

LA VOLUNTAD DE PODER EN NIETZSCHE

UNIVERSIDAD IBEROAMERICANA

Estudios con Reconocimiento de Validez Oficial por Decreto Presidencial
Del 3 de abril de 1981



“LA VOLUNTAD DE PODER EN NIETZSCHE”

TESIS

Que para obtener el grado de

DOCTOR EN FILOSOFÍA.

Presenta

LUIS MANUEL ROMAN CARDENAS

Director: Dr. Francisco Castro Merrifield

Lectores: Dr. Pablo Lazo Briones

Dr. José Luis Barrios Lara

México, D.F.

2014

LA VOLUNTAD DE PODER EN NIETZSCHE.

Introducción.

CAPÍTULO I

I.-El ser de la voluntad de poder.

I.1.- Caracterización ontológica de la voluntad de poder.

I.2.- Mundo sensible y mundo suprasensible.

I.3.- Génesis de la moral cristiana.

CAPÍTULO II.

II.-Filología y genealogía

II.1.-El método genealógico.

II.2.- categorización de la pulsión

II.3.- La hermenéutica del cuerpo

CAPÍTULO III.

III.- El mundo Moderno.

III.1.- Configuración de la moral burguesa y la crítica al pensamiento Ilustrado.

III. 2.- La analítica de la apariencia.

III.3.- El sentido histórico de la civilización occidental.

IV.- Conclusión.

V.- Bibliografía.

Introducción

Nuestro análisis de la *voluntad de poder* inicia en el primer capítulo con la presentación de su carácter ontológico, es decir, a partir del estudio de su propio ser exponemos las diversas caracterizaciones de su propia naturaleza. Esta caracterización intrínseca de la voluntad de poder es a su vez el resultado que emana de su propio movimiento de posición de valores, lo que constituye para Nietzsche el aspecto fundamental de la historia humana. Así, una característica decisiva de la voluntad de poder es la misma vida humana, que como posibilidad valorativa de sí misma, se concretiza en la moral que cada civilización ha adoptado en su época. En este sentido, en tanto que la voluntad de poder tiene como función primordial valorar la vida, no es sino la expresión de una nueva concepción de nuestro mundo, como único mundo real que se objetiva en un rol definido y estable que determina la vida humana mediante los valores que tienen lugar en nuestra vida social, así como en los múltiples significados que tiene esta experiencia en lo que denominamos moral. Esto nos llevará a profundizar en este mismo capítulo en las categorías nietzscheanas del *mundo sensible* y *mundo suprasensible*, ya que ambas categorías contienen un significado determinante para comprender la moral. En tanto que la voluntad de poder nietzscheana postula una nueva valoración sustentada en la categoría de *mundo sensible*, pone de manifiesto una voluntad que determina su *esencia* a partir de una transvaloración de los valores tradicionales. Por ello, esta categoría del mundo sensible es contrapuesta por Nietzsche a la categoría del *mundo suprasensible*, que funda e instituye el ser de lo existente en un *ideal ascético*, como principio de toda nuestra realidad social.

En el segundo capítulo abordaremos el *método genealógico* de Nietzsche en lo que concierne a su estrecha concordancia con la categoría del *cuerpo humano*. El análisis genealógico que hace Nietzsche del cuerpo humano nos llevará al análisis a fondo de todas y cada una de las expresiones afectivas de dicho cuerpo, las que de acuerdo a sus propias funciones fisiológicas, se nos revelan en el significado de la *pulsión o impulso* en un sentido simbólico en que estas expresiones se han categorizado. Esta categorización de nuestras pulsiones será entonces uno de los

pasos fundamentales que Nietzsche desarrollará en su método genealógico. Siendo así, este método develará las relaciones de poder siempre determinadas por la pasión primitiva en que la voluntad de poder se sustenta. De acuerdo a esto, la voluntad de poder sólo puede concebirse desde sus impulsos en dirección a su dominio incondicionado, como el factor decisivo que finalmente se concretiza en una multiplicidad de expresiones que se concretizan en nuestros valores humanos.

Finalmente, nuestro estudio de la voluntad de poder en el tercer capítulo gira en torno a la configuración de la *moral burguesa*, que heredera de la moral judeo-cristiana y del pensamiento Ilustrado, ha sido decisiva en los valores que nuestra civilización occidental ha adoptado. Como lo veremos, la secularización de la Ilustración con el surgimiento de la ciencia, tal y como es asumida en la época que denominamos Moderna, va de la mano de la vida religiosa del protestantismo que instauro sus prácticas religiosas muy *ad hoc* con la moral burguesa. Desde esta perspectiva histórica, analizaremos los principios en los que según Nietzsche descansa la moral burguesa. La crítica que vierte Nietzsche a esta moral será otro tópico de este capítulo, pues dicha moral pone de manifiesto las relaciones de poder sustentada en unos valores que actúan de acuerdo a una *moral de esclavos*. El sentido histórico de la civilización occidental, desde su origen griego hasta la Modernidad, será entonces decisivo para entender la ideología que ha servido como soporte y disyuntiva de la *moral de rebaño* que ha asumido la civilización occidental a través de la decadencia de sus valores. De esta manera, en este último capítulo recapitulamos aquello que para Nietzsche expresa todo lo que tiene importancia en el proceso fundamental que constituyó nuestra moral burguesa muy de acuerdo a su proceso histórico de sus valores.

Estamos convencidos que la categoría nietzscheana de la voluntad de poder es un referente decisivo para comprender la génesis de nuestros valores. Por ello, nuestra motivación por el análisis de esta categoría está centrada, sobre todo en la primera parte de este trabajo, en el proceso fisiológico y simbólico de los conceptos de pulsión, instinto, pasión primitiva e instinto, que Nietzsche postula en estrecha correlación con el significado de la voluntad de poder.

Ciertamente, como es sabido, la voluntad de poder es una categoría que Nietzsche no desarrolló en su cabalidad, sin embargo, creemos que en sus últimas obras: *El anticristo*, *Crepúsculo de los ídolos*, *Ecce Homo*, entre otras; está ya planteado el trabajo de redacción de la voluntad de poder como una tentativa posible de lograr, puesto que es a través de esta como su pensamiento podría ser más claro, sobre todo tomando en cuenta que las otras categorías fundamentales –como el superhombre, la muerte de Dios, el eterno retorno- podrían estar comprendidas en lo que él bosqueja como la voluntad de poder. Debido a ello, nuestro trabajo eligió como problemática central a esta última categoría.

CAPITULO I

1.- El ser de la voluntad de poder

I. 1.- Caracterización ontológica de la voluntad de poder.

En el sentido estricto nietzscheano la naturaleza de la voluntad de poder es una nueva determinación ontológica del mundo de la vida concebido como la única realidad. Es decir, la naturaleza de dicha voluntad tiene que ver con una *naturaleza creadora de valores*, que necesariamente nos refiere su ser en un sentido de conservación y acrecentamiento de la vida humana. En tanto que la voluntad de poder tiene como función primordial conservarse y acrecentarse no es sino la expresión de una nueva concepción del mundo de la vida como único mundo real en que la voluntad se objetiva en la fijación de un rol definido de valores que determinan la vida social y política. Esta determinación intrínseca de la voluntad es a su vez el resultado que emana del propio movimiento de posición de valores que constituye para Nietzsche lo verdaderamente fundamental de la historia humana. De este modo, la reflexión que hace Nietzsche de la historia occidental es comprendida desde el punto de vista de los valores que fundan e instituyen su determinación en el ser de lo existente en tanto que principio de toda nuestra realidad. En este sentido, la voluntad de poder de Nietzsche asume un nuevo significado de la vida humana a contrapelo del rol social de un sistema canónico de reglas preestablecidas que nuestra civilización occidental ha establecido de acuerdo a los correspondientes valores judeo-cristianos. Tal y como Nietzsche nos lo plantea, el significado de la *voluntad de poder* está sustentado en su naturaleza ontológica de tal manera que descansa en los propios supuestos básicos de la misma valoración de la vida humana.

La vida misma es para mi instinto de crecimiento, de duración, de acumulación de fuerzas, de *poder*: donde falta la voluntad de poder hay decadencia. Mi aseveración es que a todos los valores supremos de la humanidad les falta esa voluntad, -que son los valores de

decadencia, valores *nihilistas* los que, con los nombres más santos, ejercen el dominio.¹

En el opúsculo *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral* Nietzsche trata del planteamiento del problema de la verdad como un problema de valor. Aquí Nietzsche no pregunta por el valor en sí de la verdad, como el fundamento del valor de la verdad que tiene su realización en la praxis humana. El propio título del opúsculo es por sí mismo indicador de la dirección en que Nietzsche se coloca, pues es allí donde Nietzsche declara con toda contundencia la necesidad de llevar a fondo, hasta sus últimas consecuencias, la crítica a la “verdad científica”. Nietzsche nos plantea el problema de la verdad del conocimiento, independientemente de la necesidad de que algo tenga que ser considerado como verdadero para vida humana. En tanto que la vida humana requiere de ordenamiento, de cálculo, de simplificación y convencimiento de sus operaciones, la voluntad de poder tiene el propósito fundamental de restaurar una visión del mundo humano de acuerdo a una valoración de la propia naturaleza humana que se antepone a los valores tradicionales. Esto puede entenderse como la sustitución que hace Nietzsche de la teoría del conocimiento metafísica por la *doctrina perspectivista de los afectos*. En este tenor Nietzsche profundiza sobre el problema del conocimiento con observaciones y argumentos que prescinden de la presencia subrepticia del ideal ascético de la fe, característico de una conciencia que no concibe nuestro mundo sensible como única realidad, sino que se fuga a un mundo suprasensible que lo suplanta. En intrínseca relación con la “verdad científica”, que también ha dado sentido al desarrollo histórico de nuestra civilización occidental, la voluntad de poder tiene el propósito fundamental de restaurar una visión del mundo humano de acuerdo a una nueva valoración que juega un papel preponderante en un sentido diametralmente opuesto a la tradición. En tanto que Nietzsche nos plantea el problema de la verdad del conocimiento fuera del contexto de la epistemología tradicional, se trata de la cuestión sobre el origen del conocimiento no en el sentido tradicional de ciertas facultades psicomotoras de la sensibilidad, sino en el sentido

¹ Nietzsche, F., *El anticristo*, p. 30.

de la necesidad de la valoración humana a la que responde su origen, pues Nietzsche trata el problema de la verdad como un problema de valor. La afirmación de Nietzsche según la cual la verdad es un género de error sin el que la especie humana no podría vivir condensa su pensamiento, independientemente de la necesidad de que algo tenga que ser considerado como verdadero para la condición de vida humana. Ciertamente, la cuestión del conocimiento, con sus facultades psicomotoras, está más allá de este problema que se pregunta por el valor en sí de la verdad, con toda la contundencia de llegar a fondo, hasta sus últimas consecuencias, Nietzsche se plantea las siguientes: ¿A qué necesidad responde la búsqueda del conocimiento? ¿Por qué la preferencia por la verdad y no por el error o la ignorancia? ¿Cuáles son las raíces originarias de la voluntad de saber?

La afirmación de Nietzsche según la cual la verdad es un género de error sin el que la especie humana no podría vivir, condensa su pensamiento fundamental, pues nos plantea el problema de la verdad en relación a la concepción epistemológica de la Modernidad. Se trata, ciertamente, de la cuestión sobre el origen del conocimiento en el sentido tradicional de su origen según el orden e intervención de ciertas facultades psico-fisiológicas (sensibilidad y entendimiento), donde el sentido de la pregunta por la necesidad de la valoración humana del conocimiento no responde. Es aquí donde Nietzsche afirma la existencia de un error en la necesidad de que algo tenga que ser considerado como verdadero para la condición de la vida humana. Es así como el estudio de la voluntad de poder de Nietzsche ahonda en la crítica de los valores, los cuales tienen lugar a partir de la instauración de una valoración equivocada de nuestra sociedad occidental. A su vez, esta reflexión está inmersa en una crítica a los valores tradicionales, donde Nietzsche reflexiona en el tenor del principio de la moral, en tanto que dicha moral nos lleva a la alienación del ser humano.

Finalmente se deja oír una nueva exigencia. Enunciémosla: necesitamos una crítica de los valores morales, hay que poner en entredicho el valor mismo de esos valores –y para esto se necesita tener conocimiento de las condiciones y circunstancias de que aquellos

surgieron, en las que se desarrollaron y modificaron (la moral como consecuencia, como síntoma, como máscara, como tartufería, como enfermedad, como mal entendido; pero también la moral como causa, como medicina, como estímulo, como freno, como veneno.²

Por otra parte, el carácter esencial de la voluntad de poder lo encuentra Nietzsche en la reflexión sobre los impulsos que cultura occidental asumió a lo largo de su desarrollo histórico, en el que los impulsos se transforman en valores conforme al modo de ser *sui generis* de cada cultura. Así, por ejemplo, el placer en tanto que impulso de la voluntad es un síntoma del afecto no como un fin, sino como una consecuencia o un fenómeno concomitante de la voluntad. Se trata, como Deleuze nos lo dice, de una jerarquización de los afectos entendidos como estimaciones de valor: “No existe la voluntad, hay puntuaciones de voluntad, las cuales constantemente aumentan y disminuyen su poder”³. Siendo así, los impulsos de la voluntad de poder son por sí mismos su propia determinación valorativa, que tiene que ver con su naturaleza afectiva y simbólica. Es decir, los valores de una y otra cultura adquieren su significado según su configuración biológica y cultural. De este modo, el significado del valor está sustentado en el significado fisiológico que Nietzsche le confiere desde sus supuestos básicos. Esta determinación intrínseca del valor es a su vez la expresión que emana desde los impulsos fisiológicos, lo que constituye para Nietzsche lo verdaderamente fundamental de nuestra historia. Considerada de modo fisiológico, la voluntad de poder para Nietzsche es la forma primitiva del afecto, donde todos los afectos son solamente causas y efectos de una voluntad que se acrecienta. La voluntad de poder no es un afecto entre otros, sino que la voluntad de poder es la forma originaria del afecto en la medida en que todos los afectos son ella misma. Dicha fuente valorativa está presente al concebir Nietzsche los afectos con todas las características ocultas que están todavía por interpretarse.

² Nietzsche F., *La genealogía de la moral*, p. 6

³ Deleuze G., *Nietzsche y la filosofía*, p. 64.

Seamos, pues, más cautos, seamos a filosóficos- digamos: en toda volición hay, en primer término, una pluralidad de sentimientos, a saber, el sentimiento del estado de que nos *alejamos*, el sentimiento del estado a que *tendemos*, el sentimiento de esos mismos alejarse y tender, y además, un sentimiento muscular concomitante que, por una especie de hábito, entre en juego tan pronto como realizamos una volición, aunque no pongamos en movimiento brazos y piernas. Y así como hemos de admitir que el sentir, y desde luego un sentir múltiple, es un ingrediente de la voluntad, así debemos de admitir también, en segundo término, el pensar: en todo acto de voluntad hay un pensamiento que manda; -¡y no se crea que es posible separar ese pensamiento de la volición, como si entonces ya sólo quedase voluntad! En tercer término, la voluntad no es sólo un complejo de sentir y pensar, sino sobre todo *afecto* y, desde luego, el mencionado afecto del mando. Lo que se llama “libertad de la voluntad” es esencialmente el afecto de superioridad con respecto a quien tiene que obedecer: “yo soy libre, él tiene que obedecer”. –en toda voluntad se esconde esa consciencia, y asimismo aquella tensión de la atención. Aquella mirada derecha que se fija exclusivamente *en una sola cosa*, aquella valoración incondicional “ahora se necesita esto y no otra cosa”, aquella interna certidumbre de que se nos obedecerá, y todo lo demás que forma parte del estado propio del que manda. ⁴

Desde esta perspectiva, la historia humana es comprendida por los impulsos vitales que la voluntad de poder funda e instituye en el ser de lo existente en tanto que principio de nuestra realidad. Sólo que este impulso vital de la voluntad de poder no se reduce a un mero biologicismo para Nietzsche, pues el acento de lo fisiológico de la voluntad radica en la causa esencial que determina su ser, en tanto que dicho acento fisiológico es la pauta que convierte las pulsiones en signos mediante los cuales se expresa cada cultura. En este sentido, la voluntad de poder encausa sus afectos de acuerdo a los cánones establecidos de los diversos signos que la cultura asume de acuerdo a sus correspondientes fines. De esta manera, para Nietzsche, la voluntad de poder categoriza los *afectos* en el ámbito de los signos que constituyen

⁴ Nietzsche F., *Más allá del bien y del mal*, pp. 39-40.

la cultura de cada época. Dicha voluntad se desarrolla y cobra sentido en el propio proceso biológico y espiritual de la cultura, donde los valores son su producto, ya que están inmersos en su horizonte simbólico. Para Nietzsche, dicho horizonte va llenando la existencia del hombre moderno como una enfermedad en la que el hombre es dominado por un *instinto gregario*, en virtud del cual se hace patente su servilismo y devoción a los poderes predominantes propios de nuestra civilización occidental. Así, por ejemplo, el concepto de justicia, que para Nietzsche siempre ha sido medida y centro para el hombre que está dispuesto al dominio incondicionado sobre todo nuestro globo terrestre, asumiendo la tarea de valorar en la dirección del poder único que la voluntad de poder puede lograr más allá de hombre. Dicha dirección coincide con la categoría del superhombre, siendo la historia humana digna de superarse mediante una toma de conciencia, con una sucesión de éxitos y derrotas que tienen su legitimación en el contexto de la transvalorización de los valores.

Así, pues, desde la perspectiva nietzscheana, la esencia de los valores de nuestra civilización occidental tiene su inicio en el más antiguo e ingenuo canon de la *justicia* fundado en una moral que se ha impuesto como la *bondad de ánimo* y la *equidad* entre los hombres con el sentimiento de debilidad que la acompaña. Como nos lo hace ver Nietzsche, este pesimismo es propio de una fuerza reactiva que tiene por tanto su principio en la moral cristiana. Se trata de un pesimismo que nace de la debilidad y que existe como debilidad. La voluntad de poder es pues en esencia el poder mismo en tanto que consiste en su misma sobrepotenciación que la lleva a un acrecentamiento como su propia disposición natural. La postulación de la fuerza de los instintos está por tanto ligada a la voluntad de poder a partir de la nueva comprensión de las relaciones de poder como un modo necesario de la forma de vida humana, como la moral predominante que tiene su origen en las *causas fisiológicas* en que radican precisamente los afectos como factor decisivo de la voluntad de poder.

El impulso de la verdad, prefigurado por el alumbramiento de la Ilustración, se proyecta entonces en su categoría epistemológica que ahora conocemos en su forma originaria como *Logos*, pero que finaliza en la pérdida de su esencia, al

inaugurar desde la época Moderna la metafísica del sujeto. Por ello, la afirmación del ser de la voluntad de poder está pensada por Nietzsche desde los malentendidos de la metafísica que la comprende sólo a través de una división en que su ser está desligado de su esencia, de modo tal que la existencia, en cuanto lo objetivamente real, se aleja de su naturaleza. Como nos lo hace ver Vattimo, dicho principio del *Logos* expresa el carácter *antihistórico* que asume con todo el esplendor del mundo de la vida. En tanto que el impulso a la verdad se sobrepone al instinto de la vida como única alternativa del carácter de la *Ilustración*, la esencia de la verdad es contraria a una concepción de la vida que se recupera en un sentido *antihistórico* en estrecha concordancia con todas las formas racionales que en un principio tuvo nuestra civilización occidental.

Los griegos de la época de los orígenes, antes del socratismo y de la decadencia que este inicia, son un pueblo que supo conservar un admirable sentido no-histórico; su cultura es esencialmente antihistórica y a pesar de ello, o más bien justamente por ello, indeciblemente rica y fecunda.⁵

En tanto que la voluntad de poder es en esencia pura valoración Nietzsche se a la pregunta: ¿Qué es un valor? El valor es aquello que siempre importa en todo, que se muestra entonces al mismo tiempo como aquello en lo que se funda todo lo que tiene importancia en él y que tiene allí su permanencia y su existencia consistente, de tal manera que la pregunta por el valor y por su esencia se funda en la pregunta por la vida humana. Ciertamente, la voluntad de poder se define en sí misma por su propia naturaleza y esta definición tiene que ver con la categoría de la vida tal y como la concibe Nietzsche en un sentido concomitante al instinto fisiológico, en tanto este conforma la totalidad de la vida humana. Esta totalidad, comprensible en todos los campos de la vida humana, lleva consigo el valor de la vida desde aquel concepto metafórico que Nietzsche nos refiere como el *sentido de la tierra*. La vida humana está pues incluida en todos y cada uno de los valores que conforman la voluntad de poder en tanto que se concibe en este mismo mundo terrenal donde se crea. Como

⁵ Vattimo, *El sujeto y la máscara.*, p. 36

vemos, siendo la voluntad de poder consustancial al mundo terrenal, significa la instauración de una nueva valoración de la vida humana, lo que será motivo suficiente para otorgar prioridad a nuestro mundo. Dicha valoración se hace patente en el sentido en que la vida que se asume como modo de ser determinante de la moral. Sin embargo, la moral se ha impuesto con toda su fuerza negativa la creencia en una realidad *ultraterrena*, que se sitúa más allá de nuestro mundo, teniendo como consecuencia el desprecio de nuestro *mundo terrenal*, lo que finalmente ha seguido nuestra civilización occidental como el “ideal ascético”, propio de una concepción de la vida sustentada en las fuerzas negativas de la vida. Tal concepción necesariamente se desarrolla de acuerdo a su intrínseca naturaleza conservadora de la tradición de la moral judeo-cristiana de nuestra civilización occidental.

Así, pues, Nietzsche, frente a la conmoción de la validez precedente de los valores tradicionales, y valiéndose de una mirada dirigida a las fuentes nuevas de estimaciones de valor que tienen su origen en la voluntad de poder, sigue manteniendo la esencia de los valores, como es el caso del valor de *la vida*. De este modo, este nuevo valor de la *vida* lo explica por el impulso egoísta, que superando el deseo de venganza, no es más que el impulso de una voluntad que nace de una fuerza activa que trasciende el ideal ascético. Esta fuerza activa que impulsa la vida nos propone una posición *extramoral* que le imprime al valor de la vida una nueva dirección, implicando con ello la acción de lo que finalmente el inmoralista asume en el sentido predominante de la apariencia de la vida. Siendo así, los valores finalmente se concretizan en su forma peculiar de la vida humana en el sentido de enaltecerla en su mismo carácter de fortaleza, lo que ha llevado al ser humano a la conservación y acrecentamiento de la voluntad de poder. En efecto, esta posición *extramoral* de Nietzsche da la pauta para la creación de una nueva valoración en la dirección que invierte el sentido de la moral cristiana por nuestra vida humana. En esta nueva creación valorativa es protagónica la voluntad de poder en tanto que nos devela la apariencia de nuestra moral. El pesimismo, que por su debilidad y declinación no ve por todas partes más que lo sombrío, es desterrado de esta valoración, siendo la voluntad de poder la que postula una nueva valoración con la firme determinación de cambiar las relaciones de poder de acuerdo a los valores

tradicionales, tal y como Nietzsche lo expresa a través de las relaciones de poder que se muestran en la superficialidad de nuestra vida como tan sólo nos lo pueden mostrar su piel.

¿No habríamos arribado nosotros hoy a la necesidad de resolernos a realizar, una vez más, una inversión y un radical cambio de sitio de los valores, gracias a una autognosis y profundización renovadas del hombre, -no nos hallaríamos nosotros en el umbral de un periodo que, negativamente, habría que calificar por lo pronto de extramoral: hoy, cuando al menos entre nosotros los inmoralistas alienta la sospecha de que el valor decisivo de una acción reside justo en aquello que en ella es no-intencionado, y de que toda su intencionalidad, todo lo que puede ser visto, sabido, conocido conscientemente por la acción, pertenece todavía a su superficie y a su piel, -la cual, como toda piel, delata algunas cosas, pero oculta más cosas todavía?⁶

A decir de Nietzsche, la búsqueda del conocimiento responde a una intencionalidad que está presente en la problemática que nos plantea la ciencia con argumentos que encausan la creencia del valor en sí de la verdad, característica de una conciencia que concibe nuestro mundo en la pureza de la “verdad del conocimiento”. Justamente, el análisis que hace Nietzsche de “la verdad científica” nos revela la posibilidad de descubrir los motivos ocultos en que se sustentan el impulso a la verdad, donde se nos muestra las fuentes del conocimiento humano. Nietzsche es muy consciente de que el valor de esta “verdad científica” es una imagen históricamente condicionada, de tal modo que su acentuación en la época Moderna no es un dato último de su acción, sino que por el contrario, es la radical pertenencia al sistema social en que se vive y que crea este impulso. Nietzsche encuentra que las raíces originarias de dicho impulso por la verdad están en el pensamiento ilustrado. De este modo, nuestra época Moderna, acorde con este valor, es causa o fundamento de las manifestaciones del proceso del conocimiento en la filosofía griega. Sin embargo, la reflexión de Nietzsche en torno al impulso a la

⁶ Nietzsche, Op. Cit. p. 58.

verdad, está sustentada en una concepción de la vida humana contraria al reduccionismo de las verdades científicas. La abolición del mundo de la vida y su paso a su negación definitiva está dada desde una interpretación de la existencia humana en el sentido de la *representación* de acuerdo a una determinación científica. Así, la *representación* que acompaña el proceder práctico de la vida del hombre moderno es intrínseco a su ego y a su realidad *discursiva*.

La sustitución que hace Nietzsche de la teoría del conocimiento por la *doctrina perspectivista de los afectos*, tiene que ver pues con la voluntad de poder que se comprende no como un afecto entre otros, sino como la voluntad en su forma originaria, siendo pues la voluntad de poder la forma primitiva del sentimiento, en donde todos los afectos son solamente causas de una voluntad que expresa sus impulsos, y donde el propio afecto es la medida de todos los afectos que son ella misma. El afecto es entonces un síntoma del sentimiento como un fin, o una consecuencia, o un fenómeno concomitante a dicha voluntad, que trata, como Nietzsche nos lo dice, de una jerarquía de efectos entendidos como estimaciones de valor de la propia voluntad de poder:

Suponiendo que ninguna otra cosa esté dada realmente más que nuestro mundo de apetitos y pasiones, suponiendo que nosotros no podemos descender o ascender a ninguna otra realidad más que justo a la realidad de nuestros instintos, -pues pensar es tan sólo un relacionarse 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)? Quiero decir, concebir este mundo no como una ilusión, una apariencia, una representación (en el sentido de Berkeley y Schopenhauer), sino como algo dotado de idéntico grado de realidad que el poseído por nuestros afectos, -como una forma más tosca del mundo de los afectos, en la cual está aún englobado en una poderosa unidad todo aquello que luego, en el proceso orgánico, se ramifica y se configura (y también, como es obvio, se atenúa y debilita-), como una especie de vida instintiva en la que todas las funciones orgánicas, la autorregulación, la asimilación, la alimentación, la secreción, el metabolismo, permanecen aún sintéticamente ligadas entre sí, -como una forma previa de

la vida?...La voluntad, naturalmente, no puede actuar más que sobre la voluntad –y no sobre materias (no sobre nervios, por ejemplo-): en suma, hay que atreverse a hacer hipótesis de que, en todos aquellos lugares en que reconocemos que hay efectos, una voluntad actúa sobre otra voluntad, -de que todo acontecer mecánico, en la medida en que en él actúa una fuerza, es precisamente una fuerza de la voluntad, un efecto de la voluntad. –Suponiendo, finalmente, que se consigue explicar nuestra vida instintiva entera como la amplificación 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 encontrase en ella la solución del problema de la procreación y nutrición –es *un único* problema-, entonces habríamos adquirido el derecho a definir inequívocamente toda fuerza agente como: *voluntad de poder*. El mundo visto desde dentro, el mundo definido y designado en su “carácter inteligible”, -sería cabalmente “voluntad de poder” y nada más que eso.⁷

Así, los afectos, en tanto que formaciones elaboradas de la voluntad, y en tanto que estimaciones de valor, son siempre las expresiones simbólicas en que la voluntad de poder se manifiesta en cada caso. La voluntad de poder da cuenta así de los afectos por los que cada cultura ha devenido. Podemos situar semejante diversidad de afectos en relación con las diversas formas culturales que se han suscitado a lo largo del desarrollo histórico de nuestra civilización occidental, los que también se han inscrito en la radical destitución y creación de los valores. Tal desarrollo ha significado el derrumbe y la creación de nuevos valores, a partir del hecho que ha adoptado el hombre mediante un sentimiento diferencial, que a distancia de lo que ha existido, ha caído en las garras de una *fundamentación de los valores*. Siendo así, como el propio Nietzsche lo sugiere, la voluntad de poder es pues el punto de vista del valor como la medida de sus condiciones de poder, que se ve en la necesidad de preservar este mundo existente al mismo tiempo que acrecentarlo.

⁷ Ibidem., pp. 61-62.

De este modo, la concepción de la existencia de Nietzsche, en el mismo sentido de Spinoza, va mucho más allá de toda fundamentación del sujeto, pues Nietzsche concibe la vida humana como *potencia y completa beatitud* intrínsecamente unida a su movimiento de *inmanencia absoluta*. En tanto que para Spinoza, la *sustancia* es la realidad, que es origen de sí misma y a la vez todas las cosas, Dios y el mundo, son entonces idénticos. Todos los objetos físicos son las formas de Dios contenidas en el atributo extensión. De igual modo, todas las ideas son formas de Dios contenidas en el atributo pensamiento. Estas formas son naturaleza creada, mientras que la única sustancia o Dios es naturaleza creadora. Las formas son temporales, mientras que Dios es eterno. La filosofía spinociana aventaja a la de Descartes, en el sentido de que este postulaba que entendimiento y mundo eran sustancias distintas. Descartes había considerado la existencia de tres sustancias: entendimiento, mundo y Dios. Spinoza reduce estas tres sustancias a una sola: la sustancia divina infinita, la cual se puede identificar con Dios o bien con la naturaleza. Descartes se planteó el problema de ¿cómo podemos conocer el mundo si son distintas sus sustancias? No obstante, él lo resolvió de forma insatisfactoria, al señalar la comunicación de estas sustancias en la glándula pineal. Con Spinoza este problema ya no existe, pues dice que podemos conocer el mundo porque nuestro entendimiento está formado por la misma sustancia de aquél. Para obtener un conocimiento verdadero, según Spinoza, debemos adquirir ideas claras y distintas, tales que procedan de la pura mente y no de estímulos causales del cuerpo. Después nuestro espíritu ha de reproducir, de manera objetiva y en la medida que le sea posible, la categorización de la naturaleza como totalidad y como parte. Al conocer *la causa de sí de la cosa* la concebimos por su simple esencia; pero si la cosa no existe en sí, sino que requiere una causa para existir, habrá de concebirse por su causa próxima, pues en realidad el conocimiento del efecto no es más que la adquisición de un conocimiento más perfecto de la cosa (Dios). En el sistema de Spinoza, las cosas no son más que ideas de un entendimiento infinito, puesto que la única cosa real es la sustancia. Al transformarse en ideas, las cosas no pierden nada de su esencia, pues la reunión de ambas en el absoluto indica no una transformación sino una identidad. Sin embargo, en Spinoza hay un saber innato, la

idea verdadera es distinta de quien la posee (el ideado): una cosa es el y otra la *idea de círculo* dado que esta no es corporal. Las ideas son algo inteligible, distinto de su objeto; la idea, en cuanto a su esencia formal, puede ser objeto de otra idea objetiva y así indefinidamente. En tanto que las cosas se hacen ideas y las ideas se hacen cosas Spinoza postula que en el fondo, lo que conocemos o pretendemos conocer, es lo absoluto mismo. En Spinoza el conocimiento es un autoconocimiento del absoluto de sí mismo. En Spinoza el método de conocimiento es un reflejo o la idea de una idea, pues El saber es una al existir la idea, se sigue que pueda darse el método para conocerla, por ello la certeza no es otra cosa que la esencia objetiva de la cosa. De ahí que la idea verdadera servirá de norma para distinguir las ideas verdaderas de las ideas ficticias, falsas o dudosas. La verdad es evidente por sí misma, sin necesidad de más prueba para quien conozca las cosas por sus esencias o por sus causas próximas.

Por otra parte el problema de la libertad es asumido por Spinoza desde el determinismo de su filosofía. Como sabemos, Descartes y Spinoza son racionalistas y mecanicistas. El mecanicismo sostiene que todo en el universo está determinado por leyes, con lo cual cualquier ente, incluido por supuesto el ser humano, que esté dentro de él está sujeto a estas leyes. Descartes salva el problema de la libertad a través de su mecanicismo determinista que conlleva la ausencia de libertad para la sustancia extensa o mundo, pero no la sustancia pensante o entendimiento. Spinoza, al postular una sola sustancia considera que todo está determinado de tal modo que la libertad humana aparece cuando el ser humano acepta su inexorable destino. Por tal motivo Spinoza considera que el amor a lo infinito y a lo eterno nutre el alma con una alegría pura sin mezcla de tristeza. A menudo, el alma se ve abrumada por los placeres mundanos, los cuales confunde con el bien y la felicidad auténticos, que nos orientan al amor espiritual y al divino. Lo que pretende encontrar Spinoza es aquello que, cuando se le encuentra, nos permite gozar permanentemente de una alegría completa e insuperable, capaz de mover nuestro ánimo por sí sólo, es decir el *bien verdadero*. Este se aprecia cuando dice que ninguna cosa, considerada en su naturaleza, puede llamarse perfecta o imperfecta, ya que todo lo que sucede observa un orden eterno y obedece a unas leyes fijas de la naturaleza universal.

Previamente, Spinoza ha advertido que la riqueza, el placer y la gloria son funestos cuando se los busca por sí mismos, como un fin. Pero cuando se los toma como medios, se hacen susceptibles de medida y no causan daño alguno pues constituyen una excelente ayuda para la consecución del bien supremo. Esto último a su vez significa el logro de la naturaleza humana superior que en términos estrictos es la unión de la mente con la naturaleza universal.

Volviendo a Nietzsche, los afectos, en tanto que son formaciones elaboradas de la voluntad de poder, y en tanto que también son estimaciones de valor, son siempre expresiones del grado de poder en que la voluntad de poder se manifiesta. Sólo que tal poder implica derrumbar y crear nuevos valores a partir del hecho que ha adoptado el hombre mediante la radical destitución y creación de los valores propio de las fuerzas activas que triunfan sobre las reactivas. La voluntad de poder da cuenta así de los valores por los que cada civilización ha pasado, de tal modo que podemos situar semejante diversidad en relación a las diversas morales que a distancia de ellas, se concibe la *fundamentación* de aquella voluntad de poder que ha sido comprendida en la necesidad de su preservación, así como también su acrecentamiento.

El análisis que hace Nietzsche de la voluntad de poder centra de este modo los móviles internos que mueven la vida humana. En este sentido el análisis que hace Nietzsche de la apariencia nos señala el papel de la vida humana en tanto que ficción canonizada desde la antigua religión; lo que trae consigo la presentación de lo apolíneo y lo dionisiaco como delirio estético; en que la creencia en un mundo onírico lleno de forma es el único mundo real y verdadero de los dioses Apolo y Dionisos. Este último resalta el mundo desbordante de la vida humana, mientras aquel establece el orden de las formas de la vida humana. Este análisis de Nietzsche profundiza en el campo de ilusiones de la comedia y la tragedia griegas, en las que se hace patente la naturaleza del hombre con las nociones de *forma* e *instinto*. El enmascaramiento que concibe Nietzsche desde la cultura griega nos remite a las formas de vida humana que reviste lo apolíneo y lo dionisiaco, señalando sus disfraces a través de lo que han sido el *mundo antiguo* en sus formas de *apariciencia racional e instintiva*. En este sentido Nietzsche se dirige a los valores que los

hombre les asignan a sus dioses: Apolo y Dioniso, que se concretizan en el mundo aparente de nuestra vida. El concepto de valor sobre el que reflexiona Nietzsche tiene mucho que ver con este mito antiguo, que está dado de acuerdo a las formas de apariencia humana que reviste lo apolíneo y lo dionisiaco, señalando la génesis de nuestros valores a través de los disfraces que ha sustentado el *pensamiento occidental* en la cultura griega. Esto es, Nietzsche admite la vida humana como postulado de su misma valoración, y al mismo tiempo lleva a cabo su interpretación en la noción de moral que los griegos asumieron. Así, para Nietzsche la génesis de los valores, que aparecen a lo largo de nuestro desarrollo histórico, son producto de una fuerza activa o reactiva que desde la antigüedad han determinado hasta cierto punto la bajeza o nobleza de la moral occidental. Las fuerzas actúan desde esta perspectiva en las valoraciones de la vida humana con sus grados respectivos; en donde la vida se valora a través de este movimiento de las fuerzas activas y reactivas que se realizan en un plano preponderantemente cuantitativo. La genealogía tiene como referente sustancial el tipo de valor con que la voluntad se concretiza, tal y como Deleuze lo expresa:

Lo que Nietzsche llama *noble, alto, señor*, es tanto la fuerza activa, como la voluntad afirmativa. Lo que llama *bajo, vil, esclavo*, es tanto la fuerza reactiva, como la voluntad negativa. Pero un valor tiene siempre una genealogía, de la que dependen la nobleza o la bajeza de lo que nos invita a creer, a sentir y a pensar. El genealogista es el único apto para descubrir qué bajeza puede encontrar su expresión en un valor y qué nobleza en otro, porque sabe manejar el elemento diferencial: es el dueño de la crítica de los valores.⁸

En sentido estricto, el carácter valorativo de la voluntad de poder ha tenido consecuencias y perspectivas que nos muestran la acción misma de la voluntad de poder en su propio ser, donde el valor se asume como el principio que nos muestra su propia naturaleza, y que actúa con miras a conservarse y acrecentarse como sujeto. De modo significativo, la voluntad de poder es inmanente al carácter real de la

⁸ Deleuze G., *Nietzsche y la filosofía*, p. 80

vida, que se expresa en todos y cada uno de los valores que constituyen su propia naturaleza valorativa, como principio de la ella misma. Esto es, Nietzsche concibe a vida en la noción de la voluntad de poder, al mismo tiempo que define la vida humana como algo intrínseco a la voluntad de poder. “No es el río vuestro peligro y el final de vuestro bien y vuestro mal, sapientísimos: sino aquella voluntad misma, la voluntad de poder, -la inexhausta y fecunda voluntad de vida”⁹ Este concepto de la vida tiene que ver pues con las fuerzas emergentes de la voluntad que se ponen de manifiesto desde su misma naturaleza valorativa. Es ahí donde la voluntad de poder valora entonces la vida como algo intrínseco a ella; como producto de impulsos vitales con grados de fuerza que se nos presenta en un sentido emergente como nos dice Foucault: “La emergencia se produce siempre en un estado de las Fuerzas”¹⁰ La voluntad de poder, de acuerdo a esta concepto emergente de fuerzas, se concibe en un sentido cuantitativo que se traduce para Nietzsche en puntualización del movimiento de fuerzas de la voluntad de poder.

Ciertamente, como nos lo hace ver Nietzsche, el hecho decisivo de la Modernidad en la civilización occidental pone de manifiesto su muy peculiar visión del mundo fundada en la Razón. El significado moral de dicha Razón, en tanto que resultado del *Logos* griego, tiene que ver con el sentido ilimitado que el impulso a la verdad tuvo desde la antigua cultura griega. El problema que ve Nietzsche en lo que concierne a este impulso a la verdad radica en su propia alienación, teniendo como producto la razón instrumental que al final de cuentas mantienen al hombre en una realidad cosificada al margen del mundo de las cosas creadas por él mismo. Nietzsche cuestiona dicha racionalidad instrumental representada en el pensamiento dialéctico como una razón absoluta que tiene como función práctica dominar y controlar al hombre de acuerdo a unos valores decadentes. Esta reflexión tiene que ver con el enfoque dialéctico que cumple un papel fundamental en el concepto de progreso que la sociedad industrial adopto. Es así como el pensamiento dialéctico domina y somete al hombre sólo para sus fines prácticos. Justamente, en Nietzsche las nociones de *amo* y *esclavo*, que nos presenta Hegel en la lucha de las

⁹ Nietzsche F., *Así habló Zaratustra*, p.175

¹⁰ Foucault M., *Nietzsche, la genealogía, la historia*, pp. 34-35.

autoconciencias, son el producto de dicha concepción, ya que desde este concepto determina hasta cierto punto la moral que niega al mundo de la vida; y en donde el sentido de valorar lo que finalmente corresponde a una correlación de fuerzas activas y reactivas, queda suplantada la dialéctica por la concepción nietzscheana de la voluntad de poder. De acuerdo a esta fuente genealógica, Nietzsche discurre sobre la *herencia valorativa* en lo que respecta al carácter de la moral en nuestro mundo moderno, toda vez que esta moral hace patente en el mundo occidental la valoración de la razón. Así, Nietzsche analiza los fundamentos dialécticos en que descansa la dicha moral moderna, haciendo inca pte sobre todo en las relaciones humanas de mandar y obedecer, que son intrínsecas al pensamiento dialéctico de Hegel, en el que descansa el desarrollo histórico de occidente. La historia, la moral y la metafísica, interrelacionadas, han jugado un papel determinante en el orden racional occidental, que en estrecha correlación con el método dialéctico, configura el deseo de ambición de dominio, el ansia de posesión, propia la clase burguesa que impone sus valores. Al respecto se pregunta Nietzsche: ¿Qué carácter tiene este proceso de caducidad de los valores supremos?, ¿en qué medida es un proceso histórico?, e incluso, ¿en qué medida constituye la historicidad de nuestra historia contemporánea? Nietzsche encuentra que el trasfondo de estos valores está en el surgimiento y desenlace del *ideal ascético del cristianismo*, donde el agotamiento de las posibilidades vitales humanas ha prescrito la vida. De este modo, Nietzsche cuestiona el método dialéctico en tanto que justifica la relación social de señorío y servidumbre a partir de una moral que niega al mundo de la vida. En sentido estricto, dicha moral postula un *mundo suprasensible*, que como una especie de profecía-esperanza, es el anhelo esperanzador que ha caracterizado el proceso histórico de una *moral* acorde a un mundo alienado cuyo resultado ha sido la concreción de una moral de esclavos como la llama Nietzsche. Dicho cuestionamiento a la dialéctica se inscribe pues en el nuevo método hermenéutico del que se sirve Nietzsche para refutar el fin de la historia y la astucia de la razón de Hegel, tal y como lo sostiene Vattimo:

Esto estará claro en primer lugar sólo cuando después de haber reconstruido el recorrido nietzscheano de la historia, la moral y la metafísica occidental, confrontemos sus resultados, también en el plano del método, con el método y los resultados de la Fenomenología hegeliana; y de modo más completo y definitivo, cuando aparezca en Zaratustra el proyecto de una humanidad que, formándose fuera del conflicto y de la clásica figura fenomenológica de señorío y servidumbre, se pondrá totalmente más allá de los mismos presupuestos morales de toda dialéctica, dando lugar (tercera y última fase de la comparación con Hegel) a una historicidad y a una hermenéutica que ya no implica, como en Hegel, la alternativa entre astucia de la razón y fin de la historia.¹¹

Nietzsche profundiza su reflexión sobre la voluntad de poder en los principios ontológicos que fundamentan a dicha voluntad, centrándose su estudio en el carácter que tiene el pensamiento con el poder, puesto que juntos han establecido el *estatus quo* que nuestra sociedad occidental ha adoptado. Nietzsche concibe la estrecha relación de la razón y la voluntad que tiene como función dominar o someter al hombre en un orden social determinado por el afecto de mando. Aquí el pensamiento coincide con la volición en el sentido en que el hombre crea su libertad, con el pleno convencimiento de que ningún ser externo a él puede privarlo de su libertad. Desde esta perspectiva nietzscheana, el *afecto* ha jugado un papel importante en el método de Nietzsche a partir de su hermenéutica de las fuerzas activas y las fuerzas reactivas.

Y así como hemos de admitir que el sentir, y desde luego un sentir múltiple, es un ingrediente de la voluntad, así debemos de admitir también, en segundo término, el pensar: en todo acto de voluntad hay un pensamiento que manda -¡y no se crea que es posible separar ese pensamiento de la volición, como si entonces ya sólo quedase voluntad! En tercer término, la voluntad no es sólo un complejo de sentir y pensar, sino sobre todo, además, un afecto: y, desde luego, el

¹¹ Vattimo, *El sujeto y la máscara.*, pp. 80-81.

mencionado afecto de mando. Lo que se llama libertad de la voluntad es esencialmente el afecto de superioridad con respecto a quien tiene que obedecer: yo soy libre, él tiene que obedecer. Toda volición consiste sencillamente en mandar y obedecer, sobre la base, como hemos dicho, de una estructura social de muchas almas: por ello un filósofo debería arrogarse el derecho de considerar la volición en sí desde el ángulo de la moral: entendida la moral, desde luego, como doctrina de las relaciones de dominio en que surge el fenómeno de la vida ¹²

Considerada como *el gran estilo*, la voluntad de poder es la forma primitiva del poder, donde el sentimiento de poder es solamente la causa de las pulsiones que la voluntad las acrecienta. La sustitución que hace Nietzsche de la metafísica por la *doctrina perspectivista de los afectos*, tiene que ver entonces con aquella voluntad que en su forma originaria determina el poder. En la medida misma en que la naturaleza afectiva de la voluntad está en sus mismos actos volitivos, el significado del poder está sustentado en su origen fisiológico, de acuerdo a los supuestos básicos que el poder guarda. Como vemos, el pensamiento de Nietzsche exalta el mundo de la vida en tanto que este mundo está fincado en nuestra voluntad de poder en lo que concierne a su origen y desarrollo. A partir de este origen, cuyo resultado ha sido la concreción del poder que nuestra civilización occidental ha tomado como el impulso al conocimiento. Este fin del poder tiene que ver entonces el significado de la verdad, que vincula el poder con la ciencia concebida como única realidad. Esta determinación intrínseca del poder está dada en base a lo que emana de su misma naturaleza instintiva, lo que constituye para Nietzsche lo verdaderamente fundamental de nuestra historia. Es decir, dicha naturaleza se comprende en una voluntad de poder que se plantea como único fin el conocimiento, que necesariamente nos refiere la verdad científica. En otras palabras, esta voluntad está intrínsecamente relacionada con el poder como aquello que funda e instituye el ser de lo existente en tanto que principio de valoración de la vida. En este sentido, la

¹² Nietzsche, *Más allá del bien y del mal*, pp. 39-41.

valoración de la vida está dada de acuerdo a un sistema canónico de valores que nuestra voluntad instituye. El trasfondo de este poder está en el surgimiento y el desenlace de las relaciones sociales que la civilización adopta con las posibilidades que el mandar y obedecer implican. El problema que ve Nietzsche en lo que concierne a estas relaciones de poder es su desenlace en los valores que han predominado durante milenios. En este sentido Nietzsche considera que estos valores subvierten la vida humana en un orden valorativo que tiene como principio un mundo ficticio, que impone valores mediante la institucionalización de la razón científica. En tanto que, como lo concibe Nietzsche, la función primordial de la voluntad de poder es su propia determinación como la fijación de un rol de leyes definido como único mundo real, es la expresión del *gran estilo*.

