófico, imprescindibles para comprender la filosofía de Nietzsche. Para profundizar en la importancia del cuerpo y la fisiología como ayudas metódicas, nos hemos centrado en la recepción de Nietzsche de las teorías biológicas del siglo XIX y su concepción del organismo. De acuerdo con Nietzsche, la apertura a la alteridad hace del cuerpo un organismo que a cada momento discierne: abierto a un sinfín de excitaciones, el cuerpo debe aguardar y evaluar. Este no acepta sin más la marea de estímulos que le hacen frente, sino que acoge, transforma y discrimina. Estimaciones de valor se hallan en todos los procesos y funciones del organismo. Al vincular de manera explícita su concepción del organismo con la noción de voluntad de poder, Nietzsche ofrece una determinación más precisa de la relación entre vivir y valorar: las estimaciones de valor del organismo apuntan a su crecimiento o fortalecimiento.

La autoformación del organismo puede ser comprendida como la lucha interna de las partes. El enfrentamiento en cuestión significa incluso una transformación celular: la nutrición, el crecimiento y la reproducción. A medida que la lucha de las partes se intensifica, la fuerza de asimilación aumenta y el organismo en crecimiento se organiza de formas cada vez más complejas. Al servirse de la noción de voluntad de poder, Nietzsche interpreta la lucha por el crecimiento de las partes del organismo como una relación de mando y obediencia. De modo que la dinámica de las estimaciones de valor del organismo puede ser comprendida como la configuración de una estructura de mando. Esta relación de mando y obediencia implica, para Nietzsche, una oposición o resistencia. Si la vida puede ser caracterizada como “jerarquía” es porque este término indica que en la lucha ordenadora del organismo no tiene lugar la completa eliminación: solo a partir de la resistencia tiene caso la fijación relativamente durable de las relaciones de fuerza y la constitución de una fuerza obediente frente a una fuerza que manda. Debido a esto, el

orden o la estructura del organismo resulta siempre provisional: la fuerza centralizadora se modifica constantemente debido a las resistencias necesarias para que haya orden.

Al entrelazar las nociones de vida y valor, Nietzsche adopta una concepción eminentemente plástica del organismo, el cual se resiste a ser subsumido por un *telos* determinado y niega las relaciones causales siempre regulares. Por un lado, la adecuación a una finalidad puede ser el resultado de una determinada configuración de relaciones de poder, pero eso no significa que haya un sentido que preceda y dirija los procesos del organismo. Por otro lado, las relaciones de mando y obediencia no pueden concebirse cuantitativamente y, por lo tanto, no pueden ser expresadas en fórmulas generales. En términos procedimentales, la hipótesis de que el cuerpo valora es de suma importancia para Nietzsche, ya que le permite oponerse a los puntos de vista teleológicos o mecanicistas. Al negar ambas posiciones, Nietzsche encuentra un ángulo oportuno para evitar las interpretaciones dualistas o reduccionistas y, de esa forma, romper con los prejuicios de la tradición metafísica. En ese sentido, la noción de cuerpo como jerarquía o estructura de mando ofrece un “tercer camino” para la investigación filosófica.

Al vincular la cuestión de la vida y el valor, Nietzsche hace de los procesos orgánicos un problema moral y, de esta forma, consigue poner de relieve la cuestión de las estimaciones de valor –asunto que de otro modo corre el riesgo de pasar desapercibido. El encuadre fisiológico resulta, para Nietzsche, una herramienta necesaria para reflexionar acerca del valor de las valoraciones morales –tarea que se propone en *La genealogía de la moral*. Así pues, la importancia de la fisiología y del vocabulario fisiológico responde a una preocupación metódica, no epistemológica. Por ejemplo, en el texto genealógico, la hipótesis sobre la descarga necesaria de la fuerza (*Kraftauslassung*) proporciona un punto de vista fisiológico provechoso para la crítica de los valores morales. Así, según Nietzsche, la interpretación moral de la existencia puede ser comprendida como una respuesta a procesos orgánicos “reales”. No obstante, esto no supone ninguna forma de determinismo biológico; tampoco supone la transformación de la fisiología en un nuevo principio.

