

SOBRE LAS TENSIONES ENTRE CONOCIMIENTO Y VIDA EN LA FILOSOFÍA DE NIETZSCHE. ¹³⁶

El presente escrito deriva del informe de adscripción a la cátedra “Filosofía Contemporánea Siglo XIX”, llevada a cabo en el período 2007-2008. El objetivo central es presentar una cierta organización de los elementos básicos de dos dimensiones que de la obra de Friedrich Nietzsche: la reflexión sobre el conocimiento, y la ética. La exploración de los puntos de conexión entre ambas tiene como aspiración precisar la idea de crítica que habría llegado a formular el filósofo alemán.

De este modo, en el tramo más propiamente especulativo la atención se focaliza en la cuestión del perspectivismo y su crítica a la clásica noción de verdad; mientras que la instancia siguiente se atiene al análisis de los efectos de la práctica del conocimiento en el orden de la vida, para lo cual el pensamiento genealógico y la noción de ideal ascético resultan piezas claves.

El planteo del carácter ambivalente del conocimiento, a través de la óptica de la existencia, tiene como interés global ensayar una caracterización de la posición de Nietzsche ante la tradición filosófica moderna.

GABRIEL M. TORRES



ABSTRACT

The present work was originated from the final report made for the course “Contemporary Philosophy – XIX Century”, conducted during the period 2007-2008. The main objective is to expose a certain organization of the compounds of two basic areas within the works of Friedrich Nietzsche: the philosophy of knowledge and ethics. The search of links between both areas is due to the goal of clarify the idea of critic held by the german philosopher.

Thus, in the stretch regarding knowledge the paper focus on the matter of perspectivism and the critic of classic notion of truth. Whereas that in the following section the analysis attends to the practical effects that emerges from the knowledge activity. In this case, the key concepts are the genealogical thought the ascetic ideal.

The final aim of raising the matter of the ambivalence of knowledge (as it emerges trough out the viewpoint of life) is to assay a depiction of the role of Nietzsche in the face of modern philosophy’s tradition.



INTRODUCCIÓN

El discurso filosófico dominante en la segunda mitad del siglo XIX tuvo como principal línea al positivismo, mientras que la primera mitad correspondió al idealismo. El rasgo más comúnmente asociado a aquella vertiente teórica es la postulación del conocimiento científico como máxima –sino única– forma de saber válido. El surgimiento de esta concepción del conocimiento es indisoluble del contexto de las principales naciones europeas del siglo XIX. A grandes rasgos, lo que se destaca de este período es el definitivo declive del antiguo régimen (declive cuyo clímax se vivió en la Revolución Francesa de 1789), y la consecuente irrupción de formas de vidas inéditas para la conciencia occidental secularizada. En este marco, este trabajo tiene un como propósito explorar el nexo entre la idea de conocimiento y el concepto de *voluntad de poder* en Friedrich Nietzsche. La hipótesis de este informe consiste en sostener que en el aporte de dicho autor que señala la cooperación entre dinámicas de coerción y opresión y formas de conocimiento es posible localizar una particular concepción de la *crítica*.

Presentada, en rigor, la noción de crítica dentro del escenario de la filosofía a partir de la obra de I. Kant, puede decirse que aquella sirvió para dos motivos: apuntalar un criterio de razón que pudiese demarcar las formas de conocimiento válidas de las inválidas, y fundamentar así la denuncia de los saberes que sustentados en la tradición constriñen las potencialidades de los individuos. Esta incipiente racionalidad crítica –cuyo momento de mayor auge fue el movimiento de la Ilustración– tuvo como sustrato el establecimiento del orden cultural moderno. Sin embargo, llegada la etapa de consolidación de la modernidad, con la eclosión de la sociedad industrial aquella denuncia comenzó a realizarse hacia supuestos de la misma racionalidad ilustrada, como el criterio de verdad y el concepto de sujeto, entre otros. Por lo tanto, el objetivo global que anima este trabajo es analizar determinados aspectos del pensamiento nietzscheano, como son las relaciones entre ciencia, historia y sociedad, donde se manifiesta una interpretación sobre la noción de crítica. Y también, entrever la postura de Nietzsche frente al legado moderno y al enaltecimiento de la razón teórica.

Las cuestiones centrales tratadas en este informe (conocimiento y efectos prácticos) no se hallan separadas en las obras del autor escogido. No obstante, sobre la base de una distinción analítica entre “teoría del conocimiento” y “filosofía práctica”, este trabajo esta dividido en dos partes, referidas cada una a sendos enfoques.¹³⁷ La primera parte consiste así en la exposición de los elementos básicos de la problematización del conocimiento

en el perspectivismo de Nietzsche, así como la concepción de realidad implicada en él mismo. En el primer apartado, el objetivo es introducir el reemplazo del criterio correspondentista de verdad por el interpretativo que propone dicho autor, sobre consideraciones respecto de lenguaje, historia y una reformulación de la noción de sujeto. El cierre de este apartado presenta una idea general del perspectivismo y nihilismo en el filósofo de Roken.

Una vez expuesto esto, la segunda parte consiste en presentar el contenido práctico del análisis de dicho corpus. Esto es, presentar los modos en que se conciben las relaciones entre conocimiento y vida, organizando este contenido en momentos retrospectivos y prospectivos. Para esto, el objetivo es esclarecer las relaciones entre las nociones de voluntad de verdad y la voluntad de poder, especificar el concepto de “valoraciones”, y exponer la articulación de estos elementos en el método genealógico. El final de este último capítulo se ocupa de integrar estos contenidos con el objetivo final de esclarecer el sentido de la *crítica* en Nietzsche.

Los textos empleados son principalmente *La Ciencia Jovial*, *Así Habló Zaratustra*, y *La Genealogía de la Moral*, tomando como textos guía los trabajos de Gilles Deleuze y de Michel Foucault, *Nietzsche y la Filosofía* y *Nietzsche, la genealogía y la historia*, respectivamente.

El perspectivismo nietzscheano se trató de un pensamiento que, desarrollado a fines del siglo XIX en gran medida por fuera de los circuitos académicos, tuvo una vasta repercusión al llegar el siglo XX, influyendo marcadamente en el curso del pensamiento contemporáneo. Si bien son variados los temas a los que Nietzsche se avocó, es factible sostener que sus obras tienen como gran inquietud responder a las profundas transformaciones que la sociedad europea decimonónica atravesaba. Por esto, el interés por las reflexiones de éste autor se debe al supuesto de que el sustrato de las ideas aquí expuestas es similar al que nuestra sociedad atraviesa, en tanto sociedad en proceso de modernización.

LA CUESTIÓN DEL CONOCIMIENTO EN EL PERSPECTIVISMO DE NIETZSCHE

La problematización del conocimiento en la obra de Nietzsche se encuentra tempranamente en el ensayo *Sobre verdad y Mentira*.¹³⁸ Sin embargo, el desarrollo pleno de sus reflexiones sobre conocimiento (como otros temas) se registró en las obras del llamado tercer período, y tiene su punto de partida en *La Ciencia Jovial*.

En el primer texto mencionado, escrito en 1873, este autor fundamenta sus cuestionamientos a los tradicionales supuestos teóricos de occidente mayormente en reflexiones sobre el lenguaje. En este ensayo póstumo, Nietzsche parte de una identificación entre intelecto y lenguaje, y apunta que este binomio

137. Si bien es factible una interpretación política de las reflexiones de orden práctico aquí expuestas (las relacionadas con el conocimiento), no se agota en estas su pensamiento político. Este “remanente” de las teorías nietzscheanas sobre cuestiones políticas no es considerado en este informe por motivos de espacio y por suponer que no guarda una significativa relación con el eje seleccionado.

138. NIETZSCHE, Friedrich, *Sobre verdad y Mentir en sentido extramoral*. Trad. Luís M. Valdés y Teresa Orduña. Madrid, Tecnos, 2006.

surgió por motivos de orden práctico.