El más alto sentimiento de poder y de seguridad se expresa en aquello que posee *gran estilo*. El poder que no tiene ya necesidad de ninguna prueba; que desdeña el agradar; que difícilmente da una respuesta; que no tiene testigos a su alrededor; que vive sin tener consciencia de que exista contradicción contra él; que reposa en sí, fatalista, una ley entre leyes: esto habla de sí mismo en la forma del gran estilo.¹³

En este sentido, la voluntad de poder tiene el propósito fundamental de restaurar una nueva visión del mundo en una valoración de la vida humana, donde su naturaleza juega un papel preponderante en un sentido diametralmente opuesto a la tradición metafísica. En este sentido, el análisis nietzscheano de la voluntad de poder ahonda en la *esencia* de los valores que nuestra sociedad occidental ha asumido a partir de la destitución definitiva del mundo sensible. Así, en tanto que la vida requiere de ordenamiento, de cálculo, de simplificación y del convencimiento de la validez de sus operaciones, Nietzsche nos plantea el problema de la verdad del conocimiento fuera del contexto de la ontología tradicional. La afirmación de Nietzsche según la cual la verdad es un género de error sin el que la especie humana no podría vivir, condensa su pensamiento en torno al conocimiento del valor como necesidad humana, independientemente de la necesidad de que algo tenga

¹³ Nietzsche, *Crepúsculo de los ídolos o Cómo se filosofa con el martillo*, p. 93

que ser considerado como verdadero en su misma condición valorativa. Se trata, ciertamente, de la cuestión sobre el origen de la verdad, pero no en el sentido tradicional de su origen, según el orden e intervención de ciertas facultades psicológicas (sensibilidad, entendimiento, razón), sino en el entendido de la que la verdad responde a la naturaleza fisiológica humana, que Nietzsche trata con la categoría de pulsión como génesis de ella misma. Es así como Nietzsche no pregunta por el valor en sí de la verdad, sino por el fundamento del valor de la verdad. Nietzsche declara con toda contundencia la necesidad de ir a fondo, hasta sus últimas consecuencias, con el significado de la "verdad". Las siguientes interrogantes que se plantea Nietzsche se orientan en este tenor: ¿A qué necesidad responde la búsqueda del conocimiento? ¿Por qué la preferencia por la verdad y no el error o la ignorancia? ¿Cuáles son las raíces originarias de la voluntad de poder? La problemática de Nietzsche respecto de la verdad tiene un sentido diametralmente diferente a la tradición metafísica, ya que la voluntad de poder genera la creencia en el valor en sí de la verdad, característico de una conciencia subrepticia que enarbola el valor a la mundo de la vida.

Nietzsche da cuenta así de los valores por los que civilización occidental ha pasado, señalando especialmente el valor de la justicia que desde la antigüedad y en la época Moderna prevaleció por sobre otros. La elección de este valor en relación con la cultura occidental es para Nietzsche lo que determinó el proceso histórico de la civilización occidental, imponiéndose en su radical jerarquización. Se trata, de la jerarquía de los valores entendidos como estimaciones, y en tanto que son formaciones elaboradas de la voluntad de poder, como expresiones del grado de fuerza que esta voluntad manifiesta en su forma primitiva. Así, la justicia en cuanto afecto es un síntoma, como una consecuencia o un fenómeno concomitante de la voluntad de poder. De este modo, los actos de la voluntad se dan a partir de los síntomas que adopta el proceso de destituir e imponer valores. De acuerdo al análisis genealógico nietzscheano, el valor se concibe como el sentimiento diferencial afectivo que la voluntad de poder adopta como la medida de su conservación y acrecentamiento que son sus propias condiciones de poder.

I.2.- Mundo sensible y mundo suprasensible.

La categoría nietzscheana del mundo sensible sintetiza la configuración de la naturaleza humana en su aspecto afirmativo de la vida. Este aspecto vital no se reduce para Nietzsche al mero aspecto biológico del ser humano, sino que el acento está en la creación de valores en que radica la causa que determina el ser total del hombre, siendo el impulso de la vida el principio mediante el cual se expresa la voluntad de poder en el mundo sensible. La concepción nietzscheana del mundo sensible está por tanto sustentada en una concepción de la vida humana contraria al postulado del ideal ascético. En este sentido, la categoría del mundo sensible que nos plantea Nietzsche nos devela la posibilidad de descubrir los motivos que sustentan a las fuentes valorativas en que se sustenta la voluntad de poder. Esta concepción nietzscheana del mundo sensible se sustenta por tanto en una genealogía de la moral como principio metodológico que interpreta nuestras vivencias. De este modo, el concepto de mundo sensible de Nietzsche nos presenta el concepto del cuerpo humano que de acuerdo a sus funciones fisiológicas se concibe desde sus propios impulsos. Como lo veremos más adelante, la categoría del cuerpo humano de Nietzsche tiene una importancia fundamental en relación al concepto de mundo sensible, toda vez que su comprensión se da a partir del fenómeno multifacético del cuerpo humano en estrecha concordancia con el mundo sensible. La categoría del mundo sensible está por tanto planteada desde una idea que gira en torno al origen de los valores, en gran medida asumidos por medio de una moral falsamente asumida por nuestra sociedad occidental. Como hemos dicho, en tanto que la voluntad de poder es en esencia pura valoración, la postulación del mundo sensible comprende la afirmación definitiva del mundo sensible que subvierte el ideal ascético del mundo suprasensible. El mundo suprasensible es la referencia explícita de este ideal que desde su forma fisiológica está fuera de una concepción que tiene como principio la vida. Dicho mundo va proyectándose en la existencia humana como una fuerza reactiva en virtud de la cual se hace patente la validación de otra vida como consecuencia del instinto que niega esta vida terrenal.

Dado que para Nietzsche el mundo suprasensible se inscribe en una voluntad que busca estimaciones nihilistas de los valores que justifican la validez del mundo suprasensible, es producto de una debilidad humana que la empuja hacia un nihilismo, a la manera como Schopenhauer negó la vida en el ámbito de su valoración. La negación a la vida, como la concibe Schopenhauer, nace y existe para Nietzsche como debilidad y declinación del mundo sensible; hecho que cobra sentido en el propio proceso de una fuerza reactiva de la negación de los valores que constituyen la naturaleza de la vida. Se trata del antiguo e ingenuo canon del cristianismo que se ha impuesto a través de una moral que constituye este sentimiento nihilista que acompaña la filosofía de Schopenhauer. Desde esta visión de Nietzsche, el nihilismo de Schopenhauer se instaura en el orden de una valoración que asume el proceso de la anulación de la vida a partir del reconocimiento de la fatalidad de nuestro mundo. Sin embargo, el nihilismo de Schopenhauer no es de ningún modo asumido por Nietzsche, ya que este niega la historia humana como el resultado de la historia occidental que irremediamente se encamina hacia su final. Lo que significa para Nietzsche un nihilismo que refleja la fatiga o debilidad de la cultura occidental, en el sentido en que la historia occidental ha asumido su fin como una fatiga que sólo es posible redimir con el sufrimiento, lo que hace que la vida humana se convierta en el dolor interiorizado. De este modo este nihilismo nos refiere las faltas o pecados que afectan a un sujeto atado a otro mundo. Así, este nihilismo es determinante para la postulación del mundo suprasensible en tanto se apega a las características esenciales del sufrimiento de la vida, tal y como lo expresa Nietzsche:

En Schopenhauer el error fundamental de la voluntad es típico (como si el apetito, el instinto, el deseo fueran lo que hay de esencial): esto es disminuir hasta el desconocimiento el valor de la voluntad. Del mismo modo, el odio del querer; tentativa de ver en el no querer, en el sujeto sin fines ni intenciones (en el sujeto puro, libre de voluntad), algo superior, la cosa superior en sí, la cosa que importa. Gran síntoma de

fatiga o de debilidad de la voluntad: pues ésta es lo que el apetito trata fundamentalmente como amo, imponiendo el camino y la medida.¹⁴

Debido a esto, el nihilismo de Schopenhauer plantea la destitución de los valores prevalecientes en tanto que su instauración es una consecuencia de la falsedad e inconsistencia de la voluntad al asumir la pérdida de su esencia como la negación de la vida, constituyéndose en un escepticismo y un desprecio por la vida. Por ello el nihilismo de Schopenhauer se asume como el sinsentido del mundo de la vida teniendo su expresión en el ocaso, retroceso, debilidad y fatiga que caracteriza su concepción de la historia humana. En este sentido, el nihilismo de Schopenhauer se sitúa distante del mundo de la vida en la medida misma en que los valores se divorcian de su respectiva naturaleza. El carácter de este nihilismo de Schopenhauer hace que Nietzsche se plantee las siguientes preguntas: ¿Cuál es el sentido del dolor en Schopenhauer? ¿A la que responde este dolor propio del esclavo? Tal y como lo concibe Nietzsche, la moral cristiana, que forma parte de este nihilismo, busca en una especie de ficción de ideal ascético, el triunfo del dolor y el alivio definitivo del sufrimiento, en el que la voluntad niega este mundo al que está encadenado. Pero la manifestación de esta forma de nihilismo no se restringe a la filosofía de Schopenhauer, sino que abarca todas las formas de ateísmo desesperanzado ante el hundimiento y devaluación de los valores tradicionales de nuestra cultura occidental. No es entonces una ocurrencia suya ver la historia como el propio despliegue del proceso que da lugar a la destitución del valor como tal, pues no sólo se reduce al simple reconocimiento de su inconsistencia e inoperancia, sino a la inutilidad de negar la vida que no tiene futuro. Contrariamente, el nihilismo de Nietzsche significa la posibilidad de la creación de nuevos valores mediante su transvaloración en el lugar mismo en que los valores anteriores se derrumban, como lo había concebido Schopenhauer. Pero también significa la radicalización de la moral como una consecuencia de la voluntad de poder instaurada en un sentido radical. Nietzsche prevé que el siglo siguiente será el comienzo de una moral cuyas transformaciones superaran a las anteriores en lo que respecta a sus valores.

¹⁴Nietzsche, Op. Cit., p. 25.

Debemos de cuidarnos bien, de ver en la moral un fenómeno puramente negativo, y añade, una lógica interna rige el proceso del nihilismo, en el que la lógica de nuestros grandes valores e ideales es llevada al extremo¹⁵.

Nietzsche denuncia así falsedad del mundo suprasensible que se apoya en este nihilismo de Schopenhauer, basado en una concepción del mundo donde las fuerzas reactivas triunfan sobre las activas, de modo tal que la valoración de la vida se conserva siempre en lo negativo. La naturaleza de este nihilismo radica en la superación de la moral tal y como se concibe desde la moral cristiana, que busca en una especie de ideal ascético de la voluntad la superación del mundo al que está encadenada. Sin embargo, dicha superación se da en el terreno de la fuerza reactiva que pervive gracias a los viejos valores secularizados de la religión cristiana. Al respecto, arguye Nietzsche, todas las filosofías que de una u otra forma postulan un mundo ideal y una verdad definitiva, postulan la ficción del mundo suprasensible con expresiones propias que niegan el mundo terrenal y afirma la existencia del mundo suprasensible. En contrapartida, el nihilismo activo de Nietzsche, al mismo tiempo que denuncia la ficción del mundo suprasensible, irrumpe con el valor de la vida en un nuevo significado de la vida que trasciende todo síntoma de fatiga y debilidad concretizada en la moral predominante del cristianismo, al respecto nos dice Nietzsche.

El nihilismo radical es la creencia en una absoluta desvalorización de la existencia, cuando se trata de los supremos valores que se reconocen, añadiéndose a esto la idea de que no tenemos el más mínimo derecho a suponer un más allá o un en sí de las cosas que sea divino, que sea moral viva. Esta creencia es una consecuencia de la veracidad desarrollada; por consiguiente, una consecuencia de la fe en la moral.¹⁶

¹⁵ Nietzsche, *El nihilismo*, ed. cit., p. 117.

¹⁶ Nietzsche, *El nacimiento de la tragedia*, p. 66.

Siguiendo con esta tesis del nihilismo radical de Nietzsche precisamente porque en él radican los valores que finalmente reivindican la vida humana, como un resultado de la voluntad de poder, pues es ella la que asume la tarea de transvalorar todos los valores. En este sentido, el mundo sensible sólo puede estar fundado en la voluntad de poder, donde se crean los valores en la dirección del dominio incondicionado de los impulsos, como el factor decisivo en que la voluntad concretiza su forma valorativa. De este modo el nihilismo radical de Nietzsche expresa la fisonomía general de los valores que tiene que ver con el proceso histórico de los valores. En clara alusión al mundo suprasensible, Nietzsche establece la intrínseca relación del final de la metafísica con la consecuente anulación del mundo sensible, haciéndose patente la escisión del mundo sensible y mundo suprasensible. Lo que es lo mismo, la concepción metafísica consiste en la negación del mundo sensible como algo esencial a su lógica racional. La metafísica tiene pues su referente esencial en la comprensión de la realidad como algo sustancial a su conceptualización. Lo que significa que la metafísica moderna, en cuyo contexto se inscribe nuestra historia occidental, se vuelve medida y centro del sujeto del conocimiento. La crítica que lleva a cabo Nietzsche del pensamiento metafísico nos remite al impulso del conocimiento que reviste la ciencia moderna, señalando su génesis y desarrollo a través de los disfraces que ha adoptado este pensamiento desde Platón hasta Hegel. La crítica que hace Nietzsche al pensamiento metafísico será entonces decisiva para comprender los fundamentos de este pensamiento con su lógica racional. Es así como el pensamiento metafísico postula el mundo suprasensible a través del impulso del conocimiento que se concretiza en el propio carácter que tiene el sujeto de la representación. Se trata, según Nietzsche, de advertir su derrumbe del valor de la verdad que nace y existe como debilidad y declinación de un impulso que no ve por todas partes más que un orden racional.

El sujeto trascendental de Kant es un referente obligado de Nietzsche para comprender dicho pensamiento metafísico. Este sujeto no es más que un sujeto que supedita los límites y alcances de la razón al impulso al conocimiento que nos presenta Kant en la unidad originaria del conocimiento de intuiciones y conceptos

que logra el sujeto trascendental. Kant concibe esta unidad originaria del conocimiento como la base que despliega el “esquematismo del entendimiento puro”. Hay que destacar al respecto que esta síntesis es también producto una homogeneidad de lo universal y de lo particular que las concepciones de los empiristas y los racionalistas venían ya asumiendo como un obrar inconsciente de la razón en el que la percepción es determinada por el entendimiento, el cual concibe al objeto en la inteligibilidad del juicio subjetivo desde lo a priori, ya que sólo a través del entendimiento la unidad originaria del conocimiento es génesis y desarrollo no sólo del concepto sino de todo el sistema científico, como Horkheimer y Adorno lo sostienen:

La homogeneidad de lo universal y de lo particular viene garantizada, según Kant, por el “esquematismo del entendimiento puro”, que consiste en el obrar inconsciente del mecanismo intelectual que estructura ya la percepción conforme al entendimiento. Éste imprime a la cosa, como cualidad objetiva suya, la inteligibilidad que el juicio subjetivo encuentra en ella, aun antes de que ésta entre en el yo. Sin este esquematismo, es decir, sin intelectualidad en la percepción, ninguna impresión se adecuaría al concepto, ninguna categoría al ejemplar; no se daría ni siquiera la unidad del pensamiento, mucho menos la del sistema, a la que, no obstante, no tiende. Realizar esta unidad es la tarea consciente de la ciencia.¹⁷

Así, pues, siguiendo a Nietzsche en este punto, el carácter del pensamiento metafísico de Kant viene a ser dado por la preponderancia de la razón con respecto a la sensibilidad, pues al instaurarse la razón como sujeto trascendental a priori, se escinde de su experiencia empírica. Es la misma metafísica de Platón que como consecuencia lógica de su pensamiento ilustrado, privilegia el juicio científico que la Modernidad asume como herencia en las concepciones epistemológicas de los racionalistas y empiristas de esta época. La Razón Moderna, en este sentido, dicta las “leyes objetivas de la naturaleza y sociedad” sentando sus bases subjetivas en un esquema demasiado simplificado de lo significativo el Logos griego. La filosofía

¹⁷¹⁷ Horkheimer, Adorno, *Dialéctica de la Ilustración*, p. 130

positivista de Comte es un claro ejemplo de tal simplificación, pues la sociología (física social) comtiana no es más que una simplificación de las leyes de la física. Dicha conceptualización de la sociedad se pone de manifiesto en una especie de determinismo histórico de la civilización occidental. Para Nietzsche este determinismo es una condición *sine qua non* de la Ilustración que asumiendo los valores derivados del impulso de la verdad, actúa de acuerdo a una debilidad humana, que en el contexto del proceso histórico de la civilización occidental promueve la negación de nuestro mundo, donde el valor de la verdad es aquello que siempre importa por sobre todo. El carácter que ha tenido la Ilustración en nuestra cultura occidental Moderna está de este modo en la preponderancia de la subjetividad que determina el ser desde el ángulo estrictamente lógico, haciendo a un lado los otros lenguajes humanos. En este sentido la filosofía positivista de Comte concibe la vida humana sólo en el sujeto de conocimiento. Dicha reducción de la vida al sujeto de conocimiento se pone de manifiesto en Comte en las leyes de la historia del hombre, en el que su destino está ya prescrito. Los valores derivados de esta reducción de la vida son propios del proceso del pensamiento Ilustrado que la civilización occidental adoptó con el valor supremo de la verdad, en un proceso que constituye la desvalorización de la vida en aras de un orden racional como aquello que importa como aquello que funda todo y que determina la existencia humana de manera exacta. Un claro ejemplo de esta negación de la vida lo tenemos en las características de la sociedad industrial. No obstante y todo, el *Cogito ergo sum* inaugura el instinto del conocimiento, retomando lo que inicialmente el *Logos socrático* fue. El racionalismo de Descartes reconfiguró la razón socrática a través del privilegio conceptual en las ciencias de la Modernidad. De este modo, el desarrollo histórico del pensamiento ilustrado no es más que una exaltación de la subjetividad que la ciencia hace suya. Así, las “leyes objetivas de la sociedad”, son producto de tal subjetividad en el esquema de la esta razón científica.

Ahora bien, dicho poder de la razón está sustentado en una forma de vida social, que se impone a través de un ethos nuevo en la sociedad capitalista, en la que el influjo de ciertos valores religiosos constituyen también el orden social de la sociedad industrial. Un claro ejemplo de este ethos es el protestantismo, al asumir la vida

humana los valores religiosos. Estudiando los nexos de la vida social capitalista con la ética del protestantismo, Weber pone en evidencia la categoría del trabajo en el orden social capitalista; donde los preceptos religiosos, en estrecha correlación con la vida social capitalista, juegan un papel fundamental en la implementación de un orden económico-social dominado por una nueva racionalidad. Dicho orden se pone de manifiesto en un mundo donde la técnica cobra una importancia capital sobre todo en el concepto de trabajo racionalizado, que en el contexto del proceso de la producción tecnológica de la civilización occidental, se desarrolla a decir de Weber en el marco de las nuevas reglas que marca el racionalismo económico de la moderna sociedad.

Como motivo primordial de la moderna economía ha sido señalado el racionalismo económico, y de manera especial por Sombart, con razonamientos acertados y persuasivos. La precisión en ello está condicionada a la comprensión por racionalismo de un incremento tan considerable de la productividad del trabajo, que obligo a éste a brincar los mezquinos límites orgánicos trazados por la persona humana en que se encontraba aprisionado, quedando todo el proceso sometido a consideraciones científicas. Este proceso de racionalización en el plano de la técnica y la economía tiene un gran predominio en el ideal de la vida de la moderna sociedad burguesa: el concepto de que el trabajo es un medio del que se vale la racionalización del aprovisionamiento de bienes materiales para la humanidad, ha existido siempre en la mente de quienes representan el espíritu capitalista como uno de los objetivos que han señalado directrices a su actividad.¹⁸

Por otra parte, el análisis de Weber es un referente esencial de la secularización de la religión cristiana sustentada en la racionalización que la Ilustración impone con la determinación de los valores en la constitución del nuevo orden económico capitalista. Los nexos religiosos con la vida económica capitalista descansan según Weber en la categoría del trabajo que en estrecha correlación con los preceptos del

¹⁸ Weber M, *La ética protestante*, p. 45-46.

de la religión cristiana dan pie al surgimiento de una moral en que se sustenta la vida social del capitalismo. A decir de Weber, dicha moral está basada en el dominio de lo divino, con su ideal ascético, como suprema determinación de las prácticas cotidianas de la producción en la construcción del nuevo orden social de la burguesía. Apegándonos al caso preciso de los nexos de la vida humana y la ética del protestantismo, dichos nexos descansan en la estrecha correlación del protestantismo con el valor del trabajo, que la sociedad capitalista ha adoptado como una etapa inicial del orden social burgués, que no abdica de sus prácticas religiosas, sino que las profundiza en la vida pública y privada del hombre a través de la secularización de la moral cristiana en la civilización occidental, al respecto nos dice Weber:

Aquí es conveniente tener presente un hecho tal vez olvidado: la supresión del dominio eclesiástico sobre la vida no era el espíritu de la reforma, antes bien el anhelo de cambiar la forma de cambiar aquel poder por otra distinta. Es más, sustituir un poder demasiado suave, casi imperceptible en la práctica y, en efecto, próximo a lo puramente clásico, por otro que debería intervenir con mucha más intensidad en todos los ámbitos de la vida pública y privada, estipulando una regulación onerosa y con meticulosidad en la conducta personal.¹⁹

El carácter de la cultura moderna que lleva a cabo Weber con respecto a la antigua, consiste en señalar el carácter racional en la exaltación de la razón científica como el rasgo distintivo. En este sentido, Weber nos presenta a la cultura moderna como su modo de ser *sui generis* en la *representación*, en que los principios lógicos determinan el propio significado de nuestra realidad, tal y como los juicios de la ciencia nos la explican. Dicha fuente racional está presente en el mito de la Ilustración. El análisis que hace Nietzsche en torno al pensamiento ilustrado devela los móviles internos que influyen decisivamente en la interpretación de la realidad en la figura de la representación que hace de ella el sujeto. En este tenor Nietzsche nos revela sus manifestaciones en la ficción del impulso a la verdad, que tiene consigo la

¹⁹ Ibidem, p. 22

propia razón científica, en que la creencia de un conocimiento lleno de formas lógicas que expresa el único mundo real y verdadero que hace patente la explicación científica. Nietzsche encuentra en esta concepción racional como la esencia de la existencia humana desde el inicio de la Ilustración en el pensamiento de Sócrates. Sin embargo dicha concepción reprime los impulsos voluptuosos que tienen su más alta expresión en la naturaleza vital del hombre, al mismo tiempo que reprime intrínsecamente los afectos en relación a la sensibilidad. La genealogía de Nietzsche pretende justamente develar lo que subyace en el fondo de todas y cada una de las formas racionales humanas que la civilización occidental ha adoptado en las diversas y diferentes expresiones de la vida moderna.

El análisis de la cultura occidental que lleva a cabo Nietzsche se centra justamente en la continuidad de la Ilustración moderna con respecto a la antigua, sobre todo tomando en cuenta su similitud en lo que respecta a la exaltación de la Razón. En este sentido, para Nietzsche la Modernidad retoma el mito de la Ilustración como modo de ser *sui generis* en los principios racionales que desde un principio predominaron en el papel que tuvo el Logos griego. Dicha fuente está presente en Nietzsche a la luz de su método genealógico, que da cuenta del esplendor de la Ilustración en la dialéctica de Platón. Este análisis de Nietzsche nos devela los móviles internos que mueven a la razón en sus manifestaciones de poderío desde la cultura griega, que tiene consigo la propia sustentación de lo apolíneo, en la creencia de orden social lleno de formas racionales como el único mundo real y verdadero que Apolo crea en nuestra realidad humana mediante el equilibrio de la vida humana. Nietzsche interpreta estas manifestaciones racionales en la esencia de la existencia humana más allá de los impulsos voluptuosos dionisiacos que tienen su más alta expresión en la vida del hombre, que expresa intrínsecamente los afectos de una vida plena. Como vemos, dicha racionalidad se da en base a una valoración en la que no se pone el acento el pensamiento lógico, que la civilización occidental ha adoptado de su pasado ilustrado, mostrándose en las diversas y diferentes expresiones de la vida social que al respecto ha adoptado dicha civilización.

De este modo, la comprensión de la cultura moderna lleva a Nietzsche a cuestionar el carácter de sujeto abstracto que esta cultura moderna ha asumido con respecto a la antigua. En este sentido, Nietzsche cuestiona a la Modernidad desde el punto de vista del papel que ha jugado la *representación* en el sujeto moderno, que descalifica la sensibilidad al exaltar a la Idea. En *El nacimiento de la tragedia*, Nietzsche da cuenta del método socrático, al revelarnos que en torno al impulso del conocimiento se dan los móviles internos que mueven la Ilustración occidental. Nietzsche devela las manifestaciones de este impulso mediante la ficción del arte, que tiene su propia sustentación en el mundo de lo apolíneo, como mundo onírico que hace patente el equilibrio de formas en nuestro mundo humano. Nietzsche encuentra en el delirio artístico de lo apolíneo la esencia de la Ilustración que nos muestra las formas de apariencia racional que adopta nuestra vida humana. Sin embargo, esta apariencia oculta los impulsos dionisiacos que tienen su fuente en la naturaleza afectiva humana, al mismo tiempo que se oponen intrínsecamente al orden estructurado de las formas apolíneas. Como vemos, dichas formas se dan en base a una valoración que pone el acento en el impulso de la razón. Nietzsche pretende justamente develar lo que subyace en el fondo de todas y cada una de las formas de la apariencia apolínea que la civilización occidental ha adoptado desde sus inicios griegos, como nos lo muestran las diversas y diferentes expresiones de la máscara.

En el mismo tenor Vattimo nos presenta las formas apolíneas que nuestra sociedad ha heredado. Su tesis de la máscara gira en torno origen y desarrollo del mito de la Ilustración en el desarrollo histórico de nuestra cultura occidental. En este tenor el análisis de la máscara lo lleva a revisar los principios en que se fundamenta la Ilustración, centrando su estudio en el carácter decadente de la cultura occidental. De este modo, el nihilismo, como causa o fundamento del proceso que ha seguido la Ilustración es acorde con un orden social que determina el proceder práctico de la vida del hombre moderno en su intrínseca relación con el impulso a la verdad, asumido como su propio condicionamiento cultural, como nos lo refiere Vattimo:

El nexo con el problema de la temporalidad, como problema constitutivo del hombre en cuanto tal, permite también sacar a la luz otra característica del concepto de nihilismo, esto es, el hecho de que indica simultáneamente la particular época histórica de decadencia en la que vivimos y una condición universal y permanente, una forma de alienación, si se quiere, que está ligada a la esencia del hombre y no depende de circunstancias históricas específicas...Nietzsche, es muy consciente de que el ego es una imagen históricamente condicionada, de modo que la persecución de fines egoístas no es un dato último de la acción, sino que por el contrario indica la radical pertenencia de la misma a la época, a la sociedad, al grupo particular en que se vive y con el que nos enfrentamos.²⁰

En este sentido Nietzsche el ego se concibe en relación a la inmanencia vital del instinto, restableciendo así la razón como una especie de alienación del hombre moderno, en la medida misma en que la alienación tiene su origen en la Ilustración crea. Este instinto tiene su significación en todos y cada uno de sus órdenes de la racionalidad moderna. La crítica que hace Nietzsche a esta racionalidad consiste justamente en el papel que juegan las funciones racionales en la vida del hombre moderno como una carga simbólica llena de significados y significantes que proyectan en el orden social. Siguiendo el proceso de elaboración en que los conceptos, que se transforman en contenidos de nuestra conciencia, con sus principios lógicos, expresan los signos y símbolos que asume el sujeto moderno en los diversos campos de la representación, con los caracteres propios del lenguaje discursivo; lo que implica que la vida reviste una apariencia subjetiva en la estructura racional de este sujeto. La metafísica, en tanto que precursora de las ideas, fundamenta la representación en el sujeto del conocimiento a través de su referente esencial de la subjetividad. No obstante el sujeto está inmerso en el conflicto epistemológico toda vez que representación, sustentada por sus principios lógicos, privilegia la verdad científica por encima del origen pulsional del conocimiento. La Ilustración establece así el divorcio del mundo sensible y el mundo suprasensible. La

²⁰ Vattimo Gianni, *Diálogo con Nietzsche*, p.p.50- 96.

Razón Moderna vive de este modo su conflicto vital en la disyuntiva de los principios lógicos y su experiencia sensitiva. La metafísica postula una vida aparente en el que la representación del mundo el sujeto es la única verdad del sujeto. Dicha representación es la fuente de la abstracción en tanto que nuestra realidad se explica conforme a las ideas de la consciencia. El sujeto Moderno conceptualiza al mundo tomando como referente la valoración de la razón que enmascara la vida.

Por otra parte, este carácter de la categorización tiene su significado en todos y cada uno de sus órdenes racionales de nuestra vida; en los diversos campos en que se nos presenta con sus caracteres lógicos que corresponden a cada uno de los lenguajes de la ciencia. Esta categorización de la vida da pie a Nietzsche para profundizar en la moral donde el hombre adquiere el carácter inmanente al modo de vida racional a partir del cúmulo de valores que establece la Ilustración. Ahora bien, el proceso del lenguaje discursivo de la Ilustración, con todas las características que reviste este pensamiento, nos muestra el carácter suprasensible que adquiere sus principios lógicos. La subjetividad del sujeto moderno, de acuerdo a los principios del pensamiento ilustrado, se sustenta en el valor de la verdad en un sentido metafísico, estableciendo así el valor de la vida determinado por la subjetividad del sujeto. Para Nietzsche dicha subjetividad da cuenta de la mistificación de la razón que se nos presenta la metafísica en cada uno de sus lenguajes racionales, donde el sujeto moderno juega un papel preponderante en el mundo suprasensible con la plenitud de la Razón.

3.- Génesis de la moral cristiana.

El primer problema que ve Nietzsche en lo que concierne a la moral cristiana es que dicha moral está fincada en las bases de un “*antinaturalismo de la vida humana*”, que como una especie de profecía y esperanza ha sumido nuestra vida en un ideal ascético que ha caracterizado a nuestros valores occidentales. La moral cristiana ha jugado un papel mistificador en nuestra cultura occidental, toda vez que sus postulados se dan a partir de una valoración que niega el mundo de la vida, cuyo resultado ha sido la conservación de los valores en un sentido en que la debilidad humana se ha dado. El trasfondo de esta debilidad está, según Nietzsche, en el agotamiento de las posibilidades de la vida en el desenlace de un instinto humano que ha pugnado por un orden social racional. En este sentido, Foucault considera que la procedencia de este orden social está en la intensidad o debilidad de impulsos corporales en lo que respecta al método cada época de nuestra historia occidental ha adoptado en un lugar de enfrentamiento:

Mientras que la procedencia designa la cualidad de un instinto, su intensidad o su debilidad, y la marca que deja en el cuerpo, la emergencia designa un lugar de enfrentamiento. Y por eso precisamente, cada momento de la historia, que se fija en un ritual; impone obligaciones y derechos y elabora cuidadosos métodos.²¹

De acuerdo a esto último, los impulsos corporales generan la conservación o reemplazamiento de los valores en el propio contexto histórico de nuestra cultura occidental. La moral cristiana desde la perspectiva nietzscheana está muy ligada con el ideal ascético de todo aquello que tiene que ver con el desarrollo de la civilización occidental en tanto que ha tenido el propósito fundamental de restaurar el mundo de la vida en una nueva visión ficticia de nuestro mundo, donde su existencia y actualización cobra sentido en un más allá. Recurriendo a sus fuentes, el análisis que hace Nietzsche sobre la moral cristiana discurre en la dirección de este ideal ascético

²¹ Foucault M. Op. Cit. pp. 37

que genera la debilidad hombre en el sentido en que sus fuerzas reactivas lo determinan. En consecuencia, las fuerzas reactivas han establecido un orden valorativo en el mundo aparente de los postulados decadentes que se inscriben en la crisis de la moral cristiana, generando el reemplazamiento de los valores de las religiones de los griegos y los romanos. Sin embargo, la moral cristiana está sustentada en un nuevo Ethos en estrecha correlación con la sociedad Moderna, que de acuerdo a su nueva vida económica juega un papel fundamental la categoría del trabajo, en que la lógica racional subvierte la vida humana en una nueva valoración que tiene que ver con los preceptos religiosos que se concretizan en la vida cotidiana que el protestantismo asume en la época Moderna. En este sentido el Ethos de la moral cristiana se inscribe en la vida cotidiana de la modernidad en lo que respecta al “trabajo racionalizado” donde el cristiano está inserto en un orden valorativo que tiene sus principios en la Ilustración, que al igual que la religión se institucionaliza, retomando los postulados racionales que se inscriben en el pensamiento lógico y los valores de la ciencia. De acuerdo a esta racionalidad la moral cristiana discurre en el dominio de la Razón ilustrada en el sentido en que el valor de la verdad se establece. De acuerdo a esta Razón la moral cristiana se instala en el campo histórico-social de acuerdo las reglas del funcionamiento del nuevo orden social racional. De este modo la compasión, la abnegación y la resignación de la moral cristiana son parte de la coerción social que ha desplazado el ideal ascético en las relaciones sociales como parámetro que marcan una integración alienante propia de su racionalidad. El desenmascaramiento que lleva a cabo Nietzsche de esta racionalidad finalmente se concretiza en lo que él ha llamado la moral de rebaño. Al respecto, Vattimo considera que la Ilustración es también la radicalización de la razón en concordancia con la moral cristiana.

Ese desenmascaramiento, representa más bien, en cierto sentido, una conclusión del iluminismo ya sea porque radicaliza muchos elementos ya presentes en su crítica, ya sea, sobre todo, porque, llevando a sus

extremas consecuencias la veracidad de la razón, llega a verla como ella misma en el interior del mundo por desenmascarar.²²

Siendo así, analítica de la apariencia de Nietzsche devela el modo dogmático y constructivo de la metafísica, mostrando a la existencia humana como en sí misma es. Desde la propia categoría del *mundo sensible* Nietzsche nos presenta la realidad como inmediata y regularmente está dada en nuestra cotidianidad; donde dicha existencia se muestra en su papel ontológico que determina su estructura esencial y no accidental. El *mundo sensible* viene a ser entonces la categoría que en principio se contrapone a las categorías metafísicas que ocultan la existencia en vez de develarla. En este sentido, la analítica de la apariencia tiene que ver con el mundo sensible que es ciertamente más originario que el metafísico. Nietzsche nos muestra así la existencia humana que en sí misma se presenta con sus propios elementos en la apariencia de nuestra realidad. Siendo así, el análisis hermenéutico de Nietzsche está a la base de toda la apariencia de nuestra más allá de las posibles categorías de la metafísica. En este sentido a la existencia humana le pertenece la comprensión (*interpretación*) que se presenta mediante una amplia gama de alegorías que han indagado su comportamiento, sus posibilidades y su destino, como algo decisivo en su comprensión originaria. El estudio genealógico que ocupa a Nietzsche es precisamente la constitución de la moral cristiana, que desde su origen y desarrollo histórico, se nos presenta en un orden social que hace patente las funciones alienantes fielmente expresadas en la caducidad de los valores que ponen desde las fuerzas reactivas que determinan a la voluntad. De este modo, la moral cristiana es consustancial a nuestra historia en un sentido de debilidad. Nietzsche se pregunta al respecto:

¿Es necesario el conocimiento del origen y la historia de los sentimientos y las valoraciones morales? ¿Cómo surgen? ¿De dónde se derivan? ¿De qué manera se han constituido? ¿Cómo es que sentimientos tales como la compasión, la abnegación o la resignación, por ejemplo, han llegado a interpretarse como valiosos en sí mismos?... ¿Qué carácter tiene este

²² Vattimo. Op Cit., p. 88.

proceso de caducidad de los valores supremos? ¿En qué medida es un proceso histórico? E incluso, siendo la valoración un proceso fundamental ¿En qué medida constituye la historicidad de nuestra historia dicha valoración?²³

Siendo así, para Nietzsche todo postulado de la moral cristiana, al plantearse como utopía, va más allá del devenir del mundo como una especie de proyección a la eternidad estática y la negación de nuestra existencia terrenal. Este sentido el mundo ultraterrenal sólo es comprensible a la luz de la naturaleza débil, donde el impulso adquiere un estatus real en nuestra realidad social. En este sentido, el examen crítico que hace Nietzsche de la moral cristiana consiste en revisar los fundamentos metafísicos. En este sentido para Nietzsche la moral cristiana coincide con el punto de vista de una concepción metafísica del mundo, que finalmente niega el devenir del mundo en su sentido heracliteano de la diferencia y la heterogeneidad. Al respecto, Nietzsche nos plantea su crítica a la moral cristiana invirtiendo sus principios teológicos de la culpa y el castigo contrarios al devenir de nuestra realidad. La postura inmoral de Nietzsche se sustenta en este concepto del devenir donde se vuelve inteligible la voluntad de poder como en un círculo eterno: “la voluntad de poder se da en la energía de su devenir considerada desde un determinado punto que luego vuelve a caer en un círculo eterno”.²⁴Nietzsche cuestiona también la moral cristiana en las estimaciones de valor que tienen su origen en la debilidad de la voluntad, donde la vida es concebida como una conmoción de la vida, que intenta seguir manteniendo su lugar en el pesimismo de una fuerza reactiva perenne. Desde esta perspectiva, la moral cristiana tiene su inicio en el más antiguo e ingenuo canon de los valores que se han impuesto en la civilización occidental a través de la bondad, con el sentimiento de debilidad que la acompaña. Así, el sentido de la gracia, que se asume como una apariencia de justicia, no es más que un sentimiento humano egoísta, que supeditado al deseo de venganza, es un afecto que anida en el seno de la moral cristiana como algo decadente. Al respecto Nietzsche nos propone la revitalización de estos afectos como valoración de la vida, en la perspectiva del

²³ Nietzsche, *Más allá del bien y del mal*, p.p.55-63

²⁴Nietzsche, *La voluntad de poderío*, p. 351.

mundo sensible recuperado con la voluntad de poder que está dispuesta al dominio incondicionado de nuestro mundo, que vale y sólo puede valer en nuestra sensibilidad.

Y dado que de lo semejante, nos dice Nietzsche al respecto, tiene que brotar siempre la necesidad de lo semejante, no sorprenderá el ver que precisamente de tales círculos vuelven a surgir intentos, aparecidos ya a menudo, de santificar la venganza, dándole el nombre de justicia –como si la justicia fuera sólo, en el fondo, un desarrollo ulterior del sentimiento de estar-ofendido- y de rehabilitar suplementariamente, con la venganza, a los efectos reactivos en general y en su totalidad...Esta equidad científica, en efecto, desaparece en seguida, dejando sitio a acentos de enemistad y de recelos mortales, tan pronto como entra en juego un grupo distinto de afectos que, a mi parecer, poseen un valor biológico mucho más alto que los afectos reactivos, como la ambición de dominio, el ansia de posesión y semejantes.²⁵

De esta manera, como nos dice Nietzsche, la moral está intrínsecamente relacionada con los afectos desde el ámbito mismo de su proceso de sensibilidad y la consciencia como una especie de equilibrio que unifica la naturaleza humana. De este modo, la moral es producto entonces de los impulsos que la voluntad crea y empuja hacia un horizonte de valores representativos del devenir de la vida humana. Los impulsos están inmersos en los valores en tanto que son la expresión misma del sentido social en torno al cual su intrínseca expresión está en la figura del inmoralista, que de modo metafórico designa respectivamente el devenir como el modo fundamental de la existencia humana.

Hoy que hemos ingresado en el movimiento opuesto a aquél, hoy que sobre todo nosotros los inmoralistas intentamos, con todas nuestras fuerzas, expulsar de nuevo del mundo el concepto de culpa y el concepto de castigo y depurar de ellos la psicología, la historia, la

²⁵ Nietzsche F, *La voluntad de poderío*. p. 121.

naturaleza, las instituciones y sanciones sociales, no hay a nuestros ojos adversarios más radicales que los teólogos, los cuales, con el concepto de “orden moral del mundo” continúan infectando la inocencia del devenir por medio de castigo y la culpa. El cristianismo es una metafísica del verdugo.²⁶

La moral cristiana como debilidad y declinación valorativa es aquello que proporciona su voluntad decadente. Es una debilidad que nace de la fuerza reactiva que existe en un pesimismo de la voluntad. Es el trato de la voluntad humana que se asume como una apariencia de realidad, pero que en no es más que el resentimiento que supeditado al deseo de venganza anida en el seno de ella misma. Es una voluntad que por su fuerza reactiva hace consciente su pesimismo como valor canonizado en la estimación de otro mundo, al seguir manteniendo su lugar en el mundo de lo suprasensible, donde la fuerza reactiva se relaciona intrínsecamente con *el ideal ascético* como medida y centro del universo. El acto de valorar descansa entonces para Nietzsche en el poder único de la voluntad de poder que está dispuesta al dominio incondicionado de nuestro mundo. Ante la pregunta, ¿qué es un valor? Nietzsche sostiene que el valor se explica desde la voluntad como aquello que la fundamenta como voluntad de poder que actúa de acuerdo a las fuerzas activas, mostrándose en el caso de nuestro mundo como aquello que funda la afirmación de la vida, como nos lo hace ver Nietzsche:

Detrás de semejante modo de pensar y valorar, el cual, mientras sea de alguna manera auténtico, tiene que ser hostil al arte, percibía yo también desde siempre lo hostil a la vida, la rencorosa, vengativa aversión contra la vida misma: pues toda vida se basa en la apariencia, en el arte, en el engaño, en la óptica, en la necesidad del perspectivismo y del error. El cristianismo fue desde el comienzo, de manera esencial y básica, náusea y fastidio que no hacían más que disfrazarse, ocultarse, ataviarse con la creencia en otra vida distinta o mejor. El odio al mundo, la maldición de los afectos, el miedo a la belleza y a la sensualidad, un más allá inventado

²⁶ Nietzsche, *Crepúsculo de los ídolos o Como se filosofa con el martillo*, p.69

para calumniar al más acá, en el fondo un anhelo de hundirse en la nada, en el final, en el reposo, hasta llegar al sábado de los sábados, todo esto, así como la incondicional voluntad del cristianismo de admitir valores sólo morales me pareció siempre la forma más peligrosa y siniestra de todas las formas posibles de una voluntad de ocaso; al menos, un signo de enfermedad, fatiga, desaliento, agotamiento, empobrecimiento hondísimo de la vida, pues ante la moral (especialmente la moral cristiana, es decir incondicional) la vida tiene que carecer de razón de manera constante e inevitable, ya que la vida es algo esencialmente amoral, -la vida, finalmente, oprimida bajo el peso del desprecio y del eterno no, tiene que ser sentida como indigna de ser apetecida, como lo no válido en sí.²⁷

Ciertamente, tiene razón Nietzsche al sostener que el esfuerzo decisivo del espíritu libre es poner de manifiesto la voluntad de poder como carácter fundamental de la vida. Desde esta perspectiva, es innegable que sus formas expresivas tienen como telón de fondo la propia vida. En este sentido, es una verdad de Perogrullo, que la voluntad de poder está hecha a semejanza de lo que valida y lo que invalida de toda nuestra existencia en devenir. En este tenor la voluntad de poder tiene el papel de descifrar cada etapa de nuestra sociedad. La voluntad de poder es entonces la esencia que rige el devenir de todo lo existente, fuera de ella no existe nada como fin o meta predeterminada del devenir, pues como lo sostiene Heidegger, la relación del eterno retorno y la voluntad de poder es ilimitada en cuanto a sus posibles formas y configuraciones.

La voluntad de poder, representa la esencia del mundo como Nietzsche lo ve, mientras el eterno retorno es su existencia y actualización (aunque, y esto es decisivo, en un sentido muy distinto al de la relación tradicionalmente establecida entre esencia y existencia).²⁸

²⁷ Nietzsche F., *El nacimiento de la tragedia*, p.p. 32,33.

²⁸ Heidegger M., *Nietzsche*, p.262

Dicho devenir de la voluntad de poder fue minando la existencia del hombre como una enfermedad propia de nuestra civilización de masas, en la que el hombre es dominado por un *instinto gregario* propio de una moral burguesa, en virtud del cual se hace patente su servilismo y devoción a las instituciones predominantes, con la consecuente validación de los valores tradicionales de la moral cristiana. Siendo la moral la forma más común en que el imaginario colectivo se nos presenta Nietzsche reflexiona sobre los valores instaurados que a lo largo de la historia occidental han venido predominando de forma incorrecta. La época que denominamos moderna, en cuyo resultado ha entrado la historia occidental contemporánea, está determinada por la razón metafísica, se vuelve medida y centro de una valoración de esperanza futurista que a los ojos de Nietzsche es sólo transitoria:

Los valores supremos a cuyo servicio consagra la vida el hombre, sobre todo cuando eran muy difíciles y costosos, estos valores sociales se crearon para su fortalecimiento y fueron considerados como mandamientos de Dios, como realidades, como verdaderos mundos, como esperanza y vidas futuras. Hoy que conocemos la mezquina procedencia de estos valores, el universo nos parece desvalorizado, falto de sentido; pero éste es un estado meramente de transición.²⁹

²⁹ Ibidem., p. 20.

CAPÍTULO II.

II.- Filología y genealogía.

II.1.- El método genealógico.

El método genealógico de Nietzsche está presente en su análisis de la existencia humana como una interpretación ontológica de la existencia desde la propia naturaleza. De este modo, esta reflexión determina las condiciones a priori de la realidad humana que apunta a determinar las estructuras que anteceden a todo saber teórico. Esto es, a la primacía de la existencia le corresponde lo que tiene que ver con su ser mismo aparente, que sólo se comprende en tanto que realidad humana. El principio de Identidad Lógica, que el pensamiento ilustrado había venido sustentando como la única verdad, choca con la analítica de la apariencia de Nietzsche, entendida como la constitución de nuestra naturaleza, que se nos muestra desde su comprensión empírica de la existencia y no desde su comprensión teórica. Esta interpretación de la existencia humana va más allá del pensamiento lógico, pues tiene como propósito fundamental el análisis del ser previamente formado en la experiencia sensorial como su región esencial. Por ello, para Nietzsche, lo filosóficamente primario no es la teoría de la formación de los conceptos en la historia de occidente como objeto del saber, sino la interpretación de la realidad propiamente en su carácter existencial. Precisamente, la reflexión sobre la moral que lleva a cabo Nietzsche profundiza en la génesis del valor con el fin de encontrar las causas desde las cuales se inicia la condición decadente de los valores que inicia Sócrates en occidente con su pensamiento ilustrado. Este pensamiento ilustrado que ha tenido lugar a lo largo de la historia de la civilización occidental es sometido al escrutinio de Nietzsche al desenmascarar los principios la verdad. El método genealógico de Nietzsche está estrechamente ligado al origen de dicha verdad en relación a los valores del pensamiento ilustrado que nos muestra el trasfondo de lo que ha sido y es nuestra racionalidad occidental.