La biología provee una forma de hablar sobre aquellos procesos sutiles que de otra forma no podrían ascender a la conciencia; es decir, ofrece un lenguaje simbólico (*Bildersprache*). De forma paralela, el vocabulario psicológico hace lo mismo –ya que

Nietzsche, para referirse a los procesos “reales” del organismo, también habla de “afectos” o “pulsiones”. Dado que solo disponemos de lenguajes simbólicos, se debe vincular el uso de estos “lenguajes” a una estrategia procedimental. La puesta en juego del vocabulario fisiológico y psicológico es de orden metodológico (no epistemológico): el uso metafórico del vocabulario de ambas disciplinas obedece a una intención polémica y crítica. Las variaciones léxicas y la preferencia momentánea de un registro sobre otro dependerá de qué se discuta y qué sea necesario poner de relieve. Para no caer en explicaciones reduccionistas o dualistas, el uso de la fisiología se combina con otros registros o lenguajes. Esto exige prestar atención a otro aspecto del organismo. Según Nietzsche, además de fisiológico y psicológico, el organismo es histórico. Esto se muestra en la caracterización de la vida como “memoria”; es decir, como procesos que incorporan lo pasado y que se mantienen abiertos al futuro.

El vocabulario fisiológico es una herramienta sumamente pertinente para la investigación sobre los valores morales; al usarla, es preciso combinarla con otros registros o herramientas. Fisiología, psicología e historia deben ser reconocidas como los tres registros a tomar en cuenta para una comprensión anti-reduccionista y anti-dualista del cuerpo; y, principalmente, deben ser reconocidas como las tres herramientas a combinar en la concepción pluralista del método que Nietzsche aplicará en *La genealogía de la moral*. Al trabajar con contrapesos, usando estas tres herramientas, Nietzsche evita que sus hipótesis resulten reduccionistas (histórica, psicológica o fisiológicamente). Gracias a esta precisión metódica Nietzsche consigue superar las contraposiciones habituales del pensamiento metafísico y logra hacer de su genealogía un “tercer camino” para la investigación filosófica.

La exigencia de hacer del cuerpo el hilo conductor nos conduce al pluralismo del método, el cual ha sido abordado a partir de la hipótesis del perspectivismo. Al conectar el conocimiento con la cuestión del valor, a través de la noción de interpretación, el perspectivismo critica radicalmente las pretensiones epistemológicas tradicionales, pues pone en cuestión el valor comúnmente atribuido al conocimiento. Al insistir en el carácter interpretativo del conocimiento, Nietzsche consigue resaltar un problema decisivo de su filosofía: cómo interpretar. De esta manera, la centralidad de la interpretación nos lleva a un problema procedimental. Debido a que el perspectivismo pone en relación las nociones de “valor”, “vida” y “poder”, Nietzsche encuentra un ángulo desde el cual enfocar el

problema de la interpretación y plantear una exigencia metódica: el acto de interpretar no debe cerrar la cuestión de la interpretación, debe mantener la amplitud de las perspectivas.

Al profundizar en la reflexión de Nietzsche sobre el método, hemos señalado cómo Nietzsche se apropia del “espíritu científico” moderno y lo interpreta como espíritu de rigor y de método. La sospecha o la desconfianza metódica –puesta en marcha por la filosofía moderna con miras a la verdad–, una vez radicalizada y llevaba a sus últimas consecuencias, debe conducirnos, según Nietzsche, a renunciar al derecho de hablar de verdades absolutas. Contra la exigencia racional ordinaria de hallar un principio que subsuma la multiplicidad, Nietzsche traza sus directrices metódicas. En primer lugar, ante la necesidad de unificar bajo un aspecto o de reunir bajo un principio, conviene oponer una exigencia de radicalidad: prestar atención a lo complejo y múltiple de los fenómenos. En segundo lugar, contra la unilateralidad del sistema, es necesario un modo de búsqueda abierto, que no reduzca lo diferente: la exigencia de coherencia debe dejar de ser interpretada como la reducción a un principio.