Sostiene el autor que el desarrollo de la inteligencia en el hombre se debió a que en un remoto pasado esta cumplió la función de arma con la cual garantizar su conservación como especie: “el intelecto, como medio de conservación del individuo, desarrolla sus fuerzas principales fingiendo, puesto que éste es el medio merced al cual sobreviven los individuos débiles y poco robustos, como aquellos a quienes les ha sido negado servirse, en la lucha por la existencia, de cuernos, o de la afilada dentadura del animal de rapiña”¹³⁹. Este objetivo se cumplió gracias a la característica básica del intelecto: engañar.¹⁴⁰ Este rasgo “falseador” del entendimiento Nietzsche supone fue una respuesta a las profundas limitaciones y esterilidades que dicha habilidad padecía en contraste con las diversas fuerzas y fenómenos naturales. Vale decir, ante su natural inferioridad, a los seres humanos no les quedó mayor opción para poder sobrevivir que orientar estrategias hacia modos de engañar amenazas y evadir peligros.

En la tradición gnoseológica se había considerado el lenguaje como un medio para predicar sobre el mundo. En tanto que el conocimiento, a partir de ciertos métodos —apoyados primeramente en la experiencia o en formas puramente racionales—, podía describir y explicar el mundo, se suponía que el lenguaje constituía un medio fiable, racional, para la representación mental de las cosas. En este ensayo Nietzsche afirma la ausencia de correspondencia necesaria e inequívoca entre las palabras y las cosas designadas, en virtud de la ausencia de racionalidad en las primeras (como también en las cosas).

Este autor señala que el medio empleado para expresar los pensamientos, el lenguaje, no puede reflejar ninguna estructura básica o esencia de las cosas, sino que sólo produce una particular designación de ellas: “Creemos saber algo de las cosas mismas cuando hablamos de árboles, colores, nieves y flores y no poseemos, sin embargo, más que metáforas de las cosas que no corresponden en absoluto a las esencias primitivas...”¹⁴¹. Esto se debe a lo que puede llamarse “naturaleza compuesta” de las palabras, el hecho de consistir estas en un acople de dos metáforas.

Primeramente, hay una sustitución de percepciones por imágenes; luego, se da la sustitución de estas por sucesión de sonidos. En la explicación de este proceso Nietzsche afirma: “¡En primer lugar, un impulso nervioso extrapolado en imagen! Primera metáfora. ¡La imagen transformada de nuevo en un sonido! Segunda metáfora. Y en cada caso un salto total desde una esfera a otra completamente distinta”¹⁴². Esta naturaleza compleja y esquiva del lenguaje lleva a considerar que no posee ninguna legalidad interna que responda a pautas racionales: “... la enigmática x de la cosa en sí se presenta en principio como un impulso nervioso, después como figura, finalmente como sonido. Por tanto, en cualquier caso, el origen del lenguaje no sigue un proceso lógico...”¹⁴³

La verdad es por eso una metáfora investida de un carácter oficial, impulsada por el pacto establecido en el pasaje de un

“estado de naturaleza” a una incipiente sociedad: “¿Qué es entonces la verdad? Una hueste en movimiento de metáforas, metonimias antropomorfismos, en resumidas cuentas, una suma de relaciones humanas que han sido extrapoladas y adornadas poética y retóricamente y que, después de un uso prolongado, un pueblo considera firmes, canónicas y vinculantes; las verdades son ilusiones de las que se ha olvidado que lo son...”¹⁴⁴. La costumbre de respetar este pacto, que implica respetar el código estipulado, condujo al olvido de este aspecto convencional en las designaciones de las cosas. Respetar tal código, es decir, vivir en sociedad, llevó así a ocultar esta naturaleza falseadora del lenguaje, y por eso se comprende que las representaciones *no* sean concebidas como lo que son: máscaras históricas y arbitrarias.

Lo que esa designación oficial de las cosas realiza respecto de lo que percibe es, según Nietzsche, descartar el cambio constante y reducir las singularidades de los individuos y sus desemejanzas hasta elaborar construcciones ideales; se trata de una operación neurálgica para el conocimiento científico: la “abstracción”. Es decir, se establece una determinada forma de medición de la realidad de la cual el concepto es la unidad de medida: “La omisión de lo real y lo individual nos proporciona el concepto del mismo modo que también nos proporciona la forma, mientras que la naturaleza no conoce formas ni conceptos, así como tampoco ningún tipo de géneros, sino solamente una x que es para nosotros inaccesible e indefinible”¹⁴⁵.

El orden de la red de diversos conceptos-metáforas organizados constituye una suerte de sintaxis de estos sistemas ideales, la cual como todo conjunto de reglas oficia a la manera de una legislación, en este caso para la percepción y comunicación entre sujetos. Pero para lograr la extensión de la abstracción del lenguaje conceptual (es decir, de un código resueltamente vinculante), los hombres de conocimiento llegaron a suponer al sujeto, en tanto es el único ser que conceptualiza, criterio indiscutido de la unidad de medida de la realidad toda: “El que busca tales verdades [los conceptos como fieles representaciones] en el fondo solamente busca la metamorfosis del mundo en los hombres, aspira a una comprensión del mundo en tanto cosa humanizada”¹⁴⁶, y más adelante agrega, en referencia al trabajo que lleva a cabo el científico como el lógico: “su procedimiento consiste en tomar al hombre como medida de todas las cosas, pero entonces parte del error de creer que tiene estas cosas ante sí de manera inmediata. Por lo tanto, olvida que las metáforas intuitivas originales no son más que metáforas y las toma por las cosas mismas”¹⁴⁷.

Si la dimensión o plano de la realidad, vale decir, los objetos que son designados mediante conceptos (las cosas que son *humanizadas*) no guardan relación alguna de necesidad o reflejo especular con las imágenes que el sujeto elabora de ellos en aquellos conceptos —principalmente por la naturaleza “falseadora” del lenguaje—, Nietzsche concluye entonces que la relación entre sujeto y objeto es lo que puede llamarse una “no-relación”: “... la ‘percepción correcta’ —es decir, la expresión adecuada de un

139. *Ibid.*, p. 18

140. *Cfr. ibídem*

141. *Ibid.*, p. 23

142. *Ibid.*, p. 22

143. *Ibid.*, p. 23

144. *Ibid.*, p. 25

145. *Ibid.*, p. 24.

146. *Ibid.*, p. 28

147. *Ibid.*, p. 29

En esta frase se evidencian los supuestos de orden metafísicos en las ideas de Nietzsche de este período (ya que se considera que bajo la máscara de las representaciones —tras el lenguaje— hay una realidad inaccesible).

objeto en el sujeto- me parece un absurdo lleno de contradicciones, puesto que entre dos esferas absolutamente distintas, como lo son el sujeto y el objeto, no hay ninguna causalidad, ninguna exactitud ninguna expresión, sino a lo sumo una conducta *estética*, quiero decir: un extrapolar alusivo, un traducir balbuciente a un lenguaje completamente extraño...¹⁴⁸.

A la luz de estos argumentos es factible comprender lo que señala Nietzsche sobre la lógica y la realidad en aforismos de la obra escrita casi diez años después, *La Ciencia Jovial*¹⁴⁹. En el aforismo 109, sostiene, a manera de advertencias una serie de preconceptos sobre el mundo transmitidos en la historia de las ideas a los cuales afirma no es conveniente darles crédito. Estos juicios serían atribuir un “ánima” al mundo, una finalidad, un orden y racionalidad, o una existencia cualquiera regulada por leyes.¹⁵⁰ Lo que destaca como rasgo positivo es una característica suficientemente indeterminada aún: “El orden astral en el que vivimos es un excepción; este orden, y la aparente duración que está condicionada por él, nuevamente ha hecho posible la excepción de las excepciones: la formación de lo orgánico. Por el contrario, caos es el carácter total del mundo por toda la eternidad”¹⁵¹.

En el siguiente aforismo, “El origen del conocimiento”, Nietzsche afirma que una forma de conocimiento en extremo primitiva consistió en sostener juicios erróneos (tales como la idea de sustancia, de identidad) que valieron como medios de conservación de la especie. El hábito de emplear el intelecto para ordenar, satisfacer las inclinaciones las necesidades –básicas o no- a la manera en que aquellos errores básicos lo hicieron se desarrolló al punto tal que el conocimiento “se formó allí donde las nuevas proposiciones, si bien no eran útiles para la vida, tampoco eran, por lo menos, dañinas, manifestándose como expresiones de un juego instintivo intelectual...”¹⁵².