El método genealógico de Nietzsche está pues también presente en la interpretación de la cultura del mundo antiguo que sobre todo en el terreno del arte que expresa la literatura griega. En *El nacimiento de la tragedia* Nietzsche señala el carácter de la tragedia, donde en los símbolos yuxtapuestos de la música y la representación teatral, encuentran en el delirio artístico su expresión poética en las formas de vida humana llenas de energía dionisiaca que ponen de manifiesto la apariencia de realidad en tanto que en ella se realiza la internalización de los impulsos. Al hacer alusión a la tragedia griega Nietzsche pone de manifiesto el sentido histórico que siguió nuestra civilización occidental, como Vattimo lo expresa:

Si se tiene presente esta contradicción, y se relee a la luz de ella, el nacimiento de la tragedia, parece claro que en tal escrito la cuestión de liberarse de lo dionisiaco, al parecer dominante, se esfuma continuamente en la otra, más radical, de liberar lo dionisiaco: no se trata tanto de realizar, con la tragedia (y con el arte en general, cuya forma más excelsa representa la tragedia), la supresión de la apariencia y el retorno a uno, sino de reencontrar lo dionisiaco como libre energía poetizante, más allá del temor y de la inseguridad que lo hacen decaer a producción de ficciones defensivas y encubridoras.³⁰

En efecto, la interpretación nietzscheana de la tragedia griega nos señala ya la marcada vitalidad del éxtasis de la vida que los griegos expresan en el espíritu dionisiaco que se asume en el contexto de su vida trágica. Es ilustrativo al respecto la figura metafórica de Dioniso que cobra realce a través de la representación del coro del ditirambo, con la participación del hombre ordinario que se transforma en *Sátiro*; siendo una especie de metáfora que expresa al hombre en la asunción de su impulso dionisiaco como algo propio de su naturaleza vital determinada por su mismo proceso fisiológico. Sin embargo este impulso dionisiaco se transforma en los prototipos de Edipo y Prometeo en tanto que representan el sentido del conflicto de la vida humana de acuerdo a su forma apolínea, como nos lo hace ver Vattimo:

³⁰ Vattimo, Op. Cit., p. 34.

Las figuras típicas en las que Nietzsche parece querer resumir todo el sentido del mito trágico griego son las de Edipo y Prometeo. En ambos, pese a que Nietzsche los caracteriza con acentuaciones distintas, se puede leer la ruptura con las barreras y de los tabúes familiares y sociales sobre los que se asienta el mundo apolíneo de la forma y el conflicto. Edipo ha resuelto el enigma de la Esfinge porque ha matado al padre y desposado a la madre.³¹

Es así como Nietzsche retoma el hilo conductor del hombre griego que concibe al ser humano de manera independiente y libre, cuyo destino está esencialmente determinado por su capacidad de valorar la vida. La decisiva importancia de la tragedia griega está estrechamente ligada a la acción humana, de tal suerte que se hace patente en su propia forma de vida, como aquella que establece los valores propiamente humanos. Es justamente en esta nueva valoración de la vida donde encontramos la clave de la naturaleza humana, que comparece de acuerdo a los valores que hacen referencia a su ser propio. En este sentido la interpretación que Nietzsche hace de la noción tradicional de la naturaleza humana tiene como punto de partida a la tragedia griega. Dicha tragedia, con la multiplicidad de sentidos que tiene en los afectos humanos, posibilita una comprensión amplia del hombre. La reflexión de Nietzsche sobre la naturaleza humana es propiamente hablando una reflexión ontológica del hombre que nos remite a su ser originario en el sentido en el que el afecto corresponde a la naturaleza humana desde su génesis y no como pura apariencia, en el entendido en que esta es concebida como referencia a la representación conceptual. La concepción de Nietzsche del significado fundamental de la vida humana cuestiona la representación como juicio o enunciado, toda vez que la representación es una mera apariencia de nuestra realidad, sobre todo si se concibe en el sentido de algunas “teorías del juicio” actuales, donde el enlace de sus conceptos no expresa más que su apariencia lógica en tanto que sujeto racional.

Es, pues, a la luz del método genealógico que Nietzsche concibe a la naturaleza humana en su ser propio, pues es a partir de este método que el hombre adquiere un nuevo significado en lo que respecta a la tradición ilustrada. La

³¹ Ibidim., p. 37.

interpretación de Nietzsche de la cultura alejandrina está orientada a la revelación de su carácter ilustrativo, en la cual el pensamiento está estrechamente ligado al lenguaje que en su momento heredo de la mayéutica socrática. El método mayéutico de Sócrates es retomado por la cultura Alejandrina en tanto que privilegia a la representación por sobre la sensibilidad. La representación es el correlato intrínseco del pensamiento lógico y el lenguaje discursivo. En su acepción histórica, nuestra cultura occidental asume la representación en lo que finalmente será el lenguaje discursivo. Dicha génesis de la representación estará pues dada en la mayéutica de Sócrates y en la dialéctica de Platón, cumpliendo el mismo propósito de suscribir a la universalidad del concepto como la forma más idónea de la cultura. De esta manera la dialéctica de Platón se inscribe en el mismo pensamiento en que radica la cultura alejandrina. En este sentido, la cultura Alejandrina se asume como la génesis de la representación toda vez que asume como precepto canónico la forma lógica del concepto, poniendo de manifiesto su carácter de universalidad.

Sin embargo, para Nietzsche, el concepto no es más que una apariencia de nuestra existencia que mediante la representación se presenta en su forma lógica de. La interpretación que hace Nietzsche de la cultura alejandrina está en la universalidad de la representación que no corresponde a su contenido ya que se asume en un sentido lógico en estrecha relación con su pensamiento. Fuera de esta cultura, Nietzsche nos plantea su desmitificación yendo a la naturaleza humana. Se trata del sentido afirmativo que el método genealógico en relación a la vida humana en el que juega un papel determinante el afecto humano. Esta concepción de la vida humana tiene que ver con los valores que derivan de los impulsos que establecen una moral que en aras de su preservación se aniquila a sí misma con un sentimiento de decadencia, propio de una moral de esclavos, como nos lo dice Adorno en completa concordancia con Nietzsche:

Nótese esto: la cultura alejandrina necesita un estamento de esclavos para poder tener una existencia duradera: pero, en su consideración optimista de la existencia, niega la necesidad de tal estamento, y por ello, cuando se ha gastado el efecto de sus bellas palabras seductoras y tranquilizadoras acerca de la dignidad del ser humano y de la dignidad

del trabajo, se encamina poco a poco hacia una aniquilación horripilante.³²

Siguiendo en la dimensión del método genealógico, Nietzsche considera que el lenguaje discursivo tiene que ver más con la Idea del pensamiento ilustrado de Sócrates y Platón, pues su propuesta nos instala en un lenguaje que sólo puede concebirse y realizarse mediante las expresiones lógicas. En contrapartida, el lenguaje para Nietzsche debe de ir a las fuentes de la vida humana que no están en las Ideas. Se trata de aquellas fuentes que cifran su significado en las pulsiones y no en las ideas propias de este pensamiento ilustrado. Las pulsiones expresan sus modalidades en el lenguaje alegórico que se determina de acuerdo a la sensibilidad. Propiamente hablando se trata de recuperar las huellas que han quedado impresas en el pensamiento. Pero ¿qué clase de lenguaje postula Nietzsche?, ¿De qué plasticidades, de qué fracturas, de qué ritmos y de que golpes puede tratarse la apertura de este lenguaje alegórico? Desde la perspectiva filológica Nietzsche nos plantea otra visión de la naturaleza humana que va más allá de la representación. Nietzsche plantea la desmitificación del lenguaje lógico tal y como se nos presenta en la universalidad abstracta que no da cuenta de nuestra existencia, pues la aborda desde la forma lógica como si se tratara de una ficción metafísica que tiene como origen y desarrollo a la Razón. Es, pues, en el marco de la elaboración fundamental del método genealógico de Nietzsche donde la existencia humana se asume en relación a su lenguaje polisémico, donde el lenguaje discursivo es una mera posibilidad humana. En este sentido, el lenguaje alegórico se plantea en una perspectiva mundana del ser práctico, subestimando todas sus posibles formas de comprensión se den de acuerdo a los campos teóricos que la investigación científica ha aplicado para comprender la naturaleza humana. La ciencia implica para Nietzsche una interpretación metafísica de nuestro mundo desde su comprensión de la naturaleza humana. Es precisamente en torno a estas formas teóricas que Nietzsche cuestiona el significado de los signos que son soporte de las estructuras y conceptos que corresponden a cada una de las regiones del ser humano. Siendo

³² Adorno T, *Dialéctica Negativa*, p. 147.

así, el lenguaje alegórico en su sentido práctico es el que puede acceder a la esencia del ser humano, con todos los caracteres propios de su existencia. Por ello, para Nietzsche la comprensión de la vida humana no se ciñe a un lenguaje lógico, como lo aplica la ciencia en sus métodos particulares, sino que es fiel interpretación de la naturaleza humana en función de su constitución práctica como se nos muestra mediante su vida. De este modo, ha sido la revisión de los fundamentos de la vida humana la que lleva a Nietzsche a generar nuevas formas de interpretarla de acuerdo a su método genealógico. La decisiva importancia de la vida implica para Nietzsche la revisión de la metafísica, con su consabida representación de la existencia humana en el sentido negativo que la tradición metafísica asumió desde la antigüedad.

Es precisamente en relación a esta concepción metafísica griega que Nietzsche nos propone un nuevo significado de la vida humana en lo que respecta a su existencia. Es precisamente en su *analítica de la apariencia* donde Nietzsche interpreta esta vida en relación a *su ser mismo*, como aquella que tiene que ver con la existencia. En sentido estricto, la estructura fundamental de la vida humana corresponde a las experiencias ontológicas de su existencia. Se trata, como él mismo nos lo dice, del *ser mismo* del hombre, que tiene que ver con su lenguaje; con todo aquello de que hablamos y que mentamos, y todo aquello con respecto a lo cual nos comportamos de tal o cual manera; lo que nosotros mismos somos y el modo como lo somos. De este modo, el estudio que hace Nietzsche del *ser mismo* nos instala ya en una singular referencia a la apariencia de nuestra existencia, y su fundamento ontológico. Así, para entender esta existencia del ser humano, Nietzsche exige su adecuada comprensión, que está en lo que propiamente pertenece a la reflexión filosófica, como todo aquello que tiene la posibilidad de darle la unidad de su existencia, toda vez que este *ser en sí mismo* corresponde al *sabio*. Siendo así, el *ser mismo* del hombre nos remite a su origen en el sentido griego de la filosofía. De ahí que al filósofo se le investigue desde su origen para una cabal comprensión de *ser mismo*, toda vez que nuestra vida actual está anclada en nuestro pasado histórico. Y de ahí que el concepto de *sabio* vuelva a su forma originaria, que

inicialmente se expresa en la cultura griega, en virtud del cual el hombre se articula provisionalmente en su *ser mismo* como previa visualización de su existencia.

La palabra griega para denominar al “sabio” pertenece por etimología a *sapio*, me gusta, *sapiens*, el “degustador”, *sisyphos*, el hombre de gusto refinado; por lo tanto, la sutileza y el refinamiento en el discernir y el conocer, una gran capacidad de diferenciar, constituyen, según la conciencia popular, el arte propio del filósofo.³³

Por otra parte, la cultura griega se hace patente en el pensamiento de Sócrates, que a través de su método mayeútico postula al concepto como una ilusión metafísica en estrecha concordancia con los límites que determina la razón humana. Ello, para Nietzsche, significa que el *ser del hombre* es comprendido desde un principio indemostrado, metafísico, como es el concepto. En tanto que principio lógico que confirma la evasión del mundo sensible es una clara alusión a la razón - ligada a la metafísica- Nietzsche relaciona su surgimiento con el impulso a la verdad socrática, al presentarnos su carácter fundado en el instinto lógico en que la voluntad está prisionera en la creencia de que el pensar no sólo es capaz de conocer al ser, sino incluso de corregir el ser, como nos lo dice Nietzsche:

Ciertamente, junto a este conocimiento aislado está, como un exceso de honestidad, si no de altanería, una profunda representación ilusoria, que por vez primera vino al mundo en la persona de Sócrates, -aquella inconcusa creencia de que, siguiendo el hilo de la causalidad, el pensar llega hasta los abismos más profundos del ser, y que el pensar es capaz no sólo de conocer, sino incluso de corregir el ser. Esta sublime ilusión metafísica le ha sido añadida como instinto a la ciencia, y una y otra vez la conduce hacia aquellos límites en los que tiene que transmutarse en arte: en el cual es en el que tiene puesta propiamente la mirada este mecanismo.³⁴

³³ Nietzsche, *La filosofía en la época trágica de los griegos*, p. 49

³⁴ Nietzsche, *El nacimiento de la tragedia*, p. 127.

Sin embargo, siguiendo a Nietzsche en este punto, y yendo a la esencia del pensamiento griego, dicha ilusión metafísica tiene su razón de ser en un impulso artístico que tiene su expresión inicial en el drama Eurípideo, ya muy distante de las formas apolíneas, que en relación a su origen artístico, surge como un instinto a la verdad con sus expresiones frías e ígneas. El análisis que hace Nietzsche del drama literario de Eurípides debela el carácter oculto del impulso racional humano que se ha configurado en estrecha relación con el lenguaje discursivo. A los ojos de Nietzsche dicho impulso está dado en drama Eurípideo, precisamente porque prescinde del delirio artístico de lo apolíneo y lo dionisiaco, estableciendo por primera vez la escisión del pensamiento y el arte. Este origen, que surge con las funciones propias del drama, ni siquiera alcanza el efecto apolíneo de la epopeya y menos aún el instinto dionisiaco, por lo que el impulso vital propio del arte queda desplazado. En tanto que las formas racionales se imponen en un intento de apariencia de conciliar lo real con lo ideal, el error acompaña siempre a la verdad como una condición *sine qua non* del pensamiento científico escindido del arte, suprimiendo todo impulso artístico en aras de un orden racional que se resuelve en las acciones utilitaristas de nuestra civilización moderna que reprimen todo el impulso vital del arte. Al respecto nos dice Nietzsche:

De esta manera, el drama Eurípideo es una cosa a la vez fría e ígnea, tan capaz de helar como de quemar; le resulta imposible alcanzar el efecto apolíneo de la epopeya, mientras que, por otro lado, se ha liberado lo más posible de los elementos dionisiacos, y ahora para producir algún efecto necesita nuevos excitantes, los cuales no pueden encontrarse ya en los dos únicos instintos artísticos, el apolíneo y el dionisiaco. Estos excitantes son fríos pensamientos paradójicos –en lugar de intuiciones apolíneas – y afectos ígneos –en lugar de éxtasis dionisiacos -, y, desde luego, pensamientos y afectos remedados de una manera sumamente realista, pero en modo alguno están inmersos en el éter del arte.³⁵

³⁵ Ibidem, pag. 111.

Se pregunta Nietzsche al respecto: “¿No es todo eso una historia, la historia de un error llamado verdad?”³⁶ A decir de Nietzsche, dicha historia de la metafísica propicia esta situación del error llamado verdad en las propias formas de valorar racionalmente la vida. La interpretación de nuestro mundo, según este error, está en la “*pura contemplación al conocimiento*”, entendida un proceder de la consciencia, que de acuerdo a su instinto cognoscitivo siempre está en lucha con las resistencias inconscientes de los instintos. Todo esto nos remite a un impulso del conocimiento en el que valoramos la vida en relación a su pura representación. Esta vida humana se concretiza entonces en las formas racionales de vida social que las instituciones establecen en concordancia con las fuerzas reactivas que nos imponen una *razón uniformadora y alienante* que se despliega en forma determinante, como la directriz de nuestra vida, en el orden social de la Modernidad. De este modo, la vida humana sólo tiene sentido en el contexto de una razón falsa, con la consecuente pérdida de nuestro mundo terrenal mediatizado por un ideal ascético, con todas las características propias de la representación como la razón universal, que la Ilustración Moderna asumió con el impulso a la verdad, como algo inherente a su carácter metafísico.

El miedo profundo y suspicaz a un pesimismo incurable es el que constriñe a milenios enteros a aferrarse con los dientes a una interpretación religiosa de la existencia: el miedo propio de aquel instinto que presiente que cabría apoderarse de la verdad prematuramente, antes de que el hombre hubiera llegado a ser bastante fuerte, bastante duro, bastante artista.³⁷

Desde esta perspectiva, para Nietzsche hemos interpretado al mundo a partir de nuestra valoración del conocimiento, pero el mundo no responde al valor que nosotros habíamos creído, pues dicho valor de la verdad ha caído en su propia falsedad al sostener que esta realidad en que vivimos es nula frente a su mundo de la representación. La metafísica Moderna postula en este sentido un trasmundo a

³⁶ Ibidem. p. 130

³⁷ Nietzsche, *Más allá del bien y del mal*, p. 85.

partir de una verdad hipostasiada que niega nuestro mundo existente. Esta postulación de la verdad se funda así para Nietzsche en *lo-que-se-muestra* en el *enunciarse representativo* en el sentido de algo conceptual que es sólo apariencia nuestra realidad. En otras palabras, la verdad se concibe como un *mostrarse representativo* por medio de *algo que se enuncia* a la vida social moderna se desarrolla bajo esta enunciación como una muestra evidente de su carácter puramente representativo que se despliega bajo principios racionales. Una consecuencia de ello es el sinsentido de la cultura ilustrada, con las expresiones propias de debilidad y decadencia que caracteriza a una consciencia disminuida que exigen las mismas condiciones de la tradición metafísica. Los rasgos principales de la Ilustración antigua que habrán de prevalecer en la Modernidad están manifiestamente presentes en las cosmovisiones que ven en la ciencia una actitud alienante y decadente. Para Nietzsche se trata de las manifestaciones bien localizadas del mito de la razón propio de un espíritu débil que se ha sostenido con sus fuerzas reactivas. Se trata del mismo proceso mítico proyectado en la historia moderna que se disipa a instancias del cultivo del valor a la verdad científica. Justamente, la verdad científica de la Modernidad coincide con este carácter decadente que ha adoptado a partir de la metafísica. Que Nietzsche haya escogido los grandes cambios metafísicos para resumir la historia completa de Occidente bajo el signo del nihilismo, es un testimonio del significado fundamental que le atribuye a la historia de la metafísica como una dimensión esencial de su interpretación. En este mismo sentido, su método genealógico destaca el papel preponderante de la valoración al impulso a la verdad en estrecha relación con el nihilismo. Desde este punto de vista el impulso a la verdad se interpreta en base a sus fuentes metafísicas en el marco específico de su valoración. Así, por ejemplo, el pensamiento ilustrado es propio de una consciencia que nace de un impulso a la verdad que mueve hacia el conocimiento. En efecto, tal y como lo concibe Nietzsche, el significado del conocimiento no es más que una especie de salvación del hombre moderno que irrumpe en el curso normal de su vida a través de lo imperceptible que se nos muestra la ciencia. Es, pues, en la ciencia donde es más significativo el mito de la Ilustración precisamente porque universaliza la vida humana. Se trata, como nos lo

hace ver Nietzsche, del valor de la universalidad que subyace en el pensamiento metafísico y que tiene como trasfondo las acciones humanas que se dan en el marco del instinto a la verdad estrechamente ligado a la representación conceptual. En este sentido la universalidad se funda en la abstracción en tanto que se comporta negativamente con respecto a la vida, en el modo corriente de tratar la vida humana de manera descolorida y fría como son las ideas.

En este instante el hombre pone sus actos como ser racional bajo el dominio de las abstracciones; ya no tolera más el ser arrastrado por las impresiones repentinas, por las intuiciones; generaliza en primer lugar todas esas impresiones en conceptos más descoloridos, más fríos, para uncirlos al carro de su vida y de su acción.³⁸

Como salta a la vista, la ciencia juega un papel determinante a lo largo de toda nuestra cultura, ocupando la razón científica un lugar decisivo no sólo en lo que respecta al conocimiento, sino también en el orden práctico de la vida, en que es asumida en su carácter social. En este sentido, el estudio genealógico que hace Nietzsche de la ciencia, de acuerdo a la noción de la Ilustración tiene como punto de partida la univocidad lógica que posibilita una comprensión universal del mundo. En otras palabras, la ciencia conceptualiza al mundo desde su carácter abstracto universal. En sentido estricto, dicha conceptualización del mundo está dada mediante la representación, en el entendido de que su ser es propiamente concebido en referencia a su conceptualización. Como se infiere de lo anterior, el concepto desde su origen socrático tiene como referente esencial un aspecto alienante al poner de manifiesto el orden lógico universal que dicta la razón científica. Así, el conocimiento humano, estrechamente ligado a las cosas, se proyecta objetivamente en nuestro mundo práctico. La decisiva determinación del concepto está pues en su origen teórico, donde el impulso al conocimiento tiene ya un sentido alienante en el que el enlace del pensamiento con el mundo se establece mediante las formas lógicas que alienan a las cosas a través de la razón universal, que ejerce un dominio

³⁸ Nietzsche, *Sobre verdad y mentira*, p. 26

indiscriminado sobre ellas como una especie de dictador, tal y como lo expresan Adorno y Horkheimer:

El mito, se disuelve en Ilustración y la naturaleza en mera objetividad. Los hombres pagan el acrecentamiento de su poder de la alienación en aquello sobre lo cual lo ejercen. La Ilustración se relaciona con las cosas como el dictador con los hombres. Este los conoce en la medida en que puede manipularlos. El hombre de la ciencia conoce las cosas en la medida en que puede hacerlas. De tal modo, el en sí de las mismas se convierte en para él.

El método genealógico de Nietzsche nos revela las causas que determinan dicha alienación del pensamiento antiguo. Debido a esto dicho método nos sitúa ya en el proceso histórico que la civilización occidental ha seguido en lo que respecta a la razón ilustrada. En tanto que Nietzsche interpreta la Ilustración en relación a lo que la determina en última instancia en su modo de ser alienante. Así, tomando en cuenta esta alienación, no sólo el conocimiento la constituye en su modo de proceder, sino que en ella está intrínsecamente presente la cultura en su totalidad. La interpretación de Nietzsche, en estrecha concordancia con este método genealógico, nos plantea la totalidad de vida humana desde una visión que no sólo tiene que ver con la verdad con respecto al conocimiento, sino que dicha visión comprende también su aspecto cultural. De esta manera, dicha interpretación cambia por completo el concepto de la Ilustración estrechamente ligado al pensamiento occidental. Esto hace que la cultura sea interpretada por Nietzsche desde la genealogía de la moral que nos revela las fuentes en que se sustenta la cultura occidental. La cultura occidental está determinada según Nietzsche por los impulsos primitivos como las causas que acompañan la vitalidad humana. Nietzsche considera que los afectos condicionan históricamente a la cultura, de modo tal que detrás del conocimiento está el impulso vital que corresponde a la razón, acorde con su pertenencia a la naturaleza humana.

La crítica de Nietzsche a la cultura occidental está por tanto sustentada en una nueva concepción del valor de la vida independiente de sus supuestos metafísicos.

La abolición de la metafísica corresponde por tanto a la afirmación de la vida, como la postura de Nietzsche en torno al valor de la vida, especialmente en su forma trágica, que deja fuera toda concepción con principios metafísicos. Un claro ejemplo de esta afirmación de la vida la encontramos en Nietzsche como condición *sine qua non* del desenmascaramiento de la cultura. En dicha afirmación están presentes los impulsos que fundamentan la vida como característica propia de la naturaleza humana. Mediante los impulsos nuestra existencia es entonces revalorada en lo que respecta a los móviles internos que mueven al hombre para llegar a la verdad. En este sentido, el método genealógico nos presenta el papel ficticio en que la cultura se sustenta. Nietzsche profundiza así en el campo de ilusiones haciendo patente la evasión del mundo sensible por el mundo suprasensible. Así, para Nietzsche, dicho campo de las ilusiones se concretiza en el lenguaje de las imágenes de un mundo onírico que hace posible las formas culturales que manifiestan la apariencia del mundo. Mientras que el instinto de la vida se nos presenta en el espíritu dionisiaco que tiene su más alta expresión en la vida humana voluptuosa. Esta visión de la vida nos remite así al conflicto que reviste nuestra existencia en el sentido dionisiaco y apolíneo donde resaltan los impulsos que nos presenta la apariencia estética. Nietzsche nos remite así a las fuentes de la música y la escultura en relación con el espíritu dionisiaco y al apolíneo, presentándonos de este modo lo que tiene que ver el devenir y la eternidad de la vida humana en lo que concierne a los impulsos artísticos que tiene la naturaleza humana en la apariencia de las representaciones de nuestra vida nos presenta como una especie de mentira:

La alegría metafísica por lo trágico es una trasposición de la sabiduría dionisiaca instintivamente inconsciente al lenguaje de la imagen: el héroe, apariencia suprema de la voluntad, es negado, para placer nuestro, porque es sólo apariencia, y la vida eterna de la voluntad no es afectada por su aniquilación. Nosotros creemos en la vida eterna, así exclama la tragedia; mientras que la música es la Idea inmediata de esa vida: Una meta completamente distinta tiene el arte del escultor: el sufrimiento del individuo lo supera Apolo aquí mediante la glorificación luminosa de la eternidad de la apariencia, la belleza

triumfa aquí sobre el sufrimiento inherente a la vida, el dolor queda en cierto sentido borrado de los rasgos de la naturaleza gracias a la mentira.³⁹

Ahora bien, la crítica de Nietzsche al *status quo* de la cultura occidental es el resultado que los valores develan hasta cierto punto el orden que nuestra cultura asumió con la moral cristiana. El carácter utópico de los valores está en la moral que postula los valores trascendentales propios de un carácter supraindividual que su esencia expresa. Esta moral pone de manifiesto también el papel que asume el orden racional. La ciencia moderna nos plantea los mismos fines en tanto que lo universal trasciende la individualidad, coincidiendo con los mismos propósitos de la moral de rebaño. La alienación fomentada por la moral cristiana coincide de este modo con la ciencia moderna en el sentido en que el hombre está inmerso en una ideología alienante en la que su libertad está depositada en los ideales trascendentes de la verdad. Ciertamente, al igual que Nietzsche, Adorno y Horkheimer, subrayan la universalidad del concepto que al final de cuentas determina el orden racional de la sociedad occidental donde todo está alienado. El impulso al conocimiento finalmente concibe al hombre cosificado en la misma razón que tiene como funciones propias calcular, dominar y controlar al hombre.

La razón, en cuanto yo trascendental supraindividual, contiene en sí la idea de una libre convivencia de los hombres en la que éstos se organizan como sujeto universal y superan el conflicto entre la razón pura y la empírica en la consciente solidaridad del todo. Ella representa la idea de la verdadera universalidad, la utopía. Pero, al mismo tiempo, la razón es la instancia del pensamiento calculador que organiza el mundo para los fines de la autoconservación y no conoce otra función que la de convertir el objeto, de mero material sensible, en material de dominio. La verdadera naturaleza del esquematismo, que hace concordar desde fuera lo universal y lo particular, el concepto y el caso singular, se revela finalmente en la ciencia actual como el interés de la sociedad industrial. El ser es

³⁹ Nietzsche, *El nacimiento de la tragedia*, p. 137.

contemplado bajo el aspecto de la elaboración y la administración. Todo se convierte en proceso repetible y sustituible, en mero ejemplo por los modelos conceptuales del sistema: incluso el hombre singular, por no hablar del animal. El conflicto entre la ciencia administrativa y reificadora, entre el espíritu y la experiencia del individuo, es prevenido por las circunstancias. Los sentidos están determinados ya por el aparato conceptual aun antes de que tenga lugar la percepción; el burgués ve de antemano el mundo como el material con el que se lo construye.⁴⁰

⁴⁰ Horkheimer, Adorno, *Dialéctica de la Ilustración*, pp. 131-132

II.2.- Categorización de la pulsión.

En *La genealogía de la moral* Nietzsche, yendo a la génesis de los valores, nos presenta una especie de arqueología de ellos mediante el proceso fisiológico de las pulsiones que los reconstruye. Esta reconstrucción de los valores pone de manifiesto la categorización de las pulsiones como un papel determinante en la moral occidental. En este orden, el estudio de la moral es abordado mediante su proceso fisiológico que se orienta desde una nueva perspectiva psicológica en lo que podemos considerar como *el inconsciente de la moral*. Esta perspectiva psicológica concibe los valores desde un enfoque hermenéutico en el que es imprescindible enmarcar dicha problemática en la moral cristiana. Para Nietzsche, dicha moral cristiana ha sido determinante en la alienación que se ha impuesto en la cultura occidental como una moral de rebaño. Según Nietzsche, dicha moral ha tenido como resultado en la civilización occidental una moral de esclavos, que finalmente se ha concretado en las formas de vida burguesas, con toda la decadencia y debilidad que implica esta cultura. Precisamente, Nietzsche resalta las formas coercitivas que desde un principio asumió el cristianismo, teniendo como expresión más palpable el *resentimiento y la venganza* contrapuesto a todo impulso vital. El sentido ascético, como algo que corresponde también a esta moral, es propio de una fuerza reactiva que expresa su espíritu decadente como una forma coercitiva del hombre occidental.

Todo esto tiene que ver con la *categorización de la pulsión* que Nietzsche hace en lo que respecta al carácter moral de la pulsión. Se trata de una categorización que yendo más allá de la racionalidad, no se restringe a su expresión lógica, sino que se aborda en la diversidad de formas del lenguaje que trascienden el estado de la consciencia. Este carácter instaurativo de la consciencia que nos presenta Nietzsche coincide con lo onírico freudiano, lo que corresponde a la conjugación de la conciencia y el instinto. Un primer acercamiento lo tenemos en su reflexión psicológica que reconstruye asociativamente el inconsciente con el consciente; jugando un papel decisivo el proceso fisiológico, en tanto que receptáculo de vivencias pulsionales. Esto se hace patente en la carga simbólica de las pulsiones

más allá de su reducción a una mera asociación causal como la psicología clásica lo venía planteando. Esta axiomática simbólica de Nietzsche, siempre unida al afecto, está fundamentada en la transvaloración de los valores que desde su proceso fisiológico es determinante. Así, tomando como base esta axiomatización en lo que se refiere a su estrecha relación con la pulsión, Nietzsche nos presenta a la moral a contrapelo de toda categorización racional. Desde esta interpretación de la pulsión Nietzsche cuestiona el carácter metafísico que la moral de la civilización occidental ha adoptado, planteado falsamente a partir del ideal ascético. En contrapartida, tomando como base su método hermenéutico, Nietzsche nos plantea su crítica a los valores establecidos. Bajo las dos aristas que comprenden a la psicología y a la moral, Nietzsche concibe a la pulsión desde su expresión simbólica. Siendo así, su concepto de la pulsión no se ciñe a una mera categorización externa, sino que dicha noción se concibe a partir de lo que es su signo, como un fragmento vivo que se pone de manifiesto a través de su propia naturaleza simbólica.

Como vemos, las pulsiones, siguiendo su proceso fisiológico se transforman en contenidos de la conciencia. Se trata de la manera en que la pulsión nos remite a su dimensión afectiva primitiva en el sentido de su constitución orgánica que se expresa mediante el lenguaje simbólico. Desde esta perspectiva, las pulsiones tienen su viva expresión en lo simbólico, que siempre está en relación con lo que finalmente es la imagen de la conciencia, cuya expresión será el lenguaje metafórico. De acuerdo a este simbolismo, las pulsiones externan sus propias marcas dando sentido a los signos. Esta definición de la pulsión interpreta la relación animal con lo humano, tal y como ha sido determinada desde los instintos y el pensamiento. No hay duda de que la pulsión, y su correlato la imagen simbólica, fundamentan dicha relación que se entrelaza en su forma originaria con el sentido de los valores. Esto es, tomando como punto de referencia esta relación se determinarán las formas de valoración, siendo determinantes las funciones propias de lo sensorial y lo conceptual en la conciencia humana. Como lo expresa Klossowski, la concepción nietzscheana de la vida exalta los contenidos pulsionales en detrimento de los conceptos, pues en Nietzsche la dualidad sensibilidad-razionalidad es superada por la *metáfora* como referente esencial de su unidad.

En esta perspectiva, la ascesis era la lucha del yo (razón) contra los móviles empíricos, las pasiones (cuya pasividad subrayaba su carácter de móviles impuestos desde fuera). Nietzsche entiende, en cambio, la ascesis y la lucha moral no ya como una lucha del yo contra un adversario más o menos externo, sino como una radical autoescisión del yo.⁴¹

La consciencia se nos presenta así en la dualidad de sus opuestos: lo espiritual y lo animal. Justamente, los *estados Valetudinarios de Nietzsche*, nos remiten a los contenidos que cobran significado en la consciencia humana desde su mismo origen; con las funciones fisiológicas propias en que descansa su proceso de racionalización, toda vez que todo afecto humano se concretiza en sus contenidos simbólicos. En un sentido análogo al de Nietzsche, Klossowski concibe la pulsión en su significado simbólico, como aquello que precisamente tiene que ver con toda cultura. De este modo, para Nietzsche como para Klossowski, todas las funciones fisiológicas del ser humano se convierten en *signos visibles*, volviéndose conscientes en el sentido en que se objetualizan en la dirección de las imágenes y palabras que expresa nuestro lenguaje. En este sentido, la pulsión se proyecta con todo el carácter multívoco del lenguaje pulsional y racional. Es esta concientización la que finalmente permite la simbolización en el sentido de *Sinnbild*; que remitiéndonos a su origen, unifica los opuestos coincidiendo de este modo con la síntesis fielmente expresada en la imagen. Siendo así, la hermenéutica de Nietzsche se sustenta en la *imagen poética* que revela el factor general de equilibrio de las “fuerzas internas y externas” que finalmente nos superan el antagonismo de lo animal y lo espiritual. En este sentido, para Nietzsche, la síntesis del “conflicto” entre lo sensorial y lo racional se resuelve en la imagen poética que expresa ambos factores.

Sin embargo, la cultura Moderna con las concepciones filosóficas del empirismo y el racionalismo privilegia al concepto por sobre las sensaciones. La razón suplanta al instinto desde la reconfiguración del *sujeto de conocimiento* con sus principios lógicos. Dichas doctrinas filosóficas del empirismo e idealismo son un

⁴¹ Klossowski, Op. Cit., p. 100.

claro ejemplo de dicha reconfiguración del sujeto. Como lo sostiene Nietzsche, este sujeto ha sido una consecuencia del *Cogito ergo sum* que inauguro Descartes. Siendo así, la pulsión se cambia por el concepto en el antagonismo de las sensaciones y las ideas. La tradición metafísica reivindica este reduccionismo del concepto que excluye el afecto, en tanto que la Idea prevalece como el arquetipo de la imagen. Estas concepciones basadas en esta sola dimensión hacen una mistificación de la razón. Pero la hermenéutica de Nietzsche busca profundizar en lo conceptual mediante el equilibrio que restaura la pulsión al trascender los condicionamientos lógicos. No obstante, este método de Nietzsche nos plantea un nuevo enfoque epistemológico que nada tiene que ver con el reduccionismo empirista y racionalista, abordando al sujeto de conocimiento desde la unidad de la animalidad y la espiritualidad, pues al final de cuentas, dichas concepciones epistemológicas han caído en un reduccionismo en tanto que divorcian la sensación de la Idea. Ha sido la metafísica, con sus "*leyes lógicas*", la que ha sentado las bases reductivas que confrontan al instinto con la razón. Finalmente, en el siglo decimonónico la dialéctica de Hegel ha reducido el deseo humano al concepto en una transposición de las categorías por los afectos.

Como hemos visto, la categorización de la pulsión en Nietzsche tiene que ver con los valores sobre todo en lo que concierne a sus contenidos simbólicos. Siendo así, no hay duda de que la categorización de la pulsión tiene su correlato en la voluntad, fincada en los elementos valorativos que corresponden en su forma originaria al deseo. Por ello, dicha categorización de la pulsión ahonda en el inconsciente con los caracteres propios que le corresponden a su respectivo lenguaje simbólico, teniendo su viva expresión en lo que fielmente es consecuente con la imagen poética que expresa los caracteres propios que Nietzsche le asigna. Esta evocación del inconsciente por Nietzsche, cuyo prolongamiento natural será la imagen poética, marcará las propias formas y sentido de la expresión simbólica de los afectos. Así, la pulsión, con toda su carga simbólica, adquiere su categorización inmanente a partir del cúmulo de signos que nos presenta la consciencia. Justamente, siguiendo a Nietzsche en este punto, los signos de la pulsión se encuentran los valores que se han instaurado. Desde esta perspectiva, la pulsión

está en todos y cada uno de los signos de nuestra cultura. De este modo, los caracteres fisiológicos del hombre son inmanentes al lenguaje del inconsciente. De este modo, el estudio fisiológico profundiza en el significado de la pulsión desde su naturaleza simbólica de los impulsos racionalizados en el sentido en que las imágenes se muestran. Al respecto nos dice Nietzsche:

Además, durante toda una vida, el hombre se deja engañar por la noche en el sueño, sin que su sentido moral trate de impedirlo, mientras que parece que ha habido hombres que, a fuerza de voluntad, han conseguido eliminar los ronquidos. En realidad, ¿qué sabe el hombre de sí mismo? ¿Sería capaz de percibirse a sí mismo, aunque sólo fuese por una vez, como si estuviese tendido en una vitrina iluminada? Acaso no le oculta la naturaleza la mayor parte de las cosas, incluso su propio cuerpo, de modo que, al margen de las circunvoluciones de sus intestinos, del rápido flujo de su circulación sanguínea, de las complejas vibraciones de sus fibras, quede desterrado y enredado en una conciencia soberbia e ilusa?⁴²

La pulsión es entonces inmanente a la consciencia. Nietzsche establece así el lenguaje aforístico que mediante la metáfora y la alegoría determina toda valorización. La categorización de la pulsión de Nietzsche nos plantea en este sentido lo contrario a todo orden racional la vida humana, que tiene que ver con la concepción metafísica de la historia occidental. Así, Nietzsche lleva a cabo la más radical defensa del mundo sensible con la suprema afirmación de la vida, que no tiene ningún fin ultraterreno, pues la consciencia actúa de acuerdo al número variaciones de sus impulsos que siempre se repiten un infinito número de veces. El sinsentido del azar se expresa así en términos de fuerzas pulsionales de acuerdo a un concepto de la vida en que el devenir es una sucesión ininterrumpida de instantes que corren en varios sentidos.

La concepción de la historia de Nietzsche no se apega a una concepción teleológica que está sujeta a un tiempo lineal en tanto que toda situación se repite

⁴² Nietzsche, *Sobre verdad y mentira*, p. 19

causalmente. El concepto del eterno retorno nos revela de manera explícita el carácter invertido del tiempo de Nietzsche en base a una nueva interpretación de la historia humana en sentido contrario a toda la metafísica. Así, la concepción de la historia de Nietzsche supera en gran medida todo reduccionismo, que sólo es comprensible en el determinismo histórico con sus hechos perfectamente integrados a una racionalidad. Desde esta perspectiva, dicha racionalidad concibe al hombre en la fría objetividad de una visión determinista de la historia muy acorde con el sentido que adoptó la moderna civilización occidental. Al respecto, Nietzsche pone de manifiesto la alienación intrínsecamente asumida en la moral de rebaño, que la moderna civilización de masas ha asumido. Esta alienación coincide con Marx, ya que ambos conciben el orden social determinado por esta moral de rebaño. Las desviaciones que el devenir histórico de occidente se encuentran en la figura del esclavo de la moral burguesa, con expresiones tales como la “dignidad del hombre” y la “dignidad del trabajo”, en relación al orden racional, como componente esencial de un impulso “alucinado” o de meros ideales muy acorde con el trabajo explotador y la sumisión inexorable de los esclavos modernos.

Tal y como nos lo presenta Nietzsche, la moral de rebaño es el lugar común de la alienación, que a través progreso social se impone como un mero hecho que trasciende la libertad humana. En este sentido, las coincidencias de Nietzsche y Marx en lo respecta a la moral burguesa se dan a partir de una interpretación del *ethos* capitalista de acuerdo a las funciones psicosomáticas de la actividad humana productiva, al respecto nos dice Nietzsche:

El obrero no ve en el patrono más que un explotador astuto, un perro que especula con la miseria, y cuyo nombre, modales, costumbres y reputación le son indiferentes por completo...En los países civilizados casi todos los hombres trabajan para ganar un salario. Para ellos el trabajo es un medio, no un fin, y por ello no se muestran delicados en la elección de trabajo, con tal que les proporcione buena retribución.⁴³

⁴³ Nietzsche, *La gaya ciencia*, p.p. 81-82

Tal y como Marx nos lo presenta la categoría del trabajo sienta las bases de nuestra sociedad industrial en la que los valores se dan en base a la alienación. Las relaciones sociales cosificadas que de suyo asume la moral, con los vaivenes sociales y políticos que expresa forma de vida burguesa fielmente expresada en la división social del trabajo y en el trabajo explotador que establecen las relaciones sociales desde la perspectiva de una moral burguesa. En este orden, nos dicen Horkheimer y Adorno, los valores burgueses exaltan *el progreso social* de acuerdo a las reglas y leyes que dictan sus valores, con la consecuente represión del cuerpo humano en la alienación del trabajo asalariado:

Afectada por la mutilación se halla sobre todo la relación con el cuerpo. La relación con el cuerpo. La división del trabajo, con el cual el disfrute recayó en una parte y el trabajo en la otra, ha cubierto la fuerza bruta con un veto. Cuanto menos podían los señores prescindir del trabajo de los otros, tanto más vulgar lo declaraban. Como el esclavo, también el trabajo adquirió un estigma. El cristianismo lo exaltó, pero, en compensación, humilló tanto más la carne como el origen de todo mal. El cristianismo anunció el orden burgués moderno –de acuerdo con el pagano Maquiavelo- mediante el elogio del trabajo, que en el antiguo testamento, sin embargo, fue siempre definido como una maldición. En los padres eremitas Doroteo, Moisés el Ladrón, Pablo el Simple y otros pobres de espíritu, el trabajo servía aun directamente para entrar en el reino de los cielos. En Lutero y en Calvino el nexo que unía el trabajo a la salvación era ya tan complejo que la exhortación al trabajo por parte de la Reforma suena casi como un sarcasmo, como un golpe de bota contra un gusano. Pero mientras el coloso inconsciente de la realidad, el capitalismo sin sujeto, cumple ciegamente la destrucción, el delirio del sujeto rebelde espera de ella su cumplimiento e irradia así al mismo tiempo, con la frialdad glacial hacia los hombres tratados como cosas, el amor invertido, que en un mundo de cosas ocupa el puesto del amor directo.⁴⁴

⁴⁴ Horkheimer, Adorno, Op. Cit., pp. 158-277

De esta forma, la cultura de la civilización occidental resulta represiva para Nietzsche, pues finalmente se ha concretado en las formas de vida social y política asumidas en la moral burguesa con toda la decadencia que implica. El cuestionamiento que hace Nietzsche a esta moral está sustentado en las formas coercitivas que desde su origen asumió nuestra cultura occidental al reprimir todo impulso vital. El ideal ascético representa los valores predominantes con todas sus repercusiones coercitivas de la vida. En este sentido, Nietzsche nos presenta una especie de arqueología de la constitución de los valores desde sus fuentes afectivas mismas. Se trata de una reconstrucción genealógica de los valores al remitirnos a su fuente fisiológica, con los motivos y condiciones en que los valores surgen y se desarrollan de acuerdo a una moral decadente. Partiendo de esta crítica de Nietzsche, los valores tienen una carga afectiva que da sentido a un imaginario social sustentado en el inconsciente, jugando un papel decisivo el instinto como una asociación de las causas fisiológicas y los actos conscientes, tal y como lo expresa en relación el sentido de la moral. Partiendo de esta relación Nietzsche reflexiona sobre el afecto pasivo y el afecto activo como causas que hacen patentes el modo de ser de los valores. El valor nos remite por tanto a una asociación de afectos como los que determinan la vitalidad o debilidad humana. Así tenemos que para Nietzsche la pulsión juega un papel decisivo como receptáculo de vivencias que pugnan por la libertad o la opresión.

El hombre activo, el hombre agresivo, asaltador, está siempre cien pasos más cerca de la justicia que el hombre reactivo; cabalmente él no necesita en modo alguno tasar su objeto de manera falsa y parcial, como hace, como tiene que hacer, el hombre reactivo. Por esto ha sido un hecho en todos los tiempos que el hombre agresivo, por ser el más fuerte, el más valeroso, el más noble, ha poseído también un ojo más libre, una conciencia más buena, y, por el contrario, ya se adivina quién es el que tiene sobre su conciencia la invención de la mala conciencia, ¡el hombre del resentimiento! ⁴⁵

⁴⁵ Nietzsche., *Genealogía de la moral*, p. 123.

De este modo, mediante su método genealógico Nietzsche interpreta a la naturaleza humana siempre en relación al afecto psíquico y las imágenes. Sin embargo para Nietzsche las imágenes no se reducen a una mera asociación causal en la medida misma en que los efectos propios de la naturaleza humana, hacen patente el papel de las pulsiones que sintetizan lo onírico conjugando en un orden armónico la imagen con la pulsión, lo que al final de cuentas corresponde a su contenido total. De este modo, la psicología de Nietzsche reconstruye asociativamente el inconsciente a partir de papel decisivo del cuerpo con sus vivencias oníricas. En este sentido, podemos afirmar que el *inconsciente* coincide en gran medida con la imagen poética de Nietzsche fielmente expresada en la apariencia de nuestra realidad, que en última instancia nos remite a la génesis de la Ilustración; en tanto que producto del pensamiento racional ha tenido como resultado en la civilización occidental un orden racional conservador que se ha plasmado en las formas de vida social y política que han derivado en la decadencia y debilidad de los valores de nuestra civilización occidental. El cuestionamiento de Nietzsche a dicha razón está pues en las formas coercitivas que desde su génesis tiene su expresión en los valores que han venido imponiéndose a través de una religión de rebaño. Nietzsche analiza esta forma cultural de nuestra civilización occidental que reprime todo impulso vital en las manifestaciones de culto con un sentido ascético que no corresponde a nuestra naturaleza humana.

Nada sería más absurdo que querer esperar lo que la ciencia establecerá definitivamente sobre las cosas primeras y últimas, y hasta entonces pensar *tradicionalmente* (y sobre todo creer así), como se ha aconsejado con frecuencia. La tendencia a no querer poseer sobre estas materias *más que certidumbres* absolutas es un *atavismo religioso* y nada más, una forma disfrazada y escéptica, en apariencia solamente de la “necesidad metafísica”, y el caso es que pasará mucho tiempo aún antes de que se lleguen a conocer estas últimas certidumbres y que hasta entonces el “creyente” puede no preocuparse del orden de los hechos.⁴⁶

⁴⁶ Nietzsche, *El viajero y su sombra o El paso por la vida*, p.19

Nietzsche cuestiona así la religión cristiana porque como institución ha tenido consecuencias en nuestro orden social decadente, en la medida en que su sentido de debilidad está en el tenor de una vida que expresa una tradición que gira en torno a la conservación de los valores. En su *Genealogía de la moral*, Nietzsche nos presenta la constitución de los valores desde las fuentes mismas en que nuestra cultura ha adoptado. Se trata de una reconstrucción de los valores desde su desciframiento de condiciones y circunstancias en que dichos valores surgen y se desarrollan de acuerdo a una religión que definió la civilización occidental en lo que finalmente se considera como virtudes.