Pero, además, el pluralismo del método exige la “economía del pensamiento”; esto es: la fuerza para abrirse a la multiplicidad y dar cuenta de ella de manera coherente, sin recurrir a principios irrelevantes. Como hemos sostenido, la voluntad de poder es la hipótesis con la que Nietzsche responde a su exigencia metódica de “economía del pensamiento”. La voluntad de poder es precisamente una hipótesis no reduccionista, introducida por Nietzsche para intentar explicar de manera coherente la multiplicidad, sin la necesidad de reducirla a un principio. Al interpretar el mundo como voluntad de poder, Nietzsche exige no olvidar el carácter perspectivista de todo conocimiento; y, al mismo tiempo, se cuida de no cerrar su interpretación en una formulación unívoca. La hipótesis de la voluntad de poder exige múltiples puntos de vista. El incremento del poder como lucha de fuerzas supone la incorporación de diversas perspectivas y, en última instancia, la amplitud para interpretar lo múltiple de manera coherente, sin caer en reduccionismos.

Llegados a este punto, hemos podido ver que la hipótesis de la voluntad de poder se condice con el pluralismo del método: la exigencia de combinar registros. Fisiología, psicología e historia serán las herramientas de las que Nietzsche se servirá para esclarecer, en el texto genealógico, la procedencia de las valoraciones morales. Además, luego de habernos centrado principalmente en la fisiología, hemos precisado la importancia de la

historia y la psicología en la filosofía de Nietzsche, y en qué medida también pueden ser consideradas herramientas para la genealogía. La historia es una herramienta clave en la medida en que, en *Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida*, permite un procedimiento histórico-crítico para la comprensión histórica de la conciencia moderna de la historia. Para ubicar la procedencia de la formación histórica moderna en la escatología cristiana, Nietzsche se sirve del contraste entre épocas –lo cual ofrece un encuadre para interpretar y evaluar el propio tiempo. En *La genealogía de la moral*, la herramienta histórica ya no apela al contraste entre épocas, sino que pone escenarios, cada uno de los cuales “ilumina” o “pone en escena” distintos aspectos de la procedencia de las valoraciones morales. Así, la narrativa histórica forma parte de un lenguaje simbólico empleado por Nietzsche para darle sentido a sus hipótesis, mas no para atarlas a algún punto fijo del curso de la historia.

La psicología tampoco tiene para Nietzsche algún predominio epistemológico. No se trata de una ciencia que ofrezca un saber exacto sobre el alma. Sin embargo, no por eso se limita a ser un recurso meramente retórico, sino que la psicología tiene una importancia procedimental. Nietzsche se apropia de un punto de vista psicológico a partir de la crítica a la psicología idealista: al rechazar los presupuestos de la metafísica del alma, propondrá una psicología del afecto de mando. La “nueva psicología” de Nietzsche se vincula con la voluntad de poder y saca a la luz el primado de la actividad de múltiples instancias infra-conscientes; de este modo ofrece un encuadre oportuno para la interpretación filosófica. Así, la psicología se vuelve una de las herramientas de la genealogía. La psicología de la voluntad de poder se propone sacar a la luz los juegos de fuerzas que esconde la interpretación moral de la existencia. En el trazado genealógico de los valores, la psicología aporta tipos. Para hacer vívido lo que condensa la interpretación moral, Nietzsche recurrirá a diversos tipos psicológicos, que sirvan de indicadores para comprender los diversos matices que caracterizan y diferencian las modificaciones instintivo-pulsionales en las formas humanas de valorar. Estos tipos puestos en juego por la interpretación genealógica solo tienen caso en los distintos escenarios históricos y en relación con cierta constitución fisiológica. El método perspectivista o el pluralismo metódico exige la combinación de herramientas para una explicación que no caiga en los impasses de la metafísica tradicional. Una vez precisado cómo la fisiología, la historia y la psicología resultan herramientas para la genealogía, hemos podido ofrecer un análisis

de las líneas argumentativas de *La genealogía de la moral*, con la intención de hacer explícita dicha combinación.