La tendencia a percibir y actuar en función de optar entre una afirmación o negación de los primeros saberes –es decir, de razonar- adquirió una dirección progresiva. Debido a que este “juego instintivo intelectual” por establecer una verdad operó como una fuerza centrífuga respeto de todos los instintos y necesidades, el conocimiento “se convirtió entonces en un trozo de vida misma, y en tanto vida, en un poder que crecía continuamente...”¹⁵³. De esta forma, la procedencia de la lógica, como actividad exclusiva del hombre, Nietzsche la remite a la práctica de ciertos seres de producir errores fundamentales, fundamentales para asegurar su existencia.¹⁵⁴

Más aún, en esta misma obra Nietzsche retoma la identificación entre conciencia y lenguaje, así como la cuestión de su origen. En el aforismo “El genio de la especie”, sostiene que el lenguaje fue fruto de las necesidades que una determinada forma de vida colectiva ejercía en su despliegue. En razón de esta procedencia, Nietzsche considera que el lenguaje está desde su nacimiento indisolublemente ligado a relaciones sociales, a la generalización de todo lo singular, a una superficialidad, y a las necesidades del grupo: “la sutileza y fuerza de la conciencia siempre está relacionada con la *capacidad de*

comunicación de un hombre (o de un animal), y (...) a su vez la capacidad de comunicación está relacionada con la *menesterosidad de comunicación*...”¹⁵⁵.

Nietzsche señala en el desarrollo de esta idea que, en principio, la razón es un vasta colección de operaciones, cálculos, reacciones y pensamientos de los cuales sólo una porción se advierte: “...el hombre, como toda criatura viviente, piensa continuamente pero no lo sabe; el pensar que se hace consciente sólo es la parte más pequeña de él, digamos: la parte más superficial...”¹⁵⁶. El crecimiento de esta pequeña parte, el esclarecerse algo de esa vida racional que transcurre mayormente en silencio, está estrechamente ligado a factores sociales. La presión de la comunicación aludida antes se debió a las condiciones del ser humano en contraste con el medio natural en el cual surge. Para paliar su vulnerabilidad frente a las distintas amenazas que le acechan, la vida en grupo (que Nietzsche llama “espíritu gregario”) se presenta como una opción valiosa. El mantenimiento de este espíritu gregario hace necesario incorporar medios para manifestar las experiencias individuales, necesariamente distintas entre sí:

Que a nosotros mismo nos lleguen a la conciencia nuestras acciones, pensamientos, sentimientos, movimientos –por lo menos una parte de ellos-, ésa es la consecuencia de una terrible y larga ‘exigencia’ que ha imperado sobre el hombre. En tanto es el animal en mayor peligro, *requirió* ayuda, protección, requirió a sus semejantes, tuvo que expresar su penuria, saber que se hacía comprender a sí mismo –y para todo esto necesitaba, en primer término, la ‘conciencia’, por consiguiente, ‘saber’ él mismo lo que le falta, ‘saber’ cómo se siente, ‘saber’ lo que piensa.¹⁵⁷

Para destacar que sólo una pequeña parte de la totalidad de pensamientos accede a la conciencia, siendo esta una capa superficial de las múltiples acciones racionales, Nietzsche señala que el lenguaje no es un simple envoltorio de ideas o expresiones, es decir, un ropaje de los pensamientos, sino la mediación de las representaciones, siendo así imposible disociar contenidos de conciencia de contenidos lingüísticos: “el desarrollo del lenguaje y el desarrollo de la conciencia (*no* de la razón, sino exclusivamente del llegar-a-ser-consciente-de-sí-misma de la razón) van tomados de la mano”¹⁵⁸. Si se considera entonces que lo que desde la filosofía moderna se designó como “representaciones psíquicas” pueden concebirse como “enunciados” o “discursos”, es factible inferir que la consolidación de la conciencia depende en gran medida del desarrollo de una forma de vida en particular –el espíritu gregario-, forma de vida que requiere de lenguaje –de un sistema de comunicación- en tanto sirve éste de auxilio para la supervivencia.

Concebir los contenidos de conciencia en términos de contenidos lingüísticos implica aceptar la fundamental necesidad de las relaciones sociales para el desarrollo del intelecto, ya que todo discurso supone una red previa de agentes de comunicación o interlocutores.¹⁵⁹ No es posible suponer entonces una concien-

148. *Ibid.*, p. 29-30.

149. NIETZSCHE, Friedrich, *La Ciencia Jovial*. La gaya scienza. Trad José Jara. Caracas, Monte Ávila, 1999.

150. “Cuidémonos de pensar que el mundo es una criatura viviente (...) Cuidémonos también de creer que el universo sea una máquina; sin duda no está construido de acuerdo con una finalidad. (...) ¡Cuidémonos de imputarle impiedad e irracionalidad o su contrario!; ¡no es perfecto ni bello ni noble, y no quiere llegar a ser nada de todo eso, y no aspira en absoluto a imitar al hombre! ¡El universo no puede ser representado de ninguna manera mediante nuestros juicios estéticos o morales!...”.

Ibid., pp. 105-106

151. *Ibidem*

152. *Ibid.*, p. 108

153. *Ibidem*

154. “Considerado en sí mismo, cualquier elevado grado de precaución en la inferencia, cualquier tendencia escéptica, es un gran peligro para la vida. Ningún ser viviente se habría conservado si no se hubiese cultivado con extraordinaria fuerza la tendencia contrapuesta (...) El curso de los pensamientos y conclusiones lógicas en nuestro cerebro actual corresponde a un proceso y lucha de instintos, cada uno de los cuales es en sí mismo bastante ilógico e injusto...” *Ibidem*

155. *Ibid.*, p. 217

156. *Ibid.*, p. 218

157. *Ibidem*

158. *Ibidem*

159. 159. “...no hay en la conciencia nada que no sea públicamente comprensible, en tanto las palabras que usamos para expresarnos a nosotros mismos nuestras introspecciones sean las mismas que hemos aprendido a usar para expresar nuestras necesidades a los otros, y sólo a condición de que los otros las comprendan, lograremos aplicarlas con éxito a nuestros propios estados interiores”. DANTO, Arthur, “Nietzsche”, en *Historia crítica de la Filosofía Occidental*. Tomo V. Kant, Hegel, Schopenhauer, Nietzsche. Trad. Néstor Mínguez, María C. G. González y Andrés Dirk. Barcelona, Paidós, 1983, p. 241-242

cia que fuera del tiempo y el espacio enlaza representaciones de objetos que se presentan puramente ya que el sujeto de una enunciación está *en* el mundo (en el entramado histórico de necesidades vitales), nunca separado de él, y sólo es apto para el desarrollo de las habilidades intelectivas si accede a las prácticas discursivas colectivas.

Este es el genuino fenomenalismo y perspectivismo, tal como yo lo entiendo: la naturaleza de la *conciencia* sólo es un mundo de superficies y de signos, un mundo generalizado y hecho común (...) que con todo llegar a ser consciente está enlazada una gran y fundamental corrupción, falsificación, superficialización y generalización.¹⁶⁰

Por ello, no es posible remitirse al supuesto de un fundamento trascendental (fuera del tiempo y el espacio) que otorgue a las predicaciones de un sujeto sobre su entorno inmediato las condiciones de objetividad, universalidad y necesidad. Esta crítica a la fundamentación moderna del conocimiento” se completa con los aportes que Nietzsche realiza en textos posteriores, principalmente *Así Habló Zaratustra*¹⁶¹ y *Más Allá del bien y el mal*¹⁶², dirigidos a socavar la noción (especialmente kantiana) de sujeto de conocimiento. En estos textos Nietzsche sostiene que todo conocimiento consiste en discursos que son una interpretación de la realidad, los cuales surgen a partir del incesante juego de las fuerzas vitales; son los instintos los elementos determinantes en la interpretación.

Así Habló Zaratustra fue escrito entre 1883 y 1885. En esta obra, Nietzsche expone sus conceptos más sobresalientes a través de un lenguaje expresamente poético y por momentos oscuro. Se considera a este libro el inicio de la última etapa de su pensamiento, donde las ideas entrevistas antes (sobre moral, conocimiento, entre otros temas) toman un definitivo rumbo.