Entre tanto –dice Nietzsche- la religión proporciona también a una parte de los dominados una guía y una ocasión de prepararse a dominar y a mandar alguna vez ellos, se las proporciona, en efecto, a aquellas clases y estamentos que van ascendiendo lentamente, en los cuales se hallan en continuo aumento, merced a costumbres matrimoniales afortunadas, la fuerza y el placer de la voluntad, la voluntad de autodominio: -a ellos ofréceles la religión suficientes impulsos y tentaciones de recorrer los caminos que llevan hacia una espiritualidad más elevada, a saborear los sentimientos de la gran autosuperación, del silencio y de la soledad: - ascetismo y puritanismo son medios casi ineludibles de educación y ennoblecimiento cuando una raza quiere triunfar de su procedencia plebeya y trabaja por elevarse hacia el futuro dominio...La religión y el significado religioso de la vida lanzan un rayo de sol sobre tales hombres siempre atormentados y les hacen soportable incluso su propio aspecto, actúan como suele actuar una filosofía epicúrea sobre personas sufrientes de rango superior, produciendo un influjo reconfortante, refinador, que, por así decirlo, saca provecho del sufrimiento y acaba incluso por santificarlo y justificarlo.⁴⁷

Como lo señala Nietzsche, sólo a partir de la voluntad de poder suficientemente comprendida se vuelve inteligible el cuerpo humano. La voluntad de poder es entonces en sí misma la naturaleza corporal humana, fuera de ella no existe nada,

⁴⁷ Nietzsche, *Más allá del bien y del mal*, pp. 87,88.

tampoco ningún fin, ninguna meta, pues ella no tiene ningún estado final, es decir, teleológico. Siguiendo esta tesis de Nietzsche, lo que ha de ser medida y centro para el hombre sólo puede ser el cuerpo mismo del hombre, como el tipo o la figura de la voluntad de poder que asume la tarea de transvalorar todos los valores en dirección del poder único de sus impulsos. Dicha transvalorización se pone de manifiesto a través de una idea de la especie humana, que en estrecha concordancia con la voluntad de poder, está dispuesta a un dominio incondicionado de sus impulsos finalmente se concretizados en una nueva forma de valorar la vida humana. Desde esta perspectiva, Nietzsche se plantea las siguientes interrogantes: ¿Qué carácter tiene este proceso de caducidad de los valores supremos?, ¿en qué medida es un proceso histórico?, ¿un proceso fundamental que constituye la historicidad de la nuestra historia? Finalmente, a juicio de Nietzsche, si el valor es aquello que siempre importa sobre todo, entonces el valor es aquello que funda todo lo que tiene importancia como existencia humana.

Como vemos, los valores tienen para Nietzsche su origen en las pulsiones, pues el valor no es más que el impulso que finalmente se concretiza en las formas culturales, en el sentido en que el afecto determina su conservación o acrecentamiento. De acuerdo a esto Nietzsche sostiene que en el ámbito de los *afectos* o *deseos* la voluntad de poder se dirige a la fuente de las estimaciones de valor, frente a la conmoción de la validez precedente, donde intenta seguir manteniendo su lugar u ocupar su antiguo lugar en el mundo. Dicha voluntad se desarrolla y empuja hacia un horizonte lleno de signos que cobran sentido en su propio proceso de su valoración. Los valores son producto entonces de una fuerza instintual que los crea. Siendo así, la voluntad de poder es la forma en que los valores se nos presentan en relación a los impulsos que a lo largo de nuestra historia ha expresado de manera incorrecta la metafísica en lo que respecta a al horizonte humano. Dicho horizonte va minando la existencia del hombre como una enfermedad que nuestra civilización moderna de masas ha asumido en el *instinto gregario de la religión*, en virtud de la cual se hace patente la moral cristiana en su versión protestante.

Al respecto, Nietzsche considera que el protestantismo subvierte la vida humana en un orden valorativo que tiene como principio un ideal ascético, que de acuerdo a su institucionalización, será retomado en el postulado del mundo suprasensible. Dicho postulado se inscribe en la crisis de la moral cristiana, generando la decadencia y debilidad propias de esta religión. Dicha crisis moral está sustentada en el ideal ascético de la racionalización que se impone a través de un orden social, con la determinación e influjo de sus valores que constituyen el ethos de la nueva moral burguesa. Apegándonos al caso preciso de los nexos de la vida social y el protestantismo, dicho nexo descansa en el análisis que hace Weber de la sociedad industrial en estrecha correlación con la vida religiosa, que de acuerdo a su herencia moral, en lo que respecta a su procedencia, tiene mucho que ver con la alienación y el sometimiento acorde con una fuerza reactiva que hace al hombre un animal de rebaño.

Con la categoría *Dios ha muerto* Nietzsche subvierte los valores que ha asumido la moral cristiana. Este concepto es determinante para refutar la moral del protestante, tal y como Weber nos la presenta en su *ética del protestantismo*, a partir del culto al trabajo humano. Según esta ética, es mediante el trabajo como el hombre realiza el reino de Dios en la tierra, de tal manera que sienta las bases morales de su actividad productiva. En este sentido el protestantismo da un giro a la moral cristiana como anteriormente se venía asumiendo en el Medievo. El puritanismo es la doctrina que postula la alienación masiva del hombre, siempre mediante el impulso que fomenta todo afán de consuelo a todo ser humano que caracteriza al nuevo orden social moderno. La salvación que propone el protestantismo se adopta mediante el sacrificio al trabajo.

De este modo, para Nietzsche toda forma de conciencia nace de los instintos como forma de su categorización. De acuerdo a esta base instintiva se expresan el lenguaje mediante el cual se determina toda voluntad de poder. El rasgo distintivo de esta voluntad de poder consiste para Nietzsche en la creación de los valores. Precisamente, la categorización de la pulsión en Nietzsche está orientada en estos parámetros valorativos que radicalmente difieren de los que la metafísica y la ciencia han venido sustentado. La hermenéutica de los valores radica para Nietzsche en las

pulsiones, y no en las ideas, donde la existencia humana es ahora analizada desde la historia; donde se toma en cuenta el papel preponderante de su racionalización. El desarrollo histórico de la civilización occidental es pues decisivo en lo que en gran medida corresponde al concepto de tiempo de Nietzsche.

Ahora bien, tiene razón Heidegger al sostener que el esfuerzo decisivo del pensar de Nietzsche es poner de manifiesto la voluntad de poder como el carácter fundamental del devenir humano. Por ello, el poder de la voluntad no es infinito, pues es limitado en cuanto a sus posibles formas y configuraciones. Desde esta perspectiva, las formas valorativas tienen como telón de fondo los valores en el sentido en que la voluntad conforma toda la existencia humana de acuerdo su propia naturaleza. En este tenor Nietzsche nos plantea a la moral como la génesis del papel cultural en que la sociedad pone de manifiesto una voluntad de dominio. Ello no significa que la voluntad de poder sea sometida a un principio indemostrado, del que se derivaría deductivamente una serie de proposiciones, puesto que la voluntad de poder no está fundada en un principio metafísico anclado en la lógica formal, sino que dicha voluntad se concibe desde su propia existencia. La analítica existencial de Heidegger es en sí misma una hermenéutica de la voluntad de poder acorde con su incumbencia existencial. Por ello esta analítica existencial, entendida como la propia constitución de la voluntad de poder, es similar a la analítica de apariencia de Nietzsche, donde su comprensión se da en un sentido *preontológico*, no en el sentido de su carácter óntico, sino en la forma de comprensión de su ser. Se trata de la primacía preontológica del ser de la voluntad de poder que se corresponde con la existencia humana, como aquella voluntad que se comprende en tanto que entidad propia. De esta forma, la problemática que nos sugiere Nietzsche de la voluntad de poder está intrínsecamente relacionada con el análisis ontológico de los valores. Esta problemática comprende propiamente su constitución fisiológica y espiritual. Así, la voluntad de poder, además de ser aquella posibilidad humana de valorar, es aquella que inmersa en su devenir, determina lo que nosotros mismos somos y el modo como hemos sido. La voluntad de poder nos instala por ello ya en una singular referencia humana a la esencia y existencia de su devenir. Siendo así, la voluntad

de poder sólo es sólo comprensible en el eterno retorno de lo mismo, tal y como lo expresa Heidegger.

La voluntad de poder representa la esencia del mundo como Nietzsche lo ve, mientras el eterno retorno es su existencia y actualización (aunque, y esto es decisivo, en un sentido muy distinto al de la relación tradicionalmente establecida entre esencia y existencia).⁴⁸

Como vemos, la analítica de la existencia de Heidegger es un parangón de la analítica de la apariencia de Nietzsche, lo que significa para ambos análisis de existencia humana son claves para interpretar nuestra forma de vida occidental. Dichos análisis son determinantes para una cabal interpretación de nuestra historia. Así, la analítica existencial de Heidegger y la analítica de la apariencia de Nietzsche, juegan un papel muy importante en la concepción de la historia de occidente. Desde esta perspectiva analítica la historia humana se concibe en un horizonte de tiempo contrario al tiempo lineal que plantea un devenir teleológico. Es así como la concepción de la historia de ambos pensadores se da en el término invertido de lo *no-histórico*, que inmanente a los conceptos de tiempo originario y eterno retorno, la convierte en una nueva concepción de la historia.

El concepto de lo *no-histórico* comprende por ello mismo una reflexión ontológica de la historia por medio de la cual se accede al hombre con todas las posibles formas de la existencia humana, con su correspondiente devenir. Es precisamente en relación a esta reflexión ontológica que Heidegger reflexiona en torno a la problemática histórica que le corresponden a cada sus etapas. La concepción ontológica de la historia se plantea de esta manera desde una interpretación que tiene que ver con una nueva categorización. En este sentido ha sido la misma revisión de los conceptos fundamentales la que ha generado esta nueva ontología contraria a la metafísica con sus teorías científicas de la historia, al respecto nos dice Heidegger:

⁴⁸ Heidegger M., *Nietzsche*, p. 87

Con el uso del término ontología no estamos proponiendo tampoco una determinada disciplina filosófica entre otras. No se trata de responder a las exigencias de una disciplina ya dada, sino al revés: de que a partir de las necesidades objetivas de determinadas preguntas y de su forma se reflexione.⁴⁹

Así, pues, la reflexión que hace Nietzsche en torno a la pulsión está por tanto orientada en este mismo sentido ontológico que nos remite a la pregunta que interroga por *el ser* según la ontología heideggeriana. Como lo sostiene el mismo Heidegger, este preguntar ontológico es ciertamente más originario que el preguntar de las ciencias positivas. Por ello, la reconstrucción de la ontología, según él, se desarrolla inicialmente en una presuposición o previa visualización del ser, en virtud de la cual el ente dado se articula provisionalmente en su ser. Esta reconstrucción de la ontología tiene como propósito fundamental el análisis del ser, previamente formada en la experiencia precientífica que va a la región esencial del ser. Esta reflexión sobre el ser mismo, nos dice Heidegger, no se ciñe a una lógica que sólo se aplica de acuerdo a un “método”, sino que, precediendo a toda positividad científica, es la fiel interpretación del ente en función de la constitución fundamental de su ser, de tal modo que la pregunta por el ser determina las condiciones a priori no sólo de las ciencias que investigan al ente, sino también apunta a determinar las ontologías que anteceden a las ciencias que fundamenta. Así, lo filosóficamente primario no es la teoría de la formación de los conceptos, ni la teoría del conocimiento, sino la ontología como objeto del saber histórico, con la interpretación del ente como es en sí mismo. Así lo demuestran las filosofías de Platón y Aristóteles, de acuerdo a una ontología que interpreta la constitución del ser de acuerdo a su devenir histórico. Esto es, la Razón trazo el sentido teleológico de nuestra civilización occidental basada en la metafísica que se expresa justamente la representación que el pensamiento ilustrado despliega en aras de la Idea.

⁴⁹ Heidegger M., *Ser y tiempo*, p. 34.

Tal y como nos lo plantea Nietzsche, las pulsiones junto a la voluntad son decisivas en la moral y la conciencia que los filósofos han asumido como los soportes de sus concepciones, de tal modo que su racionalización se concretiza en los valores que cada cultura ha adoptado. El énfasis que hace Nietzsche de las pulsiones nos revela el papel del inconsciente en los pensadores:

Enumérense una a una todas las pulsiones y virtudes del filósofo, su pulsión dubitativa, su pulsión negadora, su pulsión expectativa (efectiva), su pulsión analítica, su pulsión investigadora, indagadora, atrevida, su pulsión comparativa, compensadora, su voluntad de neutralidad y objetividad, su voluntad de actuar siempre sine ira et studio (sin ira ni parcialidad)-: ¿se ha comprendido ya bien que esas pulsiones salieron, durante larguísimo tiempo, al encuentro de las primeras exigencias de la moral y de la conciencia?⁵⁰

⁵⁰ Nietzsche, *La genealogía de la moral*, p. 192.

II.3.- La hermenéutica del cuerpo

La hermenéutica del cuerpo de Nietzsche analiza la configuración fisiológica y simbólica, del cuerpo de acuerdo las pulsiones y la consciencia humana. Dicha categoría de *cuerpo* no se reduce por ello a una mera concepción biológica o racional, que analizará por separado cada una de ellas, sino que, tal y como nos lo expone Nietzsche, aparecen integradas en el concepto de cuerpo: “Un instrumento de tu cuerpo es también tu pequeña razón, hermano mío, a la que tú llamas espíritu, un pequeño instrumento y un pequeño juguete de tu gran razón”.⁵¹ Se trata del proceso que va entonces de los impulsos corporales a los signos que se proyectan en nuestro lenguaje, que nuestra consciencia presenta en imágenes visibles. En estrecha correspondencia con lo anterior, podemos considerar que la imagen poética de Nietzsche postula una especie de axiomática simbólica que tiene que ver con la consciencia en el sentido de *restaurar una nueva visión del mundo* en donde la pulsión se proyecta en sí misma en imágenes que tienen su origen en las funciones fisiológicas del cuerpo. Sin embargo, desde la perspectiva de Nietzsche, estas imágenes visibles son falsificadas por las ideas y las palabras que el lenguaje construye en el orden racional que se establece convencionalmente. Como nos lo presenta Klossowski, es precisamente a la luz del significado de *los estados Valetudinarios de Nietzsche* que las funciones fisiológicas del cuerpo que son el origen en que descansan los contenidos de toda consciencia que se expresan mediante signos.

El cuerpo quiere hacerse comprender por medio de un lenguaje de signos falsamente descifrados por la consciencia: la que constituye ese código de signos que invierte, falsifica, filtra lo que se expresa a través del cuerpo”.⁵²

⁵¹ Nietzsche, *Zarathustra*, p. 115.

⁵² Klossowski, *Nietzsche y el círculo vicioso*, p.

Siendo así, las funciones fisiológicas del cuerpo cobran sentido en su proceso de significación, en tanto que son los pilares en que descansa la consciencia, toda vez que estos impulsos corporales son la base corporal siempre y cuando se tomen como la sustentación de toda consciencia. La categoría del cuerpo está por tanto sustentada en Nietzsche en el análisis del fenómeno psicosomático del cuerpo donde sus afectos y actos conscientes adquieren un significado simbólico que la consciencia, tal y como se pone de manifiesto en los estados de debilidad y de fuerza, de enfermedad y resistencia que salen a flote mediante síntomas del mismo cuerpo. No obstante, las marcas sutiles del fenómeno multifacético del cuerpo son desentrañadas por Nietzsche en un sentido opuesto a la identidad lógica, pues el cuerpo es concebido en relación a la *inmanencia vital* de los afectos revirtiendo la mitificación racional de la metafísica. Justamente, el concepto de cuerpo de Nietzsche es contrario al concepto racional que la metafísica ha venido planteado. Tal y como nos lo presenta Foucault, el cuerpo es el lugar de la *Herkunft*, como el lugar oculto de los deseos, las debilidades y los errores de la voluntad de poder. Lugar también donde se produce la disolución del sujeto en la superficie de la inscripción de los acontecimientos corporales que disuelven al Yo concebido como sujeto. Son los mismos acontecimientos que se expresan en los signos y símbolos que cobran sentido en Nietzsche en la categoría del cuerpo sustentada en la valoración de la vida humana con el lenguaje que trasciende lo corporal en estrecha relación con sus funciones fisiológicas.

El cuerpo –y todo lo que atañe al cuerpo: la alimentación, el clima, el suelo- es el lugar de la *Herkunft*: sobre el cuerpo encontramos el estigma de acontecimientos pasados, y en él nacen también los deseos, las debilidades y los errores... El cuerpo: superficie de inscripción de los acontecimientos (mientras que el lenguaje los marca y las ideas los disuelven), lugar de disociación del Yo (al que trata de prestar la quimera

de una unidad substancial); volumen en perpetuo desmoronamiento.⁵³

Heidegger, en un sentido análogo a la categoría del cuerpo de Nietzsche, nos propone el concepto de *animalidad*: “La animalidad es el cuerpo viviente que vive corporalmente, *leibende Leib*, es decir, el cuerpo pleno de impulsos que provienen de él mismo y que todo lo sobrepuja”.⁵⁴ Así, estos impulsos corporales, de acuerdo a este concepto de *animalidad*, son la fuente misma de los signos y símbolos que nuestra voluntad plasma en imágenes y códigos, que gran medida falsifica la conciencia como el resultado del proceso lógico en sí mismo expresado en los signos y símbolos. La analítica de la apariencia de Nietzsche es el punto de vista fundamental para comprender las estimaciones valorativas que se reflejan en las diversas conductas que determinan el curso de nuestra vida, siendo la singularidad de los acontecimientos, como nos lo refiere Foucault, el referente esencial para comprender nuestra historia, en tanto que estos acontecimientos nos revelan el sentido oculto de nuestros impulsos corporales que emergen en las diferentes formas culturales que nuestra civilización occidental ha adoptado.

Localizar la singularidad de los acontecimientos, fuera de toda finalidad monótona; atisbarlos donde menos se los espera, y en lo que pasa por no tener historia –los sentimientos, el amor, la conciencia, los instintos- captar su retorno, no para trazar la curva lenta de una evolución, sino para reconocer las diferentes escenas en las que se han representado distintos papeles; definir incluso el punto de su ausencia, el momento en que no han sucedido (Platón en Siracusa no se convirtió en Mahoma...)⁵⁵

⁵³ Foucault, Op. Cit. p. 25

⁵⁴ Heidegger, *Nietzsche*, p. 238.

⁵⁵ Foucault, *Nietzsche, la Genealogía, la historia*, p. 12.

La categoría del cuerpo en Nietzsche se circunscribe de este modo al contexto histórico-social determinado en gran medida por la lengua, la etnología, la antropología y la arqueología, que son parte importante para la comprensión del significado de los impulsos corporales. Desde este enfoque hermenéutico Nietzsche profundiza en su carácter simbólico aportando un amplio conocimiento en lo que respecta a la naturaleza corporal humana. En este sentido, la hermenéutica que hace Nietzsche del cuerpo nos plantea un nuevo significado del lenguaje, que nada tiene que ver con el reduccionismo del análisis lingüístico que el estructuralismo ha exaltado en el estudio de los signos desde el punto de vista fragmentado de su simbología, toda vez que los signos se conciben en de acuerdo a esta ciencia como significado y significante.

En contrapartida, el estudio hermenéutico que hace Nietzsche del cuerpo humano nos presenta un nuevo horizonte del lenguaje, pues trasciende en mucho lo meramente sintáctico y semántico en relación a lo que respecta su particular significado lingüístico. El concepto de cuerpo de Nietzsche concibe a los signos como no independientes de los afectos, ya que por medio de los afectos se expresan los signos a través del lenguaje de las imágenes y las palabras. Así para Nietzsche la imagen poética no es más que la manifiesta concretización del impulso corporal estrechamente ligado al lenguaje simbólico. Los afectos tienen así un papel preponderante en nuestro lenguaje, en tanto que su manifiesta traducción en imágenes y palabras, al hacerse presentes en nuestro lenguaje, van más allá de su función meramente afectiva, adoptando la forma simbólica que cada cultura adopta. Con todo, esta dimensión simbólica del cuerpo está planteada por Nietzsche desde la crítica al sujeto Moderno, tal y como surgió y se desarrollo en la cultura racionalista y empirista occidental de la modernidad. Nietzsche reflexiona en torno al sentido de la recuperación de la subjetividad en contrapartida a las concepciones metafísicas que postularon al sujeto de la Modernidad tal y como la racionalidad científica lo determino. Poniendo el acento en lo que yace en su mismo ser Nietzsche rescata la entidad del ente

como subjetividad en su sentido originario como. Heidegger, del mismo modo que Nietzsche, encuentra la entidad del ente en los principios que sustentan al, como la expresión misma del ser. Así, en el *subiectum* los acontecimientos yacen delante de sí asumiéndose como algo propio de su ser histórico contraria a la teleología del pensamiento moderno.

Anteriormente, todo ente es *subiectum*, es decir algo que yace delante por sí mismo. Sólo por eso yace y está a la base de todo lo que nace y perece, es decir de todo lo que llega al ser (al presenciar en el modo de yacer delante) y se vale de él. La entidad del ente es, en toda metafísica, subjetividad en el sentido originario.⁵⁶

En este sentido, tal y como lo concibe Heidegger, el *subiectum* tiene mucho que ver con la categoría del cuerpo de Nietzsche, en tanto que entidad del ente tiene su punto de referencia en lo que yace delante de sí, en los propios impulsos corporales que nacen y perecen desde lo orgánico. Como anteriormente lo vimos, su correlato de energía se expresa en su carácter fisiológico en las fuerzas activas y reactivas que lo conforman, las mismas que corresponden en su forma simbólica a los valores. Dicho de otro modo, los impulsos corporales se expresan, acordes a sus diversas magnitudes de fuerza, en los valores que cada cultura adopta, en tanto que los impulsos corporales se transforman en algo que va más allá de su función fisiológica, pues las diversas manifestaciones culturales son en el fondo manifestaciones de fuerzas. La perspectiva genealógica de Nietzsche en lo que respecta al estudio de lo orgánico y lo simbólico del cuerpo humano nos aporta un nuevo conocimiento psicológico. Al final de cuentas se trata de la fuerza activa y la fuerza reactiva que están siempre presentes en su unidad y lucha como la expresión de la vitalidad o la debilidad de nuestro cuerpo. De este modo, el cuerpo humano como elemento fundamental de nuestra voluntad, vive el antagonismo y la unidad de fuerzas que afloran siempre en

⁵⁶ Heidegger, Op. Cit. p. 239

relación a nuestros impulsos, que en tanto que funciones fisiológicas, están siempre en concordancia con nuestra energía física, como nos lo hace ver Klossowski:

Esta voluntad de poder –la energía en el sentido cuantitativo de la física- Nietzsche la vuelve a encontrar (tanto en el mundo inorgánico como en el mundo orgánico) donde la asimila totalmente a eso que él mismo llama el impulso. Desde el nivel más bajo de la vida orgánica hasta el de la especie humana, este impulso se ramifica y se sutaliza y sobrevive más allá y más acá de los órganos que los impulsos han creado.⁵⁷

Siendo así, la voluntad de poder tiene su fuente en la energía física como parte constituyente del proceso fisiológico de todos nuestros impulsos corporales. En este tenor, el proceso fisiológico del cuerpo es la fuente misma de la voluntad de poder, en donde lo inconsciente se afirma, en tanto que voluntad de vida, por sobre la consciencia. La voluntad de vida está por ello sustentada en el nuevo significado del cuerpo que sólo puede ser valorado desde una hermenéutica que concibe dicha categoría de cuerpo desde una nueva concepción de nuestra vida que gira en torno a lo que yace oculto a la consciencia como parte esencial de lo que la constituye, y que recibe el título de lo inconsciente. La psicología de Nietzsche en este sentido es pionera del psicoanálisis freudiano, puesto que nos devela la estructura psíquica en la que lo inconsciente está soterrado por principios lógicos, que reprimen nuestros impulsos corporales, mismos que son determinantes en nuestro contexto cultural, como nos lo refiere Eagleton:

Es el cuerpo más que la mente el que interpreta al mundo, lo desmenuza en fragmentos manejables y le asigna significados aproximados. Los que conocen son nuestros poderes sensoriales múltiples, que no son sólo artefactos en sí mismos –

⁵⁷ Klossowski, Op. Cit., p. 15

productos de una historia enmarañada-, sino las fuentes mismas de los artefactos, pues crean esas ficciones que mejoran la vida gracias a las cuales prosperamos... El cuerpo, un fenómeno más rico, más claro y más tangible que la conciencia, aparece en Nietzsche como lo inconsciente, esto es, como el subtexto sumergido de toda nuestra vida reflexiva más delicada.⁵⁸

En este orden de ideas, el pensamiento moderno ha sido decisivo en la exaltación de un mundo suprasensible, subestimando en consecuencia nuestro mundo terrenal, que de acuerdo a nuestros impulsos corporales, se expresa desde nuestras propias sensaciones. Así, por ejemplo, el *cogito ergo sum*, como principio cartesiano, como *res cogitans*, es también *ens creatum* (criatura) puesta por Dios, es decir, en tanto que *ens infinitum* es *ens increatum*. Sin embargo, como lo sostiene Nietzsche, dicho *ens infinitum* se acota en las fuentes correspondientes del repertorio categorial del sujeto moderno de las formalizaciones racionales que le son propias. Esto impidió a Descartes, según Nietzsche, un análisis más exhaustivo de *ens creatum*, ya que su método analítico retrotrae el *ens creatum* a una concepción acuñada en la metafísica, que en su formulación moderna, tiene mucho que ver con las características que reviste la razón científica. Nietzsche lo suscribe cuando da cuenta del carácter de la investigación científica moderna, como algo que emerge cuando ha sido aplicado hasta sus últimas consecuencias el pensamiento lógico.

Desde esta perspectiva, la concepción racional cartesiana exalta los contenidos lógicos de la razón olvidando su origen afectivo. En este tenor, la razón Moderna se comprende en las teorías que la Ilustración establece en el orden racional fundado en la *escisión de lo sensible y lo racional* propio del Sujeto Moderno. Dicha escisión se hace patente en dicho Sujeto a través de la *representación* que tiene como referente esencial sus principios lógicos. En este sentido, los impulsos vitales se han mantenido en el ocultamiento, soterrados por estos principios lógicos, siendo estos últimos decisivos en el

⁵⁸ Eagleton, *La estética como ideología*, pp. 306-307.

conflicto del sujeto autoescindido en sensaciones e ideas, que expresa el divorcio epistemológico de sujeto-objeto. Los impulsos corporales son en este sentido restablecidos en relación a su *inmanencia vital*, tal y como es para Nietzsche la consciencia humana, que tiene su origen en los afectos corporales, contraviniendo la mitificación de la Razón que el pensamiento ilustrado de la Modernidad exalto mediante las imágenes, signos e ideas, desde las formas ocultas y disfrazadas que adquiere la consciencia.

En este sentido, el método genealógico de Nietzsche devela *la inmanencia vital* de los impulsos corporales, reivindicando el origen de nuestra consciencia. De este modo, el análisis que hace Nietzsche del cuerpo humano ahonda en el estudio de los impulsos corporales tal y como el fenómeno del cuerpo se nos muestra con sus funciones inconscientes primarias y sus funciones secundarias conscientes, que tienen su referente explícito en sus signos y símbolos correspondientes. El método genealógico de Nietzsche da cuenta entonces de lo oculto en el inconsciente como el lugar común de nuestra consciencia, donde se genera nuestra consciencia. Dicho método genealógico nos remite por otra parte a las mismas fuentes de nuestra historia en el lugar común donde se origina la historia humana, como lo que yace olvidado en nuestra consciencia. Siendo así, como lo expresa Foucault, el método genealógico de Nietzsche es asumido como un método fenomenológico que escudriña nuestra historia como algo congénito a su razón de ser, que va más allá de lo que la Razón Metafísica nos presenta, puesto que la historia se concibe desde un nuevo horizonte que trasciende su explicación causal que sustenta la metafísica. En este sentido la genealogía que hace Nietzsche de la historia nos devela entonces la esencia de nuestro devenir histórico en el papel protagónico que el azar tiene en el desarrollo histórico de la civilización occidental.

Ahora bien, si el genealogista se toma la molestia de escuchar la historia más bien que añadir fe a la metafísica, ¿qué descubre? Que detrás de las cosas hay "otra cosa bien distinta": no su secreto esencial y sin fecha, sino el secreto de que no tienen

esencia, o de que su esencia fue construida pieza a pieza a partir de figuras extrañas a ella. ¿La razón? Que ha nacido de una forma del todo “razonable”, -del azar-.⁵⁹

La categoría nietzscheana del cuerpo nos devela así una nueva valoración de la vida en relación a la cancelación definitiva de la suposición de un *más allá* o un “*en sí*” de las cosas. El cuerpo se comprende así desde esta nueva valoración en un sentido opuesto a cualquier ideal ascético que esté al servicio de los viejos valores metafísicos. Se trata propiamente de una hermenéutica del cuerpo que hace Nietzsche en tanto que tiene que ver con nuestra existencia, en el sentido de que análisis de los impulsos corporales es determinante en la comprensión de nuestra existencia a partir sus funciones psicosomáticas, como se nos muestran en los estados de debilidad y fortaleza de la vida humana. Este ejercicio hermenéutico gira entonces en torno al significado de nuestra existencia de acuerdo al significado fisiológico y simbólico del cuerpo, falsamente descifrado por la razón científica. En efecto, es a partir de las marcas sutiles de los propios impulsos corporales, como nos lo refiere Nietzsche, que esta hermenéutica da cuenta de los principios ontológicos que fundamentan nuestra existencia.

Saber hasta dónde llega la perspectiva de la existencia, ver si la existencia posee aún algún nuevo carácter ignorado, si una existencia sin explicación ni razón de ser será algo más que una sinrazón, y si por otra parte puede dejar de ser esencialmente *explicativa* de toda existencia, son cosas que no pueden ser averiguadas mediante los análisis y exámenes más asiduos y más minuciosamente científicos de la inteligencia.⁶⁰

⁵⁹ Foucault, Op. Cit., p. 18.

⁶⁰ Nietzsche, *La gaya ciencia*, p. 316

Como veíamos, esta nueva categoría nietzscheana del cuerpo tiene como base una nueva valoración que ahonda en el estudio de los impulsos corporales donde el cuerpo humano se comprende desde una nueva concepción ontológica que devela la propia existencia humana. En este sentido el cuerpo humano se concibe desde un significado totalmente opuesto a su representación mediante una sucesión causal de sensaciones y conceptos, que correspondería al orden lógico de la racionalidad Ilustrada. De este modo, la representación estática del cuerpo, que corresponde a una explicación lógica, es remplazada en la hermenéutica nietzscheana, por el análisis fenomenológico del cuerpo que se nos muestra en el contexto de su naturaleza fisiológica. En este sentido, la categoría del cuerpo de Nietzsche se inserta en nuestra existencia vital como suprema negación de su mera representación. Sin embargo, contrariamente a una concepción biológica del cuerpo, que no concibe la intrínseca relación de lo inconsciente y lo consciente, Nietzsche nos propone una nueva concepción de la vida humana que se afirma en nuestra existencia biológica y cultural. Es aquí donde el cuerpo se nos presenta como un fenómeno inmanente a nuestra existencia orgánica y valorativa. Como nos dice Foucault, el cuerpo humano, al que alude la categoría de Nietzsche, pone de manifiesto nuestros impulsos desde el mismo sistema nervioso y hasta el aparato digestivo; de los cuales surgen las expresiones de vitalidad o debilidad humana como signos de su devenir histórico.

Por último, la procedencia atañe al cuerpo. Se inscribe en el sistema nervioso, en los humores, en el aparato digestivo...Cobardía, hipocresía –simples brotes del error-; no en el sentido socrático, no porque haya que equivocarse para ser ruin, ni tampoco porque uno se halla de equivocarse de la verdad originaria, sino porque es el cuerpo el que lleva, en su vida y su muerte, en su fuerza y debilidad, la sanción de toda

verdad y de todo error, como también lleva, e inversamente, el origen-procedencia.⁶¹

⁶¹ Ibidem., p. 30.

CAPÍTULO III.

1.- El mundo Moderno.

III.1.- Configuración de la moral burguesa.

La *moral burguesa*, como la concibe Nietzsche, en tanto que producto cultural del Mundo Moderno, finalmente se concretiza en una moral decadente propia de las formas ideológicas de la vida social y política, que tienen su origen en una serie de valores derivados de la moral judeo-cristiana. Se trata de la misma moral cristiana que tiene como base la postulación de un mundo suprasensible, pero que ahora se ha impuesto en las formas cotidianas de vida racionalizada que corresponde a una concepción nihilista de la vida. Hemos interpretado al mundo, nos dice Nietzsche, a partir de nuestra valoración, pero el mundo no responde al valor que nosotros habíamos creído; la consecuencia de ello es el nihilismo, la creencia en el sinsentido de todo como una expresión de debilidad y decadencia, de una vitalidad disminuida que exige nuevas condiciones de existencia. El cuestionamiento que hace Nietzsche a dicha moral burguesa radica justamente en la génesis del nihilismo como expresión de un sinsentido de la vida que la Razón Moderna establece en el orden social propio del pensamiento Ilustrado de acuerdo a un impulso de rebaño. La concepción metafísica de nuestro mundo es una consecuencia de dicho pensamiento, pues niega nuestro mundo y postula un trasmundo a partir del ideal ascético y la verdad científica que niegan nuestro mundo sensible. Dicha concepción metafísica ha caído en su propia falsedad al sostener que este mundo sensible en el que vivimos es nulo frente a un mundo hipostasiado, en tanto que selección valorativa de una moral de rebaño. Los rasgos principales que habrán de prevalecer en tal valoración están manifiestamente presentes en las cosmovisiones que ven en nuestra historia una actitud pesimista que exagera el peso e influjo del pasado. Para

Nietzsche se trata de la manifestación bien localizada del estado psicológico propio de un espíritu cansado, que no teniendo fuerzas para crear nada nuevo se extingue en la conciencia del sinsentido eterno del nihilismo. Se trata del mismo proceso histórico del nihilismo proyectado en su lógica interna, que como la historia de un error, se disipa a instancias del cultivo del valor de “verdad científica”. Al respecto Manfred Riedel expresa lo siguiente:

¿Qué significa nihilismo? Que los valores supremos se devalúan. Falta la finalidad; falta la respuesta al ¿Por qué?.

El hilo conductor de Heidegger es la fórmula de Nietzsche: “Dios ha muerto”. Esta describe la totalidad de la interpretación platónico-cristiana del mundo: el mundo metafísico como “cosa en sí” que verdaderamente es y determina todo, frente al mundo (fenoménico) de las apariencias, además, en segundo lugar, de categorías ontológicas de interpretación de la vida y, finalmente, los valores y metas anclados cosmológicamente de la acción humana.⁶²

La crítica nietzscheana a la moral burguesa cobra sentido a partir de la *muerte de Dios*, mediante la cual Nietzsche nos plantea una nueva valoración de la cultura occidental en relación al derrotero histórico que siguió la Modernidad en el tenor de la moral cristiana que se expresa mediante el ideal ascético caracterizado como decadente, en la medida misma en que contrarresta a la vida con todas las consecuencias que determina su debilidad. De acuerdo a esta categoría nietzscheana, la cultura occidental se inscribe en el campo histórico que obliga a integrarse a unos valores cuyo origen y desenlace se inscriben en el terreno una metafísica, en el sentido en que dicho terreno es heredero de la moral cristiana.

⁶² Riedel, *Nihilismo europeo y pensamiento budista*, p.55

La fundamentación de la moral burguesa está de este modo sustentada en la moral cristiana que de acuerdo a los instintos del *resentimiento* y *venganza* ha inculcado como manifestaciones de la conciencia, el deber y la legalidad en estrecha concordancia con el orden social burgués basado en el desarrollo económico de la producción y comercialización que el sistema social de la burguesía determina. Así, la compasión, la abnegación y la resignación son conductas propias de una valoración que ha adoptado nuestra moral acorde a la coerción de nuestros impulsos vitales muy ad hoc a una integración al trabajo explotador y automatizado que asume los parámetros valorativos de una moral burguesa, como nos lo refiere Eagleton:

Es este brutal dominio de la clase dominante es el que sojuzga los instintos libres de los dominados, creando así esa vida de la ciencia, la religión y el ascetismo que no puede sino odiarse a sí misma... El problema radica en que la superestructura moral, religiosa y judicial de esa clase está entrando en conflicto con sus propias energías productivas. La conciencia, el deber, la legalidad son fundamentos esenciales del orden social burgués; sin embargo también sirven para obstaculizar el desenfrenado desarrollo del sujeto burgués.⁶³

De este modo, la crítica que hace Nietzsche a la moral burguesa está por tanto fundada en su génesis: la moral cristiana y el Pensamiento Ilustrado. Ambos pregonan la idea de *progreso social*, con la cual la vida social se inscribe en el orden burgués en el sentido en que la vida social finalmente deriva en la eficacia racional y en formas sociales de dominio disfrazadas que determinan las relaciones sociales perfectamente aburguesadas. Luego entonces dicha moral burguesa se ha impuesto e impulsado en nuestra cultura occidental a partir del Pensamiento Ilustrado de la antigüedad, puesto que desde su inicio se proyecta en un orden social racionalizado que pone de manifiesto las relaciones sociales cosificadas de

⁶³ Eagleton, Op. Cit., pp. 309-314.

una sociedad alienante. Hecho que derivo, como lo sostienen estos pensadores, en el desarrollo histórico de una conciencia que se mantiene al margen del mundo de cosas creadas por el mismo hombre, en el que todo es economía de mercado y objeto de consumo, incluido el propio placer humano: “El placer, se convierte en objeto de manipulación hasta que finalmente desaparece en la organización social. La evolución va desde la fiesta primitiva hasta las vacaciones.”⁶⁴

Siendo de este modo, para Horkheimer y Adorno dicha Razón Ilustrada encierra desde su inicio su mito como algo constitutivo de su propio origen. “La Ilustración se reconoce a sí misma incluso en los mitos”⁶⁵. El orden social que va imponiendo la moral burguesa bajo su pensamiento ilustrado se delinea en la naturaleza de la razón, con su conceptualización del mundo, donde el sujeto concibe a la naturaleza con la admiración y reverencia que la *representación* le proporciona como la nueva forma de dominio de su mundo. Estos pensadores dan cuenta del origen del mito de la Ilustración en la literatura de Homero, misma que determinará el derrotero de la cultura occidental sobre todo en lo que caracteriza al dominio burgués como el que establece las primeras relaciones sociales alienadas.

No hay obra, sin embargo, que sea testimonio más elocuente de la imbricación entre mito e ilustración que la de Homero, siendo el texto base de la civilización europea. En Homero, poema épico y mito, forma y contenido, no sólo divergen simplemente, sino que más bien se enfrentan recíprocamente.⁶⁶ En términos generales, el primer ensayo podría resumirse, en su momento crítico, en dos tesis: el mito es ya Ilustración; la Ilustración recae en mitología. Ambas tesis son verificadas en los dos excursus sobre objetos concretos específicos. El primero estudia la dialéctica de mito e Ilustración en la Odisea, como uno de los más tempranos documentos representativos de la

⁶⁴ Horkheimer, Adorno, p.151.

⁶⁵ Ibid., p. 62.

⁶⁶ Ibid. p.p 50-122.

civilización burguesa occidental. En su centro se hallan los conceptos de sacrificio y de renuncia, en los cuales se revela tanto la diferencia como la unidad de naturaleza mítica y dominio ilustrado de la naturaleza.

. Para Horkheimer y Adorno, los principios mitológicos de la ciencia Moderna están dados desde el antiguo pensamiento ilustrado griego, mismo que finalmente retoma la ciencia en la época moderna con su proceder metodológico que reduce todo el conocimiento de la naturaleza a la mera actividad de los principios lógicos que la antigua ilustración propuso. Dicha razón científica, valiéndose de sus propios caracteres, investiga los fenómenos de la naturaleza desde su carácter calculador, exacto y eficaz, no sólo en su sentido teórico sino también en su sentido práctico que el nuevo orden social moderno concretiza en todas acciones sociales disponibles a su alcance:

Es en este camino hacia la ciencia moderna en el que los hombres sustituyen al concepto por la fórmula y la causa por la regla y la probabilidad... El encanto pasa al mero obrar, al medio, en suma, a la industria. La formalización de la razón no es sino la expresión intelectual del modo mecánico de producción. El medio es convertido en fetiche, y como tal absorbe el placer.⁶⁷

Este proceder del pensamiento Ilustrado constituye entonces al *sujeto moderno* escindido de su objeto en el mero formalismo de su pensamiento lógico que rige bajo un modelo que separa a la forma de su contenido. Se trata de una mera representación abstracta de la realidad, que tiene como punto de partida y resultado el lenguaje univoco de la lógica identitaria. La ciencia moderna retomará así principios del pensamiento griego ilustrado, restringiendo así el pensamiento a lo que tan sólo puede lograr mediante su

⁶⁷ Horkheimer, Adorno, Op. Cit., pp. 61-150.

proceder lógico. Este pensamiento moderno se concretizará en lo que será el nuevo orden social racional que asume el hombre en concordancia con los preceptos de la razón científica. Francis Bacon en su obra monumental de *La naturaleza humana*, exalta el quehacer científico a través de un método ordenado bajo los principios empiristas que dan la pauta a una nueva forma de investigar a la naturaleza y que al mismo tiempo apoye de manera más sólida a la vida social. De este modo este pensador sienta las bases de la investigación moderna a través de un nuevo método acorde con los ideales del pensamiento ilustrado:

El verdadero fin y la función de la ciencia residen no en discursos plausibles, divertidos, memorables o llenos de afecto, o en supuestos argumentos evidentes, sino en el obrar y el trabajar, y en el descubrimiento de datos hasta ahora desconocidos para un mejor equipamiento y ayuda en la vida.⁶⁸

Por otro lado, la filosofía crítica de Kant es también perfectamente asequible a dicho pensamiento ilustrado de la modernidad, en tanto que el sujeto trascendental kantiano se erige como poseedor de una verdad que se despliega en primer lugar en el orden teórico del entendimiento. De esta manera, el sujeto trascendental kantiano es el único que puede dar cuenta del saber fenoménico sobre el globo terrestre. Se trata de lo que el sujeto trascendental de Kant concibe como la unidad originaria del concepto y la intuición sensible en el sujeto trascendental. El *esquematismo del entendimiento puro* Kant fundamenta dicha unidad mediante los límites y alcances de la razón, a través de la cual el sujeto trascendental kantiano se erige como poseedor de la verdad que se objetualiza en el *juicio sintético a priori*. Hay que destacar al respecto que dicha unidad originaria, sustentada en su concepción epistemológica, se hace en pleno auge de la ciencia de la

⁶⁸ Bacon F., *La naturaleza humana*, p. 115

física.⁶⁹ Es así como la razón incide en el sentido en que la libertad del hombre está dada con el pleno convencimiento de que ningún ser externo a él puede determinarlo.

Siendo así, la época que denominamos moderna, en cuyo surgimiento entra el pensamiento ilustrado, está determinada por el hecho de que el hombre se vuelve medida y centro del universo teniendo como referente esencial a su propia razón. Es, pues, a decir de Kant, que a partir de dicho pensamiento, en tanto secularización del *Logos griego*, que el hombre de la Modernidad tiene su objetivación y representatividad en el tenor que él mismo se confiere. Dicho pensamiento también se objetualiza en todas las acciones prácticas que su razón determina, pues finalmente la razón Kantiana se concretiza en el mismo orden social en el que el conocimiento es afín a la planificación social. Por consiguiente, el nuevo orden social moderno que se impone a partir del pensamiento ilustrado está dado en las nuevas prácticas sociales siempre acordes a un orden social racional que tiene como fin esencial el espíritu burgués. Kant fundamenta este orden social con el imperativo categórico de su razón práctica, cuando se encuentra en pleno auge el pensamiento ilustrado con las concepciones epistemológicas de los empiristas y racionalistas. Desde la perspectiva de Kant la Ilustración consolida la planificación social, pues es a través de ella que el hombre, asumiendo las riendas de su propio destino, logra su mayoría de edad. De este modo, la razón Ilustrada significa para Kant la libertad del hombre, ya que sin la mediación del Otro (Dios), asume su propio destino, so pena de seguir siendo incapaz y cobarde. En efecto, tal y como lo concibe Kant, la Ilustración significa para el hombre su plena libertad, pues al asumir éste mediante su razón las riendas de su propio destino llega a su mayoría de edad. Así, nos dice Kant, Ilustración es la que nos hace capaces de servirnos a nosotros mismos.

⁶⁹ Nota: La época Moderna (siglo XVII y XVIII) es la época del nacimiento de la ciencia, teniendo como pionera a la astronomía de Copérnico, Kepler y Galileo, misma que después tendrá su resultado en la física newtoniana, la que por otra parte será un pilar fundamental en la filosofía de Kant .

La ilustración es, la liberación del hombre de su culpable incapacidad. La incapacidad significa la imposibilidad de servirse de su inteligencia sin la guía de otro. Esta incapacidad no reside en la falta de inteligencia sino de decisión y valor para servirse por sí mismo de ella sin la tutela de otro. ¡Sapare aude! ¡Ten el valor de servirte de tu propia razón!: he aquí el lema de la ilustración⁷⁰.

Desde la interpretación de Nietzsche, la filosofía crítica de Kant está anclada en la *sustancialidad del sujeto* en tanto tiene como origen el sujeto aristotélico que determinara todas las posteriores concepciones metafísicas, pues la concepción kantiana del sujeto retomara la misma noción de Aristóteles, aun cuando introduzca el esquematismo de la razón pura. Según Nietzsche, esto impidió en Kant un análisis más exhaustivo del sujeto, ya que al haber retrotraído el fenómeno al sujeto se queda en una interpretación subjetiva. Es así, como la crítica de Nietzsche a la metafísica nos revela los motivos ocultos del pensamiento ilustrado en función del *docto valor de la verdad científica*, ya que en relación a la vida social, dicha metafísica establece en principio la *escisión del sujeto y el objeto*, que se efectúa en el pensamiento y en la vida práctica de las relaciones sociales. Dicha escisión tiene también su plena expresión en la ideología burguesa. En este sentido, el pensamiento ilustrado surge con las funciones propias de una *ratio utilitaria*, en la que sus categorías de *razón y verdad* son acordes a un sistema social de alienación social. A juicio de Nietzsche, dicha razón utilitaria tiene su génesis en la *pulsión* que se proyecta como *instinto a la verdad* en el contexto de una moral que desde su punto de vista está basada en este impulso fundado en el *ego del egoísmo* como forma de *ser social* proyectado en valores que burgueses impulsaron. Es así como, en contrapartida a la moral burguesa, Nietzsche nos plantea el sentimiento del egoísmo contrario al sentimiento de la *compasión* como el generador del orden racional de la vida social burguesa. Dicho sentimiento ha sido el incentivo que genera el orden burgués racionalizado, con su moral cristiana,

⁷⁰ Kant M., *Filosofía de la historia*, p. 25.

intrínsecamente relacionada con la moral burguesa. En este sentido, la realidad adquiere su estatus imaginario en la medida misma en que su existencia pone de manifiesto la develación de nuestra realidad en el mito. Esto ha llevado Adorno y Horkheimer a buscar la reconciliación de la razón y el mito que coincide plenamente con la utopía, en tanto que la utopía tiene su proyección en nuestra realidad presente, lo que ha dado la pauta a la reflexión siguiente:

El mito se disuelve en Ilustración y la naturaleza en mera objetividad. Los hombres pagan el acrecentamiento de su poder con la alienación de aquello sobre lo cual lo ejercen. La Ilustración se relaciona con las cosas como el dictador con los hombres. Éste los conoce en la medida en que puede manipularlos. El hombre de la ciencia conoce las cosas en la medida en que puede hacerlas. De tal modo, el sí de las mismas se convierte en para él. En la transformación se revela la esencia de las cosas siempre como lo mismo: como materia o substrato de dominio.⁷¹

Siendo así, la Ilustración tiene su expresión en el orden social como un mero ejercicio racional sustituible por la actividad práctica, que fundamenta y determina todo el sistema social burgués, basándose en lo que hoy en día se conoce como la moral burguesa. El nuevo mito ilustrado se torna entonces en el supuesto de seguridad de nuestro mundo práctico a costa del distanciamiento del pensamiento con su entorno real. La *mimesis de la magia*, anteriormente asumida, se torna en la *representación* como lo dicta la lógica ilustrada en el mundo real de la *objetivación científica y la alienación social*.