En el primer tratado de esa obra tardía, para explicar el origen de la valoración moral sedimentada en la modernidad, Nietzsche recurre a un arreglo psicológico-fisiológico: la moral es aquí el recurso mentiroso del resentido para lidiar con la impotencia de su cuerpo. Y este doble registro se combina con una narrativa histórica que ayuda a visibilizar la problemática. La lucha entre la valoración “noble” y la “sacerdotal” es realizada en un escenario histórico: la lucha entre la casta sacerdotal judía y la nobleza romana. La “condición enfermiza” que es indicada con el tipo “sacerdote”, y que se desarrolla en la línea explicativa del primer tratado, reúne una perspectiva tanto histórica, como psicológica y fisiológica. Ninguna por separada basta para sostener las hipótesis de Nietzsche, y ninguna puede ser el principio de las otras dos. La genealogía combina los registros de forma tal que cada cual cobra sentido en relación con los otros, pero no existe en el texto ninguna relación fija o inamovible entre estos.

En el segundo tratado, para sacar a la luz el instinto de crueldad velado en la interpretación moral, Nietzsche pone un escenario histórico radical: el inicio de la vida humana en sociedad. Este escenario histórico, que indica cuán abruptamente inoperantes pueden haberse tornado los instintos dominantes, se combina con un registro fisiológico. Desde la constitución fisiológica del hombre fuerte cobra sentido el surgimiento de la existencia gregaria del animal hombre. En esta condición de encierro, producto de la violencia de unos sobre otros, cuenta la hipótesis psicológica de Nietzsche: si bien las nuevas exigencias de la vida en sociedad dificultan la satisfacción de las pulsiones, no por eso estas dejan de reclamar sus exigencias. De esta forma, el hombre se vio obligado a descargar su instinto de crueldad contra sí mismo. Nuevamente, historia, fisiología y psicología se entrecruzan de forma que ninguna ocupa el lugar del “fundamento” explicativo, y solo juntas pueden echar luces sobre la centralidad de la crueldad y la violencia que disimula la interpretación moral.

En última instancia, la “transformación gregaria” surge de una narrativa explicativa que se compone histórica, fisiológica y psicológicamente. Y algo similar ocurre, una vez más, en el tercer tratado. Para esclarecer la procedencia del poder del ascetismo, Nietzsche hace de la interpretación moral un arreglo psicológico que surge como la respuesta a

condiciones fisiológicas de atrofia y decaimiento. El “sacerdote” ascético inventa una serie de curas “morales” (la hipnosis, la actividad maquina y el desenfreno de los sentimientos) con el propósito de amortiguar el dolor fisiológico. Sin embargo, esto no supone un determinismo fisiológico. Para contrarrestar esta posibilidad, Nietzsche ha introducido la hipótesis del *horror vacui* como la “realidad fundamental” de la voluntad, esto es, como un rasgo típico de la forma humana de pensar y querer. La radicalidad de este punto de vista psicológico, en combinación con la hipótesis fisiológica, cancela la posibilidad de cualquier determinismo.

También en el último tratado, como en los dos que le preceden, el registro fisiológico y psicológico se combina con uno histórico, el cual ofrece una narrativa sobre el surgimiento de la filosofía del suelo ascético y deja indicada la posibilidad de su liberación. Al combinarse con la fisiología y la psicología, la perspectiva histórica aporta una dimensión explicativa novedosa: la procedencia del poder del ideal ascético permite entrever la oportunidad de refutarlo. De ese modo, hemos mostrado cómo para calibrar mejor las hipótesis que aparecen en *La genealogía de la moral* se requiere prestar atención a la combinación de estos tres registros: en todo momento cada uno se refiere a los otros dos, sin establecer entre sí relaciones fijas –de forma tal que, mediante su combinación, se consigue una narrativa explicativa poco convencional, reñida con lineamientos epistemológicos unívocos.