En el capítulo “De los despreciadores del cuerpo”, Nietzsche aspira a superar el legado cartesiano al señalar la dimensión pasional constitutiva del pensamiento racional. Esto lo ilustra el concepto de *gran razón*: “...el despierto, el sapiente dice: cuerpo soy yo íntegramente, y ninguna otra cosa; mi alma es sólo una palabra para designar algo en el cuerpo. El cuerpo es una gran razón, una pluralidad dotada de un *único* sentido, una guerra y una paz, un rebaño y un pastor”.¹⁶³

Por “cuerpo” puede entenderse el espacio conformado por múltiples fuerzas,¹⁶⁴ conjunto que puede reducirse a una dirección —a un sentido— pero cuya estabilidad es provisoria. Las relaciones entre las fuerzas instintivas son de lucha y discordia, razón por la cual si un gobierno de estas fuerzas las unifica bajo una dirección, esta condición puede suspenderse cuando se reanude el conflicto, en el momento en el cual una nueva fuerza aspire a ser la que establezca *la* dirección, es decir, reducir el resto a *su* gobierno.

El cuerpo sería así un espacio de fuerzas que atraviesa instancias de “paz” y de “guerra”, y que encuentra su diversidad encauzada bajo un objetivo; un “pastor” para el “rebaño” de

instintos. Con estas apreciaciones Nietzsche se opone a la visión del cuerpo como máquina homogénea escindida de las operaciones volitivas e intelectuales, operando estas de manera independiente de las pulsiones vitales. Separar al cuerpo, considerado como toda materia una cosa con extensión y movimiento mecánico¹⁶⁵, del *cogito* supone considerar que sólo en éste se da la actividad consciente, resultando así una identificación entre pensamiento y conciencia.¹⁶⁶ Esta misma identificación es la que Nietzsche busca destruir con el concepto de *gran razón*.

Asimismo, Nietzsche señala que la relación que se da entre cuerpo y conciencia es de un marcado condicionamiento del primero sobre la segunda: “instrumento de tu cuerpo es también tu pequeña razón, hermano mío, a la que llamas ‘espíritu’, un pequeño instrumento y un pequeño juguete de tu gran razón”¹⁶⁷. Por lo tanto, no sólo se establece la existencia de pensamientos inconscientes, sino que estos son más vastos que los conscientes, y que operan como un entorno que presiona y condiciona a los últimos.

Teniendo en consideración la impugnación de Nietzsche de los atributos conferidos al concepto de sujeto, que hacían posible que se lo apuntalase como la garantía más sólida de la relación de identidad entre conocimiento y mundo, es factible comprender el contenido del primer aforismo que abre el pasaje “La creencia en el Yo” de la obra póstuma *La voluntad de Poder*¹⁶⁸: “contra el positivismo que se detiene en el fenómeno ‘sólo hay hechos’, yo diría: no, precisamente hechos no hay, sólo hay interpretaciones. (...) ‘Todo es subjetivo’, decís: pero ya eso es *interpretación*, el ‘sujeto’ no es nada dado, sino algo añadido con la imaginación, ocultado detrás. —¿es preciso, a la postre, poner al intérprete detrás de la interpretación? Ya eso es imaginación, hipótesis”¹⁶⁹.

Por lo tanto, a partir de la introducción de factores como la equívocidad, la sociabilidad, y principalmente los instintos en la producción de las manifestaciones intelectuales, Nietzsche postula que el conocimiento es una interpretación, una forma lingüística empleada para garantizar la primacía y estabilidad de determinados modos de vida: “en la medida que la palabra ‘conocimiento’ tiene en general sentido, el mundo es conocible: pero es interpretable de maneras diferentes, no tiene detrás de sí un sentido, sino innumerables sentidos. — Perspectivismo”¹⁷⁰. Producidos desde un punto de vista, impulsados por intereses vitales, limitados por el marco social en el cual adquieren sentido, los conocimientos son básicamente estrategias.¹⁷¹

En la obra *Nietzsche: La Vida como Literatura*, Alexander Nehamas analiza el perspectivismo filosófico de Nietzsche y asienta ahí que esta propuesta “no implica que veamos o conozcamos una apariencia del mundo en lugar del mundo en sí mismo. La perspectiva no es el objeto mismo, encerrado en sí e independiente o incomparable con cualquier otro. Lo que se ve es simplemente el mundo, desde esa perspectiva”.

De la asunción de la realidad como signo, y de éste como “eterna superficie” de las cosas, como limitación social e histórica, se infiere que la realidad no es algo en sí, sino construcción im-

160. NIETZSCHE, Friedrich, *La Ciencia Jovial. La gaya scienza*, Op. cit., p. 219. La alusión al carácter superficial con que se identifican las representaciones, en esta etapa del pensamiento de Nietzsche, señala una ruptura con aquellos supuestos metafísicos (la noción de una dualidad esencia-efectos). Tras la aparición de los signos no cabría ubicar entidades últimas, inaccesibles.

161. NIETZSCHE, Friedrich, *Así Habló Zaratustra*. Un libro para todos y para nadie. Trad. Andrés Sánchez Pascual. Alianza, Madrid, 1980

162. NIETZSCHE, Friedrich, *Más allá del Bien y el Mal*. Trad. Andrés Sánchez-Pascual. Madrid, Alianza, 2001.

163. *Ibid.*, p. 60

164. “¿Qué es el cuerpo? Solemos definirlo diciendo que es un campo de fuerzas, un medio nutritivo disputado por una pluralidad de fuerzas. Porque, de hecho, no hay ‘medio’, no hay campo de fuerzas o de batalla. No hay cantidad de realidad, cualquier realidad ya es cantidad de fuerza. Únicamente cantidades de fuerza. ‘en relación de tensión’ con otras.” DELEUZE, Gilles, *Nietzsche y la Filosofía*. Trad. Carmen Artal. Barcelona, Anagrama, 1998, p. 60

165. Cfr. DESCARTES, René, *Discurso del Método y Meditaciones Metafísicas*. Trad. Manuel G. Morente. Buenos Aires, Espasa-Calpe, 1937, p. 70, y 80-82. Sobre la diferencia entre cuerpo y alma, ver la segunda de las Meditaciones metafísicas.

166. “Lo que ante todo se da en el cogito es el pensamiento: es inmediatamente conocido por la conciencia. De ellos se sigue que hay identidad entre el pensamiento y la conciencia, o lo que es lo mismo, que no hay pensamiento inconsciente.” VERNEAUX, Roger, *Historia de la filosofía moderna*. Trad. Monserrat Kirchner. Barcelona, Herder, 1969, p. 29

167. NIETZSCHE, Friedrich, *Así Habló Zaratustra*. Un libro para todos y para nadie”. Op. Cit., p. 60

168. NIETZSCHE, Friedrich, *La Voluntad de Poder*. Ensayo de una transmutación de todos los valores. Trad. Aníbal Froufe. Madrid, Edad, 2004. Pese a consistir en una obra a la cual su autor había dedicado tiempo a planearla y redactarla (Nietzsche hace mención a ella en las últimas páginas de *La Genealogía de la Moral*; Cfr. NIETZSCHE, Friedrich, *La Genealogía de la Moral*. Trad. Andrés Sánchez Pascual. Madrid, Alianza, 1997, p. 244), dicho texto sufrió modificaciones y manipulaciones en su primer edición por parte de su hermana, Elizabeth Nietzsche. Cfr. NIETZSCHE, Friedrich, *La Voluntad de Poder*. Op. Cit., p. 10

169. *Ibidem*, p. 89

170. *Ibidem*.