El que ellos insistan más decididamente que la ratio tiene el secreto sentido de liberar de su capullo a la utopía, en que está encerrada, como en el concepto kantiano de razón, en toda gran

⁷¹ Horkheimer, Adorno., Op. Cit. pp. 64,65.

filosofía: la utopía de la humanidad que, ya no deformada ella misma, no necesite más de la deformación.⁷²

Para Nietzsche, desde la universalidad de las ideas, tal y como Platón y Aristóteles la concibieron, la Razón impone su dominio en la esfera social creando la pérdida del sí mismo.

El ojo estaba ya adaptado a esa perspectiva: y con aquella burda consecuencia lógica que es característica del pensamiento de la humanidad más antigua, pensamiento que se pone en movimiento con dificultad, pero que luego continúa avanzando inexorablemente en la misma dirección, pronto se llegó, mediante una gran generalización, al toda cosa tiene su precio; todo puede ser pagado- el más antiguo e ingenuo canon moral de la *justicia*, el comienzo de toda bondad de ánimo, de toda equidad, de toda buena voluntad, de toda objetividad en la tierra.⁷³

A partir de esta universalidad nuestro mundo se objetualiza a tal grado en que el sujeto ya no se reconoce a sí mismo, tornándose el mundo en un poder omnipotente y extraño. La lógica de la universalidad de las ideas traza de este modo la ruta del pensamiento occidental en tanto que se plantea como poseedor único de la verdad absoluta. Esto se traduce en el orden social racionalizado de nuestra forma de vida como un poder interiorizado consecuentemente aplicado en nuestra sociedad industrial, que se rige bajo los patrones mediáticos que influyen hasta en nuestros gustos personales. Se trata, a decir de Horkheimer y Adorno, del mismo orden social racionalizado y alienante que Sade cuestionó en los albores de la revolución francesa, y que se instituyó por medio del pensamiento ilustrado y la moral burguesa. Así, por ejemplo, un siglo antes de la llegada del deporte como espectáculo, el Marqués de Sade vislumbró ya el carácter de su innegable

⁷² Bloch E., *Principio de esperanza*, p. 50

⁷³ Nietzsche, *La genealogía de la moral*, p. 116-117.

finalidad comercial, donde el juego es perfectamente regulado, y en el que ningún jugador escapa a este control. Adorno y Horkheimer nos refieren que dicha uniformidad de la vida social se da a través de la *coacción psicológica* que determina el patrón del nuevo orden social racional. Como vemos, dicha coacción emerge desde la raíz misma de la lógica interna de cada individuo como sucede con el exacto modelo en el juego sexual de Juliette, que aplica su razón como un instrumento de control absoluto, en el que ni un solo momento queda desaprovechado, así como ninguna abertura corporal descuidada y ninguna función inactiva, para tener pleno control sobre el hombre. De este modo, Juliette representa al espíritu dominante del pensamiento ilustrado, pues en tanto que se vale de su razón calculadora, se propone como fin dominar, controlar y hacer productivo a todo hombre desde la óptica de la eficacia racional. Por ello le repugna toda veneración cuya racionalidad no pueda ser probada, como puede ser la superioridad del bien sobre el mal.

Elaborad vuestro proyecto unos días antes, reflexionad sobre todas sus consecuencias, examinad con atención lo que podrá seros útil... lo que podría traicionaros, y calculad todo esto con la misma sangre fría que si fuera seguro que vais a ser descubierta".⁷⁴

De este modo, la moral burguesa se genera a partir de la moral cristiana que la civilización occidental asumió con la destrucción y reemplazamiento de las religiones paganas de los griegos y los romanos. Así, dicha moral burguesa se da a partir de una "*moral antinaturalista*" que niega al mundo de *la vida* en aras de un mundo ultraterrenal. De este modo, esta moral está fincada en las bases de un *antinaturalismo* con la especie de profecía-esperanza del mundo ultraterrenal que tiene como trasfondo. Sin embargo, para Nietzsche, los valores cristianos han jugado un papel

⁷⁴ Horkheimer, Adorno, Op. Cit., pp. 68-142.

importante en el desarrollo de nuestra cultura moderna. Dicho origen de los valores burgueses ha caracterizado el proceso histórico de la civilización occidental, acorde a un contexto social en el que los afectos reactivos han predominado por sobre los afectos activos, cuyo resultado histórico ha sido la concreción de una moral de rebaño que nuestra civilización ha asumido con una ideología de esclavos. En este mismo sentido Nietzsche considera que la moral burguesa ha subvertido la vida humana pues tiene como principio el ideal ascético de un mundo suprasensible que coincide por cierto con la conservación de la vida que en nuestra sociedad actual se ha institucionalizado en la moral, desde el surgimiento y desenlace de un impulso enfermizo con el agotamiento de las posibilidades vitales de una voluntad débil muy en consonancia con sentimientos reactivos. Como nos lo hace ver el mismo Nietzsche, esta moral deriva entonces de un ideal ascético que actúa de acuerdo a un deseo de conservación y una ansia de posesión, de acuerdo a una fuerza reactiva y a un sentido decadente de vida que nuestra civilización moderna ha adoptado como algo propio de su afeminamiento:

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 intactos. El ideal ascético es el medio: ocurre, por tanto, lo contrario de lo que piensan sus adoradores, -en él y a través de él la vida con la muerte y *contra* la muerte, el ideal ascético es una estratagema en la *conservación* de la vida.⁷⁵

También para Nietzsche dicha racionalidad se cimienta en la moral. Y es mediante la apariencia de la identidad lógica que los valores burgueses se

⁷⁵ Nietzsche, *La genealogía de la moral*, pp.205-206.

proyectan en lo que prescribe la Razón como lo que es y a la vez no es. Dicha Razón establece en este sentido la relación de lo conocido y lo desconocido en estrecha concordancia con los valores que se imponen en un contexto social racionalizado. De esta manera, como nos lo dice el mismo Nietzsche, los burgueses entrelazan, en sus certezas inmediatas, al pensamiento y a la voluntad, estando muy en sintonía el impulso al conocimiento con la moral burguesa. El problema que ve Nietzsche en lo que concierne a dichas certezas inmediatas es que la verdad, sustentada en la moral, se asume como un prejuicio. Por ello, el filósofo, en tanto que desconfiado, sospecha de esta intrínseca relación, y pugna por ir más allá de estas certezas inmediatas en que la verdad, el bien y el mal son su contenido. Es precisamente estas certezas inmediatas con su apariencia de la verdad la que nos ocultan nuestra verdadera realidad. Sin embargo, como lo sostiene Nietzsche, las *apariencias perspectivistas* nos pueden revelar nuestro verdadero mundo:

La creencia en certezas inmediatas es una ingenuidad moral que nos honra a nosotros los filósofos: pero -¡nosotros no debemos ser hombres sólo morales! ¡Prescindiendo de la moral, esa creencia es una estupidez que nos honra poco! Aunque en la vida burguesa se considere que la desconfianza siempre a punto es signo de mal carácter y, en consecuencia, una falta de inteligencia: aquí entre nosotros, más allá del mundo burgués, y de su sí y su no, -que nos impediría ser poco inteligentes y decir: el filósofo tiene ya derecho al mal carácter, en cuanto es el ser que hasta ahora ha sido burlado siempre en la tierra, -el filósofo tiene hoy el deber de desconfiar, de mirar maliciosamente de reojo desde los abismos de la sospecha... ¿Por qué no? Que la verdad sea más valiosa que la apariencia, eso no es más que un prejuicio moral; es incluso la hipótesis peor demostrada que hay en el mundo. Confesémonos al menos una cosa: no existiría vida alguna a no ser sobre la base de apreciaciones y de apariencias perspectivistas; y si alguien, movido por la victoriosa exaltación y majadería de más de un filósofo, quisiera eliminar del todo el mundo aparente, entonces,

suponiendo que vosotros pudierais hacerlo, -¡tampoco quedaría ya nada de vuestra verdad! Sí, ¿qué es lo que nos fuerza a suponer que existe una antítesis esencial entre verdadero y falso? ¿No basta con suponer grados de apariencia y, por así decirlo, sombras y tonos generales, más claros y más oscuros, de la apariencia, -*valeurs* (valores) diferentes, para decirlo en el lenguaje de pintores? ¿Por qué el mundo que *nos concierne en algo* –no iba a ser una ficción? ⁷⁶

Nietzsche sostiene al respecto que el centro de interés de la cultura occidental gira en torno a la moral que sociedad clase ha instituido. La genealogía de la moral es entonces una tarea fundamental que se plantea Nietzsche en el devenir por el que la civilización occidental ha pasado. Desde este análisis, la fuente de la moral occidental la encuentra Nietzsche en los antiguos valores griegos. La justicia, la templanza, la valentía y la verdad, forman parte de la jerarquización que Nietzsche hace de los valores que predominaron en la antigua Polis griega. El valor de la justicia, nos dice Nietzsche, es aquel que desde entonces siempre importa en todo, que se muestra al mismo tiempo como aquello en lo que se funda todo lo que tiene importancia social para el hombre, como fue su permanencia en la misma existencia de la Polis griega. La *jerarquización* que hace Nietzsche de los valores da pie a una nueva valoración del valor de la justicia que en primera instancia es acorde con un sentimiento de distancia que no se da entre iguales y que supeditando al deseo de poder, es consustancial una fuerza vital que impulsa el *temple de ánimo* y la *equidad* entre los más fuertes y los más sanos de nuestra especie, imponiéndose como aquel valor que acompaña y que caracteriza desde entonces a la naturaleza humana. Se trata de una nueva perspectiva del valor de la justicia que nace desde la misma voluntad de poder y que existe como un valor contrario a un *imperativo categórico universal* (propio de Kant) que tiene lugar común un pesimismo y debilidad que no ve por todas partes más que lo sombrío del nihilismo.

⁷⁶ Nietzsche, *Más allá del bien y del mal*, p. 60

Examínese toda moral en este aspecto: la naturaleza que hay en ella es la que enseña a odiar el *laisser aller*, la libertad excesiva, y la que implanta la necesidad de horizontes limitados, de tareas próximas, -la que enseña el *estrechamiento* de la *perspectiva* y por tanto, en cierto sentido, la estupidez como condición de vida y de crecimiento. “Tú debes obedecer, a quien sea, y durante largo tiempo: *de lo contrario* perecerás y perderás tu última estima en ti mismo” –éste me parece ser el imperativo moral de la naturaleza, el cual desde luego, ni es “categórico”, como exigía de él el viejo Kant (de aquí el “de lo contrario” -), ni se dirige al individuo (¡que le importa a ella el individuo!), sino a pueblos, razas, épocas, estamentos, y sobre todo al entero animal “hombre”, a el hombre.⁷⁷

En este sentido Nietzsche nos presenta en su *Genealogía de la moral* una especie de arqueología de la constitución de los valores burgueses, centrandó su estudio de la moral en sus fuentes mismas que es la religión judeo-cristiana. Se trata de la reconstrucción de los valores burgueses a raíz de los motivos, condiciones y circunstancias en que dichos valores surgen en estrecha concordancia con esta religión. De este modo la genealogía que hace Nietzsche de la moral burguesa discurre en la dirección del sentimiento religioso muy arraigado en el predominio de un impulso reactivo que anima su vida social. Así, para Nietzsche, dicha moral burguesa hace suyos el profundo sentimiento de resentimiento y venganza que caracteriza a la moral cristiana, en tanto que dicho sentimiento está en la base de la moral burguesa. Para Nietzsche toda valoración está intrínsecamente relacionada con la voluntad de poder, toda vez que la moral tiene legitimación en el contexto fisiológico de los impulsos que constituyen la fuente de todo el sentido valorativo que representan los afectos como las causas decisivas de toda moral. Precisamente, la crítica que hace Nietzsche a la moral burguesa está orientada a descalificar sus parámetros que radicalmente difieren de los

⁷⁷ Ibidem., p. 118.

impulsos vitales sanos, en tanto que dicha moral se funda en la debilidad y la enfermedad de la vida humana. De este modo, el énfasis en los impulsos vitales está dado en Nietzsche en relación a los nuevos valores que propone el superhombre desde su papel preponderante en la vida. Es así como Zaratustra es el portavoz de la llegada del superhombre, puesto que encarna la autosuperación moral con la supresión del moralista por el inmoralista. Zaratustra es aquel que fue el primero en trasponer la moral, al haber concebido la lucha entre el bien y el mal como la rueda que hace moverse todas las cosas. No es gratuito que la figura de Zaratustra sea elegida por Nietzsche para comunicar el gran error de la interpretación moral del mundo. Así, pues, para Nietzsche la base de la moral burguesa se encuentra en sus instintos débiles, que se expresan en la valoración que determina la voluntad de poder, tal y como se proyecta en el contexto social que retoma el proceso histórico de acuerdo a lo que se ha denominado como progreso, lo que implica la formación de la especie de los más aptos (los superhombres) a costa del sacrificio de la masa, ya que dicha formación se da mediante los nuevos valores que en gran medida corresponden al superhombre, en un sentido que cambia por completo la noción conceptual de la moral burguesa.

La grandeza de un progreso se mide, pues, por la masa de todo lo que hubo que sacrificarle; la humanidad en cuanto masa, sacrificada al florecimiento de una única y *más fuerte* especie hombre –eso sería un progreso- Destaco tanto más este punto de vista capital de la metódica histórica cuanto que, en el fondo, se opone al instinto y al gusto de la época hoy dominantes, los cuales preferirían pactar incluso con la casualidad absoluta, más aún, con el absurdo mecanicista de todo acontecer, antes que con la teoría de una *voluntad de poder* que se despliega en todo acontecer.⁷⁸

⁷⁸ Ibid., p. 130.

III.3.- La crítica al pensamiento Ilustrado.

A decir de Nietzsche el pensamiento ilustrado propicia una situación social alienante mediante el impulso al saber, puesto que dicho pensamiento realiza una construcción valorativa en la que exalta a la *verdad científica* en el ámbito social que determina la integración mediática de los individuos a las instituciones del actual sociedad, con las características propias de unos valores que se vienen imponiendo con el orden social que determina la moral burguesa. Es así como el pensamiento Ilustrado impone un orden social racionalizado a partir del significado del impulso al conocimiento, que en estrecha relación con la verdad científica, caracteriza al Sujeto Moderno. Así, el Sujeto Moderno se sustenta en mito antiguo de la Ilustración en el que tiene su expresión el sentido de la verdad interna y externa; es decir, donde el Sujeto se concibe desde el impulso al conocimiento como algo que se crea a través de la misma naturaleza subjetiva pero que también se aplica en la objetividad. Así, la Razón Ilustrada se sustenta en un mito que tiene su expresión pulsional en un sentido de la verdad individual y social. De este modo, la Razón no se ciñe a una mera forma interna, sino que se concibe desde su reconstrucción como algo que se crea a través de la misma naturaleza social del hombre en lo que Nietzsche da en llamar el impulso al conocimiento. En tanto que para Nietzsche este impulso al conocimiento se ha configurado en estrecha relación con la moral burguesa, dicha configuración está plagada de *errores y mentiras*, ya que nos remite a aquellos impulsos voluptuosos que anidan en los instintos humanos, que en estrecha concordancia con la verdad, imponen *un orden social racional* como algo necesario y puramente utilitario. Así es como el hombre sólo tiene cabida en un contexto social alienante propio de una racionalidad que en aras de una verdad universal suprime toda autonomía individual. Es así como la *apariencia de la razón científica* se pone de manifiesto en *lo-que-se-muestra-en-sí-misma*, en el sentido en que conceptualmente hablando sólo se comprende al *enunciarse*; es decir, al *mostrarse se enuncia* por medio de

concepto. Tal y como también nos lo sugieren Horkheimer y Adorno, dicha razón que se nos presenta en un primer momento como algo que encierra en su proceder una legalidad universal en base a sus leyes y teorías, en su segundo momento se despliega en su orden práctico de acuerdo al poder social que ha alcanzado mediante su jerarquía y coacción, tal y como mueve el poder de la comunidad a someter al individuo, ya que la razón científica crea el orden social racionalizado que ha adoptado a partir del Sujeto Moderno. Finalmente, según estos pensadores, se trata de un *pensamiento metafísico* que subyace en el fondo de toda la razón científica, que estrechamente ligado al orden social, coadyuva a crear y sostener las relaciones sociales propias de cada sistema social, como es el caso de la división del trabajo.

La misma forma deductiva de la ciencia, refleja jerarquía y coacción, lo mismo que las primeras categorías representaban la tribu organizada y su poder sobre el individuo singular, así el entero orden lógico –dependencia, conexión, extensión y combinación de los conceptos- está fundado en las correspondientes relaciones de la realidad social, en la división del trabajo.⁷⁹

Este pensamiento científico surge entonces con las funciones propias de una *ratio utilitaria* que a juicio de estos pensadores coincide con el mito de la Ilustración que el mundo Moderno retoma con el *impulso al conocimiento*, que en estrecha concordancia con una categorización de la realidad, se extiende hasta el ámbito social como algo que le da sentido a la *existencia*, en la que sale a flote la fórmula científica con su imagen mítica. Se trata de la misma imagen mítica que acompaña a la razón en un juicio analítico del mundo, como una condición *sine qua non* de todo lo que tiene que ver con las acciones utilitaristas que asume el orden social de la ciencia. La reflexión filosófica de la ciencia está de este modo orientada al análisis de la

⁷⁹ Horkheimer, Adorno, Op. Cit. p. 75.

mitificación de la razón científica en tanto que para Horkheimer y Adorno la ciencia se concibe en un mundo alienado, como producto de su naturaleza racional.

En la pregnancia de la imagen mítica como en la claridad de la fórmula científica, se halla confirmada la eternidad de lo existente, y el hecho bruto es proclamado como el sentido de lo que él mismo oculta. El mundo como gigantesco juicio analítico, el único que ha sobrevivido a todos los sueños de la ciencia, es de la misma índole que el mito cósmico, que asociaba los cambios de primavera y otoño con el raptó de Perséfone...La unidad de colectividad y dominio se muestra más bien en la universalidad que el mal contenido adopta necesariamente en el lenguaje, tanto en el metafísico como en el científico. La apología metafísica delataba la injusticia de lo existente al menos mediante la incongruencia entre concepto y realidad. En la imparcialidad del lenguaje científico la impotencia ha perdido por completo la fuerza de expresarse, y sólo lo existente encuentra su signo neutral. Esta neutralidad es más metafísica que la metafísica. Finalmente, la Ilustración ha devorado no sólo los símbolos, sino también a sus sucesores, los conceptos universales, y no ha dejado de la metafísica más que el miedo ante lo colectivo, del cual ella nació.⁸⁰

En este mismo sentido, la pregunta que se plantea Adorno: *¿Es aún posible la filosofía?*, da pie a la misma reflexión filosófica en torno a la Razón. El examen crítico que hace Adorno de la Razón nos remite a los fundamentos de esta tiene en el sistema filosófico de Hegel. Desde su punto de vista, el idealismo objetivo de Hegel se queda en la pura interpretación subjetiva del mundo mutilando la realidad concreta a través de la escisión sujeto-objeto, pues la dialéctica de Hegel no logra trascender al sujeto quedando atrapada en su *identidad lógica*. Para Adorno, la verdadera dialéctica va más allá de la lógica identitaria, ya que tiene que ver con el devenir del espíritu en la contradicción, la diferencia y la heterogeneidad; de

⁸⁰ Horkheimer, Adorno., Op. Cit. pp.77-81.

tal manera que *la dialéctica no es sólo un punto de vista lógico*, toda vez que la dialéctica desde su inicio heracliteano ha sido una concepción del mundo que finalmente se concibe en el devenir del mundo. En cambio en el sistema filosófico de Hegel culmina la dialéctica por el hecho de que el espíritu absoluto es preconcebido, es decir, en su comienzo está ya previsto su final. Es así como para Adorno, la categoría del espíritu de Hegel se ciñe a una dialéctica en la que la identidad lógica determina el proceso. Así, el idealismo hegeliano es finalmente una filosofía que privilegia la lógica identitaria por sobre la multiplicidad de las contradicciones, de tal modo que el devenir del espíritu está atrapado en su identidad y universalidad abstracta. Como salta a la vista, la teoría crítica de Adorno, al instalarse fuera del sistema filosófico de Hegel, privilegia los aspectos revolucionarios de la dialéctica materialista de Marx como son la contradicción, la diferencia y la heterogeneidad, en tanto que estos son la esencia histórico-social del hombre.

El filosofar de Hegel estaba lleno de contenido y su fundamento y resultado era el primado del sujeto o, según la famosa expresión al comienzo de la *Lógica*, la identidad de identidad y diferencia. Lo particular determinado era en su opinión determinable por el espíritu, porque toda determinación inmanente no podía ser otra cosa que espíritu. Según Hegel, la filosofía sería sin esta suposición incapaz de conocer concreta y esencialmente.⁸¹

Ahora bien, siguiendo a Nietzsche en este punto, el *impulso a la verdad*, que acompaña la vida social del *cientificismo moderno*, es una condición *sine qua non* de la sociedad industrial que se concretiza en las acciones utilitaristas que asumen como un acto de fe de los valores burgueses. En este sentido, en tanto que para Nietzsche el impulso a la verdad está también determinado en los signos ocultos que el sujeto nos revela mediante las categorías como *Espíritu* y *Razón*. A los ojos de Nietzsche, dichos conceptos no pasan de ser una mera ilusión de la realidad,

⁸¹ Adorno, *Dialéctica negativa*, p. 35.

pues sustentados en una moral burguesa, revisten las formas alienantes de un orden social que se pone de manifiesto en una realidad aparente propia de su ideología. Precisamente, la reflexión nietzscheana en torno al concepto de verdad gira en torno a esta realidad aparente que se nos muestra en las relaciones sociales de esclavo y amo, en tanto que resultado de la relación que establecen las formas de dominio burgués con los exclamaciones tales como “*la dignidad del hombre*” y “*la dignidad del trabajo*”; exclamaciones que van muy de acuerdo con el trabajo alienado que tiene como referente esencial el surgimiento y desarrollo de la división del trabajo. Pero, ¿Cómo concibe Nietzsche esta división del trabajo?, y ¿Cómo concibe la relaciones sociales del esclavo y amo? Nietzsche retoma la lucha de las Autoconciencias de Hegel; aquella lucha en que la confrontación a muerte entre las dos conciencias es finalmente llevada a cabo por la libertad de una de ellas y el sometimiento de la otra. De acuerdo a dichas relaciones que ellas establecen entre sí esta lucha de las conciencias deriva en el origen de la división del trabajo. En sentido estricto, dichas relaciones sociales se dan a partir de que el esclavo asume su papel de trabajador al someterse al amo, mientras que el amo asumirá el papel de parásito al vivir a expensas del esclavo. Para Nietzsche dicha relación social se da en la apariencia como una mera ilusión y no como algo real; ya que esta relación se sustenta en una ideología que reviste las formas alienantes del orden social que establece la burguesía. Justamente, el concepto de trabajo tiene como principio esencial la alienación que el sistema social capitalista propicia con la división del trabajo y el trabajo explotador, aun cuando se revista del disfraz que las expresiones de “*la dignidad del hombre*” y “*la dignidad del trabajo*” connotan de manera inversa al trabajo automatizado y explotador. En sentido estricto, para Nietzsche, en el sistema social capitalista el trabajador asume su papel de esclavo a partir de su sometimiento al trabajo. Así, la vida social capitalista, que se desarrolla bajo este esquema, es una muestra evidente de la alienación del trabajo, ya que su carácter puramente utilitario se despliega bajo imperativos morales que subyacen como principios

del orden social burgués. El estudio de Weber acerca del espíritu del protestantismo es un referente esencial de la secularización de la moral cristiana en este orden social que se asumió desde el inicio de la sociedad industrial. Dichos imperativos morales están sustentados en la mística y racionalización del capitalismo, que se impone como determinación e influjo de ideales ascéticos en la constitución de un nuevo orden social racionalizado, pues los nexos precisos de la vida económica de la sociedad industrial descansan de este modo en la moral del protestante; donde la estrecha correlación de la mencionada ética del protestantismo con la actividad productiva juega un papel fundamental para la comprensión del desarrollo económico de la sociedad industrial moderna. Así, pues, la época que denominamos Moderna, época que como hemos dicho vuelve al hombre medida y centro del universo, impulsa el desarrollo económico de nuestra sociedad occidental siendo su rasgo distintivo la cultura del trabajo que se basa en los preceptos morales del protestantismo. Así, la *acción moral* del burgués nace del impulso utilitario que su ego incentiva para lograr el acrecentamiento de su capital personal. Justamente, Nietzsche nos refiere esta acción moral como una *enfermedad de rebaño* que la sociedad occidental adopto a expensas de un sistema social con un nuevo orden racional.

Ninguno de esos animales de rebaño, torpes, inquietos en su conciencia (que pretenden defender la causa del egoísmo como causa del bienestar general-), quiere saber ni oler nada de que el bienestar general no es un ideal, ni una meta, ni un concepto aprehensible de algún modo, sino únicamente un vomitivo, -de que lo que es justo para uno no puede ser de ningún modo justo para otro, de que exigir una moral para todos equivale a lesionar cabalmente a los hombres superiores, en suma, de que existe un orden jerárquico entre un hombre y otro hombre y, en consecuencia, también entre una moral y otra moral.

Constituyen una especie de hombres modesta, fundamentalmente mediocre, esos ingleses utilitaristas, y, como queda dicho: de su utilidad, por el hecho de ser aburridos, nunca podrá ser suficientemente elevada la idea que tengamos.⁸²

De este modo, Nietzsche advierte que la vida social utilitarista está en estrecha relación con el progreso científico, asumiéndose como necesaria en el marco de una *universalidad abstracta* que relaciona a la verdad científica con el impulso al conocimiento que anida en la naturaleza humana. Nietzsche, valiéndose de su análisis hermenéutico, nos debela el papel fundamental que cumple la lógica identitaria en el sistema social burgués. Dicha lógica ha sido asumida como principio del sujeto moderno de acuerdo al carácter formal del pensamiento. De este modo, la sociedad occidental moderna se desarrolla en estrecha concordancia con las diversas ciencias emergentes que han tenido su fuente en los principios lógicos. Debido a ello el pensamiento científico tiene su sustento en la lógica identitaria, desplegada en las diversas formas mediante las cuales se hacen patentes las diversas ciencias. Con todo, esta lógica determina plenamente nuestra formación por medio de palabras que intentan explicar nuestra realidad, pero que tienen la peculiaridad de moverse en la pura apariencia racional a la manera como se despliegan los signos y los símbolos propios de su lenguaje superficial que no va al fondo de las cosas, tal y como los eremitas y marmotas lo pueden hacer.

Palabras hermosas, resplandecientes, tintineantes, solemnes son: honestidad, amor a la verdad, amor a la sabiduría, inmolación por el conocimiento, heroísmo del hombre veraz, - hay en ellas algo que hace hincharse a nuestro orgullo. Pero nosotros los eremitas y marmotas, nosotros hace ya mucho tiempo que nos hemos persuadido, en el secreto de una

⁸² Nietzsche, *Mas allá del bien y del mal*, pp. 175-176.

conciencia de eremita, de que también ese digno adorno de palabras forma parte de los viejos y mentidos adornos, cachivaches y polvos de oro de la inconsciente vanidad humana, y de que también bajo ese color y esa capa de pintura halagadores tenemos que reconocer de nuevo el terrible texto básico *homo natura* (el hombre naturaleza).⁸³

Desde esta perspectiva Nietzsche inaugura una nueva idea de la moral contraria a la tradición ilustrada, pues muy emparentada con la voluntad de poder la historia occidental tiene otro derrotero. En este sentido, Nietzsche enfatiza tres concepciones de la historia en la constitución de nuestra civilización. En los tres casos se trata de la historia concebida desde la perspectiva de un acontecer regido por fines supremos o trascendentes que se asumen como valores que el mismo hombre crea. Por si sola la visión anticuaria de la historia es característica de una actitud pesimista que prioriza el peso del pasado, nulificando el horizonte de nuevas posibilidades de su ser, ya que la conservación del pasado se concibe como resultado en tanto que la exaltación del pasado es una especie de acto de veneración de su origen y procedencia. La historia monumental corresponde a la veneración de los grandes momentos y figuras excepcionales, teniendo como fuente de inspiración y guía la creación de nuevos valores reivindicando la vida humana desde una nueva valoración. La historia crítica consiste en el rompimiento y aniquilación del pasado por el futuro que está inmerso en el devenir.

Acaso todavía nuestra palabra alemana hombre (Mensch, manas) exprese precisamente algo de ese sentimiento de sí: el hombre, se designa como el ser que mide valores, que valora y mide, como el animal tasador en sí. Compra y venta, junto con todos sus accesorios psicológicos, son más antiguos que los mismos comienzos de cualesquiera formas de organización

⁸³ Nietzsche, *Más allá del bien y del mal*, p. 180.

social y cualesquiera asociaciones: el germinante sentimiento de intercambio, contrato, deuda, derecho, obligación, compensación fue traspasado, antes bien desde la forma más rudimentaria del derecho personal a los más rudimentarios e iniciales complejos comunitarios (en la relación de éstos con complejos similares), justamente con el hábito de comparar, de medir, de tasar poder con poder.⁸⁴

Que Nietzsche haya escogido los grandes cambios metafísicos para resumir la historia completa de Occidente bajo el signo del nihilismo, es un testimonio del significado fundamental que le atribuye a la historia de la moral como una dimensión esencial de dicha interpretación. Sin embargo, la figura del superhombre como agente de la transvaloración de todos valores está íntimamente conectada con la superación del nihilismo, pues el superhombre es el tipo de hombre que emerge a raíz de la nueva posición de valores en tanto que resultado de la destitución definitiva de los anteriores, pues si, como hemos dicho, Zaratustra es el portavoz de la llegada del superhombre, este encarna la autosuperación moral con la supresión del moralista por el inmoralista. Zaratustra es entonces aquel que fue el primero en trasponer la moral, al haber concebido la lucha entre el bien y el mal como la rueda que hace moverse todas las cosas. La categoría nietzscheana del superhombre está ligada al nuevo orden moral que concibe el hombre en un sentido estético. “Toda la belleza y todo lo sublime que le hemos prestado a las cosas... el hombre como poeta, como pensador, como dios, como amor, como poder”.⁸⁵ En este sentido, no es gratuito que la figura de Zaratustra sea elegida por Nietzsche para comunicar el gran error de la interpretación moral del cristianismo. En sentido estricto, el superhombre tiene el mérito de hurgar en el origen y desenlace de las creencias e ideales que nos hemos creado. Pero Zaratustra es también el maestro de la doctrina del *eterno retorno*, como la cumbre de su contemplación, siendo el pensamiento más pesado de

⁸⁴ Nietzsche, *La genealogía de la moral*, p. 116.

⁸⁵ Cfr. Nietzsche, *Ecce Homo*, p. 105.

Nietzsche. Nietzsche lo suscribe en *Ecce Homo* cuando ofrece la explicación de la elección de este personaje en la obra que él más apreciaba: *Así hablo Zaratustra*. El superhombre es el sentido de la tierra, pero también es quien puede soportar el peso del eterno retorno porque está liberado de la necesidad de que el mundo tenga un sólo sentido. El superhombre es pues la nueva condición humana que emerge cuando ha sido asimilada hasta sus últimas consecuencias *la muerte de Dios*; lo que significa el fin del predominio del ideal ascético, con sus formas ocultas y disfrazadas. El superhombre es el tipo de hombre que emerge a raíz de una nueva posición de valores como una nueva condición humana que emerge cuando ha sido asimilada hasta sus últimas consecuencias la muerte de Dios, como una posición propia de la voluntad de poder que se asume al margen de una actitud psicológica, o un momento pasajero de crisis moral; cuando la interpretación metafísica del mundo se pone al servicio de la voluntad de poder. El martilleo de Nietzsche a toda la metafísica cobra sentido desde este nuevo significado del superhombre, pues desde su nueva metafísica va más allá del divorcio sujeto-objeto como su expresión propia de la Modernidad. De este modo, el superhombre no se refiere a ninguna situación particular de la historia de occidente, ya que la idea fundamental del superhombre en el pensamiento de Nietzsche se plantea en una posición valorativa que corresponde a la cancelación definitiva de la suposición del hombre de un más allá, o un "en sí" de las cosas. Así, Zaratustra es la figura del superhombre como creador de valores, que se reivindica a sí mismo en sus valores como propiedad y producto suyos, de tal modo que la nueva moral de éste comienza en el momento en que la moral se vuelve contra sí misma en tanto que decadente. Por añadidura, la determinación valorativa del mundo es concebida por Nietzsche en la única realidad del devenir en tanto que afirmación del eterno retorno de lo mismo.

Zaratustra fue el primero en advertir que la auténtica rueda que hace moverse a las cosas es la lucha entre el bien y el mal, -la trasposición de la moral a lo metafísico, como fuerza, causa, fin en

sí, es obra *suya*. Más esa pregunta sería ya, en el fondo, la respuesta. Zaratustra *creó* ese error, el más fatal de todos, la moral; en consecuencia, también él tiene que ser el primero en reconocerlo...Su doctrina, y sólo ella, considera la veracidad como virtud suprema –esto significa lo contrario de la cobardía del “idealista”, que, frente a la realidad, huye; Zaratustra tiene en su cuerpo más valentía que todos los demás pensadores juntos. Decir la verdad y *disparar bien las flechas*, ésta es la virtud persa. –¿Se me entiende? La autosuperación del moralista en su antítesis –en *mi-* es lo que significa en mi boca el nombre Zaratustra.⁸⁶

. Así, pues, los rasgos principales que habrán de prevalecer en tal valoración están manifiestamente presentes en la *Segunda consideración intempestiva*, donde aparece la crítica contundente a las cosmovisiones que ven en la historia occidental un proceso unitario que posee el orden teleológico inmanente a la razón, con su actitud pesimista que exagera el peso e influjo del pasado sobre el presente. Siendo así, el punto de vista del valor, en tanto teoría del superhombre, es el punto de vista fundamental de Nietzsche que comprende la historia desde un movimiento en el que actúan estimaciones que se proyectan en las diversas concepciones metafísicas que han predominado en el curso entero de la historia occidental. Hemos interpretado al mundo, nos dice Nietzsche, a partir de nuestra valoración, pero el mundo no responde al valor que nosotros habíamos creído; la consecuencia de ello es el nihilismo, que no es más que la creencia en el sinsentido de todo como la expresión de una vitalidad disminuida propia de su decadencia. Se trata, siguiendo a Nietzsche en este punto, de las manifestaciones bien localizadas de pesimismo en el estado psicológico de un espíritu cansado, que no teniendo fuerzas para crear nada nuevo se extingue en la conciencia del sinsentido de una apariencia de realidad. Pero dicha apariencia ha caído en su propia falsedad al sostener que esta realidad en que vivimos es nula frente a un mundo hipostasiado que ha seleccionado

⁸⁶ Nietzsche, *Ecce homo*, p. 125

como un ideal ascético. Por tanto, el proceso del nihilismo proyectado en la historia occidental, no es más que la historia de un error que se disipa a instancias del cultivo del valor de una supuesta verdad. Su categoría de la transvaloración de todos los valores refuta esta verdad surgida a partir de una concepción metafísica del mundo que implica inserta en un sistema de ilusiones motivadas por el impulso al ideal ascético. El origen de tal concepción de verdad está fundada en la moral cristiana que a partir de su visión decadente ha conservado sus valores. Su función se aboca a exaltar sus valores en el sentido de una renuncia a nuestro mundo terrenal. Dicha moral plantea el más allá a través de la renuncia al sí mismo del hombre, que en estrecha relación con sus valores decadentes desprecia a nuestra vida terrenal:

¡Como! ¿La humanidad misma estaría en *décadence*? ¿Lo ha estado siempre? –Lo que es cierto es que se le han *enseñado* como valores supremos únicamente valores de *décadence*. La moral de la renuncia a sí mismo es la moral de la decadencia *par excellence*, el hecho yo perezco traducido en el imperativo: todos vosotros debéis perecer –¡y no sólo en el imperativo! Esta única moral enseñada hasta ahora, la moral de la renuncia a sí mismo, delata una voluntad de final, *niega* en su último fundamento la vida... ¡El concepto “Dios”, inventado como concepto antitético de la vida –en este concepto, concentrado en horrorosa unidad todo lo nocivo, envenenador, difamador, la entera hostilidad a muerte contra la vida! El concepto “más allá”, “mundo verdadero”, inventado para desvalorizar el *único* mundo que existe – para no dejar a nuestra realidad terrenal ninguna meta, ninguna razón, ninguna tarea.⁸⁷

Así, Descartes, será determinante en la postulación de un nuevo fundamento racional como *ens infinitum*, que finalmente se expresará en su principio *cogito ergo sum*, retomando la tradición escolástica medieval

⁸⁷ Nietzsche, *Ecce homo*, pp. 130-131.

con su *res cogitans* en tanto que *ens creatum* (criatura) puesta por Dios, Descartes, sin embargo, omite el devenir del *ser en sí mismo*. También la lógica trascendental de Kant retomará este sentido del ser en su teoría del conocimiento propia del sujeto trascendental. Anclada en esta tradición la metafísica de Kant apela a lo mismo que más tarde la dialéctica de Hegel asumirá en una interpretación de la *sustancialidad del sujeto*. Si como hemos visto, el *sí mismo* viene a ser del ente que en principio se interroga respecto de su existencia, esta interrogación se contrapone a las categorías metafísicas toda vez que estas lo ocultan en vez de develarlo. ”.⁸⁸

Retomando la tradición escolástica medieval de la *res cogitans* en tanto que *ens creatum* (criatura) puesta por Dios, que fundamenta al ser como *ens infinitum*, (*ens increatum*). Esta tradición se expresa en un cuerpo doctrinal consolidado que Descartes finalmente expresará en su principio *racionalista*. De esta manera la crítica de Nietzsche al sujeto moderno cobra sentido desde el develamiento de las relaciones sociales de acuerdo a los parámetros que la razón dispone, de tal suerte que los hombres se ciñen a una razón abstracta que como gigantesco juicio analítico instauro el orden social como un hecho consumado su realización. Dicha tradición puede obstruir el acceso a las fuentes originarias con categorías tales como *razón* o *espíritu*, que nos han sido transmitidas en su formulación escolástica, y que corresponden a las formalizaciones y limitaciones de su repertorio categorial. Así, nos dicen Horkheimer y Adorno, el carácter abstracto de la razón tiene su concreción en las relaciones sociales de producción que nuestra actual sociedad burguesa ha adoptado con la fetichización de la mercancía y su correspondiente moral de esclavos. Dicho industrialismo está sustentado en las fuentes originarias con categorías de la *razón* y *espíritu* arriba mencionadas con sus correspondientes formalizaciones de su repertorio metafísico. La tradición escolástica medieval del *ens creatum* (criatura) está fundada en el ser como *ens infinitum*, (*ens increatum*). Esta tradición se

⁸⁸ Ibid., 39.

expresa en un cuerpo doctrinal que finalmente Descartes expresará en su principio *cogito ergo sum*. Esta De esta manera el análisis de Nietzsche cobra sentido desde el develamiento de las relaciones sociales cosificadas, que de acuerdo a los parámetros que la razón dispone, se determina en una razón abstracta que es concomitante al orden social como un hecho consumado por la Razón. De este modo, nos dicen Horkheimer y Adorno, el carácter abstracto de la razón tiene su concreción en las relaciones sociales de producción que nuestra actual sociedad burguesa ha adoptado con la fetichización de la mercancía y su correspondiente moral de esclavos: “Si el animismo había vivificado las cosas, el industrialismo reifica las almas, pues el aparato económico adjudica automáticamente a las mercancías valores que deciden el comportamiento de los hombres”.⁸⁹

El análisis del pensamiento ilustrado que hace Nietzsche está también enmarcado en las máscaras de la comedia y la tragedia griega como nos sugiere el delirio estético en el que se liberan las formas apolíneas, y que se pone de manifiesto en la figura metafórica de la representación de las artes gráficas. Justamente, la liberación de lo apolíneo en el hombre se da en el delirio artístico que de acuerdo a la expresión del arte griego de la escultura y la arquitectura. Precisamente, los impulsos humanos se nos muestran en el drama que unifica el factor individual y social en lo que concierne a la representación teatral. La máscara ilustrada se hace explícita en Nietzsche en la asunción en la existencia humana del *Logos*, como parangón de la vida humana con los dioses olímpicos, como nos lo hace saber Vattimo: “La existencia sería insoportable si no fuese transfigurada en las divinidades del Olimpo”.⁹⁰ Es en este comienzo donde se establece una especie de armonía con lo apolíneo, y es a partir de este culto a lo perfecto como la civilización occidental adquiere su sentido de la existencia. En este sentido, dicha armonía se da antes del devenir al parecer basada en el modelo bíblico de una teodicea:

⁸⁹ Ibidem., p. 81

⁹⁰ Vattimo, Op. Cit., p. 24.

Uno quiere creer –nos dice Foucault al respecto- que en su comienzo las cosas eran perfectas, que salieron resplandecientes de la mano del creador, o en la luz sin sombra del primer amanecer. El origen siempre está antes que la caída, antes que el cuerpo, antes que el mundo y el tiempo⁹¹.

En este mismo sentido, yendo a las fuentes del espíritu absoluto de Hegel, Nietzsche analiza el carácter de la Ilustración Moderna, como una consecuencia de su dialéctica. El sentido de su *negación determinada* no es más que el decurso de la razón que retoma su pasado para realizarse en un orden totalmente racionalizado, cayendo en el viejo mito de remplazar los medios y fines de la moral con la verdad única y universal de la Idea. En este sentido, la forma abstracta de la razón refleja jerarquía y coacción, imponiendo un orden social de dependencia, sumisión y alienación en los valores burgueses. El ejemplo más ilustrativo de este poder nos lo presentan Horkheimer y Adorno en la violencia institucional sustentada en los preceptos que enarboló el Luteranismo:

En la violencia, por muy enmascarada que esté bajo formas legales, se basa en último término la jerarquía social. El dominio sobre la naturaleza se reproduce en el interior de la humanidad. La civilización cristiana, que hizo que la idea de proteger a los físicamente débiles redundara en beneficio de la explotación de los siervos robustos, no ha logrado nunca conquistar del todo los corazones de los pueblos convertidos. Demasiadas veces fue desmentido el principio del amor por el agudo intelecto y por las aún más afiladas armas de los príncipes cristianos, hasta que el luteranismo eliminó la antítesis entre estado y doctrina, haciendo de la espada y el látigo la quintaesencia del evangelio. El luteranismo identificó la libertad espiritual directamente con la afirmación de la opresión real.⁹²

⁹¹ Foucault, Op. Cit., p. 20.

⁹² Horkheimer, Adorno, Op. Cit., p. 155.

El cuestionamiento que hace Nietzsche al sujeto moderno está dado básicamente en relación a su condición de posible la historicidad. El ser de la voluntad de poder, así como sus diferentes modos y derivados, es concebible a partir del significado que incluye su desentrañamiento en la temporalidad asumida como devenir de acuerdo a la distinción de los procesos de la historia, donde se crea el horizonte de tiempo que conjuga al presente con el advenir. En este tenor, el análisis de la apariencia de Nietzsche se orienta en la crítica al concepto de la historia tal y como ha sido concebida por la tradición. En el mismo sentido, para Heidegger la época moderna postula una verdad errónea, que mediante la exterioridad formal del pensamiento lógico olvida al ser por el ente. Sin embargo, el develamiento del ser desarrolla su propio esbozo en la diferencia. Es precisamente lo oculto del ser, su olvido, lo que Heidegger nos pone de manifiesto en lo impensado como parte sustancial del ser.

III.2.- La analítica de la apariencia.

La analítica de la apariencia que hace Nietzsche de la cultura occidental es una referencia explícita de su teoría de la máscara, toda vez que su análisis de la apariencia nos revela en primera instancia las expresiones de enmascaramiento que reviste nuestra cultura occidental. Su diversidad de significados y funciones nos muestra cómo van apareciendo sus expresiones hasta dar con la ilusión de la existencia como una realidad aparente. Precisamente, nuestra cultura es el resultado de una máscara que desde el punto de vista de Nietzsche no se trata del mundo verdadero sino de *un mundo oculto*. Desde el idilio estético de lo Apolíneo y lo dionisiaco, dicha cultura occidental significa para Nietzsche el cuestionamiento a toda apariencia de verdad que se ha asumido a través de la moral cristiana, misma que también se ve reflejada en la filosofía y la ciencia, en tanto que son expresiones de la metafísica. Es así como la analítica de la apariencia desenmascara a la moral cristiana que ha generado sus formas ideológicas de la moral burguesa que se impone en estrecha concordancia con su pensamiento ilustrado.

Así, pues, la analítica de la apariencia de Nietzsche implica la desmitificación de las entidades valorativas, que instaladas en la creencia de la eternidad de los valores, nos plantean un mundo utópico como justificante del orden social burgués. Por ello al remitirse Nietzsche a este orden social nos revela los afectos débiles que intervienen a través del instinto y el deseo como la génesis de los valores que bajo la óptica de la democracia moderna están ocultos. Contrario a este carácter democrático, *la gran política* de Nietzsche refuta toda utopía, que como verdad absoluta postula ideales extraterrenales acordes con las formas sublimadas del ideal ascético. Salta a la vista la automatización y la burocratización que caracterizan a este orden con las formas ideológicas que se ajustan a una “racionalidad” o “seudo-racionalidad científica”, que reduce nuestra naturaleza a compartimentos independientes de nuestros afectos.