Nuestro propósito en esta investigación ha sido explorar un aspecto que nos parece nuclear en la filosofía de Nietzsche: el pluralismo metódico. Al hacer del cuerpo el hilo conductor de la investigación, Nietzsche hace de la filosofía un asunto de regulaciones provisionales, donde no caben puntos inamovibles o indiscutibles. Eso no significa que cualquier hipótesis deba ser aceptable. Ciertamente, Nietzsche toma posición a favor de algunas y en contra de muchas otras. Pero para tomar posición hace falta precisamente discutir dichas hipótesis. Como hemos explicado, el marco conceptual en el que Nietzsche sitúa la cuestión de la interpretación exige tanto amplitud de perspectiva como precisión y rigurosidad. Ahora bien, la coherencia entre la interpretación genealógica y las exigencias metódicas que el mismo Nietzsche plantea no ofrece un sistema cerrado. Antes bien, se trata de una muestra, un poner a prueba la fuerza interpretativa de las regulaciones provisionales del método.

No es posible, para Nietzsche, una reflexión metodológica en sentido estricto, que pueda explicitar los principios del camino al conocimiento. Sin embargo, sí es posible mostrar la pertinencia y las ventajas de ciertas regulaciones metódicas provisionales, al aplicarlas sobre una materia de investigación. Esto es lo que Nietzsche ha hecho en *La genealogía de la moral*, a propósito de la procedencia de las valoraciones morales. Para ser consecuente consigo mismo, Nietzsche no puede ofrecer un tratado sobre el método. Las regulaciones metódicas no pueden ser completamente separadas de su “aplicación”. Ambos órdenes se superponen en la filosofía de Nietzsche, de modo tal que el análisis se encuentra frente a una dificultad ineludible. Nuestra investigación ha hecho frente a esta dificultad por medio de una lectura de la obra de Nietzsche atenta a las expresiones que sean indicativas de sus exigencias metódicas. De esta manera, hemos conseguido hacer explícita la relación entre la fisiología, el pluralismo metódico y su puesta en obra en *La genealogía de la moral*. Pero, además, mediante el presente trabajo, hemos conseguido iluminar un aspecto metódico que, a nuestro juicio, es de suma importancia para comprender la filosofía de Nietzsche: cómo filosofar sin principios últimos.



Lista de siglas:

- FP III: Nietzsche, F., *Fragmentos póstumos (1882-1885)*, III, Madrid: Tecnos, 2010.
- FP IV: Nietzsche, F., *Fragmentos póstumos (1885-1889)*, IV, Madrid: Tecnos, 2008.
- FW: Nietzsche, F., *La gaya ciencia*, en: *Obras completas*, III, Madrid: Tecnos, 2014.
- GM: Nietzsche, F., *La genealogía de la moral*, Madrid: Alianza Editorial, 2010.
- HAM I: Nietzsche, F., *Humano demasiado humano*, I, en: *Obras completas*, III, Madrid: Tecnos, 2014.
- M: Nietzsche, F., *Aurora*, en: *Obras completas*, III, Madrid: Tecnos, 2014.
- MBM: Nietzsche, F., *Más allá del bien y del mal*, Madrid: Alianza Editorial, 2015.
- UPH: Nietzsche, F., *Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida*, Madrid: Biblioteca Nueva, 2003.

Otras obras de Nietzsche consultadas:

- Nietzsche, F., *Crepúsculo de los ídolos*, Madrid: Alianza Editorial, 2009.
- *Ecce homo*, Madrid: Alianza Editorial, 2010.
- *El Anticristo*, Madrid: Alianza Editorial, 2000.
- *El caminante y su sombra*, en: *Obras completas*, III, Madrid: Tecnos, 2014.
- *El nacimiento de la tragedia*, Madrid: Alianza Editorial, 2010.
- “Historia de la literatura griega”, en: *Obras completas*, II, Madrid: Tecnos, 2013.