171. NEHAMAS, Alexander, *Nietzsche: La vida como literatura*. México, Fondo de Cultura Económica, 2002, p. 72

posible de pensarse fuera del devenir y de su evaporación. De esta forma, el perspectivismo de Nietzsche es indisoluble de la nulificación de toda entidad considerada fuerte, de esencias, del ser como lo pensó la ontología clásica. Lo que hay, más allá de las interpretaciones, es *nada*: “La negación del mundo, la nihilización lógica, derivan del hecho de que no es obligado oponer el ser al no-ser y de negarse la idea del devenir”.¹⁷²

ASCETISMO, INTERPRETACIÓN Y RECREACIÓN AXIOLÓGICA EN EL PENSAMIENTO GENEALÓGICO

Según se expuso, de la crítica de Nietzsche a las argumentaciones gnoseológicas que postulaban un isomorfismo se infiere que todo conocimiento no es sino una interpretación -empleada para garantizar la primacía y estabilidad de determinadas formas de vida. Siguiendo esta idea, Nietzsche denuncia a la voluntad de verdad que recorre la historia del pensamiento occidental como una *voluntad de poder*. Es en *Así Habló Zaratustra* donde expone esto por primera vez:

¿‘Voluntad de verdad’ llamáis vosotros, sapientísimos a lo que impulsa y os pone ardorosos? Voluntad de volver pensable todo lo que existe: ¡así llamo yo a vuestra voluntad! Ante todo queréis *hacer* pensable todo lo que existe: pues dudáis, con justificada desconfianza, de que sea ya pensable. ¡Pero debe amoldarse y plegarse a vosotros! Así lo quiere vuestra voluntad. Debe volverse liso, y someterse al espíritu, como su espejo y su imagen reflejada. Esa es toda vuestra voluntad, sapientísimos, una voluntad de poder...¹⁷³

El concepto de *voluntad de poder*, que tiene su presentación en *Así Habló Zaratustra*, como es habitual en Nietzsche (y en especial en dicha obra), no tiene un significado unívoco ni claro. La explicitación del contenido del concepto *gran razón* permite a su vez una aproximación a la ontología propia de Nietzsche. Ésta puede describirse, en principio, como la concepción que sostiene que el conflicto, la tensión, es immanente a todo lo real. Además, en virtud del constante devenir, no hay nada estático (algo que no se transforme) a excepción de entidades imaginadas, inventadas: el ser es una ficción, identificado con la nada. Por último, el mencionado conflicto expresa ya el quiebre con toda idea de unidad; toda fuerza supone otra(s) fuerza(s)¹⁷⁴, razón por la cual no hay unidad sino diversidad. En tanto todo lo viviente es un espacio integrado por estas afecciones, el principio de la voluntad de poder interpreta la realidad como la pluralidad de fuerzas siempre relacionadas que buscan expandirse: “la vida es voluntad de poder”.¹⁷⁵

Debido a que la conservación de una forma de vida requiere del ordenamiento de sus componentes (las fuerzas que integran un cuerpo) bajo una dirección, la incorporación de una interpretación implica el efectivo gobierno de una(s) fuerza(s)

en un espacio dado: “Toda la mecánica del conocimiento es un aparato de abstracción y simplificación que no está encaminada al conocer, sino a conseguir poder sobre las cosas”.¹⁷⁶

Invariablemente, el conocimiento en la historia de Occidente ha contribuido a esta negación. La religión, como también los sistemas metafísicos clásicos, apelan a un más allá como realidad máxima, estableciendo formas de saber como verdadera, y no como interpretaciones. Si bien el desarrollo de la cultura moderna erosionó estas tradiciones trascendentales, según Nietzsche la voluntad de creer en un mundo diferente al natural (cambiante, violento, sin sentido definitivo) persiste en formas de saber y actuar. Un ejemplo de esto lo considera la confianza en el progreso y la técnica que la sociedad industrial de fines del siglo XIX exhibe, culto a la razón que designa como “sombra de Dios”.

Por lo tanto, la asimilación entre voluntad de verdad y voluntad de poder implica considerar la antigua y venerada tendencia a buscar la verdad por la verdad misma como una secreta aspiración a ejercer y conservar el dominio en el campo de las representaciones de un cuerpo social, y por ello a extenderse hasta las prácticas compartidas. Es decir, un entero gobierno del cuerpo.

El problema que representan los saberes proclamados como representación fiel de la realidad puede sintetizarse como manifestaciones de una valoración que niega la vida. Sus puntos de partida comunes son artificios diseñados para construir una imagen de la realidad que permita la existencia de *una* especie. En su desarrollo niegan lo que puede designarse como *real*: “... el que es veraz (...) tal como lo da por supuesto la creencia en la ciencia, afirma con ello otro mundo que el de la vida, la naturaleza y de la historia; y en la medida en que él afirma este ‘otro mundo’, ¿cómo? ¿no tiene que —negar, precisamente por eso, su contrapartida, este mundo, *nuestro* mundo?”¹⁷⁷. Nietzsche designa esta valoración negativa como nihilismo, pero el mismo es un fenómeno complejo. En uno de los primeros aforismos de *La Voluntad de Poder* señala que dicha tendencia consiste en que “los valores supremos pierden validez. Falta la respuesta al ‘por qué’ ”¹⁷⁸. En el aforismo 22 del mismo texto, Nietzsche establece que este fenómeno se presta a dos posibilidades: activo y pasivo. El primero consiste en ser signo del creciente poder del espíritu, mientras que el segundo es la decadencia y retroceso de su poder.¹⁷⁹

El peligro que esta valoración nihilista guarda para la vida, en su conexión con el conocimiento (así como la alternativa a esto que presenta Nietzsche) se evidencian en un recorrido por el texto posterior a *Más allá del Bien y el Mal, La genealogía de la moral*. En este complejo tratado escrito en 1887, Nietzsche realiza un pormenorizado análisis donde retoma reflexiones pasadas sobre la moral (desperdigadas en casi en todas sus obras) organizándolas en un sistemático estudio del fenómeno moral. La acometida principal es, considerando la gravitación que ejercen los valores en la vida, elucidar el “valor de los valores” de la historia europea.¹⁸⁰ La tesis que presenta sostiene que la clave para

172. NIETZSCHE, Friedrich, *La Voluntad de Poder. Ensayo de una transmutación de todos los valores*. Op. cit., p. 393

173. NIETZSCHE, Friedrich *Así Habló Zaratustra*. Un libro para todos y para nadie. Op. cit., p. 169

174. Sostiene Vattimo al respecto “La introducción de la noción de fuerza en la hermenéutica [de Nietzsche] significa no sólo la acentuación de la esencia ‘nominalista’, impositiva, de la interpretación, sino también el poner en evidencia su carácter siempre ‘diferencial’: una fuerza no es nunca absoluta, se mide y despliega sólo en relación a otras” VATTIMO, Gianni, *Más allá del sujeto*. Trad. Juan Carlos Gentile Vitale. Barcelona, Paidós, 1989, p. 41-42.

175. NIETZSCHE, Friedrich *Así Habló Zaratustra*. Un libro para todos y para nadie. Op. cit., p. 172. Antes, para elucidar una comprensión de esta idea Nietzsche la contraponen en la segunda exposición que hace del mismo a la noción de voluntad de Schopenhauer, la cual era entendida, entre otros aspectos, como una entidad unitaria identificada con la vida: “No ha dado ciertamente en el blanco de la verdad quien disparó hacia ella la frase de la ‘voluntad de existir’: ¡esa voluntad no existe! Pues lo que no es no puede querer; más lo que está en la existencia, ¡cómo podría seguir queriendo la existencia! Sólo donde hay vida hay también voluntad: pero no voluntad de vida, sino- así te lo enseño yo- voluntad de poder!”

176. NIETZSCHE, Friedrich, *La Voluntad de Poder. Ensayo de una transmutación de todos los valores*. Op. Cit., p. 346

177. NIETZSCHE, Friedrich, *La Ciencia Jovial. La gaya scienza*. Op. Cit., p. 206

178. NIETZSCHE, Friedrich, *La Voluntad de Poder. Ensayo de una transmutación de todos los valores*. Op. cit., p. 35

179. Cfr. *Ibid.*, p. 45

180. “Necesitamos una crítica de los valores morales, hay que poner alguna vez en entredicho el valor mismo de esos valores...” NIETZSCHE, Friedrich, *La Genealogía de la Moral*. Un escrito polémico. Op. cit., p. 28

descifrar las dominaciones son los sentidos de una interpretación y las valoraciones que orientan las formas de vida. Por lo cual, si la noción de *valoraciones* es el eje del texto, el alcance de estas supera el perímetro de lo “estrictamente moral”.

Según Gilles Deleuze, la voluntad de poder es el principio de donde derivan sentido y valor. Asimismo, este autor sugiere que por valores puede entenderse tanto fundamentos de acciones, de modos de vida, como efectos de elementos más profundos: “Por una parte, los valores aparecen o se ofrecen como principios: una valoración supone valores a partir de los cuales ésta aprecia los fenómenos. Pero, por otra parte y con mayor profundidad, son los valores los que suponen valoraciones, ‘puntos de vista de apreciación’, de los que deriva su valor intrínseco.”¹⁸¹ Por otro lado, en lo que respecta a los sentidos, estos pueden comprenderse como la esencia de una cosa cualquiera, en tanto sustrato sedimentado de esa cosa: “A la dualidad metafísica de la apariencia y de la esencia, y también a la relación científica del efecto y la causa, Nietzsche opone la correlación de fenómeno y sentido”¹⁸². Todo sentido remite a una fuerza actual, que puede ser activa (las que tienden al poder) o reactiva (las que se conservan).