A la realidad se le ha despojado de su valor, de su sentido, de su veracidad en la medida en que se ha *fingido mentirosamente* un mundo ideal... “El mundo verdadero” y el “mundo aparente” – dicho con claridad: el mundo *fingido* y la realidad... Hasta ahora la *mentira* del ideal ha constituido la maldición contra la realidad, la humanidad misma ha sido engañada y falseada por tal mentira hasta en sus instintos más básicos –hasta llegar a adorar los valores *inversos* de aquellos solos que habrían garantizado el florecimiento, el futuro, el elevado *derecho* al futuro.⁹³

Desde esta perspectiva, el análisis de la apariencia de Nietzsche nos revela las contradicciones en que cae el orden racional de la moral burguesa que la civilización occidental ha adoptado desde la Modernidad. En este sentido la crítica a la moral burguesa se orienta por los motivos ocultos que subyacen a los propios valores humanos. El dominio de dichos valores ha exaltando la “libertad social” como condición *sine qua non* de su supremacía de la democracia, lo que se ha llevado a cabo en un régimen social y político coercitivo, tal y como los valores del pensamiento liberal han dado margen a las formas alienadas de la religión y la ciencia. Acaso la definición más concisa de lo que Nietzsche entiende por esta crítica a la moral la encontramos en sus siguientes palabras:

La genealogía de la moral: Necesitamos una crítica de los valores morales, hay que poner alguna vez en entredicho el valor mismo de esos valores –y para esto se necesita tener conocimiento de las condiciones y circunstancias de que aquellos surgieron, en las que se desarrollaron y modificaron (la moral como consecuencia, como síntoma, como máscara, como tartufería, como enfermedad, como malentendido; pero también la moral como causa, como medicina,

⁹³ Nietzsche, Op. Cit. p. 16

como estímulo, como freno, como veneno), un conocimiento que hasta ahora ni ha existido ni tampoco se lo ha siquiera deseado.⁹⁴

Es ilustrativo al respecto el análisis ontológico que lleva a cabo Heidegger en el sentido del develamiento. En la *Constitución Onto-teo-lógica de la Metafísica* Heidegger nos dice que Hegel concibe a la esencia del ser como la *inmediatez indeterminada*, entendiendo por tal inmediatez indeterminada el *pensarse a sí mismo del pensar*. Este pensarse a sí mismo del pensar sintetiza de alguna manera el saber absoluto en tanto que el pensar trasciende la inmediatez en la indeterminación de lo especulativo. Sin embargo este pensar se comprende en el devenir en el que coinciden comienzo y fin, en la forma racional que caracteriza a la *representación* como su modo de ser *sui generis* de la realidad. Desde esta perspectiva, los principios lógicos en que se funda la dialéctica de Hegel son radicalmente diferentes a los de la existencia, de forma tal que su comprensión es posible sólo a través del propio significado de la categorización, como nos lo presenta el mismo Hegel en su Idea absoluta y en el proceso histórico racional que caracteriza al Estado Moderno. Dichos principios lógicos fundamentan la cultura occidental en su forma teórica y práctica sólo a través del propio significado de la Razón. He aquí, según Heidegger, el error de la metafísica y del pensamiento dialéctico de Hegel, pues al haber reflexionado en torno al ente como sujeto explica que el pensar se desarrolle en la *Identidad lógica*, y no desde la perspectiva que establece la facticidad de nuestra realidad. Justamente, en *La época de la imagen del mundo* Heidegger considera que el pensamiento de Hegel da cabida a la universalidad abstracta mediante la identidad lógica de lo absoluto. La universalidad concibe al mundo como el ente existente en que se funda toda la racionalidad de lo absoluto. Así, para Heidegger el pensar de Hegel es el pensamiento como concepto absoluto en tanto que identidad en su forma

⁹⁴ Nietzsche, *La genealogía de la moral*, ed. cit., p. 23.

abstracta universal de la representación que es el modo de ser de lo absoluto:

La universidad, es real como institución que aun en una forma sin par, por ser administrativamente cerrada, hace posible y visible la tendencia a la divergencia de las ciencias en la especialización y la particular unidad de empresa... Para nosotros, el asunto del pensar es lo mismo, y, por lo tanto, el ser, pero el ser desde la perspectiva de la diferencia con lo ente. Digámoslo con más precisión todavía: para Hegel, el asunto del pensar es el pensamiento como concepto absoluto. Para nosotros, el asunto del pensar –usando un nombre provisional–, es la diferencia en cuanto diferencia.⁹⁵

No obstante, continua diciendo Heidegger, la ciencia como empresa tergiversa el sentido de la vida cuando su proyecto original se cambia por la mera acumulación y el cálculo: “Es el esbozo y rigor, procedimiento y empresa, que fomentándose recíprocamente, constituyen la esencia de la ciencia moderna”.⁹⁶ Siendo así, esta concepción de la ciencia cuestiona toda fundamentación de la ciencia desde la metafísica moderna. Esto nos remite al planteamiento nietzscheano que el espíritu de la ciencia moderna proyecta desde los valores de la Ilustración en el mismo sentido en que la metafísica moderna lo concibe como la inmanencia del instinto en el plano de la “*pura contemplación*”, intrínsecamente ligada al movimiento de *inmanencia absoluta* de la Idea concebida como *deseo*. En este tenor en la racionalidad científica desempeñan un importante papel los preceptos morales que la sociedad impone. En este sentido el conocimiento último de las cosas es un síntoma de la voluntad de poder entendida desde su proceder fisiológico que orienta su impulso hacia el conocimiento, donde la voluntad se concibe como un fenómeno determinado por su naturaleza fisiológica. La vida entendida de

⁹⁵ Heidegger., *Sendas Perdidas*, pp. 76-109.

⁹⁶ *Ibid.*, p. 77.

este modo nos conduce según Nietzsche a una especie de fisio-psicología auténtica que se ve obligada a luchar con resistencias inconscientes”.⁹⁷ Así, el pensamiento ilustrado evade nuestra vida por medio del impulso al conocimiento que tergiversa nuestra realidad. Se trata de la postulación de un trasmundo donde dicho impulso niega nuestro ser en su génesis fisiológica. De esta manera el conocimiento se da como un ideal ascético en el que el sujeto se concibe de acuerdo a las filosofías que lo sustentan toda conciencia racional que se asume en las categorías que ella misma se crea.

¡El concepto “alma”, “espíritu”, y por fin incluso “alma inmortal”, inventado para despreciar el cuerpo, para hacerle enfermar – hacerle “santo”-, para contraponer una ligereza horripilante a todas las cosas que merecen seriedad en la vida, a las cuestiones de alimentación, vivienda, dieta espiritual, tratamiento de enfermos, limpieza, clima! ¡En lugar de la salud, “la salvación del alma” –es decir, una *folie circulaire* (locura circular) entre convulsiones de penitencia e histerias de redención!⁹⁸

Como vemos, dicha reflexión de Heidegger sobre la ciencia coincide con la interpretación de la *analítica de la apariencia* de Nietzsche, ya que ambos ponen de manifiesto la estructura fundamental de la razón científica como algo *sui generis* de la época de la técnica. De este modo, la reflexión ontológica de la ciencia que hace Heidegger va mucho más allá de la realidad aparente, ya que nos plantea una fundamentación de la razón científica en el mismo sentido que Nietzsche. Así y todo, como lo concibe Heidegger, la racionalidad científica corresponde a la razón universal que tiene su expresión en cada uno de sus campos conceptuales independientes de la representación en tanto que el mundo es una mera imagen; aquella que precisamente *esboza* el rigor y exactitud correspondiente al conocimiento científico. La razón científica, nos dice Heidegger, concibe a la existencia

⁹⁷ Nietzsche, *Más allá del bien y del mal*, p. 45.

⁹⁸ Nietzsche, *Ecce homo*, p. 132.

sólo intrínsecamente dada mediante la representación como *inmanencia racional* del hombre moderno. Siguiendo esta tesis de la inmanencia en el plano del orden social de la Modernidad en el que el deseo y la pura contemplación del conocimiento se impone en la orden social; lo que evidentemente nos remite al origen de la técnica maquinista con el orden social uniformado y alienante desplegado por la moral burguesa. De este modo, la vida social sólo tiene cabida en el contexto social en el que la razón científica suprime toda autonomía individual en aras de una razón universal que coadyuva en el contexto social mediático que sigue un orden lógico determinado por la integración y coacción social junto con las características propias del orden racional científico. En este tenor la razón científica desempeña el importante papel de una valorización muy de acuerdo al proceder de la práctica social. Es precisamente donde las estructuras y conceptos fundamentales de la ciencia corresponden a las regiones particulares de las ciencias que han sido formadas en el dominio de la razón científica. Es en relación a esto que Heidegger nos propone un nuevo significado de esta razón en lo que respecta a los principios que la sustentan. A decir de Heidegger, dicha razón científica propicia una situación alienante desde sus propias formas de representación en tanto que imagen del mundo. La ciencia se enmarca entonces en los valores que se concretizan en las instituciones sociales y políticas que constituyen a la época maquinista. Es así como la forma en que la existencia es asumida a partir de la irrupción de la técnica con su representación y elaboración teórica y práctica. Sin duda, como lo sostiene Heidegger, el mundo como imagen está dado desde sujeto cartesiano, pues el *cogito ergo sum* da pauta a que dicho sujeto racional se conciba. La técnica maquinista será entonces producto de la metafísica cartesiana al concebir al mundo moderno en tanto que resultado del pensamiento ilustrado:

Por consiguiente, imagen del mundo, entendida esencialmente, no significa una imagen del mundo, sino el mundo comprendido

como imagen. La totalidad de lo existente se toma ahora de suerte que lo existente empieza a ser y sólo es si es colocado por el hombre que representa y elabora. Cuando se llega a la imagen del mundo, se realiza una decisión esencial sobre la totalidad de lo existente. El ser de lo existente se busca y encuentra en la condición de representado de lo existente... Entre los fenómenos esenciales de la Edad Moderna figura su ciencia. Un fenómeno de igual peso por su rango, es la técnica maquinista. Sin embargo, se la interpretaría mal considerándola como mera aplicación de la ciencia matemática de la Edad Moderna. La técnica maquinista es ella misma una transformación *sui generis* de la práctica, de suerte que es ésta la que reclama la aplicación de la ciencia matemática. La técnica maquinista sigue siendo hasta ahora el puesto avanzado más visible de la esencia de la técnica moderna, esencia que es idéntica a la de la metafísica moderna.⁹⁹

En este mismo sentido, para Nietzsche el mundo moderno tendrá en la génesis de su naturaleza el comprenderse como imagen, que determinarán todas las posteriores concepciones epistemológicas, incluida la de Kant, toda vez que *la analítica del entendimiento* fijará sus propios límites y alcances que tiene como razón teórica. No obstante, Nietzsche, esto impidió un análisis más exhaustivo del sujeto. La crítica nietzscheana a la noción del sujeto se convierte en una interpretación *sui generis* de la voluntad de poder. Esto pone en evidencia que la voluntad de poder y el eterno retorno resultan inseparables toda vez que el devenir se da y sólo puede darse en el ser de todas las cosas, nos dice Nietzsche al respecto: “en un sentido mecánico donde la energía del devenir total subsiste constante; considerada desde un punto de vista económico, llega hasta determinado punto y luego vuelve a caer en un círculo eterno”.¹⁰⁰ Así, pues, la crítica de Nietzsche al sujeto moderno se lleva a cabo tras la destrucción de la ontología como metafísica,

⁹⁹ Heidegger., Op. Cit. pp. 68-80.

¹⁰⁰ Nietzsche, *La voluntad de poderío*, p. 351.

que sólo por la voluntad de poder se determinará al ser en el sentido negativo de la tradición metafísica. La relación intrínseca de la voluntad de poder y el eterno retorno que rompe por completo con la noción tradicional del sujeto. Que Nietzsche haya vertido la crítica a la metafísica para resumir la historia del pensamiento occidental bajo el signo del nihilismo, es un testimonio del significado fundamental que le atribuye a este pensamiento como una dimensión esencial de su interpretación del mundo aparente y mundo verdadero. En tanto que esta interpretación concibe respectivamente al ser en relación con la apariencia y al sujeto con la verdad. En ello estriba el análisis de la apariencia que Nietzsche aplica para explicarse la estructura última de las cosas como un síntoma de la voluntad de poder. La diversidad de significados y funciones racionales nos muestran cómo van apareciendo los unos en los otros hasta dar por resultado la ilusión de la existencia de las cosas en sí y por sí mismas, en un sentido oculto del proceso por el que transita la constitución de los valores. Siendo así, el punto de vista del valor, en tanto que teoría de la voluntad de poder, es el punto de vista fundamental para comprender la historia de la Modernidad como un movimiento vital en el que actúan estimaciones valorativas (nihilistas) que se proyectan en las diversas concepciones metafísicas que desde Platón determinan el curso entero del pensamiento de Occidente.

En este mismo tenor el mundo moderno surge para Heidegger como una nueva interpretación de la subjetividad muy de acuerdo con el papel de esbozo de la investigación. En esta perspectiva el elemento fundamental de la investigación moderna está en la matemática, que como portadora de los principios formales, determinará su propio proceder. Heidegger destaca al respecto el papel del pensamiento ilustrado que se hace patente en esta subjetividad. Sin embargo, sea que se la conciba como esbozo o como proceder a la verdad, lo cierto es que la razón moderna tiene sólo preponderancia en el orden universal de sus principios lógicos. De ahí que dicha subjetividad sea comprendida en el mismo significado que el mismo pensamiento ilustrado asume, al respecto nos dice Heidegger:

De ahí que según lo que quiera y comprenda para sí, puede determinar y cumplir la esencia de la subjetividad. El hombre como ser racional de la época de la Ilustración no es menos sujeto que el hombre que se comprende como nación, que se quiere nación, que se cría como raza y acaba por designarse a sí mismo dueño de la superficie terrestre. Esta denominación no significa en este caso una investigación científica del hombre. Tampoco significa la doctrina –fijada en el seno de la teología cristiana- del hombre creado, caído y redimido. Designa aquella interpretación filosófica del hombre que desde el hombre y hacia el hombre explica y valora la totalidad de lo existente... Pero precisamente el abrir ese campo es el proceso fundamental de la investigación. Se logra haciendo que en un dominio de lo existente, por ejemplo en la naturaleza, se esboce un determinado plano de los procesos naturales. El esbozo traza de antemano de qué modo el proceso cognoscitivo tiene que combinarse con el campo abierto. Esa combinación es el rigor de la investigación.¹⁰¹

De modo semejante la interpretación preparatoria de la estructura fundamental del *ser*; que bien puede entenderse como la que tiene que ver con la determinación ontológica más o menos explícitamente asumida desde la existencia. Esta se inscribe por supuesto en el *análisis de la apariencia* en tanto que existencia propia del ser que acontece siempre en su devenir. En efecto, la analítica de la apariencia abre el horizonte mediante el cual el *ser* se comprende en su propia constitución como comprensión preontológica. El eterno retorno será el que abrirá el horizonte de toda comprensión del ser en su sentido histórico. Con esta categoría Nietzsche ahonda en *la analítica de la apariencia* que determinara los propios límites y alcances de la voluntad de poder. La crítica a la noción tradicional del sujeto se orienta hacia la analítica existencial para comprender la historicidad del hombre, como

¹⁰¹ Heidegger, Op. Cit. pp. 70, 83.

condición ontológica de toda posibilidad de su ser histórico. En este sentido, siguiendo a Heidegger en este punto, el cuestionamiento a la problemática ontológica de la metafísica se plantea desde la perspectiva de una analítica vinculada estrechamente a la noción de sujeto que se ha venido asumiendo en su carácter metafísico.

Hablamos de la diferencia entre el ser y lo ente. El paso atrás va desde lo impensado, desde la diferencia en cuanto tal, hasta lo por pensar: el olvido de la diferencia. El olvido forma parte de la diferencia, porque ésta le pertenece aquél. No es que El olvido que está aquí por pensar es ese velamiento pensado a partir de la (encubrimiento) de la diferencia en cuanto tal, velamiento que se ha sustraído desde el principio el olvido sólo afecte a la diferencia por lo olvidadizo del pensar humano¹⁰²

Así, la analítica existencial de Heidegger, retomara a Nietzsche en la perspectiva de lo que “saca a la luz el ser del ente y prepara el camino para poner al descubierto el horizonte para la interpretación originaria de ese ser.”¹⁰³ En este sentido la problemática ontológica del tiempo está en estrecha vinculación con la noción del ser del ente. En efecto, el nuevo concepto de la temporalidad heideggeriano abre el horizonte mediante el cual se comprende al ser desde su propia constitución originaria, lo se posibilita su comprensión ontológica. El ser para Heidegger es asumido desde antaño con un criterio ontológico, que acuerdo a la distinción de las diferentes regiones del ente, es acotando en el ente con su proceso histórico. El ser, así como sus diferentes modos y derivados, es concebible a través de su devenir en un significado amplio, pues su interpretación incluye el desentrañamiento de su temporalidad. Esto se inscribe por supuesto en el *eterno retorno* de Nietzsche, en tanto que forma propia del devenir que crea el horizonte de tiempo conjugando el sido, el es y el advenir. En este tenor, la

¹⁰² Heidegger, *Sendas perdidas*, p.

¹⁰³ Heidegger, *Ser y tiempo*, ed. Cit., p. 70

analítica de la apariencia orienta su estudio en el concepto de tiempo tal y como ha sido concebido en su sentido originario. El cuestionamiento que hace Heidegger al concepto de tiempo vulgar básicamente se centra en la concepción que hace posible la historicidad: “Para hacer comprensible esto, se requiere una explicación originaria del tiempo como horizonte de la comprensión del ser, a partir de la *temporareidad* en cuanto ser del Dasein comprensor del ser.”¹⁰⁴ Es pues en esta *temporareidad* donde puede descubrirse la esencia de la historia humana que la sola historiografía -como ciencia autónoma- no nos refiere, como nos dice Heidegger:

En este sentido, las estructuras y los conceptos fundamentales que le corresponden a las regiones de los entes han sido previamente formadas en las experiencias de la existencia. Es precisamente en relación a esta fundamentación del ser que Heidegger nos propone un nuevo significado ontológico de la existencia en lo que respecta a cada región entitativa de la que es soporte. Esta fundamentación se apega a la interpretación que es propia de la *analítica existencial* como aquella que pone de manifiesto la estructura fundamental del *sí mismo*. La referida *analítica existencial* sólo puede trascender el modo dogmático y constructivo de la metafísica del ser - concebida en las categorías metafísicas- mostrando el sí mismo desde sus propios existenciales como es inmediata y regularmente en su cotidianidad se dan, mostrándonos en sus estructuras esenciales.

¹⁰⁴ Ibid., p. 42.

Así y todo, el eterno retorno de Nietzsche lleva cabo también la interpretación preparatoria de las estructuras fundamentales de la historia, que bien pueden entenderse como las que tienen que ver con la determinación del tiempo más o menos explícitamente asumido en el tiempo originario de Heidegger. En este sentido, ambos asumirán como hilo conductor el Logos griego en tanto que el ser se expresa: “como el viviente cuyo ser está esencialmente determinado por la capacidad de hablar”.¹⁰⁵ Sin embargo, la tradición puede obstruir el acceso a las fuentes originarias del ser mismo, donde han sido formadas las categorías y los conceptos que nos han sido transmitidos en su formulación escolástica, con las correspondientes formalizaciones y limitaciones de su repertorio categorial, tales como *Sujeto*, *Razón*, o *Espíritu*. Esta tradición está presente en filosofía griega y en la teología de la Edad Media, que se expresa como un cuerpo doctrinal consolidado. En la ontología fundamental de Heidegger, el preguntar ontológico es ciertamente más originario que el preguntar conceptual. De ahí que esta ontología esté a la base de todas las ontologías regionales que conciben al *ser mismo* siempre como el ente que está más allá de las posibles formas de existencia. El *sí mismo* se devela como el ente que en su papel ontológico, y en virtud de su determinación por la existencia, es prioritario a todo otro ente. “En este sentido *el sí mismo* está no sólo onticamente cerca, no sólo es lo más cercano, sino que incluso lo somos en cada caso nosotros mismos”.

¹⁰⁵ Ibidem., p.51.

Así para Heidegger, la decisiva importancia del *Logos* de Aristóteles está estrechamente ligado *al habla*, en el sentido en que el ser mismo se muestra como la aprehensión simple de lo que está-ahí, en el entendido de que el ente propiamente dicho es concebido por referencia al pre-sente, teniendo como estructura temporaria su pura presentación. Es pues en *el Habla* donde encontramos la clave para alcanzar las estructuras del ser del ente que comparece en nuestro hablar cuando nos referimos a algo o decimos algo. “De tal suerte que la comunicación hablante haga patente en lo dicho, y así accesible al otro, aquello de lo que se habla”.¹⁰⁶ Sin embargo, la interpretación del *habla* como *juicio o enunciado* puede estar desviándonos de su significado fundamental, sobre todo si se concibe al juicio en el sentido de algunas de las “teorías del juicio” actuales, pues el enlace de sus dos elementos (sujeto-objeto) no expresa su significado. En este sentido, dice Heidegger, al *ser mismo* le pertenece la comprensión de su ser por una interpretación que se presenta mediante una amplia gama de posibilidades que han indagado en torno a su comportamiento, sus facultades, las fuerzas y los destinos que tiene *el sí mismo* como categoría existencial decisiva en la determinación originaria del ser; con sus caracteres y modos de *su determinación temporaria*:

En esta cotidianidad no deberán sacarse a la luz estructuras cualesquiera o accidentales, sino estructuras esenciales, que se mantengan en todo modo de ser del Dasein fáctico como determinantes de su ser. Es, pues, con referencia a la constitución fundamental de la cotidianidad del Dasein como se pondrá de relieve, en una etapa preparatoria, el ser de este ente.¹⁰⁷

En síntesis, lo que pretende la analítica existencial de Heidegger es mostrar al sí mismo desde su propio ser. Por ello, la categoría de existencial se comprende como el *enunciarse* algo que *no se muestra* por

¹⁰⁶ Ibid., p. 55.

¹⁰⁷ Ibid., p. 41.

medio de algo que *se muestra*. Siendo así la analítica de la existencia consiste en el *manifestarse* como un *no mostrarse*, de *lo-que-se-muestra-en-sí-mismo*, pero en el sentido de *enunciar-se* por medio de *algo que se muestra*, a la manera como el fenómeno es *objeto de la intuición sensible*; como la irradiación anunciadora de algo que se oculta y se devela en la *enunciación* y la *apariencia* de la imagen. En este sentido, la *hermenéutica* de Heidegger nos presenta el punto de vista de lo que viene a ser el hilo conductor de la investigación por el *sentido del ser*. En este orden de ideas, la analítica de la existencia es perfectamente asequible con la fenomenología en tanto que su método consiste en *ir a las cosas mismas*, lo que hace posible el develamiento del *ser del ente* en su *ser mismo*. Así el análisis de la existencia de Heidegger nos induce a llevar a cabo su aplicación no sólo como una herramienta metodológica: “sino con los hallazgos fortuitos y la elaboración de seudoproblemas que enfrentan conceptos aparentemente legitimados”.¹⁰⁸

Remitiéndonos a su origen, la analítica existencial hace suyo aquello de lo que el *habla* y el *decir* conciben como lo *enunciante* en su denuncia de lo *no-patente*, en la medida misma en que el *habla* se asume como la *verdad* de *hacer ver el engaño*. Es así como el *habla* se concibe en el sentido más puro y originario del descubridor que nunca puede encubrir. Volviendo a su significado originario, es la simple percepción sensible de algo, donde el ser verdadero del *logos* es algo más que un concepto constructivo de la *verdad* que interpreta a la *apariencia*. Esto es, tiene que ver con *sacar* de su *ocultamiento al ente del que se habla* y hacerlo ver como *des-oculto*. Al respecto, es sintomático que el *realismo* y el *idealismo* hayan desconocido el sentido del concepto originario del *Logos*, pues tan sólo ha sido la base para comprender algo así como una *doctrina de las ideas*. En tanto que la función del *logos* consiste en hacer que *algo sea visto* en el sentido de hacer que *el ente sea percibido* en su fundamento de *la ratio*. El carácter propio de la fenomenología descriptiva, de acuerdo a su significación designa al objeto en

¹⁰⁸ Ibid., p. 32.

sus propias apariencias; donde todo lo que se discuta acerca del ser debe ser tratado en su directa mostración. Propiamente, dicha la ontología fundamental significa también una analítica de la apariencia toda vez que aquello que en el hablar es considerado como lo que se ha hecho visible en su *apariciencia*. En este orden de ideas, la *fenomenología* asume desde sus génesis los vocablos griegos de *fenómeno* y *logos*, que connotan lo que se hace patente o visible en el ser mismo. Dicha fenomenología consiste por lo tanto en *sacar a la luz del día o poner en la claridad lo-que-se-muestra-a-sí-mismo*. Desde esta perspectiva fenomenológica el fenómeno es el tema fundamental de la filosofía que trasciende toda su determinación óptica. En sentido estricto, las diversas maneras de mostrarse el ente tienen que ver con la significación de lo que *aparece en la apariencia* al interpretar al ente que parece como tal, pero en realidad no es lo que pretende ser. Aquí encontramos una primera distinción entre lo que tiene que ver respectivamente con lo que se *da* y es *explicitable* en el modo de su comparecencia en lo relativo al modo de su *explicación*. La fenomenología, en tanto que ontología, enfrenta por supuesto varios tipos de *encubrimiento* que sin duda son tarea propia de lo temáticamente planteado con el fenómeno del *ente*

La analítica existencial del *Dasein* de Heidegger, entendida como la constitución de ser del ente, como la analítica de la apariencia de Nietzsche, nos muestran ambas la comprensión de la existencia humana, no desde una comprensión teórica, sino que tanto en Heidegger, como en Nietzsche, nos presentan una interpretación ontológica de la existencia humana en su incumbencia óptica. De ahí que al *Dasein* le pertenezca por su originariedad una comprensión que puede también llamarse un comprender *preontológico*, no en el sentido de un estar siendo óptico, sino en la forma de comprensión del ser. De este modo, la pregunta por el ser determina las condiciones a priori no sólo de las ciencias que investigan al ente, sino que también apunta a determinar las estructuras que anteceden a las ciencias ópticas. A la primacía óptica de la pregunta por el ser le corresponde la *analítica*

existencial, en tanto que aquel ente tiene al ser en su ser mismo, y que se comprende en tanto que entidad. De ahí que la pregunta que interroga por el *sentido del ser* sea una pregunta originaria que se desarrolla inicialmente en una presuposición o previa visualización del ser, en virtud de la cual el ente dado se articula provisionalmente en su ser. Esta reconstrucción de la ontología tiene como propósito fundamental el análisis del ser de la apariencia, previamente formada en la experiencia precientífica, que va a la región esencial misma del ente más allá del pensamiento lógico. Al respecto, nos dice Heidegger, lo filosóficamente primario no es la teoría de la formación de los conceptos de la historia, ni la teoría del conocimiento histórico, o la teoría de la historia como objeto del saber histórico, sino la interpretación del ente propiamente histórico en función de su historicidad. Para Nietzsche, el análisis de la apariencia del que se vale es el medio por el cual reflexionamos en torno a *la apariencia* y el “*mundo verdadero*”. El origen de la civilización occidental está ligado con este doble carácter del pensamiento como el elemento constitutivo de la cultura occidental. En este sentido el pensamiento griego va trazando el camino de la cultura occidental que es propio de la Modernidad. Ciertamente, como lo señalábamos más arriba, la crítica al orden racional moderno, en lo que respecta a la interpretación de la realidad, se asume como *sui generis* desde el concepto que se proyecta como un fantasma que se vuelca hacia los objetos; como Ideas que representan al mundo siempre en concatenación con la apariencia y la verdad. Este enfoque analítico será una vía de acceso para la comprensión de la ciencia que tiene su raigambre en la ilustración. En este orden de ideas, la crítica de Horkheimer y Adorno a la Ilustración está dada en el mismo tenor nietzscheano de un nihilismo en el espíritu que la racionalidad moderna determina. El planteamiento de Nietzsche coincide plenamente con estos dos pensadores en lo que respecta a esta racionalización moderna en que el orden social se concibe a partir de una *apariencia de verdad* que tiene mucho que ver con una concepción racional que se muestra paradójicamente irracional.

Justamente esa negación, sustancia de toda racionalidad civilizadora, es la célula de la irracionalidad mítica que continúa proliferando: con la negación de la naturaleza en el hombre se hace confuso y oscuro no sólo el telar del dominio de la naturaleza exterior, sino también el de la propia vida...El dominio del hombre sobre sí mismo, que fundamenta su autoconciencia, es virtualmente siempre la destrucción del sí mismo a cuyo servicio se realiza, pues la sustancia dominada, oprimida y disuelta por la autoconservación no es otra cosa que lo viviente sólo en función del cual se determina el trabajo de la autoconservación, en realidad, justamente aquello que debe ser conservado.¹⁰⁹

En este mismo sentido moral burguesa cumple con esta función alienante en la sociedad, pues enarbolando el mito de la Ilustración, que como generadora de la evolución de la máquina como dominio, las relaciones sociales son todo lo contrario de lo que idealmente postulan. En el sentido marxista, la máquina no libera al hombre, sino que por contrario lo esclaviza, en tanto que convierte al trabajador en un ser automatizado; siendo la conducta humana determinada de acuerdo al orden racional socialmente redituable al poder del mercado, que introduce el maquinismo en todos sus modos de vida del trabajador, como nos lo señalan Horkheimer y Adorno:

En donde la evolución de la máquina se ha convertido en la evolución de la maquinaria de dominio... La adaptación al progreso implica el progreso del poder, implica de nuevo aquellas formas regresivas que convergen no al progreso fracasado, sino al progreso logrado de su propio contrario.¹¹⁰

¹⁰⁹ Horkheimer, Adorno, Op Cit. pp. 106-107.

¹¹⁰ Ibidem., p. 88.

En esta misma tesitura nietzscheana Walter Benjamín nos remite al significado de la apariencia del símbolo. Para este pensador el carácter simbólico se muestra el signo e imagen de la palabra, expresándose en el ritual que la consagra, mismo que se repite haciendo las veces de lo que siempre perdura. Benjamin reivindica el sentido de la imagen tal y como se da como signo, toda vez que su carácter simbólico está implícito en el lenguaje que reproduce la experiencia en lo alegórico. De este modo, la alegoría viene a ser la expresión de las imágenes como fragmentos del símbolo, pues el lenguaje trasciende al sujeto lógico al anteponer el lenguaje alegórico al lenguaje unívoco de la lógica. Siendo así, el lenguaje no se asume como conocimiento sino como comunicación, puesto que a decir de Benjamín es en el lenguaje donde se crea el diálogo a través del relato de comunidad de voces. De ahí que el símbolo se muestre desde el punto de vista de su devenir; ya que lo simbólico de la imagen se interpreta desde una perspectiva histórica, aun cuando la imagen se nos muestre en nuestro presente.

Es así como la historia desde el punto de vista de Benjamin se concibe en el pasado con miras a reconstruirlo y proyectarlo en el presente y futuro, toda vez que el pasado se asume con toda la fuerza mesiánica que nos antecedió y que las generaciones de hoy pueden hacer suya. En este sentido, el mesianismo Benjaminiano se asume como un elemento liberador de los explotados y excluidos de cara al orden social capitalista. Desde esta perspectiva no se vive el pasado a la manera de un proceso prescrito y determinado de antemano, sino que el pasado se asume en su reconstrucción, o en lo que no ha sido olvidado, y que requiere ser cumplido en el presente mediante las mismas acciones humanas que pugnan por su realización.

El pensamiento de Benjamín, en estrecha relación con el pensamiento de Nietzsche, aborda desde sus fuentes mismas a la historia humana proponiendo una nueva connotación de la historia, ya que al invertir el enfoque determinista de la concepción de la historia Benjamin cambia por completo la concepción teleológica de la historia de forma tal que esta no se ciñe a una concepción de la historia en el sentido de una mera historiografía, sino que se concibe desde una nueva interpretación del tiempo histórico. La regresión a nuestro origen implica para este pensador la vuelta al pasado para darle rumbo a nuestro presente, lo que finalmente se nos plantea como alternativa a nuestro futuro. En este sentido, la historia se asume como el verdadero fin de la salvación y no como algo abstracto universal: “Es verdad que el hombre representa, en cuanto individuo, la pretensión de lo universal, la pretensión de vivir, en contra de lo universal, de la naturaleza y sociedad, que niegan dicha pretensión.”¹¹¹ Justamente, el cuestionamiento que hace Benjamin al concepto romántico del arte coincide con esta interpretación histórica en lo que respecta al concepto de lo bello, pues la obra de arte en este pensador tiene una clara determinación social y política que necesariamente la acompaña. Es así como en su obra: *La reproducción técnica de la obra de arte*, Benjamin nos dice que la fotografía y el cine tienen una clara la connotación social y política del sistema social predominante.

Así, por ejemplo, el arte barroco que substituye al arte clásico en todas y cada una de sus manifestaciones artísticas como ocurre con la arquitectura del *barroco* que desplaza lo *gótico* se concibe en el devenir histórico del arte, como una manera diferente de comprender el *acontecimiento histórico del arte* desde su estructura originaria. En este sentido, la historia viene a ser el supuesto metodológico que aplica el *Thelos* y *Phatos* al devenir desde la subjetividad que trabaja sobre las apariencias y no sobre los conceptos; es decir, con *la percepción del pasado en el presente*.

¹¹¹ Benjamin, *Tesis de la historia*, p. 148.

Nota: El conflicto de la *Fe* y la *Ilustración* lo tratará Hegel de manera puntual en *La fenomenología del espíritu*.

Así y todo, la dialéctica de las imágenes de benjamín encierra el *Phatos* de la mercancía como producto material y onírico de la obra de arte que dio inicio a su desarrollo mediante su reproductividad técnica. En análisis benjaminiano nos revela el acontecimiento de la mercancía que encierra un significado mitológico, pues la mercancía es el gran *acontecimiento* de nuestra sociedad industrial vista como aquel producto que oculta nuestra realidad económica y política. Mediante su análisis Benjamin nos muestra el valor de la *mercancía* que se hace visible en lo ideológico y lo político en relación a su proceso de producción, circulación y consumo en su modo de ser de su apariencia. De esta manera, este análisis de la mercancía comprende a fondo su valor de cambio como el papel protagónico de lo *Kitsch* que no es lo barato o mal hecho, sino aquello que tiene un valor muy especial siempre en relación a su proceso mercantilista de su imagen que nos muestra su producción, circulación y consumo.

La imagen de la mercancía depende también de su percepción toda vez que dicha imagen se diferencia del conocimiento racional, y en tanto que las presencias y los procesos de las imágenes trascienden su conceptualización. Es así como desde su propia interpretación subjetiva Benjamin explica al objeto artístico como mercancía, ya que su análisis de las muñecas de cajas de música, nos revela el carácter onírico de la mercancía a principios de época industrial. Lo onírico de la mercancía se pone de manifiesto en su plenitud como promesa y engaño, como algo propio de la carga onírica que nuestro inconsciente proyecta como deseo y miedo. Es oportuno apuntar aquí que el análisis de la imagen que hace Benjamín cuestiona la racionalidad universal que en el plano de las diferencias y singularidades del objeto de arte se trascienden. Desde este punto de vista, la obra de arte como mercancía se concibe como *lo Kitsch*, debido a todas y cada una de las características que lo hacen ser un objeto *onírico* que nos refiere su mismo valor muy especial. Sin embargo, para Benjamín la obra de arte está condicionada por las formas políticas y sociales que la ideología

crea de acuerdo a un sistema social fielmente expresado en la sociedad burguesa.

La imagen del *flâneur* se enmarca perfectamente en esta *reconstrucción histórica* de lo simbólico. El *flâneur*, nos dice Benjamín, tiene un papel muy importante en la crítica a la sociedad industrial, pues trascendiendo la positividad del hecho, encuentra en su interioridad subjetiva la imagen de lo *melancólico* que está oculto y olvidado en el fondo de él, ya que incorpora como un fragmento vivo el espíritu revolucionario del individuo. De acuerdo a este significado el referido sentimiento benjaminiano de lo melancólico da cuenta de lo oculto del individuo, siendo decisivo para comprender el inconsciente social. De ahí que sea de suma importancia para Benjamín la imagen del *flâneur* desde su expresión liberadora y en tanto expresión del montaje de imágenes que relaciona al individuo con su carácter genealógico. Siendo de este modo, la imagen del *flâneur* está empapado de la *constelación de imágenes* que nuestra propia experiencia de la vida en la sociedad industrial que juega un papel determinante la *mirada del flâneur*; marcada por la “fantasmagoría”, como expresión de la *futura y desconsolada* forma de vida de la multitud en la gran ciudad:

El *flâneur*, nos dice Benjamin, está aún en el umbral, tanto de la gran ciudad como de la clase burguesa. Ninguna de las dos ha podido con él todavía. En ninguna de ellas se siente en casa. Busca su asilo en la multitud. Las primeras contribuciones a la fisonomía de la multitud se encuentran en Engels y en Poe. La multitud es el velo a través del cual la ciudad habitual hace un guiño al *flâneur*, como si se tratase de una fantasmagoría. Con la multitud, la ciudad tan pronto es paisaje como habitación. Cosas ambas construidas luego por el gran almacén, que aprovecha la misma *flânerie* para la venta de mercancías. El gran almacén en el último territorio del *flâneur*.¹¹²

¹¹² Benjamín, W. *Libro de los pasajes*, p. 45.

Es ilustrativo al respecto este análisis dialéctico que lleva a cabo Benjamín sobre el Flâneur y la mercancía en tanto que productos que reúnen las características propias de la alienación, mismas que nos posibilitan explicarnos su génesis y desarrollo del sistema capitalista. Benjamín profundiza en el método de lo abstracto y lo concreto donde la mercancía juega el papel cosificado en nuestras relaciones sociales, toda vez que la *mercancía*, en su significado real que nos revela, es vista con su carga ideológica. Este análisis de la mercancía nos remite a la fetichización como pilar de nuestra sociedad capitalista. En este sentido, la dialéctica, como la concibió Marx mediante este mismo método de lo abstracto y lo concreto, con los contrasentidos que le dan objetividad, como es su ser mismo que se explica a través de las relaciones sociales que nos presentan el núcleo de reconciliación entre lo particular y lo universal. Precisamente, como lo mencionamos más arriba, el análisis de la apariencia de Nietzsche, que se da partir de su método genealógico, nos plantea la misma concepción del hombre como animal de rebaño. Finalmente la analítica de la apariencia de Nietzsche desmitifica a dicha alienación del hombre, toda vez que todo él es objeto de fetichización. Desde la analítica de la apariencia nietzscheana la alienación se concibe como la ilusión utópica que se nos da a través del concepto de un ideal ascético, propia de toda la tradición cristiana e ilustrada. Siendo la *libertad el supremo fin* de la *clase de la aristócrata* Nietzsche vierte su crítica a todas y cada una de sus manifestaciones alienantes de la moral Burguesa.¹¹³ Precisamente, el Estado Moderno sintetiza todo el significado histórico de la tradición ilustrada, entendida como una mera historia que se ciñe a un determinismo racionalista. Es así como este determinismo da cuenta de nuestra historia tal como fielmente se proyecta en nuestro orden racional burgués.

También la analítica de la apariencia de Nietzsche va por este mismo derrotero de la crítica al capitalismo, pues la *fuerza activa* de los hombres

¹¹³ Nota. Tomando como punto de referencia la crisis en la que se ve envuelta la sociedad moderna en relación a su transformación respecto del Estado.

libres puede potenciarse mediante su transvaloración de todos los valores. En este sentido para Nietzsche los valores cobran su fuerza revolucionaria en tanto que acciones que son creadas y cobran vigencia por la voluntad de poder que se ajusta al sentido de la tierra. En efecto, la historia para Nietzsche tiene este carácter metafísico donde tiene lugar la universalidad abstracta, que de acuerdo a una experiencia de realidad se construye como un sueño imaginable. De ahí que la apariencia sea determinante para Nietzsche, toda vez que en ella residen las fuerzas activas que recuperan la experiencia histórica humana en tanto que creadora de valores. En este contexto cobra vigencia el mesianismo de Benjamín en relación con el superhombre de Nietzsche, ya que por su contenido forma parte también este carácter revolucionario, pues en ambos reside la fuerza revolucionaria que recupera el pasado en nuestro presente y futuro, como nos lo sugiere Benjamín:

El pasado contiene un índice temporal que lo remite a la salvación; hay un secreto acuerdo entre las generaciones pasadas y la nuestra. Hemos sido esperados en la tierra; a nosotros, como a las generaciones que nos precedieron, nos ha sido dada una débil fuerza mesiánica sobre la cual el pasado tiene un derecho. Esta exigencia no se ve satisfecha fácilmente. El materialista histórico lo sabe.¹¹⁴

De este modo, tanto para Benjamín como para Nietzsche, una consecuencia ineludible de recuperar el valor de justicia está esencialmente sustentada en un nuevo sentido de valoración. Como veíamos, la analítica de la apariencia de Nietzsche dilucida el acto valorativo que se da a partir de los afectos, en la conservación y acrecentamiento de la voluntad de poder. Siendo así, la concepción valorativa de Benjamín y de Nietzsche coinciden en tanto que toda acción moral del individuo está dada en el sentido de restañar en su verdadera naturaleza del valor; cuando se asume en la

¹¹⁴ Benjamín W., *Ensayos escogidos*, p. 64.

memoria y como una posibilidad de restaurar la injusticia. Desde este punto de vista de Benjamin la justicia es pues bajada de su pedestal metafísico y es puesta en práctica como un acto real que pretende realizarse en el devenir histórico del que formamos parte, nos dice al respecto Benjamín: “Mientras haya un muerto olvidado, no restauraremos este valor de la justicia”.¹¹⁵

El análisis de la apariencia de Nietzsche nos posibilita en este sentido profundizar en el carácter de su constitución del Estado Moderno bajo la premisa de cuestionar todo carácter alienante como identificación de la moral de rebaño, totalmente contraria al espíritu libre del individuo. Es ilustrativo al respecto el análisis de la obra de arte que lleva a cabo Benjamín sobre todo en su carácter de mercancía, como aquel producto que reúne las características propias de la era tecnológica, mismas que nos posibilitan explicarnos su desarrollo. Para Benjamín, la obra de arte de esta era juega el papel cosificado que las nuevas relaciones sociales le imprimen, toda vez que se profundiza en su papel de la técnica en la fotografía y en el cine, en el que la obra de arte toma un significado real en vista de su carga ideológica. En este sentido, su mercantilización explora el producto real de la obra de arte tomada como mercancía en contrasentido con su objetividad, donde su ser mismo se explica a través de las relaciones sociales fetichizadas que nos presentan el núcleo del orden social universal del Estado Moderno. Este análisis de la fotografía y del cine nos remite a su reproducción técnica como pilar fundamental de nuestra sociedad industrial.

De la mano de esta descripción es fácil hacer una cala en los condicionamientos sociales de actual desmoronamiento del aura. Estriba este en dos circunstancias que a su vez dependen de la importancia creciente de las masas en la vida de hoy. A saber: acercar espacial y humanamente las cosas es una aspiración de las masas actuales tan apasionada como su tendencia a superar la singularidad de cada dato acogiendo su reproducción. Cada día cobra una vigencia más irrecusable la necesidad de

¹¹⁵ Ibidem., p. 50

adueñarse de los objetos en la más próxima cercanía, en la imagen, más bien en la copia, en la reproducción. Y la reproducción, tal y como la aprestan los periódicos ilustrados y los noticieros, se distingue inequívocamente de la imagen.¹¹⁶

La mercantilización de la obra de arte reside sobre todo en sus manifestaciones masificadas que se hacen patentes en las imágenes de la fotografía y el cine. Así, el sentido del poder *temporal* del soberano está en que hace suyo este sentimiento melancólico al vivir la escisión de lo divino y lo terrenal, de lo infinito y lo finito, siendo el afecto promisorio que acompaña al soberano en el Estado Moderno. En este sentido, el poder terrenal del soberano ya no depende de un origen divino, pues lo pierde paradójicamente en su poder limitado, ya que está sujeto a los vaivenes sociales y políticos que la democracia decide. La poesía de Shakespeare y Calderón de la Barca nos hacen patente dicha melancolía en las obras *Hamlet* y *La vida es sueño*. Estas expresiones artísticas nos muestran el *progreso* en la que se ve envuelta nuestra sociedad industrial. Así, por ejemplo, el cine propicia la pérdida del aura toda vez que su montaje tecnológico la suprime en un estado de cosas que podríamos caracterizar como la situación de tener que prescindir de la actuación viva, renunciando a su aura tradicional del teatro. Así, lo que rodea a Macbeth en su escena es inseparable de un público vivo que ronda al actor que le presenta. Sin embargo, el *aura* de la representación teatral se va perdiendo en tanto que la reproducción técnica del cine la suprime. Benjamín analiza el significado del *aura* como una permanente manifestación que deviene en cada época con diferente significado.

De este modo, la fotografía y el cine expresan la masificación y su reproductividad propia de nuestra época industrial en tanto que su sentido se caracteriza según *la dialéctica de las imágenes* de Benjamín en lo que resulta esencial a toda época. Desde esta dialéctica de las imágenes

¹¹⁶ Benjamín, W. *Ensayos escogidos*, p. 5.

Benjamin nos muestra la *apariencia de la imagen*, de acuerdo a su interpretación su significado está el carácter expresivo de su reproducción material. Precisamente, la imagen del *retrato* expresa este carácter mítico anteriormente aludido de sus múltiples manifestaciones de la obra de arte en la forma de su montaje fotográfico. A decir de Benjamin el retrato de los seres queridos guarda este sentido:

En la fotografía, el valor exhibido comienza a reprimir en toda la línea al valor cultural. Pero éste no cede sin resistencia. Ocupa una última trinchera que es el rostro humano. En modo alguno es casual que en los albores de la fotografía el retrato ocupe un puesto central. El valor cultural de la imagen tiene su último refugio en el culto al recuerdo de los seres queridos, lejanos o desaparecidos. En las primeras fotografías vibra por vez postrera el aura en la expresión de una cara humana¹¹⁷.

En *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica* Benjamín nos refiere el carácter onírico que tiene la obra de arte desde su significado *cultural* que tuvo en su origen como *objeto de culto*. Sin embargo, dicha aura se pierde en la obra de arte en la medida en que se masifica y se reproduce en serie. Es precisamente en la fotografía y el cine donde la obra de arte pierde su sentido cultural, no obstante que el sentido de lo *ritual* continúa ejerciendo su poder aun cuando su sentido sea diferente. Por ejemplo, el actor propicia la pérdida del aura en el montaje tecnológico del cine, pues el aura que caracterizó en su origen al teatro, es diferente en nuestra ahora en el cine:

He aquí un estado de cosas que podríamos caracterizar así: por primera vez – y esto es obra del cine- llega el hombre a la situación de tener que actuar con toda su persona viva, pero renunciando a su aura... En la fotografía, el valor exhibido comienza a reprimir en toda

¹¹⁷ Ibid., pp. 8-9.

la línea al valor cultural. Pero éste no cede sin resistencia. Ocupa una última trinchera que es el rostro humano. En modo alguno es casual que en los albores de la fotografía el retrato ocupe un puesto central. El valor cultural de la imagen tiene su último refugio en el culto al recuerdo de los seres queridos, lejanos o desaparecidos. En las primeras fotografías vibra por vez postrera el aura en la expresión de una cara humana¹¹⁸.

Asimismo, la analítica de la apariencia de Nietzsche implica la desmitificación de las entidades valorativas como utopías, que instaladas en la creencia de una especie de eternidad de los valores, se nos plantean como mera posibilidad en un mundo suprasensible, como justificantes del orden de la moral establecida. Al remitirse Nietzsche a los valores, que bajo la óptica de su posible realización, reprimen los impulsos que intervienen en su producción como los afectos propios de la voluntad de poder. Contraria a la moral burguesa la concepción moral de Nietzsche refuta a los valores que se postulan utópicamente como valores acordes con las formas represivas del mundo suprasensible. Desde esta perspectiva, el análisis de la apariencia que hace Nietzsche nos revela las contradicciones de la moral burguesa que la civilización occidental ha adoptado. En este sentido, su crítica a la moral burguesa desenmascara los móviles que mueven a las acciones humanas en la instauración de los valores predominantes. El dominio de dicha moral ha exaltado la “justicia social” como condición *sine qua non* de su supervivencia, misma que se ha llevado a cabo en el terreno social y político de un régimen de represión, tal y como el orden social del pensamiento liberal ha dado margen a todas y cada una de las formas alienadas del hombre contemporáneo.

¹¹⁸ Ibidem., pp. 8,9.

En este mismo orden de ideas, la referida *analítica de la apariencia nietzscheana* trasciende también el modo dogmático y constructivo de la historia, mostrando su proceso como en sí mismo es inmediata y regularmente en su devenir esencial, donde se devela desde su interpretación ontológica en la determinación por la existencia humana, toda vez que dicha existencia se instala en el devenir como principio respecto de su ser. Así, la historia se apega a una nueva interpretación del tiempo que pone de manifiesto la estructura fundamental de la existencia. Esta interpretación se contrapone a la historiografía que por medio de categorías metafísicas oculta el devenir en vez de develarlo. En este sentido, la hermenéutica de Nietzsche tiene que ver con la concepción de la historia de Benjamin, que de manera originaria postula la fuerza mesiánica del pasado como es en sí mismo desde su propio devenir. Así, pues, esta concepción del tiempo está a la base de la historia en la que el hombre es siempre el ente real más allá de la explicación teleológica tradicional. Este modo de interpretar el devenir coincide con el materialismo histórico la que nos presenta al hombre mediante una amplia gama de posibilidades que han indagado sobre su trayectoria y los destinos que tiene su desarrollo como algo decisivo en su determinación histórica. En este contexto la historia de la civilización occidental cobra también sentido desde una especie de teodicea en la que el hombre busca su salvación, pues en esta última reside la fuerza revolucionaria en que se recupera nuestro pasado en vista de nuestro presente y futuro, como nos lo sugiere Benjamín:

El pasado contiene un índice temporal que lo remite a la salvación; hay un secreto acuerdo entre las generaciones pasadas y la nuestra. Hemos sido esperados en la tierra; a nosotros, como a las generaciones que nos precedieron, nos ha sido dada una débil fuerza mesiánica sobre la cual el pasado tiene un derecho.