Bibliografía:

- Brusotti, Marco, “Die ‘Selbstverkleinerung des Menschen’ in der Moderne. Studie zu Nietzsches *Zur Genealogie der Moral*”, en: *Nietzsche-Studien* 21 (1992), pp. 81-136.
- “La pasión del conocimiento. El camino del pensamiento de Nietzsche entre *Aurora* y *La ciencia jovial*”, en: Meléndez, G. (ed.), *Nietzsche en perspectiva*, Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 2010, pp. 25-45.
- “Wille zum Nichts, Ressentiment, Hypnose. ‘Aktiv’ und ‘Reaktiv’ in Nietzsches *Genealogie der Moral*”, en: *Nietzsche-Studien* 30 (2001), pp. 107-132.
- Constâncio, João, “On Consciousness: Nietzsche’s Departure from Schopenhauer”, en: *Nietzsche-Studien* 40 (2011), pp. 1-42.
- Conway, Daniel, “Perspectivism and Persuasion”, en: *Nietzsche-Studien* 17 (1988), pp. 555-562.
- Cowan, M., “‘Nichts ist so sehr zeitgemäss als Willensschwäche’. Nietzsche and the Psychology of the Will”, en: *Nietzsche-Studien* 34 (2005), pp. 48-74.
- Danto, A., “Nietzsche”, en: O’Connor, D.J. (comp.), *Historia crítica de la filosofía occidental*, V, Barcelona: Paidós, 1983, pp. 218-276.
- *Nietzsche as Philosopher*, New York: Columbia University Press, 1980.
- Denat, Céline, “«Les découvertes les plus précieuses, ce sont les méthodes»: Nietzsche, ou la recherche d’une méthode sans méthodologie”, en: *Nietzsche-Studien* 39 (2010), pp. 282-308.
- Fornari, Maria, “Para una fisiología de la genealogía”, en: *Estudios Nietzsche* 13 (2013), pp. 27-37.
- Foucault, Michel, *Nietzsche, la genealogía, la historia*, Valencia: Pre-textos, 1988.
- Golomb, J., “Nietzsche’s Phenomenology of Power”, en *Nietzsche-Studien* 15 (1986), pp. 289-305.
- Hanza, Kathia, “Escepticismo como voluntad de poder. Nietzsche, lector de Lange”, en: Barrenechea, M. (comp.), *Nietzsche e as ciências*, Rio de Janeiro: 7Letras, 2011, pp. 46-59.
- Ibáñez-Noé, Javier, “World Creation: on Nietzsche’s Perspectivism”, en: *Nietzsche-Studien* 28 (1999), pp. 1-23.
- Jähnig, Dieter, *Historia del mundo. Historia del arte*, México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1982.
- Kant, Immanuel, *Crítica de la facultad de juzgar*, Caracas: Monte Ávila, 1991.