Nietzsche señala que las condiciones de valoración e interpretación se establecen a partir de un “sentimiento de diferencia” polarizado en noble (fuerza activa y voluntad afirmativa) y bajo (fuerza reactiva y voluntad negativa). La articulación entre valoración y sentido Nietzsche la ilustra cuando señala que la valoración preponderante de Occidente, la moral judeocristiana, surgió de una inversión de valores previos —la moral noble y aristocrática— que constituyó una creación y reinterpretación motivada por el resentimiento, desde una voluntad de poder negativa (es decir, desde el desprecio y con una fuerza reactiva).¹⁸³

Para esto, Nietzsche presenta la hipótesis de que el origen de las valoraciones morales se encuentra en la conciencia y más aún en la afectación de la relación entre estratos sociales, lo que este autor llama el “*pathos* de la distancia y nobleza”, el constante sentimiento de superioridad respecto de un abajo.¹⁸⁴ Y esta superioridad, según Nietzsche, no se sustenta necesariamente en condiciones materiales sino en rasgos psicológicos; son motivos de carácter los que determinan la diferencia.¹⁸⁵

La inversión de valores señala un hito: el momento en que empieza a extenderse una forma de valorar (y por ello una forma de vida) que condena la acción inocente y espontánea; es el caso de la moral de los débiles. Por lo tanto, para Nietzsche todo valor surge de un comienzo oscuro, de maquinaciones con las cuales pacientemente se gana una batalla.

Evaluando la historia de Occidente sobre estas dinámicas de ficciones y fuerzas, Nietzsche llega a establecer que la violencia en la coerción de instintos se muestra ya en la génesis de todas las manifestaciones que caracterizan a un estado de civilización. Rastreando en los registros de las más remotas costumbres penales, este autor detecta que los valores que nutren el orgullo del hombre: autodominio, voluntad, memoria, surgieron del

prolongado efecto de prácticas punitivas correspondientes a la más antigua relación social: el trato entre deudor y acreedor. A partir de una variedad de técnicas de castigo fue posible la educación y formación del hombre como individuo uniforme, regular, y dueño de sus actos. Sobre esta relación de proporcionalidad directa entre cultura y constreñimiento de fuerzas (de crueldad), Nietzsche advierte las huellas de la violencia en aquellas instancias aparentemente pacíficas, naturales, y designa “ascetismo” a esta encarnizada lucha contra la vida, sobre la cual se asienta la espiritualidad y el bienestar general.

Lo que extrae de esto Nietzsche, y expone como elemento teórico sugerido a todo trabajo de estudios históricos, es la disociación entre dos dimensiones de un mismo fenómeno: el procedimiento y su sentido o finalidad. Mientras el primero es relativamente constante y duradero, el segundo es fluido y de mayor dinamismo. Y el movimiento de este, el devenir de sentidos conferidos a una mas o menos invariante práctica, concepto o forma de vida, no responde en absoluto a cualquier posible racionalidad subyaciendo al devenir más general, a “la historia”, sino que es todo cambio signo de las luchas de fuerzas por conquistar un espacio: “...la causa del surgimiento de una cosa y la utilidad que al cabo tengan, su efectiva utilización e integración en un sistema de fines, son cosas *toto coelo* distintas, (...) algo existente y de algún modo llegado a término siempre es reinterpretado una y otra vez, por un poder que le es superior, en referencia a nuevos puntos de vistas, y una y otra vez se vuelve a confiscar, reformar, y redirigir a una nueva utilidad...”¹⁸⁶.

En consecuencia, la articulación entre poder y sentidos consiste en que todo sentido atribuido a un fenómeno cualquiera supone, es la señal de una fuerza que superó a otra imponiendo ese sentido: “todos los fines, todas las utilidades son sólo *señales* de que una voluntad de poder se ha enseñoreado de algo menos poderoso y le ha impreso desde ella misma el sentido de una función”. Razón por la cual puede decirse también que para ejercer una dominación sobre fuerzas rivales es a través de las interpretaciones como dicha relación se actualiza, es (re) interpretando como el poder opera, encauzando sentidos a una voluntad dada: “todo debelar y enseñorearse es una reinterpretación, una acomodación en la que sentido y finalidad vigentes hasta ese momento tienen que quedar necesariamente oscurecidos o completamente borrados”¹⁸⁷. Si se acepta que la dimensión simbólica de un cuerpo social, las manifestaciones culturales son un entramado de interpretaciones en constante devenir, puede inferirse que la cultura es un espacio donde se actualizan relaciones de dominación entre fuerzas.

Lo que es necesario destacar del ideal ascético es, por un lado, su contradicción: la fuerza con que afirma la negación de la vida. Pero más que nada el modo en que afirma esta negación; es lo que puede describirse como un desvío: para llevar a cabo inapelablemente su meta, este ideal “no se somete a ningún poder, sino que cree en su primacía sobre todo otro poder, en su incondicional *distancia de rango* con respecto a todo otro poder...”¹⁸⁸

181. DELEUZE, Gilles, Nietzsche y la Filosofía. Op. cit., pp. 7-8.

182. *Ibid.*, p. 10

183. “Mientras que toda moral noble nace de un triunfante sí dicho a sí mismo, la moral de los esclavos dice no, ya de antemano, a un ‘fuera’, a un ‘otro’, a un ‘no-yo’, y ese no es lo que constituye su acción creadora (...) su acción es, de raíz, reacción”. NIETZSCHE, Friedrich, La Genealogía de la Moral. Un escrito polémico. Op. cit., p. 50

184. “...fueron los ‘buenos’ mismos, es decir, los nobles, los poderosos, los hombres de posición superior y elevados sentimientos quienes se sintieron y se valoraron a sí mismos y a su obrar como buenos, o sea como algo de primer rango, en contraposición a todo lo bajo, abyecto, vulgar y plebeyo. (...) El *pathos* de la nobleza y la distancia, como hemos dicho, el duradero y dominante sentimiento global y radical de una especie superior dominadora en relación con una especie inferior, con un ‘abajo’- este es el origen de la antítesis ‘bueno’ y ‘malvado’” NIETZSCHE, Friedrich, La Genealogía de la Moral. Op. cit., p. 19

185. “...el concepto de preeminencia política se diluye siempre en un concepto de preeminencia anímica...” *Ibid.*, p. 43

186. *Ibid.*, p. 124

187. *Ibid.*, p. 124

188. NIETZSCHE, Friedrich, La Genealogía de la Moral. Un escrito polémico. Op. cit., p. 188

La conservación del ideal ascético en la cultura occidental se debió a la voluntad de poder negativa que logró imponerse extendiendo una valoración débil hasta hacer de la actividad de la fuerza una reacción, “separando a la fuerza de su poder”¹⁸⁹. Según Nietzsche, el “modus operandi” de la violencia metafísica consiste en negar la naturaleza afirmando algo dado, reduciendo los sentidos en la exclusividad de una sola interpretación, dominando al presentarse como superior a todo poder.

La atención que esta dinámica ascética reviste para la cuestión del conocimiento es que, según Nietzsche sostiene sobre el cierre de *La Genealogía de la Moral*, pese a toda la secularización de la cultura moderna, el ideal ascético y su forma de valorar la vida no son combatidos por su aparente rival, el conocimiento científico, sino que lo gobiernan: “...la ciencia no tiene hoy sencillamente ninguna fe en sí misma, y mucho menos un ideal por encima de sí, -y allí donde es aún pasión, amor, fervor, sufrimiento, no representa lo contrario de aquel ideal ascético, sino más bien la forma más reciente y más noble del mismo.”¹⁹⁰

Este fenómeno responde a lo que puede designarse como contagio del veneno de la moral platónica-cristiana.¹⁹¹ Según Nietzsche, el valor de la búsqueda de la verdad, considerada proveniente de un más allá, propio de la naciente metafísica en la antigüedad, se conservó en la moral cristiana como el valor de la sinceridad, esto es, la prohibición de decir mentiras. Una vez emancipados los saberes de la tutela institucional de la iglesia (y la apelación a la autoridad), este valor de la sinceridad se conservó en los crecientes conocimientos que tomaban a su cargo y observación lo antes desdeñado, el mundo aparente, considerando verdad lo antes negado. Cuando este proceso se agudiza, tanto el desarrollo de las ciencias naturales como la voluntad de sinceridad, el trascendental suceso que se implica es la conciencia de la desfundamentación. Llevar al máximo los valores largamente preservados expresa la misma dinámica de violencia que Nietzsche detectó en el ascetismo: “¿hasta que punto toda la ciencia y la filosofía han estado hasta ahora bajo la influencia de juicios morales? (...) Las consecuencias nihilistas de las ciencias naturales en la actualidad (al mismo tiempo que sus tentativas de escabullirse en un más allá). De su actividad se desprende, finalmente, una autodestrucción, un volverse contra sí, un anticientificismo. Desde Copérnico ha rodado el hombre desde el centro a la periferia”¹⁹²

Ante esto, Nietzsche establece que combatir esta dominación consistirá no en negar el nihilismo, sino en radicalizarlo. Este procedimiento puede evidenciarse en un repaso esquemático por la estructura interna de la genealogía que el mismo Nietzsche realiza de la moral, y de las implicancias que pueden extraerse del “pensamiento genealógico”.