Esta exigencia no se ve satisfecha fácilmente. El materialista histórico lo sabe.¹¹⁹

Desde la perspectiva nietzscheana los valores se conciben desde la ilusión utópica que se nos da a través de toda la tradición metafísica que viene desde Platón hasta Hegel. Precisamente, el Estado Moderno sintetiza este significado de los valores que la tradición ilustrada sustenta en la Modernidad, comprendida en una mera organización social y política que se ciñe a un mero determinismo racionalista. Es en el marco de la elaboración fundamental de los nuevos valores y la destrucción de los valores tradicionales donde Nietzsche devela el valor de la historia humana como posibilidad del superhombre. En este sentido, la crítica de Nietzsche a la noción de la moral burguesa ahonda en el significado del devenir, como punto de partida la multiplicidad de impulsos que provienen de la voluntad de poder que van más allá de una comprensión del problema del ser histórico que se dirime en los significados de *definición o fundamento*, que las diversas concepciones teleológica han planteado. Es así, como la analítica de la apariencia de Nietzsche devela nuestro proceso histórico tomando como punto de referencia al Estado Moderno. La construcción de la historia por Nietzsche se da entonces desde los nuevos valores del superhombre con toda la comprensión y modo de interpretar el devenir del hombre; lo que significa que el ser histórico del hombre se comprende desde una concepción ontológica orientada en la facticidad.

El análisis de la apariencia de Nietzsche retoma el estudio ontológico de la historia humana desde una hermenéutica que la comprende siempre en relación a una transvaloración que se proyecta en una crítica a los valores vigentes. Por ello, dicho estudio nietzscheano de la historia humana se comprende a partir de las fuerzas vitales que revolucionan los significados de los valores, cuyo lugar está lleno de los *ideales falsos* que la moral burguesa abandera con su idea teleológica de progreso a partir de la cual el hombre es

¹¹⁹ Benjamin W., *Ensayos escogidos*, p. 64.

una consecuencia del *Logos*, el mismo que determina en gran medida nuestra historia occidental. Así, el significado del valor de la justicia es una consecuencia ineludible del humanismo griego. Es a todas luces evidente que el valor de la justicia es el valor supremo que yace en toda la historia humana. La *justicia* se asume de este modo como un impulso que pretende la igualdad entre los hombres, pero en realidad, a juicio de Nietzsche, dicho impulso nace de un *sentimiento egoísta* humano, que supedita el resentimiento y el deseo de venganza con la debilidad que lo caracteriza, en un pesimismo que nace y existe como declinación una fuerza reactiva, que no ve por todas partes más que su fracaso social. Sin embargo, la concepción nietzscheana de la justicia rompe con la moral cristiana que se ha impuesto en la cultura occidental. Dicho valor de la justicia es concebido por Nietzsche en su carácter ontológico que pugna por su sentido terrenal adscrito a su devenir. Como antes lo referimos, los valores en Nietzsche tienen su sustento en los impulsos humanos que se concretizan en las acciones sociales y políticas mediante nuestra propia praxis. Así, la justicia para Nietzsche tiene este carácter que se sustenta en el significado suficientemente amplio de la praxis social y política de la *clase aristócrata* con todo el peso de jerarquía y distancia que tiene con respecto a su puesta en práctica. Así y todo, la justicia para Nietzsche es una especie de *toma de conciencia del superhombre* surgida en la transvaloración de todos los valores. La justicia es pues concebida en la crítica a moral burguesa como un hecho concreto que pugna por una nueva sociedad.

Desde la perspectiva de la analítica de la apariencia de Nietzsche la moral burguesa ha jugado el papel de moral de rebaño en nuestra sociedad occidental a partir de que la debilidad de un *racionalismo* que niega al mundo de *la vida* en aras de un mundo suprasensible. En sentido estricto, dicha moral está fincada en las bases de un *antinaturalismo*, que como una especie de profecía-esperanza, han asumido los teístas-débiles desde la moral cristiana. Este anhelo esperanzador ha caracterizado el proceso de la moral burguesa acorde con un mundo suprasensible cuyo resultado histórico

ha sido la concreción de una moral de esclavos propia de nuestra civilización occidental. El primer problema que ve Nietzsche en lo que concierne a esta moral es su naturaleza conservadora que se ha sostenido en el predominio durante dos milenios en la mentalidad débil del esclavo. El trasfondo de esta moral de esclavos está en su surgimiento y desenlace en la civilización occidental, donde el agotamiento de sus posibilidades vitales ha prescrito en esta concepción antinatural del hombre. Para Nietzsche, dicho horizonte valorativo va minando la existencia del hombre como una enfermedad propia de nuestra civilización moderna de masas, en la que el hombre es dominado por un *instinto gregario* en virtud del cual se va haciendo patente su servilismo y debilidad a los poderes predominantes, con la consecuente pérdida de los valores vitales.

En tanto que para Nietzsche, las estimaciones de valor tienen su origen en la voluntad de poder la fuerza activa de la vida busca en nuevas alternativas de los valores frente al nihilismo pasivo que cancela toda posibilidad de vida. Los valores son producto entonces de una fuerza vital que los crea y empuja hacia un nuevo horizonte, a la manera como Nietzsche reflexiona en torno al *mediodía*, que se da en el ámbito sensible de los dictados que la voluntad de poder dicta. Siendo así, la voluntad de poder se desarrolla y cobra sentido en su propio proceso donde lo biológico y lo espiritual constituyen su unidad natural de vida.

El problema que nos plantea Nietzsche en su nueva moral está en relación del *fenómeno* de *apariencia* de nuestra cultura social. El más antiguo e ingenuo canon de la moral se ha impuesto a través de la *bondad* y la *buena conciencia* con el mismo sentimiento de debilidad y decadencia que acompaña a la civilización occidental. La reflexión sobre el fenómeno que lleva a cabo Nietzsche se da como una posibilidad de develamiento de la apariencia, donde el horizonte para su comprensión y posible interpretación de todo el proceso histórico occidental. Desde este planteamiento el análisis de la apariencia de Nietzsche nos revela una nueva interpretación de la existencia humana a contrapelo de la tradición metafísica que no ha resuelto

la problemática de dicha existencia. El análisis que hace Nietzsche del hombre está dirigido a sus principios existenciales, que reconstruye en su carácter simbólico, encubiertos en las valoraciones ilusorias, que revelan el carácter ficticio y erróneo de la creencia en los valores. El dominio de estos valores se expresa en la apariencia de las formas racionales que la conciencia asume como formas que canonizan a la vida como única verdad que dio curso a la civilización occidental en función de las exigencias de una verdad Universal. Como veíamos, la analítica de la apariencia nos dilucida el acto fenoménico que es determinante en el hombre, pues este acto retoma su actuación que se da a partir de los afectos. De este modo, para Vattimo como para Nietzsche, un estudio ineludible de mostrar esencialmente al hombre en su carácter ontológico está en toda acción individual en el sentido de restañar la verdadera esencia fenomenológica. La vida humana es pues bajada de su pedestal metafísico y es vista en su existencia que se realiza en la apariencia. El análisis de la apariencia de Nietzsche nos posibilita de esta manera profundizar en la constitución fenoménica de la existencia humana en tanto que acto vivencial de cada individuo, al respecto nos dice Vattimo:

La conciencia, entendida como el órgano del saber fundamentado, en contraposición del instinto y a todo actuar instintivo que no se deje explicar en conceptos comunicables universalmente, es el lugar de la presencia, en el individuo, de la ratio organizadora y unificadora del mundo...¿Qué es lo que por esencia necesariamente debe ser tema de mostración explícita? ¿y qué tiene que ver con aquello que de un modo inmediato y regular se muestra, al mismo tiempo y que queda oculto?, se pregunta Heidegger. Aquello que eminentemente permanece oculto o recae de nuevo en el encubrimiento, o sólo se muestra disimulado, no es este o aquel ente, sino, como lo han mostrado las consideraciones anteriores, el ser del ente. El ser puede quedar hasta tal punto encubierto que llegue a ser olvidado, y de esta manera enmudezca toda pregunta acerca de él o acerca de su sentido. Aquello, pues, que en un sentido eminente y por su contenido

más propio exige convertirse en fenómeno, la fenomenología lo ha tomado temáticamente entre manos como objeto.¹²⁰

La analítica de la apariencia de Nietzsche tiene que ver también con el significado de la imagen, pues la imagen reviste un signo que puede potenciarse mediante su simbolismo. En este sentido la imagen en Nietzsche cobra su contenido en un significado que se ajusta al que corresponde a su aprehensión sensible. En efecto, la imagen para Nietzsche no tiene un significado metafísico donde tiene lugar la universalidad abstracta de la Idea, de acuerdo a una experiencia racional que se construye en un pensamiento imaginable. De ahí que la apariencia de la imagen sea determinante para Nietzsche en tanto que en ella residen las fuerzas vivenciales que recupera la experiencia humana en estrecha concordancia con sus afectos. Finalmente este análisis de la apariencia tiene mucho que ver con el carácter fenoménico de la imagen toda vez que se concibe en su devenir. Precisamente, el enfoque fenomenológico de Nietzsche se da partir de una nueva concepción del mundo sensible diametralmente diferente a su concepción racional. Siendo la imagen una expresión alegórica en Nietzsche la crítica a todas y cada una de las concepciones racionalistas se pone de manifiesto.¹²¹

En este sentido, la reflexión que hace Nietzsche sobre la imagen nos lleva a abordar su estudio fenomenológico desde la perspectiva de la analítica de la apariencia. Más allá de las concepciones filosóficas de Platón y Aristóteles, que coinciden en postular a la *Idea* como el arquetipo de lo real Nietzsche asume a la imagen como el elemento esencial de la realidad en sus diversos grados. Justamente, la polémica del pensamiento griego entre *Doxa* y *Episteme* da cuenta de los dos campos divorciados: la imagen y la Idea. Aun cuando Platón introduce en sus mitos de la reminiscencia y la caverna la imagen como una mera copia de la Idea. Desde este punto de

¹²⁰ Vattimo, Op. Cit., pp. 51,58.

¹²¹ Nota. Tomando como punto de referencia la imagen en relación a su transformación respecto del pensamiento Ilustrado.

vista, la imagen ha sido lo que la mirada tiene capacidad de ordenar mediante la experiencia visible, adoptando a la idea y a la imagen en este doble sentido, donde la mirada no es independiente de las características visuales que modifican su formato. La filosofía occidental ha seguido este derrotero identificándose con aquellos principios filosóficos sustentados en el racionalismo y el positivismo que han privilegiado a la *Idea* por sobre la *imagen*. Estas clasificaciones de las imágenes pecan de positivismo pues los datos son extrínsecos a la conciencia.

Como nos lo hace ver Nietzsche el incesante intercambio de imágenes se sitúa entre las pulsiones subjetivas y las estimaciones objetivas que emanan de un contexto social que modela los imperativos morales con los convencionalismos sociales. Por ello en Nietzsche la imagen no es arbitraria sino motivada en la palabra y el signo que la caracteriza de acuerdo a sus múltiples configuraciones. La alegoría en Nietzsche hace que se encare el “fenómeno de la imagen” en contraposición con la idea como modelo de sí misma. Las motivaciones son vastas constelaciones de imágenes más o menos constantes y configuradas por símbolos convergentes. En este sentido lo semántico es la matriz originaria que sobre la arbitrariedad del signo. Nietzsche recurre al análisis de la apariencia para indicar que la imagen va más allá de la conciencia trascendente. Desde este análisis las aproximaciones acumuladas a la imagen se hacen desde su lenguaje alegórico que va más allá de la inteligibilidad de la conciencia. La imagen como símbolo hace aparecer un sentido epifánico de nuestra realidad. Su concepción de la imagen se puede sintetizar en tres grandes temáticas: 1).- La necesidad de una teoría general de la imagen en el símbolo. 2).- El análisis de los niveles formadores de las imágenes. 3).- La irrupción del instinto y la pulsión en la imagen no en el sentido conceptual que la instaure como arquetipo de la Idea. La concepción racionalista de la imagen se convierte en el eje de la sociedad occidental moderna como una estructura que produce una consecuencia disociativa del sentido de la representación. Dicho sentido racional de la imagen está a la vista de Nietzsche al disociar la

conciencia en concepto y objeto. Así los racionalistas confunden la imagen con el doblete de la percepción que da cuenta de las cosas. Considerada desde el racionalismo como “sombra del objeto” la imagen se asume como una vida ficticia que no es más que un remedo que se aproxima a su definición. Desde esta perspectiva la imagen no puede reconciliar los contrarios por su sustrato racional que produce una reducción de la visualidad.

La analítica de la apariencia de Nietzsche nos revela el significado de la imagen con una connotación alegórica donde el papel de la imaginación es determinante frente al racionalismo que reduce la imagen a una mera interpretación psicológica de las imágenes con la consecuente pérdida de su sentido simbólico. El mérito de Nietzsche está en descubrir el funcionamiento de la imaginación y distinguirla del comportamiento perceptivo psicológico. Su propuesta hace que la imagen se nos presente de manera poética, toda vez que esta forma de la imagen nos hace patente su significado *alegórico*. Para Nietzsche, la vida de las imágenes está en lo simbólico que nos presenta el misterio de lo inefable; donde el papel del símbolo está en la deconstrucción del mito y la restauración del papel conciliador de la imaginación en el juego del significante en sus diversos órdenes.

Ahora, bien, es de suyo evidente que la cultura iconoclasta occidental tiene esta característica por sus modos de manifestación de la imagen sobre todo por la ortodoxia del signo que se dio con la extinción del cartesianismo. Es en esta tradición de la iconoclastia que el lenguaje género el desplazamiento del realismo perceptivo por el prototipo del signo, donde se acentúa el significante por sobre el significado, y en donde se estiliza la imagen hasta perder su sentido racional. Toda esta cultura occidental iconoclasta se explica en lo que significó la desvalorización de la razón con el triunfo del signo que se impuso en un campo que trasciende el estrictamente discursivo. De esta forma la imagen se concibe en un lenguaje simbólico que la cultura occidental hace suyo como soporte constitutivo de ella.

La anterior problemática da pie a profundizar en el papel que juega la analítica de la apariencia de Nietzsche en las funciones propias del lenguaje. Justamente, siguiendo a Nietzsche en este punto, el carácter simbólico de la imagen ha sido la representación en nuestra cultura occidental desde la época Moderna al instaurarse con un modelo propio del lenguaje matemático y de las ciencias. Como lo sostiene Nietzsche, dicho carácter ha sido una consecuencia lógica del *Cogito ergo sum* que inauguro Descartes, en el que la Idea como representación del mundo está por encima de la imagen, tal y como inicialmente se nos la presenta el racionalismo. El carácter de la categorización de la imagen ha sido objeto del análisis hermenéutico por parte de Nietzsche en lo que corresponde a su significación en todos y cada uno de sus caracteres simbólicos y en los diversos campos prácticos en que la imagen se nos muestra en sus propios órdenes que sensitivos que corresponden a nuestro lenguaje común. De este modo se toman como punto de referencia las funciones sensoriales que tienen las formas de las imágenes en los lenguajes simbólicos que determinan su comprensión que adolece del grado conceptual. Así, la imagen adquiere un carácter inmanente a lo simbólico, toda vez que cobra sentido a partir del cúmulo de significantes que la imagen nos proyecta en nuestra existencia humana.

Las doctrinas filosóficas del funcionalismo y pragmatismo son un claro ejemplo de la configuración de la imagen como representación. Los positivistas de nuestra época reconfiguraron a la imagen a través de la reducción de lo simbólico a lo lógico y lo utilitario. Así, la filosofía positivista, desde el siglo decimonónico, tal y como nos la presenta Comte, sentara las bases reductivas de la imagen con sus "*leyes objetivas de la naturaleza y sociedad*", confrontando al simbolismo de la imagen a un esquema demasiado simplificado de las leyes científicas. Desde otra perspectiva, las imágenes han tenido su viva expresión en un orden racional siempre acorde con lo que finalmente es consecuencia de la Idea Absoluta. De acuerdo a sus caracteres racionales la imagen se nos da mediante un simbolismo reduccionista, cuyo prolongamiento será la apariencia metafórica de la

ciencia marcada por el propio significado que le dan sentido a la ciencia. La sociología comtiana no es más que una transposición de leyes de la física que reducen al ser social a las leyes física social de la historia humana. Como vemos, esta concepción de la imagen, tal y como ha sido determinada por el racionalismo en relación al desarrollo de la ciencia occidental, tiene que ver con el pragmatismo, en tanto que ésta ha tenido un importante papel sobre todo en lo que respecta al lenguaje utilitario. En este sentido, no hay duda de que este pragmatismo, y su correlato la imagen, ha fincado los elementos que entrelazan su forma su comercial en el ámbito cultural de nuestra sociedad contemporánea.

Así y todo, el estudio hermenéutico del *símbolo* nos hace notar el carácter polifacético del lenguaje concebido en una especie de síntesis el *sentido simbólico del lenguaje*. Es sobre todo esta síntesis la que finalmente se pone de manifiesto en la función simbólica de la imagen, pues de acuerdo a su etimología el *Sinnbild* supera la dualidad de sus opuestos en la síntesis de lo conceptual y lo sensible de la imagen. Esta síntesis de los opuestos no es más que la *imagen poética* que nos presenta Nietzsche como una propuesta que va más allá de la racionalidad cartesiana ya que no se restringe al estricto lenguaje lógico, sino que se desborda en la diversidad de formas que trascienden este lenguaje en un crearse y recrearse de la imagen desde la alegoría. Finalmente Nietzsche instaaura la alegoría como resultado de su hermenéutica que tiene lugar en el simbolismo de la imagen que se ha asumido desde los impulsos humanos. Esta hermenéutica es entonces propia de un lenguaje que se relaciona con el inconsciente y que crea una concepción semiológica de la imagen que recurre a la imaginación como la clave de la instauración de un nuevo sentido de la imagen. La crítica de Nietzsche a la simbología tradicional está en la impotencia del pensamiento para intuir objetivamente a la imagen desde su sentido alegórico. En este sentido la imagen poética nietzscheana sintetiza también lo onírico en lo que al final de cuentas corresponde a la iconoclastia de la imagen que viene siendo la conjunción en un orden armónico de la *idea* y la

pulsión. La reflexión epistemológica de la imagen está orientada por Nietzsche en descifrar el inconsciente como lo muestran las pulsiones. El inconsciente de Freud está sustentado en una buena parte del simbolismo de la pulsión de Nietzsche. El significado del inconsciente freudiano, siguiendo este simbolismo de la pulsión, rompe con siglos de rechazo y coerción de lo imaginario que reducía el símbolo a algo misterioso, con ello consigue resaltar el valor psíquico del realismo imaginario. En este último caso, el inconsciente es un fantasma absurdo, una regresión y un síntoma, que como una causa conflictual del pasado de cada individuo, produce acontecimientos traumatizantes que se satisfacen por medios desviados. Por ello, en Freud el inconsciente nos remite a una ilusión de orden sexual donde la causa sexual queda acotada como única causa. Desde este punto Freud asume que dicha conflictividad sexual es situada históricamente en el seno de la familia patriarcal, donde la causa sexual no es universal. Desde este punto de vista el problema de lo simbólico no está en su fundamento sino en la imagen misma y su fisonomía, pues si bien para Nietzsche el hombre es un animal simbólico no es simplemente por ser re-presentado en una especie de arquetipo la imagen. Al final de cuentas, el funcionalismo y el estructuralismo caen en el reduccionismo en tanto que parcializan la lengua al convertirla en el símbolo lingüístico.¹²²Tanto el estructuralismo como el funcionalismo reducen la imagen a un contexto semántico y sintáctico. Ambos niegan la trascendencia de lo simbólico, pues las imágenes se reducen a un “instrumento lógico” que en su contexto no superan sus contradicciones. Por ello esta reflexión de Nietzsche sobre la imagen vierte la crítica al concepto, ya que la imagen reposa sobre un esquema que hace posible la razón.

En contrapartida, la imagen para Nietzsche comprende lo concreto, lo individual y biográfico, en el entendido de que su causa está en la “apariencia” de la realidad que equilibra y sintetiza los contrarios en el campo

¹²² Nota. Por ende, tanto el estructuralismo como el funcionalismo, reducen el símbolo a su estricto contexto social, semántico o sintáctico, según sea el método utilizado. Pero tanto para el psicoanálisis como para la hermenéutica de lo imaginario, el símbolo sólo remite a un episodio regional. Siempre se niega la trascendencia de lo simbólico, en beneficio de una reducción al simbolizaste explícito.

del inconsciente pulsional. Es así como la imagen es descifrada por la fantasía e imaginación no quedando reducidas de este modo a un sistema de explicación lógica como mera descripción. Podemos afirmar sin temor a equivocarnos que la imagen poética de Nietzsche está sustentada en gran medida en el simbolismo fielmente expresado en el lenguaje alegórico. En consecuencia, el carácter simbólico de la imagen, tal y como se concibe desde su raigambre pulsional, es la base que la constituye solamente en las relaciones significantes de lo simbólico. El inconsciente, si lo vinculamos con su proceso genealógico, es visto por Nietzsche como generador de la historia humana como un elemento totalmente real que viene a ser “adecuado” al funcionamiento de los valores. Desde este punto de vista, el inconsciente tiene sentido en Nietzsche desde una visión demasiado amplia cuya función simbólica es el elemento fundamental que posibilita la interpretación de los signos de cada cultura presentes en las instituciones.

La *hermenéutica* de Nietzsche nos dilucida de este modo el carácter de lo simbólico del devenir histórico humano en un orden que también es objeto de estudio de las relaciones sociales siempre determinadas por lo que se establece en lo que respecta a la hermenéutica simbólica. No obstante y todo, esta hermenéutica ha asumido un estudio que nada tiene que ver con el estructuralismo y el funcionalismo en tanto que reduccionismo del análisis lingüístico, abordando su objeto de estudio desde un punto de vista fragmentado.¹²³ Dicho estudio trasciende en mucho lo meramente lingüístico, pues su reflexión interpreta los fonemas y las semánticas de diversas sociedades y diversas épocas, de acuerdo al papel importante en la investigación de los *rituales* y *los mitos* en lo que respecta a sus muy particulares objetos de estudio científicos. Sin embargo, dicho estudio está orientado desde un principio en una perspectiva hermenéutica que trasciende en muchos casos lo meramente lingüístico al reflexionar sobre la

¹²³ Nota. “La sociedad constituye su simbolismo pero no en total libertad. El simbolismo se agarra a lo natural y se agarra a lo histórico (a lo que ya estaba ahí); participa finalmente en lo racional. Todo esto hace que emerjan unos encadenamientos de significantes, unas relaciones entre significantes y significados, unas conexiones y unas consecuencias a los que no se apunta, ni estaban previstos”. (Castoriadis, *La Institución Imaginaria de la Sociedad*, ed. cit. Pag. 217).

totalidad de lo simbólico. Este estudio de lo *simbólico en su totalidad* se erige desde la mirada nietzscheana a partir del imaginario social en la perspectiva de lo simbólico en la totalidad de la estructura social que se expresa en las semánticas que dan cuenta de los diversos símbolos sociales de acuerdo a la historia, la etnología, la antropología, la arqueología, etc. Estas ciencias profundizan el análisis lingüístico al abordar el imaginario simbólico como objeto de estudio desde el enfoque hermenéutico; teniendo un papel muy importante en el significado el símbolo en tanto que aportan un conocimiento total en lo que respecta a su carácter social del lenguaje.

De este modo, la analítica de la apariencia de Nietzsche nos instala ya en una singular referencia del fundamento de la existencia humana puesta al descubierto mediante su valoración. Dicha valoración de la apariencia exige la previa y adecuada exposición de la existencia humana, de aquella existencia en la que somos en cada caso nosotros mismos, y que tiene la posibilidad de desentrañarse valiéndose de dirigir la vista hacia la comprensión de la realidad en su totalidad. Ello no significa que la realidad sea comprendida desde un principio indemostrado, del que se derivaría deductivamente una serie de proposiciones, puesto que la existencia humana no es un principio metafísico anclado en la lógica formal, sino que es algo vivencial. Así, pues, según Nietzsche, siendo el *sentido de la existencia humana*, la que nos remite a la estrecha relación de la primacía de los valores en tanto que caracteres propios de la existencia, la analítica de la apariencia es en este sentido una especie de constitución de nuestro ser, que se nos muestra no desde una reflexión teórica, sino desde una interpretación ontológica de nuestra existencia. De ahí que la originalidad de Nietzsche esté dada en una comprensión del hombre que puede también llamarse ontológica, no en el sentido especulativo tradicional, sino en la forma en que existe en su ser. De este modo, la analítica de apariencia determina las condiciones existenciales del hombre que apuntan a determinar las estructuras que anteceden a nuestra realidad concebida a priori. En este sentido, a la primacía de la apariencia le corresponde la

verdad que tiene al ser en su ser mismo, y que lo comprende en su totalidad. De ahí que la analítica de la apariencia sea una reflexión que se desarrolla inicialmente en una presuposición o previa visualización del mundo en virtud del cual la vida humana se articula provisionalmente en su ser. Esta reconstrucción ontológica tiene como propósito fundamental el análisis de la existencia humana, previamente formada en los afectos que van más allá del pensamiento especulativo. Es así como para Nietzsche lo filosóficamente primario no es la teoría de la formación de los conceptos, ni la teoría del conocimiento como objeto del saber, sino la interpretación del mundo propiamente histórico en función de la totalidad del lenguaje humano.

III.4.- El sentido histórico de la civilización occidental.

La concepción de Nietzsche sobre la historia de la civilización occidental tiene mucho que ver con su método genealógico, ya que la historia se concibe desde este método de acuerdo al origen de nuestra existencia humana. Por ello su interpretación genealógica de esta historia está intrínsecamente ligada a su categoría del eterno retorno, lo que significa que Nietzsche analiza nuestra historia desde una nueva interpretación del concepto de tiempo. Dicho concepto, en la cabal interpretación de nuestra herencia genealógica, corresponde a una especie de procedencia de nuestros orígenes. Siendo así, el método genealógico de Nietzsche refleja la fisonomía general de nuestra historia en el sentido en que su estudio se vuelca a un carácter heterogéneo donde las fisuras de nuestra historia se nos muestran a través un nihilismo crítico que de manera contundente deifica el fundamento teleológico de la historia. De ahí que el sentido teleológico del hombre no se conciba para Nietzsche desde la sola identidad lógica, en tanto que fundamento de nuestra historia, ya que su concepción genealógica de la historia supera dicho fundamento mediante un su concepto del eterno retorno en el que se incluyen los afectos humanos.

Desde esta perspectiva, la historia humana se comprende desde una concepción total en la que su naturaleza afectiva, así como sus representaciones simbólicas, cobran sentido desde su carácter fisiológico y valorativo. Por ello, la concepción nietzscheana de la historia se pone de manifiesto en la refutación de toda tesis científicista de la historia, ya que para Nietzsche la historia humana se nos revela de manera explícita en las rupturas o fisuras de los afectos y los valores humanos. De este modo, nuestra naturaleza afectiva está ligada a nuestra historia en la medida misma en que se nos revela en los valores de nuestra vida social en la que lo subjetivo y lo objetivo aparecen intrínsecamente relacionados de acuerdo al método genealógico que concibe intrínsecamente unidos el impulso corporal y el aspecto simbólico de nuestra naturaleza humana. Como anteriormente lo hemos referido, los impulsos corporales tienen que ver con la moral como algo perfectamente integrado a la historia humana. Esta concepción nietzscheana de nuestra historia supera en gran medida todo reduccionismo científicista, toda

vez que nuestro proceso histórico sólo es comprensible en proceso total de lo fisiológico y lo simbólico de nuestro ser. En este sentido, la genealogía de Nietzsche, como Foucault nos la presenta, aparece como un conjunto de fallas, de fisuras y de capas heterogéneas de nuestra herencia histórica, toda vez que es considerada como disciplina y selección del hombre se realiza en la más radical aproximación de lo fisiológico y lo simbólico. En efecto, esta concepción de la historia unifica los dos polos humanos: el cuerpo y la historia.

Nietzsche, en varias ocasiones asocia los términos de *Herkunft* y *Erbschaft*. Pero no nos engañemos; esa herencia no es una adquisición, un haber que se acumule y se solidifique; más bien es un conjunto de fallas, de fisuras, de capas heterogéneas que la vuelven inestable y que, desde el interior o desde abajo, amenazan al frágil heredero... La búsqueda de la procedencia no fundamenta, al contrario: agita lo que se percibía inmóvil, fragmenta lo que se pensaba unido; muestra la heterogeneidad de lo que imaginábamos conforme a sí mismo... La genealogía como análisis de la procedencia, está, pues, en la articulación del cuerpo y de la historia. Debe mostrar el cuerpo totalmente impregnado de historia y la historia arruinando al cuerpo.¹²⁴

Es así como la genealogía devela la vida humana al remontar a su historia en una dirección que va más allá de la dispersión en el pasado, no en el sentido de un presente que tiene toda su hechura en el pasado, sino en el presente que impugna por el deseo de alcanzar el futuro. Así nuestra historia se instituye no sólo en lo que respecta a nuestro pasado, sino que nace de un deseo prospectivo que se hace patente en todas las manifestaciones de la vida social como la expresión más contundente de una nueva historia del hombre. Esta nueva concepción de la historia de Nietzsche tiene como base un nuevo concepto de tiempo que difiere de las concepciones teleológicas historicistas que explican causalmente el pasado en el presente. En ello estriba el imperativo ético fundamental de Nietzsche: "Imprimirle al devenir el carácter del ser." La idea del eterno retorno de Nietzsche es pues la contrapartida a la

¹²⁴ Foucault. Op. Cit. pp. 28-29- 32.

creencia en una eternidad de un fluir continuo irreversible propia de una concepción teleológica historicista, toda vez que el pasado del hombre surge desde la mirada del presente y futuro que el *espíritu libre* proyecta de manera prospectiva, como nos lo dice Vattimo: “La liberación sólo podría ser en una voluntad creadora que pudiese recrear el pasado transformando el *así fue* en un *así quise yo que fuese*.”¹²⁵ Así, el concepto de devenir se inscribe en la historia humana de acuerdo a una nueva valoración del tiempo que viene a ser el eterno retorno.

De este modo, la crítica de Nietzsche a la historiografía se inscribe dentro del mismo ámbito de la genealogía con la historia del hombre, que es para Nietzsche el espíritu libre concretizado en el superhombre. En este sentido el concepto de tiempo de Nietzsche asume un significado diferente al de la eternidad entendida desde la religión cristiana que consiste justamente en sustraerse de la vida tal y como la moral cristiana lo hace en todas las acciones humanas que tienen su expresión en el ideal ascético. La genealogía de la historia humana tiene entonces mucho que ver con la categoría de superhombre, la que a su vez está intrínsecamente relacionada con la categoría del eterno retorno, en tanto que el significado de devenir coincide con un sentido originario del proceso histórico del hombre, como de nueva cuenta nos lo refiere Foucault.

La genealogía no pretende remontar el tiempo para restablecer una gran continuidad más allá de la dispersión del olvido; su tarea no es mostrar que el pasado está aún ahí, bien vivo en el presente, animándolo todavía en secreto, después de haber impuesto a todos los obstáculos del camino una forma trazada desde el principio¹²⁶

Por ello el superhombre es el que nos revela la verdad del devenir, no a la manera metafísica de una verdad eterna, sino como aquella que trasciende su época en la medida misma en que se sitúa en el eterno retorno. El devenir es en el superhombre entonces una repetición finita en lo infinito, al modo de una fuerza infinita inextinguible que se inscribe como una expresión de todo

¹²⁵ Vattimo, Op. Cit., p. 51.

¹²⁶ Foucault, Op. Cit., p. 27.

instante actual, precedido de un pasado originario y un futuro promisorio. Se trata de una nueva concepción del tiempo en que el hombre se concibe en una multiplicidad finita de instantes. De este modo, Nietzsche descarta el sinsentido abstracto del tiempo dado que la concepción del eterno retorno estriba en la idea de que la repetición del instante elimina la representación de la anterioridad y la posterioridad que pensamos ordinariamente en relación a un estado del tiempo que en sí mismo no es un comienzo originario. No se trata entonces de un proceso cuyo comienzo, desarrollo y fin se repitan idénticamente, sino de una concepción del tiempo que enuncia Nietzsche con los rasgos vitales de una repetición que nuestro devenir contiene. En este sentido, la repetición no es repetición de un algo inicial y final predeterminado, en el que el estado final ya habría sido alcanzado, pues en el eterno retorno no es posible un punto de comienzo en el que el devenir sea algo ya predeterminado. El devenir en Nietzsche transcurre hacia atrás y hacia adelante, como un estado inicial que tiende a un final inmerso en su mismo momento. La historia humana se concretiza como una afirmación del superhombre que se permite la conciliación de lo finito y lo infinito.

Precisamente, en *Así hablo Zaratustra*, en el párrafo titulado “De la visión y del enigma”, Nietzsche alude a la representación de la reversibilidad del devenir infinito del tiempo en la que la ascensión a la eternidad es asumida. Aquí el espíritu de la pesadez le susurra a Zaratustra que todo lo que puede acontecer ha acontecido ya y acontecerá un infinito número de veces, pues el número de posiciones, variaciones y combinaciones expresa la repetición infinita. Zaratustra es el maestro de la doctrina del eterno retorno: *el pensamiento más pesado y la cumbre de la contemplación*. Este pensamiento de Nietzsche significa el *apogeo de la contemplación del tiempo*, en el sentido en que el devenir finito no existe como representación, como devenir infinito irreversible, sino como una sucesión ininterrumpida de instantes finitos, que corren impulsados por una fuerza que no tiene un fin predestinado. La eternidad es el ser detenido del devenir como suprema negación de lo finito, ya que siendo intemporal, es el tiempo abstracto sustraído al devenir. Es la pura representación estática de un presente permanente tal y como se concibe la eternidad en la Idea platónica, cuyo influjo determina la dirección de la historia occidental. Para Nietzsche, dicha Idea platónica es propiamente una

contradictio in adjecto, pues al concebir el devenir en términos de infinito eterno no toma en cuenta el poder del tiempo que lo devora todo, en la pequeñez e insignificancia del instante. Contrariamente a la Idea teleológica de Platón, que niega el devenir y conserva no obstante el de la eternidad como la eternidad suspendida en el tiempo, Nietzsche nos plantea el concepto del eterno retorno que afirma la vida en el devenir de nuestro mundo. Es aquí donde la idea del eterno retorno se nos presenta como algo originario e inmanente a las fuerzas que actúan en una concepción del tiempo en que una fuerza activa infinita se realizada en su repetición, como el propio Nietzsche nos la presenta.

La cantidad de fuerza que obra en el universo –dice Nietzsche- es determinada, no es infinita. ¡Guardémonos de tales excesos de concepto! Por consiguiente, el número de las posiciones, variaciones, combinaciones y desarrollos de esta fuerza es ciertamente enorme y prácticamente incalculable, pero siempre determinado y nunca infinito. Pero el tiempo en que esta fuerza se desarrolla es infinito, es decir, esta fuerza es eternamente igual y eternamente activa; hasta este momento ha transcurrido un infinito, esto es, ya se han verificado todos los posibles desarrollos de esta fuerza. Por consiguiente también todos los desarrollos momentáneos deben ser repeticiones; así, pues, todo lo que esta fuerza produce y lo que de ella nace y así sucesivamente hacia delante y hacia atrás. Todo ha sido ya infinito número de veces.¹²⁷

El devenir es entonces para Nietzsche una repetición infinita de lo finito, pero en modo alguno se trata de una fuerza infinita inextinguible ya que según Nietzsche: “La fuerza es eternamente activa pero no necesita crear un infinito número de cosas; puede repetirse: esta es mi conclusión”.¹²⁸ El tiempo entonces se concretiza en la historia humana como afirmación de lo finito en la totalidad infinita, lo que permite su conciliación en la repetición. En este sentido el devenir transcurre hacía atrás y hacía adelante, como un estado inicial que tiende a un final inmerso en su mismo momento. De este modo, la historia del hombre se inscribe en la actividad eterna en la que todo instante presente es

¹²⁷ Nietzsche, *El eterno retorno*, p. 13.

¹²⁸ *Ibid.* p. 13.

precedido de un pasado originario y un futuro promisorio. La repetición no es repetición de un algo inicial y un final predeterminado, en el que el estado final ya habría sido alcanzado, pues siguiendo a Nietzsche en este punto, no es posible un comienzo en el que él devenir no sea algo devenido. La concepción del eterno retorno estriba en que la idea de la repetición elimina las representaciones de la anterioridad y la posterioridad que pensamos ordinariamente en relación a un concepto del tiempo en el que no hay un comienzo originario. Esta es precisamente la concepción del tiempo que abandona Nietzsche al enunciar los rasgos vitales de la historia humana: “La historia pertenece a un ser vivo bajo tres aspectos: porque es activo y aspira, porque conserva y venera, porque sufre y tiene necesidad de consuelo.”¹²⁹ En otros términos, según Horkheimer y Adorno, la dificultad proviene de la representación ordinaria de la vida como una serie sucesiva de casos que se rige una ideología decadente de la vida. No se trata entonces de un proceso cuyo comienzo, desarrollo y fin se repitan idénticamente, sino que se trata de la manera en que la vida humana nos remite a su dimensión temporal en el sentido de su constitución natural que se expresa mediante la voluntad de poder de acuerdo a su principio de conservación y acrecentamiento:

Una vez que el orden objetivo de la naturaleza ha sido liquidado como prejuicio y mito, queda la naturaleza como una masa de materia. Nietzsche no quiere oír de ninguna ley que no nos limitemos a conocer, sino que también reconozcamos sobre nosotros mismos. Si el intelecto, que ha crecido según los principios de autoconservación, reconoce una ley de vida, ésta es la ley del más fuerte. Aun cuando esta ley no puede proporcionar a la humanidad, debido al formalismo de la razón, ningún modelo necesario, ella posee no obstante la preferencia de la facticidad frente a la engañosa ideología. Culpables –tal es la doctrina de Nietzsche- son los débiles, que eluden con su astucia la ley natural. Los enfermizos son el gran peligro del hombre: no los malvados, no los animales de presa. Los de antemano lisiados, vencidos, destrozados, son ellos, son los más débiles quienes más socaban la vida entre los hombres, quienes más peligrosamente envenenan

¹²⁹ F. Nietzsche, *Consideraciones intempestivas*, p.73.

y ponen en entredicho nuestra confianza en la vida, en el hombre, en nosotros.¹³⁰

En este sentido, la categoría del *eterno retorno* de Nietzsche enuncia por primera vez la reversibilidad del devenir infinito, lo que significa que todo lo que puede acontecer ha acontecido ya y acontecerá un infinito número de veces como un presente permanente. Nietzsche impugna así la representación estática del tiempo cuyo influjo que determina la dirección de la historia universal. Esto es, ni el devenir infinito irreversible, ni el devenir finito teleológico existen como suposiciones basadas en la representación, sino que el devenir es una sucesión ininterrumpida de instantes que corren en varios sentidos. Este concepto de tiempo cobra importancia para los pensadores de la Escuela de Frankfurt al *restaurar una nueva visión del mundo* en la que el tiempo se afirma por sí mismo, como lo sostienen Horkheimer y Adorno:

Mientras sean sacrificados individuos, mientras el sacrificio implique la antítesis de individuo y sociedad, el engaño está dado objetivamente en el sacrificio. Si la fe en la representación mediante el sacrificio significa el recuerdo de lo no originario, de la historia de dominio en el sí mismo, esa fe se convierte al mismo tiempo en falsedad para el sí mismo ya constituido: el sí mismo es precisamente el hombre a quien ya no se atribuye la fuerza mágica de la representación... El sacrificio no salva mediante restitución representativa la comunicación directa, tan sólo interrumpida, que le atribuyen los actuales mitólogos, sino que la institución misma del sacrificio es la señal de una catástrofe histórica, un acto de violencia que le sobreviene por igual a los hombres y a la naturaleza.¹³¹

En este orden de ideas la figura del superhombre, como agente de la transvaloración de todos valores, está íntimamente conectada a esta idea del eterno retorno. El superhombre es el sentido de la tierra, pero también es quien puede soportar el peso del eterno retorno porque está liberado de la necesidad

¹³⁰ Horkheimer, Adorno, Op. Cit. p. 145.

¹³¹ Ibidem. p. 104.

de que su historia tenga un sentido ya determinado. Por ello, el superhombre es el tipo de hombre que emerge a raíz de la nueva posición de valores como resultado de la destitución definitiva de los anteriores. En sentido estricto, el superhombre tiene el mérito de hurgar en el origen y desenlace de las creencias e ideales que nos han creado, pues como creador de valores reivindica su propia historia como producto suyo. Nietzsche lo suscribe en *Ecce Homo* cuando ofrece la explicación de la elección de nuevos valores como la nueva condición humana que emerge cuando ha sido asimilada hasta sus últimas consecuencias *la muerte de Dios*; lo que significa el fin del predominio de la moral cristiana con sus formas sociales ocultas y disfrazadas. Sin embargo, el superhombre es el nuevo tipo de hombre que emerge a raíz una posición propia de la voluntad de poder que se asume no como una actitud psicológica, ni como un momento pasajero de crisis moral, sino como el creador de su propio ser, que emerge cuando la voluntad de poder trastoca los valores predominantes. De este modo, el superhombre postula una nueva posición valorativa que corresponde a la cancelación definitiva de la suposición humana de un más allá o un “en sí” de las cosas. En este sentido el superhombre comienza su historia desde el momento en que la interpretación moral del mundo se vuelve contra sí misma en tanto que decadente.

El martilleo de Nietzsche a toda la metafísica cobra sentido desde este significado del superhombre, puesto que en relación al verdadero conocimiento del hombre va más allá del divorcio sujeto-objeto que tiene su expresión en la metafísica. El superhombre empieza entonces cuando la interpretación metafísica del mundo se pone al servicio de los nuevos valores mediante la determinación ontológica del mundo como la única realidad. Zaratustra, como hemos dicho, es el portavoz del superhombre al encarnar la autosuperación de la historia humana en la afirmación de la voluntad de poder. No es gratuito que la figura de Zaratustra sea elegida por Nietzsche para comunicar el gran error de la interpretación del mundo con la supresión de la moral cristiana, ya que Zaratustra es el primero en trasponer esta moral al haber concebido la lucha entre el bien y el mal como la rueda que hace moverse todas las cosas.

Justamente, el escrito de Nietzsche sobre el *Estado Griego*, muy ligado al *Nacimiento de la tragedia*, juega un importante papel en relación al concepto de esclavo que la moral burguesa ha venido asumiendo como componente

esencial de sus expresiones: la “dignidad del hombre” y la “dignidad del trabajo”. Estas expresiones de la “dignidad del hombre” y la “dignidad del trabajo” son, según Nietzsche, un eco de un impulso “alucinado”, ya que postula como meros ideales utópicos los valores de la burguesía que hace suyos el esclavo estrechamente relacionado con la desvalorización de la vida. En este sentido Nietzsche define al trabajo como un oprobio:

El trabajo es un oprobio porque la existencia no tiene ningún valor en sí misma: pero incluso cuando esta existencia resplandece por los adornos seductores de las ilusiones artísticas y en verdad parece tener ahora algún valor en sí misma, todavía valdría aquella frase que dice que el trabajo es un oprobio, es decir, el sentimiento de la imposibilidad de que el artista pueda ser a la vez hombre que lucha por la existencia desnuda. En la época moderna no es el hombre con necesidad artística sino el esclavo quien determina las representaciones generales: para poder vivir debe designar con nombres falsos su naturaleza según todas sus relaciones. Fantasmas tales como la dignidad del hombre y la dignidad del trabajo son los productos mezquinos de una esclavitud que se oculta de sí misma.¹³²

En contrapartida, Adorno y Horkheimer, al igual que Nietzsche, cuestionan el orden social racionalizado del pensamiento ilustrado generando una propuesta ética que refuta los postulados morales burgueses en el sentido del amor por la vida generado por un sentimiento que sin temor a equivocarnos coincide plenamente con una utopía abstracta, toda vez que dicho amor no tiene su realización en nuestro mundo. Así, para estos pensadores, ningún postulado ético está por encima de nuestro mundo, ya que los valores se plantean en el devenir histórico que le da sentido a nuestra existencia actual. En este sentido, nuestra existencia adquiere un estatus simbólico en nuestro presente, en la medida misma en que el devenir se pone de manifiesto en la construcción de nuestra propia realidad social. En este sentido, tal y como lo planteo Marx en su Tesis 11 sobre Feuerbach, la filosofía deja de ser la pura interpretación de una fatua especulación del sujeto escindido para convertirse

¹³² Nietzsche, *Fragmentos póstumos sobre política*, p. 95.

en praxis. Por ello el examen crítico de la razón especulativa del sistema filosófico de Hegel consiste en revisar los fundamentos de la filosofía idealista alemana, y más específicamente su tesis de la culminación de la historia humana. Esta dialéctica de Hegel, siguiendo a Marx en este punto, no logra trascender la *identidad lógica*, quedando atrapada en su sistema filosófico. Dicha crítica se centra en el significado del espíritu absoluto, es decir, el espíritu que desde su comienzo prevé su final. La dialéctica, desde esta perspectiva, está más allá de la lógica identitaria, que acuerdo a su origen materialista, tiene que ver con la contradicción, la diferencia y la heterogeneidad. En este sentido, la dialéctica no es el punto de vista especulativo, sino que es una concepción del mundo que finalmente representa la totalidad concreta del mundo, tal y como Nietzsche también lo ve en su crítica a la moral burguesa. En este sentido, el pensamiento de Nietzsche coincide con el pensamiento de Marx, pues al sustentar la misma crítica a los valores burgueses, ambos pensadores hacen énfasis en la decadencia de estos valores burgueses que como ideales hipostasiados evaden nuestra realidad, siempre en el sinsentido de una concepción metafísica de la historia humana que evade las causas mismas de nuestra realidad social con una especie de espiritualidad ascética que conjuga la religión con la moral de nuestra vida, como lo sostiene Eagleton:

Como Marx, Nietzsche busca derrocar la crédula confianza del pensamiento en su propia autonomía y, fundamentalmente, toda esa espiritualidad ascética (sea en nombre de la ciencia, la religión o de la filosofía) que vuelve la mirada ante el horror de la sangre y el esfuerzo en donde realmente nacen las ideas. Esa sangre y ese esfuerzo es lo que denomina genealogía, en contraste con el evolucionismo consolador de la historia (ese espantoso dominio de sinsentido y azar que durante tanto tiempo se ha llamado historia, como dice burlescamente en *Más allá del bien y del mal*.¹³³

De este modo, la acentuación de la alienación en nuestra sociedad burguesa está dada para Nietzsche desde la organización social totalmente

¹³³ Eagleton, *La estética como ideología*, pag. 307.

mediatizada por el pensamiento ilustrado, que se ciñe a los accidentes y las desviaciones del proceso histórico del hombre occidental que surge en la época Moderna y culmina en nuestra época contemporánea. En este sentido el nihilismo es congénito a estas desviaciones que han desplazado la naturaleza humana que ocupa a Nietzsche en su genealogía, toda vez que su genealogía devela la esencia de la naturaleza humana como la expresión misma de las funciones corporales fisiológicas en el trabajo alienado y automatizado de nuestra sociedad industrial. La Razón es ahora suspendida en la historia occidental como la verdad absoluta, afirmando el carácter irreversible del devenir en la evolución de la especie humana con sus errores y los malos cálculos que lleva consigo. Para Nietzsche, más allá de la alienación del trabajador y su sumisión a las leyes inexorables del capitalismo, el destino de los esclavos modernos se pone de manifiesto en una suerte de mediatización inmanente de su orden racional, que se resuelve en la moderna civilización de masas, donde el trabajador pierde su creatividad individual por el *instinto gregario* intrínsecamente asumido en la ciencia y la técnica Moderna, como reitera Eagleton:

El hombre moderno, nos dice Nietzsche, se alza orgullosamente sobre la pirámide del proceso universal. Colocando en la cima la clave de la bóveda de su conocimiento, parece apostrofar a la Naturaleza, que a su alrededor está escuchando, y decirle: Nosotros somos el final, nosotros somos la realización de la Naturaleza¹³⁴

Siguiendo a Nietzsche en este punto, la Razón no es más que la manifiesta concretización de nuestra vida a a lo largo de nuestro proceso histórico, que de acuerdo a la concepción metafísica ha impreso su sello divorciando nuestra vida terrenal y divina al proyectar su apreciación de un mundo ultraterrenal. La crítica que Nietzsche vierte a la metafísica expresa justamente su pensamiento que “contiene más que todas las religiones que desprecian la vida como pasajera y hacen mirar hacia otra vida incierta; en ello

¹³⁴Ibid, p. 89.

estriba su imperativo ético fundamental”¹³⁵. Así, pues, esta interpretación de Nietzsche sobre la historia humana está estrechamente ligada al eterno retorno y a la voluntad de poder en tanto que ambas categorías pugnan por la liberación del hombre como principio orientador de la vida. La voluntad de poder es entonces la categoría que Nietzsche concibe como inmanente al eterno retorno. Nietzsche lleva a cabo la más radical aproximación a nuestro mundo con la suprema afirmación de la vida que se inscribe como una actividad eterna que no tiene ningún comienzo ni ningún fin, pues actúa de acuerdo al número variaciones de la voluntad de poder que siempre se plantea la creación de nuevos valores. Como lo señala Heidegger, sólo a partir de la voluntad de poder suficientemente comprendida se vuelve inteligible por qué el ser del ente en su totalidad tiene que ver con el eterno retorno de lo mismo. De modo tal que según Nietzsche la voluntad de poder se da en la energía de su devenir considerada desde un determinado punto que luego vuelve a caer en un círculo eterno. Estas palabras ponen en evidencia que la voluntad de poder y el devenir resultan inseparables en tanto que son la expresión de lo que significa lo igual; es decir, la voluntad de poder es al mismo tiempo el poder del tiempo que hace ser a todas las cosas. Sólo de este modo la voluntad de poder designa respectivamente el ser y el tiempo como los dos conceptos fundamentales de la existencia humana. Desde esta perspectiva es innegable que sus formas expresivas tiene como telón de fondo la imagen propia de su expresión metafórica que cada lenguaje adopta. En este tenor todo símbolo tiene su carga social como el *imaginario colectivo* que está orientado a descifrar el papel que juega nuestra sociedad. La expresión de Nietzsche en torno a la relación intrínseca de estos dos conceptos está en la imagen del *mediodía*.