- - *Crítica de la razón pura*, Buenos Aires: Colihue, 2009.
 - - “Ideas para una historia universal en clave cosmopolita”, en: *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita y otros escritos sobre Filosofía de la Historia*, Madrid: Tecnos, 2010, pp. 3-23.
- Katsafanas, Paul, “The Relevance of History: A Study of Nietzsche’s Genealogy”, en: May, Simon (ed.), *Nietzsche’s On the Genealogy of Morality*, New York: Cambridge University Press, 2011, pp. 170-192.
- Kemal, Salim, “Some Problems of Genealogy”, en: *Nietzsche-Studien* 19 (1990), pp. 30-42.
- Lange, Albert, *Historia del materialismo*, México D.F.: Juan Pablos Editor, 1974, 2 tomos.
- Magner, Louis, *A History of the Life Sciences*, New York: Marcel Dekker, 1994.
- Mandelbaum, Maurice, “The physiological orientation of Schopenhauer’s epistemology”, en: Fox, M. (ed.), *Schopenhauer. His philosophical Achievement*, Brighton: The Harvester Press; Barnes & Noble Books, 1980, pp. 50-67.
- Marquard, Odo, *Las dificultades con la filosofía de la historia*, Valencia: Pre-textos, 2007.
- Moore, Gregory, *Nietzsche, Biology and Metaphor*, Cambridge: Cambridge University Press, 2002.
- Morley, Neville, “‘Unhistorical Greeks’: Myth, History, and the uses of Antiquity”, en: Bishop, P. (ed.), *Nietzsche and Antiquity: his Reaction and Response to the Classical Tradition*, Rochester: Camden House, 2004, pp. 27-39.
- Müller-Lauter, W., “The Problem of Contradictions in Nietzsche’s Philosophy of History”, en: *Nietzsche. His Philosophy of Contradictions and the Contradictions of his Philosophy*, Urbana: University of Illinois Press, 1999, pp. 23-40.
- - “Der Organismus als innerer Kampf. Der Einfluss von Wilhem Roux auf Friedrich Nietzsche”, en: *Nietzsche-Studien* 7 (1978), pp. 189-235.
 - - “Nietzsche’s ‘Doctrine’ of the Will to Power”, en: *Nietzsche. His Philosophy of Contradictions and the Contradictions of his Philosophy*, Urbana: University of Illinois Press, 1999, pp. 122-161.
- Nehamas, Alexander, “Immanent and transcendent perspectivism in Nietzsche”, en: *Nietzsche-Studien* 12 (1983), pp. 473-490.

- Pizer, John, "The use and abuse of 'Ursprung': on Foucault's Reading of Nietzsche", en: *Nietzsche-Studien* 19 (1990), pp. 462-478.
- Rodriguez, Mariano, "Del cuerpo al mundo. Una línea de continuidad de Schopenhauer a Nietzsche", en: *Estudios Nietzsche* 3 (2003), pp. 67-84.
- Rölli, M., "Philosophische Anthropologie im 19. Jahrhundert – Zwischen Leib und Körper", en: Alloa, E., Bedorf, T., Grüny, C. y Klass, T. (eds.), *Leiblichkeit*, Tübingen: Mohr Siebeck / UTB, 2012, pp. 149-161.
- Saar, M., "Understanding Genealogy: History, Power and the Self", en: *Journal of the Philosophy of History* 2 (2008), pp. 295-314.
- Salaquarda, Jörg, "Der Standpunkt des Ideals bei Lange und Nietzsche", en: *Annali*, XXII, 1, 1979, pp. 1-45.
- "Leib bin ich ganz und gar... – Zum 'dritten Weg' bei Schopenhauer und Nietzsche", en: *Nietzsche Forschung*, Berlin: Akademie Verlag, 1994, vol. I, pp. 37-50.
- "Nietzsche und Lange", en: *Nietzsche-Studien* 7 (1978), pp. 236-260.
- Schopenhauer, Arthur, *El mundo como voluntad y representación*, Madrid: Alianza Editorial, 2010, 2 tomos.
- Stack, G.S., *Lange and Nietzsche*, Berlin/New York: Walter de Gruyter, 1983.
- Schrift, Alan, "Between perspectivism and philology: genealogy as hermeneutic", en: *Nietzsche-Studien* 16 (1987), pp. 91-111
- Stegmaier, W., "Nietzsches Zeichen", en: *Nietzsche-Studien* 29 (2000), pp. 41-69.
- Stiegler, Barbara, *Nietzsche et la biologie*, Paris: PUF, 2001.
- Taylor, Charles, "Nietzsche's Schopenhauerianism", en: *Nietzsche-Studien* 17 (1988), pp. 45-73.
- Vernant, Jean Pierre (ed.), *El hombre griego*, Madrid: Alianza Editorial, 1995.
- Wotling, Patrick, "«Der Weg zu den Grundproblemen». Statut et structure de la psychologie dans la pensée de Nietzsche", en: *Nietzsche-Studien*, 26 (1997), pp. 1-33.