Los rasgos principales que pueden destacarse del método genealógico –tal cual lo expone Nietzsche en el prefacio de *La Genealogía de la Moral*– son el sentido histórico, la aplicación de un cierto positivismo, y el impulso de un espíritu jovial e irreverente.¹⁹³

El sentido histórico supone para Nietzsche, tal cual lo señala

en un aforismo de *La Ciencia Jovial*, aquello que estuvo ausente en el juicio de todos los pensadores idealistas y que se muestra como un orgullo para gran parte de la comunidad de investigadores de finales del siglo XIX: “Cuando miro hacia esta época con los ojos de una época lejana, no encuentro nada más asombroso en el hombre actual que su peculiar virtud y enfermedad llamada ‘sentido histórico’”¹⁹⁴. Lo esencial de este sentido consiste en que implica la asimilación de ser con devenir, la atribución a la historia de un estatuto ontológico básico, pero no en tanto trayecto inteligible (no como La Historia, el curso de un agente) sino como dimensión temporal a la cual nada puede sustraerse, y que no está provista de un sentido original.¹⁹⁵ El objetivo del sentido histórico sería por esto, desnaturalizar aquellos sentidos instituidos a través del ocultamiento de sus intereses y mezquindades. Como señala Michel Foucault, la genealogía “reintroduce en el devenir todo aquello que se había creído inmortal en el hombre”¹⁹⁶.

Respecto de la aplicación de cierto positivismo, el mismo debe entenderse como correlato empírico, específicamente las documentaciones y registros históricos, que Nietzsche emplea como apoyatura para sus tesis, tal es el caso de la raíz estamental en el estudio etimológico comparado de los términos “bueno”, como el rastreo en los registros de prácticas penales. A esto llama Nietzsche, el aspecto “gris y meticuloso”¹⁹⁷ de la genealogía. Lo que indica la incorporación de técnicas de investigación propias de disciplinas científicas es que, como puede entreverse en las varias veces en que Nietzsche manifiesta sus críticas a la ciencia, el objetivo de estas réplicas no está en una destrucción de esta forma particular y antigua de encarar el conocimiento, sino en la dirección que llegó a encontrarse.¹⁹⁸ Esto mismo lo revela el tercer elemento señalado, el espíritu jovial. Este se experimenta, según Nietzsche, a modo de recompensa por el trabajo previo meticuloso y aplicado, oponiéndose así a la tradicional solemnidad propia de los eruditos y hombres de saber. Esta jovialidad guarda una conexión interna con el trabajo del genealogista en tanto uno de los objetivos de este es exponer el comienzo bajo y mezquino de todo lo considerado grande y solemne; la risa y alegría que señala Nietzsche pueden entenderse así como una modificación que el saber histórico realiza sobre el sujeto, incluso a nivel de afecciones, liberándolo de la densidad y gravedad con que lo gobiernan las formas institucionalizadas.

Valiéndose de estos elementos (sentido histórico, un cierto positivismo y un espíritu alegre), la genealogía es tanto método de investigación riguroso como pensamiento que aspira a revelar el valor de los valores y exhibir la violencia que se presenta en el conflicto irreducible entre sentidos, reconstruyendo el comienzo vergonzoso y el derrotero oscuro que atravesó cada saber que ha alcanzado un rango privilegiado en la sociedad. Ante el efecto opresivo implicado en saberes y en prácticas orientados por una valoración negativa, la alternativa consiste en recrear valores, formular puntos de vista de apreciación que prioricen la actividad por sobre la reactividad. Lo que según Deleuze es

189. Al respecto señala Gilles Deleuze: “las fuerzas reactivas no triunfan componiendo una fuerza superior, sino ‘separando’ la fuerza activa. (...) La fuerza activa ha sido separada de lo que puede por una ficción, y por ello no de deja de convertirse realmente en reactiva”. DELEUZE, Gilles, Nietzsche y la Filosofía. Op. Cit., p. 84

190. NIETZSCHE, Friedrich, La Genealogía de la Moral. Un escrito polémico. Op. cit., p. 188

191. Cfr. Ibid., p. 193

192. NIETZSCHE, Friedrich, La Voluntad de Poder. Ensayo de una transmutación de todos los valores. Op. Cit., p. 34

193. Cfr. NIETZSCHE, Friedrich, La Genealogía de la Moral. Un escrito polémico. Op. Cit., pp. 29-30

194. NIETZSCHE, Friedrich, La Ciencia Jovial. La gaya scienza. Op. Cit., p.196

195. “La historia entera de una ‘cosa’, de un órgano, de un uso, puede ser así una ininterrumpida cadena indicativa de signos de interpretaciones y reajustes siempre nuevos, cuyas causas no tienen siquiera necesidad de estar relacionadas entre sí, antes bien, se suceden y se relevan de un modo meramente casual. El ‘desarrollo’ de una cosa, de un uso, de un órgano, es, según esto, cualquier cosa antes que un progressus hacia una meta, y menos aún un progressus lógico...” Ibid., p. 100

196. FOUCAULT, Michel, “Nietzsche, la genealogía y la historia”. En Microfísica del Poder. Trad. Julia Varela y Fernando Alvarez-Uría. Ediciones de la Piqueta. Madrid, 1992, p. 20

197. Cfr. NIETZSCHE, Friedrich, La Genealogía de la Moral. Un escrito polémico. Op. Cit., p. 29

198. En el aforismo 373 de La Ciencia Jovial donde ataca furiosamente las nociones mecanicistas y evolucionistas de Spencer, señala que consiste en “una estupidez una interpretación científica del mundo tal cual ellos -los positivistas- la entienden...” NIETZSCHE, Friedrich, La Ciencia Jovial. La gaya scienza. Op. Cit., p. 245

justamente el movimiento de afirmación: la afirmación no es la acción, sino el poder devenir activo, el *devenir activo* en persona; la negación no es la simple reacción, sino un *devenir reactivo*.¹⁹⁹

El objetivo de la crítica es así afirmar la negación hasta lograr el devenir activo de la reacción. Esto es, que una forma eminentemente reactiva como es el conocimiento (una de las mayores manifestaciones de la cultura, ámbito específicamente reactivo) se desarrolle hasta producirse un cambio en el elemento que condiciona la acción: en la valoración. Esta misma transmutación de valores Nietzsche la efectúa sobre el conocimiento en la aplicación de la genealogía. Una vez que se comienza señalando el carácter histórico de las representaciones instituidas, sobre una base positiva, este procedimiento continúa hasta reconocer la omnipresencia de la dimensión histórica en todas las formas de conocimiento, incluido el mismo. La valoración que surge de este reconocimiento -que implica asumir el devenir como ser, la falta de todo fundamento último- ya no es negativa sino afirmativa, ya que en el proceso se evidencia el cambio y la diferencia, afirmándose los atributos básicos de la vida: “El devenir activo (...), supone la afinidad de la acción con la afirmación; para que se convierta en activa, no basta con que una fuerza vaya hasta el final de lo que puede, tiene que hacer de lo que puede un objeto de afirmación. El devenir-activo es afirmador y afirmativo, del mismo modo que el devenir-reactivo es negador y nihilista”²⁰⁰.

Por lo tanto, el movimiento de la crítica consiste en conducir el sentido histórico y la ciencia a partir del cual el sentido de una cosa se revela como elemento indisolublemente relacional (siempre coexistiendo junto a otros sentidos), así como la historia se muestra como una sucesión de interpretaciones (condicionados por las luchas entre fuerzas). Así, el perspectivismo se funda -es posible- en el nihilismo, y en tanto sostenido en la nulidad del ser, la afirmación del devenir necesita de la afirmación de la interpretación como creación (de la libre acción)²⁰¹.

Mediante esto, la genealogía no niega el nihilismo (lo que sería regresar a la creencia de algo dado, existente por sí mismo) sino que lo extrema en un proceso en el cual el genealogista llega a afirmar que nada *hay excepto interpretaciones*. De este modo, la genealogía aspira a superar un nihilismo pasivo al revelar positivamente la procedencia de los valores y la lucha entre sentidos, como una *interpretación*, asumiendo la ausencia de algo dado (asumiendo el nihilismo) como posibilidad para la destrucción y creación de sentidos.◊

CONCLUSIÓN

Según lo expuesto en este informe, el pensamiento de Nietzsche presenta argumentaciones donde se destaca la importancia del conocimiento, sea por sus efectos coercitivos para lo que se considera un óptimo desarrollo de la vida, como para contribuir a una liberación de dichos mecanismos. Si la tradición modernista de rectificación de la razón se continúa en cierto modo, se destaca notablemente la incorporación del elemento práctico como conformador de la realidad.

En la culminación de la filosofía moderna la noción de crítica se había introducido como limitación de las potencialidades de la razón, y así la negación de las huellas de la tradición teórica (esto es, el rechazo de categorías y supuestos de la metafísica) se complementaba con la aseveración de la posibilidad de realizar un sólido conocimiento de la realidad positiva. Sobre esta base, el perspectivismo de Nietzsche se presenta como un pensamiento que desde sus manifestaciones tempranas apeló a una óptica práctica y vitalista para cuestionar los fundamentos de la tradición filosófica occidental. En esta tarea, los elementos más importantes consisten en las reflexiones sobre lenguaje y fuerzas instintivas, que socavaron la idea de correspondencia entre realidad y pensamiento.

A partir de la introducción de factores como la equívocidad, la sociabilidad, y principalmente los instintos en la producción de las manifestaciones intelectuales, Nietzsche postuló que el conocimiento es una interpretación empleada para garantizar la primacía y estabilidad de determinados modos de vida. Así, los conocimientos son estrategias, acciones que pese a su habitual carácter solemne y pacífico surgen motivados por necesidades concretas e influyen decisivamente en el curso de la vida.

En el conocimiento entonces se presenta una ambivalencia opresiva y liberadora. En función de lo anterior, la historia de la filosofía como invariable búsqueda de la verdad por sí misma representa la tendencia a producir interpretaciones que, en tanto ocultan su carácter histórico e interesado (así como la polisemia del lenguaje), niegan el cambio, la diferencia, dominando sobre otras formas de vida. En esta denuncia se implicaban tanto el idealismo metafísico como la ciencia positiva, al estar ambas formas de saber presas del *ideal ascético*. Como se sostiene en el tercer tratado de *La Genealogía de la Moral*, si la primer forma de conocimiento resulta del desprecio de la realidad corporal (de la historia y de las pulsiones instintivas), la otra (la ciencia positiva) anula su potencial rectificador al atribuir al plano físico características ontológicas esencialistas (básicamente,

199. DELEUZE, Gilles, Nietzsche y la Filosofía. Op. cit., p. 79

200. *Ibid.*, p. 98

201. La superación del nihilismo pasivo como devenir activo de la reacción están condensadas en el oscuro concepto de “eterno retorno”, expuesto principalmente en el capítulo “De la visión y del enigma” (Cfr. NIETZSCHE, Friedrich Así Habló Zaratustra. Un libro para todos y para nadie. Op. cit., p. 223- 228.) En esta noción Nietzsche alude al modo en que una valoración afirmativa puede surgir desde el momento previo de máxima negación (desde una voluntad de nada), principalmente a través de la experiencia de una reformulación del tiempo: “Sin sentirlo ni conocerlo, un devenir-activo sólo puede ser pensado como el producto de una selección. (...) Es el pensamiento del eterno retorno quien selecciona, hace del querer algo entero. El pensamiento del eterno retorno elimina del querer todo lo que cae fuera de eterno retorno, hace del querer una creación, efectúa la ecuación: querer= crear”. DELEUZE, Gilles, Nietzsche y la Filosofía. Op. cit., p. 98-100.

la existencia de hechos objetivos).

La posibilidad del desarrollo de una alternativa a esta valoración negativa se expuso a través de la reconstrucción del método genealógico. Como forma de pensamiento general, se mostró que éste está orientado a cambiar el valor de las prácticas y saberes colectivos, en una afirmación de los elementos vitales básicos. Este movimiento, que consiste en el devenir activo de las fuerzas reactivas hasta generar una valoración afirmativa, lleva a asumir el nihilismo y el perspectivismo como condiciones para la producción de sentidos y recreación de valores. Debido a que la cultura misma es considerada una forma predominantemente reactiva, el sentido de la crítica en Nietzsche es desarrollar tal devenir activo de la reacción. Para lo cual el conocimiento es una herramienta necesaria, pero no como correspondencia de una realidad, sino como un modo de contribuir a la recreación de valores.

En consecuencia, la tradición moderna es rechazada a través de la corrección del carácter teórico e idealista del saber, gesto visible en el énfasis puesto en la dimensión práctica e histórica de toda forma cultural. Este señalamiento conduce a la denuncia de mecanismos de coerción sociales que se basan en ocultar tales dimensiones. Pero el concepto nietzscheano de dominación es complejo: el poder se ejerce ocultando la naturaleza del lenguaje (su carácter ficcional), elemento constitutivo de la cultura. Debido a la naturaleza falseadora del medio empleado para predicar sobre el mundo, el lenguaje, todo saber es un recurso estratégico que no descubre algo, sino que más bien introduce/produce una realidad (especialmente al vencer otros saberes y así “incorporarse” a la vida). La ruptura con la modernidad identitaria de parte de Nietzsche radica de este modo en que no solo la historia limita cualquier aspiración de reflejar la realidad (como ya fuera señalado por la dialéctica moderna), sino también una importantísima dimensión del pensamiento como es el lenguaje.

Sobre este supuesto, el legado kantiano de rectificación de la razón es asumido de un modo particular. En el perspectivismo nietzscheano (especialmente según la lectura de Deleuze), la crítica consiste en una afirmación en tanto devenir activo, pensado en función de un movimiento de ruptura con lo que se considera la tradición dentro de un devenir predominantemente cualitativo (sin finalidad definida) que oriente nuevas formas de vida (la recreación subjetiva que surge de re-interpretar el pasado en el pensamiento genealógico).

Asimismo, puede decirse que al basarse toda legitimación de un conocimiento en el grado en que logre un dominio, el criterio propuesto por Nietzsche, en última instancia, es axiológico. A lo que puede sumarse que el considerable talante escéptico que gobierna mayormente su pensamiento (al menos comparado con las atribuciones clásicas conferidas al conocimiento), se expresa en la brecha existente entre las posiciones teóricas de sus textos y su marco teórico contemporáneo. Esto es, el esbozo de un criterio gnoseológico marginal (una incipiente reflexión hermenéutica) en el contexto de una clara hegemonía del po-

sitivismo.²⁰² Esta relativa confianza en las potencialidades del saber conduce a que el espíritu crítico modernista se manifieste en una propuesta de orden principalmente ética. Vale decir, apostar, en última instancia, al ideal del desarrollo de un devenir cualitativo, anclado en valoraciones, en la búsqueda de nuevas formas de vida, antes que apelar a una extensión cuantitativa.

Por lo tanto, el ideal de teoría propio de la modernidad (la identidad clara e impoluta entre pensamiento y realidad) es abandonado a partir del reconocimiento de la profunda importancia de la dimensión práctica e histórica de la realidad. Desde esta ruptura, la tradición moderna de crítica resulta interpretada como la aspiración a rectificar los empleos de la razón (los usos de las facultades de conocimiento) en la contribución, teórica y práctica, al desarrollo de lo que se consideran los potenciales de la vida.

202. El criterio esbozado por Nietzsche adquirió reconocimiento al menos 50 años más tarde.