Tiene razón Heidegger al sostener que el esfuerzo decisivo del pensar de Nietzsche es poner de manifiesto la voluntad de poder con su carácter fundamental del devenir del ente. La voluntad de poder es entonces la actividad que rige el devenir de todo lo existente, fuera de ella no existe nada, tampoco ningún fin, ninguna meta, pues el devenir no tiene ningún estado final, no desemboca en ningún fin. No obstante, el poder de la voluntad no es infinito,

¹³⁵ Nietzsche, *El eterno retorno*, p. 20.

pues es limitado en cuanto a sus posibles formas y configuraciones. En este sentido, es una verdad de Perogrullo que el individuo está hecho a semejanza de su comunidad, lo que invalida toda existencia individual independiente, y por lo tanto toda neutralidad en relación de su sociedad. Siendo el devenir la forma más común en que el imaginario colectivo se nos muestra, Nietzsche nos presenta un nuevo sentido del tiempo rompiendo con la concepción filosófica que a lo largo de la historia del pensamiento metafísico se ha venido planteado de manera incorrecta. El sentido del devenir se plantea mediante el estudio del tiempo que se realiza de acuerdo a una comprensión mediana en la que siempre nos movemos, como aquella que propiamente pertenece a la constitución esencial de nuestra temporalidad. Dicha temporalidad está en todo aquello de que hablamos y que vivimos, con respecto al cual nos comportamos de tal o cual manera, pero sobre todo lo que nosotros mismos hemos sido, somos y seremos. Es entonces cuando aparece la doctrina de la transvaloración como una fuerza temporalmente activa e inextinguible de la voluntad de poder que conserva y acrecienta los valores, como nos lo dice Heidegger:

Con la obra *Aurora* (1881) la claridad irrumpe en el camino de Nietzsche. En el mismo año le llega –a 6000 pies sobre el nivel del mar y mucho más alto sobre todas las cosas humanas- la visión del eterno retorno de lo mismo. Desde entonces su marcha se mantiene durante casi una década en la resplandeciente claridad de esta experiencia. Zarathustra toma la palabra. Como maestro del eterno retorno enseña el superhombre. Se aclara y consolida el saber de que el carácter fundamental del ente es la voluntad de poder y de que de ella proviene toda interpretación del mundo, en la medida en que su índole es ser posiciones de valor. La historia europea desvela su rasgo fundamental como nihilismo y empuja hacia la necesidad de una transvaloración de todos los valores válidos hasta el momento. La nueva posición de los valores, realizada a partir de la voluntad de poder que ahora se reconoce decididamente a sí misma, exige como legislación su propia justificación desde una nueva justicia.¹³⁶

¹³⁶ Heidegger, *Nietzsche*, p. 210.

Es así como la concepción cosmológica del eterno retorno de Nietzsche nos plantea el *devenir del universo sin un orden racional* en el que la vida humana esté sujeta a un movimiento rectilíneo que se repite cíclicamente, en el entendido en que la cantidad de energía sólo pueda ser finita. Por tanto, el eterno retorno en modo alguno tiene que ver con el sentido causal propio de una concepción física del tiempo. El sinsentido del azar, que se expresa en los términos de las fuerzas activas y las fuerzas reactivas es la base del sentido del tiempo de acuerdo al devenir reversible. Ciertamente, esta concepción del tiempo tiene mucho que ver con el eterno retorno, lo que significa que el estudio de nuestra vida se hace con el propósito fundamental de encontrar los móviles que hacen posible el devenir de nuestra civilización. La idea de la historia de Nietzsche tiene pues su fundamentación en el *devenir como algo que no tiene un orden lineal*, sino que se concibe en una nueva concepción de la temporalidad que está sujeta a un movimiento en el que toda situación humana se repite cíclicamente. Dicha temporalidad corresponde, como veíamos, a lo que significa y sigue significando la apariencia de nuestra realidad que adopto desde un principio nuestra civilización occidental. En este sentido la preponderancia del pasado recae consecuentemente en la cabal interpretación del presente con miras al futuro. Esta concepción nietzscheana de la historia es cíclica, toda vez que el papel protagónico del pasado se hace desde el presente y futuro. Esta concepción de la historia no se concibe a partir de los cánones o las leyes de la historiografía, sino que esta concepción tiene mucho que ver con el tiempo que irrumpe en el presente como un instante. Es decir, la historia humana desde esta perspectiva nietzscheana se concibe en un horizonte siempre nuevo que convierte al pasado en el devenir del presente y futuro. Así, la reconstrucción de la historia que lleva a cabo Nietzsche está inmersa en lo *no-histórico*, que por sobre cualquier determinación histórica, el concepto de tiempo tiene mucho que ver con su método genealógico; lo que significa que el estudio de nuestra historia humana se hace con el principio fundamental de encontrar los móviles ocultos que hicieron posible a nuestra civilización occidental. La concepción de la historia de Nietzsche tiene pues su fundamentación en el concepto de tiempo *como algo que no tiene un orden lineal*, sino que se trata de una nueva concepción de la temporalidad que está sujeta a un movimiento circular en el que toda situación humana se repite

cíclicamente. Dicho concepto de tiempo corresponde también a lo que significa y sigue significando el devenir de nuestra civilización occidental en el pasado, presente y futuro. En este sentido no hay preponderancia del pasado en el presente y consecuentemente en el futuro, pues esta concepción nietzscheana del tiempo es a todas luces una concepción unificadora del pasado, presente y futuro. Para Zaratustra el tiempo es un círculo en el que se concibe el instante presente intrínsecamente soldado con el pasado y futuro, puesto que el *instante* que irrumpe en el presente tiene toda la carga del pasado y todas las posibilidades del futuro. Es decir, el tiempo desde esta perspectiva nietzscheana se concibe en un horizonte siempre nuevo que convierte al pasado en el devenir del presente y futuro como un eterno retorno de lo mismo. Así, la reconstrucción del tiempo que lleva a cabo Nietzsche está inmersa en lo *no-histórico* humano, que por sobre cualquier determinación histórica se vuelve a vivir, como nos lo sugiere Nietzsche en la siguiente cita:

El tiempo, por el contrario, es para Zaratustra un círculo, como dice el enano. En segundo lugar, es igualmente importante observar que, en esta estructura circular del tiempo, el instante, esto es, el momento presente, el tiempo de la decisión, representa el punto en el que el círculo del pasado y del futuro que se suelda. Mira este instante –dice Zaratustra–. De esta puerta parte un largo y eterno camino que vuelve: detrás de nosotros yace una eternidad. ¿No debe todo el que puede partir haber recorrido ya una vez este camino? ¿No debe todo cuanto puede acontecer haber acontecido ya una vez, haberse cumplido, haber transcurrido? ¿Y no están todas las cosas de tal manera estrechamente anudadas de modo que este instante arrastra consigo todas las cosas que vendrán? ¿Por tanto, también a sí mismo?¹³⁷

Es así como el nihilismo activo de Nietzsche es capaz de imprimirle un nuevo sentido al devenir sin quebrantar la ausencia del sentido en sí de las cosas en nuestro mundo. Así, la concepción de la historia humana en su estricto sentido se concibe desde la develación de nuestra realidad en su abstracta representación, asumiendo *el acontecimiento de lo nuevo como la*

¹³⁷ Nietzsche, Op. Cit. p. 59.

singularidad universal de nuestra verdadera historia, hecho que es sólo posible con la destrucción de los viejos valores anclados en la tradición metafísica. Nietzsche analiza la historia entera del pensamiento filosófico occidental desde su perspectiva que lleva consigo una nueva valoración en el seno mismo la moral, con la intensión fundamental de desenmascarar la cultura burguesa que la civilización occidental adoptó. Como salta a la vista, dicha develación está indisolublemente ligada a nuestro presente histórico, en la medida misma en que este último es visto y entendido como la expresión viva de nuestra alienación social. Al respecto Nietzsche sostiene que mientras no se haya cancelado la idea de Dios como Ente Supremo, seguirán conservando su lugar y su necesidad los valores burgueses. Dado que nuestra historia empieza cuando los valores se encarnan en los actos de los ciudadanos fielmente expresados en su mantenido. Esto quiere decir que los valores tradicionales, de acuerdo a su fundamento metafísico, adquieren un sentido social, pues siguiendo esta reflexión nietzscheana, encontramos que la categoría de la *vida* choca con la de la moral burguesa, ya que dicha moral, a decir de Nietzsche, se hace patente en la conciencia social mediante conceptos como el *progreso* y *utilidad*, que no reflejan más que la decadencia propia de un mundo racionalmente ordenado que choca con la verdadera realidad de nuestra vida social, ya que como el mismo lo expresa: “se propone arrancar al sujeto del terreno del cogito y de la conciencia”. La vida, desde este punto de vista va más allá de *la verdad del mundo*, verdad que no admite “errores”. Esta forma de pensar la vida –a partir del error- lleva consigo una *dislocación de la teoría del conocimiento* en la que el sujeto entra a un terreno inexplorado. En este sentido, de acuerdo a la frase de Deleuze: *I inmanence une vie*, la vida tiene un significado hermenéutico, pues nos muestra por un lado lo inmanente que contradice el *campo trascendental*, como aquello que se opone a lo trascendente que no implica una conciencia sino que se define como lo que escapa a la trascendencia del sujeto. Es decir, el ser inmanente no se reenvía a un objeto y tampoco pertenece a un sujeto, sino que es *inmanente sólo a sí mismo* y, sin embargo, está en movimiento.

Así, pues, para Nietzsche el sentido de la historia occidental continúa rigiéndose con los viejos valores de la moral burguesa. Se trata de expresiones inconscientes que se hacen pasar por posiciones que pretenden sustentarse en

nuestra realidad social, pero que continúan cautivas en meros ideales utópicos en virtud de los cuales el valor de la vida humana yace en el seno de la realidad dividida en dos mundos: el mundo sensible y el mundo suprasensible. En el fondo, los valores burgueses siguen siendo subterfugios al servicio de una moral que siempre ha escatimado a la vida su concreta finitud y su valor de verdad. Por ello, para Nietzsche hace falta suprimir las formas sucedáneas de la ideología burguesa que sustituyen al Ente Supremo por las acciones inherentes de la historia humana que vivifican la única dimensión de nuestra realidad. Desde este punto de vista nuestro mundo se sustituye por un mundo que justifica la historia humana en el sentido de un momento necesario y suficiente para la conservación de la moral burguesa, tal y como a decir de Nietzsche una creencia se asume.

¿Qué es una creencia? ¿Cómo nace? Toda creencia es un tener algo por verdadero. La más extrema forma del nihilismo sería la creencia de que toda fe, todo tener por verdad algo, es necesariamente falso, porque un verdadero mundo no existe... Pero, ¿hemos renunciado por esto al ideal? Los últimos metafísicos buscan, en resumidas cuentas, en este la realidad verdadera, la cosa en sí, con relación a la cual todo lo demás no es sino apariencia. Su dogma es que nuestro mundo de apariencias no es visiblemente la expresión de este ideal, por lo que no puede ser verdadero, no podría remontarse a ese mundo metafísico que ellos consideran como causa.¹³⁸

Siguiendo este cuestionamiento nietzscheano al nihilismo en el que el sujeto toma conciencia de su nulidad de nuestro mundo suplantándolo por un más allá "verdadero". Al respecto, argumenta Nietzsche, debemos cuidarnos bien de ver en el nihilismo un fenómeno puramente negativo, pues el nihilismo, en su última fase de nihilismo pasivo no sólo es expresión de debilidad y decadencia de la vida, en la que toda manifestación de vitalidad es reprimida en virtud de la reproducción de las condiciones de existencia imaginaria, puesto que todos los intentos de negar nuestro mundo agravan el problema de la

¹³⁸ Nietzsche, *Más allá del bien y del mal.*, p. 38

valoración de nuestra vida. Desde este punto de vista, la vida terrenal se evade mediante los postulados morales que van de la mano del orden social utópico, reflejando la orientación propia de una moral decadente que choca con nuestro mundo terrenal. En sentido estricto, como hemos dicho, la restitución de la historia de Nietzsche se hace desde sus bases genealógicas, lo que significa que la interpretación del sujeto histórico se concibe desde la categoría de la voluntad de poder y el eterno retorno de lo mismo, que sólo admiten su comprensión ontológica, en la que la duplicidad de mundo sensible-suprasensible no es más que la expresión más patente de la desvaloración de este mundo terrenal. De ahí que Nietzsche se plantea las siguientes interrogantes: ¿A qué intereses obedece una determinada concepción moral burguesa? ¿Qué valores quiere afirmar? ¿Qué voluntad de clase se expresa en ella?

La inconsistencia de la moral burguesa se presenta en la posición nihilista que está fielmente convencida de que hay otro mundo “más verdadero” que este, inscrito en el interior de su conciencia como un mero ideal ascético, lo que finalmente no es más que la expresión más radical de la negación de la vida real por un mundo irreal lo que viene siendo la creencia en la necesidad de un mundo “verdadero” como la más extrema postulación de un más allá de las cosas. Al respecto Nietzsche se replantea las siguientes preguntas: ¿Qué grado de alienación y de poder se pone de manifiesto a través de su moral?: ¿Es necesario el conocimiento del origen y la historia de los sentimientos y las valoraciones morales? ¿Cómo surgen? ¿De dónde se derivan? ¿De qué manera se han constituido? ¿Cómo es que sentimientos tales como la compasión, la abnegación o la resignación, por ejemplo, han llegado a interpretarse como valiosos en sí mismos? La respuesta a estas interrogantes se inscribe en el proceso histórico de la tradición valorativa que está obligada a continuar las pautas de los preceptos que postulo la moral cristiana. Como ejemplo de ello tenemos a la compasión, la abnegación y la resignación como los preceptos que han sido adoptados por la moral burguesa.

Ahora bien, la decisiva importancia de la genealogía de la historia humana reside para Nietzsche en el orden racional de las relaciones sociales cosificadas que tienen su sello en el concepto de animal de rebaño, tal y como el pensamiento ilustrado lo asumió desde la antigüedad a través de una verdad

que el hombre actual asume mediante la ciencia. Estas relaciones sociales cosificadas tienen mucho que ver con la construcción del concepto de progreso que desde la moral burguesa se establece como una determinación en el marco de la elaboración fundamental del proceso histórico del hombre occidental. De ahí que la voluntad de poder sea también la posibilidad de interpretar la historia humana desde la perspectiva particular de la existencia humana, donde sus posibles formas valorativas se dan de acuerdo a las particularidades históricas de cada etapa de su proceso histórico. Es precisamente en torno a estas particularidades que Nietzsche reflexiona en torno al significado ontológico de la historia humana, que como soportes de las estructuras sociales, corresponden a cada una de nuestras etapas históricas. Por ello, estas particularidades no se ciñen a una lógica que explica la historia humana de acuerdo a una razón ilustrada, sino que son la fiel interpretación de su constitución natural. Justamente ha sido la crítica nietzscheana a los valores burgueses lo que ha generado nuevas formas de interpretar la historia humana. En este sentido, la crítica de Nietzsche con respecto a la ciencia de la historiografía se orienta al modo hermenéutico de tratar la historia. Así, la reflexión hermenéutica de la historia de Nietzsche es propiamente hablando una reflexión ontológica del hombre que nos remite a la naturaleza humana y no al modo racional en que el determinismo historicista lo viene concibiendo.

Así, la concepción del tiempo en el eterno retorno de Nietzsche estriba en la idea de que la repetición elimina las representaciones de la anterioridad y la posterioridad que pensamos ordinariamente en relación a un proceso cotidiano que en sí mismo no tiene comienzo ni final. No se trata entonces de una temporalidad cuyo comienzo, desarrollo y fin se repitan idénticamente, sino de una temporalidad que enuncia la repetición no como la repetición de un algo inicial y final predeterminado, en el que el estado final ya habría sido alcanzado, sino en un posible un punto de comienzo en el que el devenir es algo devenido. En este sentido el devenir transcurre hacia atrás y hacia adelante, como un estado inicial que tiende a un final inmerso en su mismo momento inicial. Este concepto de temporalidad de Nietzsche cobra sentido al *restaurar una nueva visión del mundo* en la que el tiempo se afirma en sí mismo como la reversibilidad de que todo lo que puede acontecer ha acontecido ya y acontecerá un infinito número de veces. La temporalidad

entonces se concretiza en la historia humana como afirmación del devenir en la totalidad de sus momentos, donde se permite la conciliación del pasado, presente y lo futuro. Como vemos, se trata de la manera en que la historia humana nos remite a su dimensión temporal en el sentido de su constitución que se expresa mediante el principio de conservación y acrecentamiento propio de la voluntad de poder.

Siguiendo a Nietzsche en este punto, *el eterno retorno de lo mismo* no es más que la manifiesta concretización de esta temporalidad estrechamente ligada a nuestro devenir histórico. El eterno retorno es entonces la categoría que Nietzsche nos plantea como inmanente a nuestra historia. Nietzsche impugna así la representación estática del tiempo cuyo influjo determino la dirección de la historia occidental, mediante un devenir teleológico como mera suposición de nuestra historia basada en su representación que se expresa en el pensamiento metafísico, que desprecia nuestra vida terrenal al mirar hacia el mundo “verdadero”. En este sentido, la concepción cosmológica del eterno retorno de Nietzsche nos plantea el *devenir del universo sin un orden racional*, en el que el devenir del hombre nada tiene que ver con una representación metafísica de su temporalidad. Nietzsche lleva a cabo así la más radical aproximación a nuestra historia con la suprema afirmación del devenir como las acciones humanas que no tienen ninguna racionalidad teleológica, pues actúa de acuerdo a un número de variaciones en que sus acciones siempre se repiten un infinito número de veces. El sinsentido del azar histórico humano se expresa así en términos de fuerzas activas que de acuerdo a una temporalidad muy *sui generis* se concibe como una sucesión ininterrumpida de instantes que corren en varios sentidos. El espíritu libre, como creador de nuevos valores, es pues el que se inscribe en el devenir en tanto forma parte de una nueva historia.

IV.- Conclusión.

Como hemos visto, el significado de la *voluntad de poder* tal y como nos lo plantea Nietzsche corresponde a su determinación esencial que desde la moral da cuenta de la existencia humana concebida como la realidad y apariencia de nuestro mundo. Este significado tiene que ver entonces con lo que es su carácter ontológico en tanto que determinación intrínseca de la voluntad de poder de la que emana de su misma naturaleza valorativa. Es decir, la voluntad de poder se comprende como una voluntad *creadora de valores* que necesariamente constituye para Nietzsche lo verdaderamente fundamental de la historia humana, misma que está sustentado en los supuestos básicos de estos valores. Por ello, la voluntad de poder nos refiere su ser en el sentido de su propia conservación y acrecentamiento. Se trata de la voluntad comprendida desde su propio ser como aquella que funda e instituye la existencia humana como principio de realidad. En tanto que la función primordial de la voluntad de poder está en conservarse y acrecentarse su proceso histórico nos muestra las diversas concepciones del mundo que en sentido estricto han concretizado un rol social definido en nuestro mundo. En este sentido, Nietzsche ahonda en el carácter valorativo que nuestra civilización occidental ha adoptado, propio del sistema canónico de la moral judeo-cristiana de acuerdo a su correspondiente proceso histórico.

Nuestro análisis de la voluntad de poder profundizó de este modo en el significado de los valores que para Nietzsche tiene el mundo sensible y el mundo suprasensible. La afirmación de Nietzsche, según la cual la verdad es un género de error sin el que la especie humana no podría vivir, condensa su pensamiento en la existencia humana, independientemente de que algo tenga que ser considerado como verdadero. Como lo vimos, la voluntad de poder tiene el propósito fundamental de restaurar una nueva visión de la vida humana, que de acuerdo a su mera apariencia, juega el papel preponderante en un sentido diametralmente opuesto a la verdad metafísica. Es así como Nietzsche no pregunta por el valor en sí de la verdad, sino por el fundamento del valor de la verdad en nuestra naturaleza humana, pues considera que en tanto que la vida requiere de ordenamiento, de cálculo, y de la simplificación de

la validez de sus operaciones, el problema de la verdad del conocimiento tendrá que ser tratado fuera del contexto de la epistemología tradicional. Como lo vimos, Nietzsche se ve en la necesidad de llevar a fondo, hasta sus últimas consecuencias, la crítica a la “verdad científica”. El pensamiento Ilustrado tiene mucho que ver con el problema de la verdad en un sentido diametralmente orientado en la tradición metafísica, pues la presencia subrepticia del ideal ilustrado es correlativo a su creencia en sí de la verdad, que concibe a nuestro mundo terrena como una especie de fuga a un mundo ultraterrenal. En contrapartida, para Nietzsche, la cuestión del origen del conocimiento está en voluntad, pero no en el sentido tradicional de su origen, según el orden e intervención de ciertas facultades psicológicas (sensibilidad, entendimiento, razón), sino en el entendido de que la voluntad humana responde más que nada a su naturaleza fisiológica. En este sentido, la sustitución que hace Nietzsche de la metafísica del conocimiento por la *doctrina perspectivista de los afectos*, tiene entonces como telón de fondo a la voluntad de poder que se comprende en su forma originaria el conocimiento desde los afectos. Por ello la categoría de la voluntad de poder tiene que ver también como el problema del valor.

Justamente, como lo vimos, el método genealógico de Nietzsche revela la naturaleza del conocimiento humano al descubrir los motivos ocultos en que se sustenta la verdad entendida como búsqueda del conocimiento. Las siguientes interrogantes de Nietzsche corresponden a dicha problemática: ¿A qué necesidad responde la búsqueda del conocimiento? ¿Por qué la preferencia por la verdad y no por el error o la ignorancia? ¿Cuáles son las raíces originarias de la voluntad de poder? La jerarquización de los afectos, entendidos como estimaciones de valor, como formas elaboradas de la voluntad de poder son también las expresiones simbólicas del conocimiento, manifestadas en su forma primitiva. En este orden de ideas, considerada de modo fisiológico, la voluntad de poder es la forma primitiva de la verdad, donde todos los afectos son solamente causas y efectos de la verdad. Así, la verdad es un síntoma de la voluntad de poder, no como un fin, sino como una consecuencia o un fenómeno concomitante al afecto. La voluntad de poder es la fuente de los impulsos por los que cada civilización ha postulado el valor de la verdad, situándose semejante diversidad de impulsos en relación a las

diversas morales que han suscitado nuestro pensamiento occidental, inscribiéndose en la destitución y creación de valores que nuestra civilización ha adoptado. De este modo, la voluntad asume o crea valores a partir del hecho de valorar mediante sus impulsos ocultos, que a distancia de lo que los hace valer, se conciben como la *primitiva postulación valorativa* que de acuerdo a un proceso fisiológico se simbolizan. Siendo así, la voluntad de poder es el punto de vista de su conservación o acrecentamiento de valor, que se traduce en la necesidad de preservar y transformar nuestro mundo existente.

En este sentido, el análisis de la apariencia de Nietzsche de la apariencia nos señala el papel fundamental de nuestro mundo sensible desde la unidad de lo apolíneo y lo dionisiaco que gira en torno a la creencia de un mundo onírico, que en sus formas vivenciales de Apolo y Dionisos se concretiza en nuestra realidad aparente. Es en torno a la postulación del mundo aparente que la vida humana se concibe especialmente en su forma simbólica, fuera de la interpretación que pueda tener como principio una concepción fundada en el Logos. La abolición del mundo suprasensible es por ello un paso que da Nietzsche en torno a una concepción de la vida humana contraria al Logos. Nietzsche es muy consciente de que el Logos griego históricamente ha condicionado el pensamiento lógico de nuestra civilización occidental, no como un dato último de su valoración, sino como la más radical negación de nuestro mundo, acorde a sus principios o fundamentos de la Ilustración. Así, por ejemplo, el cientificismo que acompaña el proceder teórico y práctico de la vida del hombre moderno es intrínseco a su pensamiento. Un claro ejemplo de este pensamiento lo encontramos en la Ciencia Moderna, que como una condición *sine qua non* renace en la Modernidad, donde la conciencia racional incide en la estructura que ha adoptado la civilización occidental en el tenor del progreso.

Por ello, la fuente del pensamiento moderno está en la antigua Ilustración griega, que generó el *Logos* en tanto que conciencia racional. Nietzsche analiza al respecto el campo de las apariencias de nuestra realidad en la que se hace patente las máscaras que adopta el hombre. Como lo expusimos, el análisis de la máscara que hace Nietzsche de la tragedia griega va en este tenor dirigido a los móviles internos que mueven la careta que adoptamos. El significado de la máscara buena y la máscara mala nos remite a la génesis de los disfraces que se adoptamos como formas de nuestra *aparición* humana.

Así, como lo vimos, la *máscara buena* nos reveló los impulsos voluptuosos de las *fuerzas activas* como la más alta expresión de la vida humana, mientras que la *máscara mala* nos reveló estos mismos impulsos en las fuerzas reactivas, que valiéndose de impulsos débiles han determinado el orden social de nuestra sociedad occidental.

Por otra parte, como lo planteamos, la crítica de Horkheimer y Adorno al pensamiento Ilustrado, igual que la crítica a moral burguesa de Nietzsche, se centra en alienación social que ambos generan. Como lo desarrollamos, el cuestionamiento al *estatus quo* del sistema social burgués está estrechamente ligado al cuestionamiento de la Ilustración Antigua y Moderna. Desde su origen, el Pensamiento Ilustrado se pone de manifiesto en las relaciones sociales enajenadas que someten al hombre a un orden social donde todo es un mero útil, una mera cosa. Así, para estos pensadores, el orden social burgués tiene su origen en el mito de Odiseo que hizo posible el poder de un solo hombre (el burgués) que mantiene el sometimiento de los otros hombres mediante la división del trabajo que el concepto progreso justificó. El análisis que hacen estos pensadores de la escuela de Frankfurt de la Ilustración antigua nos remitió de este modo a los valores que fundamentan al sistema social que privilegia a la razón utilitaria en las relaciones sociales que se dan entre el esclavo. Nietzsche nos refiere al respecto que dicho mito de la Ilustración antigua tiene el mismo carácter alienante que la moral burguesa retoma en su orden social a través de su razón calculadora que domina y hace productivo al hombre moderno. Este pensamiento Ilustrado concibe a la Razón como medida y centro del universo de acuerdo a su carácter *representativo* del mundo identificándose con la razón científica en tanto su modo de ser *sui generis*. Teoría crítica que revisamos de los pensadores de la escuela de Frankfurt nos llevó al cuestionamiento de la Razón Ilustrada en su papel teórico como su consecuente orden social alienado que la sociedad occidental adoptó. Como nos lo presentan Adorno y Horkheimer, al igual que Nietzsche, dicha representación del mundo sustenta una cultura que sólo es posible en el contexto social de un orden social racional estrechamente ligado a unos valores que son generadores de la alienación humana de acuerdo a lo que Nietzsche califica como una moral de rebaño, toda vez que esta moral

reproduce el sistema social que establece dicha alienación del hombre por una razón calculadora.

En el mismo sentido, como ya también fue expuesto, para Nietzsche la dialéctica ha jugado un papel importante en el sistema social burgués. El problema que ve Nietzsche en lo que concierne a dicha dialéctica es que se ha sustentado en los valores de la Ilustración antigua, a partir de una valoración de una razón eficaz. Esta dialéctica ha caracterizado el proceso histórico de occidente a partir del surgimiento del Estado Moderno acorde a un mundo racionalizado, cuyo resultado ha sido la concreción de una moral de esclavos, que nuestra civilización occidental ha asumido en aras del progreso social. En sentido estricto, es así como la dialéctica tiene su fuente en la razón calculadora que niega al mundo de *la vida* en estrecha concordancia con un *antinaturalismo de la vida humana*, que como una especie de profecía-esperanza ha prescrito el desenlace de las posibilidades humanas de acuerdo como la razón lo dicta. Así, Nietzsche, considera que la dialéctica subvierte la vida humana de acuerdo a unos valores que ha institucionalizado la alienación del hombre moderno sus principios lógicos. Como vimos, para Nietzsche, la concepción dialéctica de Hegel es un producto de la Ilustración que tiene las mismas características alienantes que burguesía impuso mediante su moral. Por ello, dicho pensamiento dialéctico se inscribe en el nihilismo que subyace con la destrucción y reemplazamiento del mundo de la vida por un mundo racionalizado que la evade. Siendo así, la dialéctica hegeliana, en cuya culminación entra el nihilismo, nos plantea la realización del espíritu absoluto en la historia humana; es decir, el hombre logra su realización gracias al proceso histórico que el espíritu absoluto lleva a cabo, siendo su referente esencial la secularización del Estado Moderno. De este modo, Hegel postula al espíritu absoluto como poseedor del conocimiento y de la historia humana en. Se trata de lo que Hegel nos presenta como su proceso teórico-práctico, en donde lo absoluto arriba a su plena realización en el Estado Moderno, que pone de manifiesto el dominio incondicionado de los valores burgueses. Esta concepción dialéctica concibe al espíritu absoluto como el sujeto histórico que de acuerdo al fin esencial gira en torno al fin de la historia. Tal y como lo concibe Nietzsche, la negatividad dialéctica de Hegel no logra la superación histórica del hombre, pues al asumir el espíritu absoluto las riendas de la

historia humana, la plena libertad del hombre es mediatizada en una razón práctica que no logra trascender más allá de su identidad lógica.

Como lo presentamos, la crítica de Nietzsche a la dialéctica de Hegel es retomada por Adorno en lo que concierne a esta *identidad lógica*, donde el proceso del espíritu absoluto está preconcebido, es decir, que en su comienzo está previsto su final. Al respecto, el cuestionamiento de Adorno a la dialéctica hegeliana está dado desde lo que él llama la *praxis dinamizadora*. Esta consiste básicamente, retomando la Tesis 11 sobre Feuerbach de Marx, en la propuesta de que la filosofía debe dejar la fatua especulación, pues considera que la dialéctica no es un punto de vista del sistema hegeliano, sino que volviendo a su inicio heracliteano, tiene que ver con la contradicción, la diferencia y la heterogeneidad que a lo largo de la historia del hombre han prevalecido. Este último significado de la dialéctica cuestiona toda alienación como la expresión misma del trabajo explotador y automatizado que desde la antigüedad hasta nuestra sociedad capitalista ha establecido en el orden de las relaciones sociales *cosificadas* que se dan en todo orden racional burgués, propio de la racionalidad ilustrada.

En este sentido, nuestra exposición del método genealógico de Nietzsche se orientó a estas estimaciones de los valores que tienen sus fuentes en el concepto de corporeidad como la génesis de los valores, toda vez que estos tienen su origen en los impulsos que han acompañado a nuestra voluntad. El valor para Nietzsche, como también ya fue expuesto, es aquello que siempre importa en todo y que se muestra al mismo tiempo como aquello en lo que se funda todo lo que tiene su permanencia y existencia humana. Desde este punto de vista, los valores no surgen desde las pulsiones corporales que finalmente se concretizan en las formas simbólicas que toda cultura adopta, en el entendido en que son como marcas del cuerpo humano que en el ámbito de los signos se expresan. Es así como los valores son producto entonces de los impulsos corporales que los crea y empuja hacia un horizonte lleno de signos en el que cobran sentido de acuerdo a cada cultura. Dicho horizonte, según Nietzsche, constituye nuestra vida moral, en virtud de la cual el hombre es la medida y centro de la voluntad de poder, en tanto que su tarea consiste en la transvaloración de todos los valores en el ámbito que le corresponde a un espíritu libre. Se trata del superhombre que se vale de su

voluntad de poder para enfrentar al pesimismo de la moral burguesa, que por su debilidad y declinación no ve por todas partes más que lo gregario.

La crítica de Nietzsche a la noción tradicional del sujeto está orientada en el mismo sentido de decadencia de la moral burguesa. Retomando la filosofía griega desde el significado de *subiectum*, lo que posibilita una comprensión auténtica del sujeto. La decisiva importancia del *subiectum* de Aristóteles está estrechamente relacionado con lo que él expresa *como lo viviente cuyo ser está esencialmente determinado por la capacidad de obrar*, de tal suerte que la práctica es sus esencia en lo que respecta a su relacionarse con su mundo. En sentido estricto, el *subiectum* se muestra en la voluntad y no en la razón en el entendido de que el *subiectum*, como veíamos, pertenece a una existencia fáctica. De ahí que en su analítica de la apariencia Nietzsche reflexione sobre el mundo aparente y el mundo verdadero inmersos en el mismo conflicto que la razón ha generado en una realidad humana autoescindida. Dicha escisión, como lo vimos, es el referente esencial del Sujeto Moderno en el tenor de la vida social que se nos presenta en el divorcio de lo real y lo aparente. Siendo la misma realidad humana la que nos remite a la comprensión en tanto que aparente y verdadera, todos los caracteres propios de esta realidad se nos muestran escindidos, entendido la constitución de nuestra realidad desde una comprensión estrictamente teórica, donde la apariencia de nuestra realidad es ignorada en aras de una explicación lo más cierta posible. Dicha apariencia de nuestra realidad humana se hace desde una interpretación que pone de manifiesto su estructura existencial. Siendo así, la referida *analítica de la apariencia* de Nietzsche tiene que ver con una interpretación ontológica de nuestra existencia que trasciende el modo conceptual de concebir nuestra realidad, mostrando la existencia humana tal y como se devela de manera ontológica tomando como prioridad la existencia humana, toda vez que su ser se presenta como propio. En sentido estricto, la hermenéutica de Nietzsche es una reflexión ontológica de la existencia humana que ciertamente se opone a la exposición del ser humano por medio de categorías metafísicas que ocultan al ser en vez de develarlo. Dicha analítica de la apariencia nos muestra al ser humano desde sus propiedades existenciales, pues, esta analítica está a la base de dicha existencia en tanto que su ser es siempre el ser que se presenta en su facticidad existencial más

allá de sus posibles formas de conocimiento. Por ello, a la naturaleza humana le pertenece su propia existencia que se pone de manifiesto mediante una amplia gama de posibilidades que tienen que ver con la determinación originaria de su ser.

Es así como para Nietzsche el sujeto surge con las funciones propias de una *ratio utilitaria*, que tiene como trasfondo *la razón cartesiana*, de acuerdo a sus principios racionales que acompaña a su metafísica como condición *sine qua non* de un mundo verdadero. En este tenor el mundo verdadero es algo que a juicio de Nietzsche se da a partir de las categorías racionales estrechamente ligadas a su valoración del mundo. De este modo, la decisiva influencia del racionalismo cartesiano según Nietzsche la encontramos en el fundamento del sistema social burgués, en tanto que su función está dada en sus móviles ocultos que corresponden a su orden social racional. Como lo vimos, a los ojos de Nietzsche, dicha pensamiento está plagado de *errores* y *mentiras*, pues siendo producto del impulso humano que genera el *conocimiento*, propios de un *mundo verdadero*, cae en una concepción metafísica que postula un *mundo suprasensible*, toda vez que el conocimiento del mundo verdadero se funda en un *enunciarse* de algo que *no se muestra*. Dicho mundo se concretiza en el sujeto moderno como un referente esencial de su dualidad: la apariencia y la verdad. Siendo así, los nexos de la vida social moderna descansan de este modo en el divorcio del sujeto y objeto, teniendo un papel fundamental la imagen del mundo como representación; donde este mundo verdadero no es más que un ideal utópico propia de la racionalización y la alienación como la determinación de la existencia humana en la constitución de un nuevo orden racional. Es innegable que dicho sujeto moderno nos ha sido transmitido en su formulación escolástica con los principios lógicos que determino el racionalismo cartesiano. Como lo presentamos, dicho enfoque ha sido consecuencia lógica del *Cogito ergo sum* que inauguro Descartes, en el, en este sentido de la Idea, que se impone por encima de la imagen, tal y como se hizo retomo el *Logos griego*. Dicho sujeto, concebido mediante sus formalizaciones lógicas como lo expresa el cuerpo doctrinal racionalista de Descartes a partir de su *cogito ergo sum*, que como principio de la categoría de *razón*, como *res cogitans* responde al *ens creatum* (criatura) puesta por el *ens infinitum* (Dios).

Posteriormente, el racionalismo será retomado en su enfoque lógico por las doctrinas filosóficas del positivismo, funcionalismo y pragmatismo como claro ejemplo de dicha reconfiguración. La filosofía positivista, tal y como nos la presenta Comte, con sus "*leyes objetivas de la naturaleza y sociedad*", sentó las bases desde el siglo decimonónico del imaginario simbólico en un esquema simplificado de las leyes de la historia. Así, la física social comtiana no es más que una transposición de las leyes de la naturaleza al ser social. Desde esta perspectiva, la imagen ha tenido su viva expresión en el orden racional social, siempre en relación a lo que finalmente es consecuencia de la Idea, de acuerdo a sus caracteres utilitarios sociales, que se nos dan mediante la eficacia y el progreso, y cuyo prolongamiento será la apariencia de la verdad científica, marcada por un imaginario social alienado que le dan sentido al mundo capitalista. Como lo presentamos, dicho enfoque ha sido la consecuencia lógica del *Cogito ergo sum* que inauguro Descartes, que privilegia a la Idea por encima de la imagen, en el sentido en que se recuperó el *Logos griego*. Los racionalistas y empiristas reconfiguraron, a través del *Logos*, las concepciones filosóficas y científicas que posteriormente hará suyas el positivismo como un claro ejemplo de su racionalidad científicista. La filosofía positivista, tal y como nos la planteo Comte, nos presenta un esquema simplificado de las "*leyes objetivas de la naturaleza y sociedad*".

Así, la física social comtiana no es más que una transposición de las leyes de la naturaleza a las leyes sociales. Desde esta perspectiva, la sociología ha tenido su viva expresión en el orden racional social, siempre en relación a lo que finalmente es consecuencia de sus leyes. Siguiendo a Nietzsche en este punto, la cultura positivista, en tanto que producto del racionalismo, ha tenido como resultado una vida social que finalmente ha derivado en la eficacia y utilidad. El cuestionamiento que hace Nietzsche dicha cultura está fundado en su misma hermenéutica, en tanto que él sostiene que no hay hechos sino que todo es interpretación. El condicionamiento de la dicha cultura positivista se da de este modo de acuerdo a sus caracteres utilitarios de la verdad científica que se nos da mediante la eficacia y el progreso social, cuyo prolongamiento corresponde al orden social alienado del sistema capitalista como expresión de la moral de rebaño a que alude Nietzsche.

De este modo, Nietzsche analiza el proceso de caducidad de los valores burgueses en tanto que en estos ponen de manifiesto la sucesión de fracasos y derrotas en que ha caído su cultura decadente, en la medida que creó el desprecio por la vida hace en un orden social que exalta la razón calculadora. Es así como para Nietzsche esta racionalidad por la que optó la civilización occidental va minando nuestra existencia como una enfermedad procedente de un impulso que intenta seguir manteniendo al hombre *animal gregario* en una sociedad de masas en la cual se va haciendo patente su servilismo y devoción a la consecuente validación de los valores burgueses. Desde este punto de vista la moral burguesa es vista por Nietzsche como una “*moral antinaturalista*”, pues niega al mundo de la vida en aras de un mundo fincado en el anhelo esperanzador de los ideales utópicos, cuyo resultado final ha sido la instauración de un sistema social donde la alienación es concomitante con una moral de esclavos. El problema de la moral, como lo expusimos, concierne al agotamiento de las posibilidades sociales que acompaña el nihilismo que con la desvalorización de la vida a través de la falta de vitalidad valorativa. El cuestionamiento que hace Nietzsche a la moral burguesa consiste justamente en esta desvalorización de la vida en la disminución de la voluntad que se asume en la dirección que marca la decadencia de la sociedad occidental, que se encauza hacia la disminución del proceso histórico del hombre moderno con su sistema social burgués. De este modo, como también lo señalamos, para Nietzsche la moral tiene su origen en el proceso fisiológico humano, donde radican los impulsos corporales. Pero estas estimaciones corporales se inscriben luego en el proceso donde los impulsos se transforman en valores comunitarios. Es en este proceso donde la voluntad cobra sentido desde su simbolización práctica, donde se funda la historia humana en tanto que conservación y acrecentamiento de la historia del hombre.

En este mismo orden de ideas, como lo presentamos, el método genealógico Nietzsche nos presenta una nueva interpretación de la naturaleza humana tomando como base la categoría del cuerpo contraria a toda categorización racional. Como lo vimos, este enfoque genealógico de Nietzsche cambia por completo la idea del hombre, pues no se ciñe a una mera explicación lógica, sino que dicha interpretación genealógica del hombre tiene como rasgo distintivo el señalar el inconsciente como base de la vida humana.

Es así, como el énfasis que hace Nietzsche en las pulsiones y no en las ideas nos presenta el proceso de las funciones fisiológicas primarias del cuerpo como el lugar comunitario donde se produce lo simbólico. De este modo, como lo vimos con Klossowski, el impulso corporal se da junto a la simbolización de sus propios signos mediante los cuales se hacen explícitos los valores que la voluntad objetualiza. Desde el método genealógico nietzscheano, el inconsciente individual y social es la fuerza impulsora que marca el curso histórico de toda civilización. Dicha inconsciente se concibe entonces como un fragmento fundamental que pone de manifiesto la positividad de los valores comunitarios, tal y como se concretizan en la historia humana.

Siguiendo este método genealógico, nos encontramos que en estrecha relación con su filología, Nietzsche profundiza en el estudio de imagen simbólica en el lenguaje, más allá de su significado semántico y sintáctico del análisis lingüístico. Desde esta perspectiva, como lo vimos, Nietzsche concibe el significado simbólico del lenguaje mediante la metáfora y la alegoría como una nueva forma del lenguaje que radicalmente difiere del mero análisis lingüístico que se ha venido sustentado en un estructuralismo reduccionista. Así y todo, ésta nueva concepción del lenguaje nos llevó a profundizar en lo que consideramos el enfoque hermenéutico en lo respecta a lo simbólico. Así este estudio hermenéutico del lenguaje nos refirió su carácter simbólico en una especie de *síntesis del lenguaje humano*. Es esta síntesis la que finalmente pone de manifiesto el papel esencial de la metáfora y la alegoría en la simbología de Nietzsche en lo que respecta a nuestro lenguaje humano. Esta síntesis del lenguaje no es más que la hermenéutica nietzscheana que se nos presenta en sus *imágenes poéticas*, que no se restringen al estricto análisis lógico, sino que se desborda en la diversidad simbólica de las imágenes, que trascienden todo método lingüístico. En este sentido el símbolo es pues la imagen que sintetiza lo onírico del inconsciente que corresponde a la iconoclastia de las imágenes, en el orden representativo de la imagen. Así, la imagen simbólica de Nietzsche, acuerdo a la etimología alemana de *Sinnbild* es la expresión propia de la imagen que podemos afirmar sin temor a equivocarnos coincide en gran medida con la síntesis del lenguaje fielmente concebida en el las imágenes.

Como también ya lo referimos, el enfoque hermenéutico de Nietzsche da cuenta de las imágenes que se nos muestran de acuerdo a los estados de debilidad y vitalidad del cuerpo. Sin embargo, dicho enfoque está orientado al estudio del *imaginario simbólico* desde la perspectiva de los valores en la totalidad de la historia humana. Dicho estudio trasciende en la reflexión científica que se hace sobre las diversas sociedades y épocas en lo que respecta a sus métodos particulares de las ciencias sociales. Por ello, este enfoque hermenéutico, aborda el análisis de lo simbólico en lo que respecta al imaginario colectivo. De esta manera la hermenéutica de Nietzsche se nos presenta como una ontología de la existencia humana. En este sentido, la especie humana ha seguido un proceso de elaboración y transformación de los afectos y los valores. Es así como a partir de la analítica de la apariencia Nietzsche se nos muestra el fenómeno multifacético humano, en la unidad del inconsciente y el consciente. Esta concepción hermenéutica gira entonces en torno al significado del fenómeno y esencia del que da cuenta todos los signos que se expresan por medio de la conciencia. De este modo, en sentido inverso a la tradición, Nietzsche profundiza en el afecto propio del inconsciente, que se ha mantenido soterrado por el consciente en los conceptos que describen un aparente mundo verdadero. Como lo planteamos, la analítica de la apariencia de Nietzsche es decisiva para comprender el impulso del conocimiento que es un impulso que alimenta lo que la metafísica llama mundo verdadero. Dicha analítica de la apariencia nos remite a la exposición del sujeto del conocimiento en su sentido teórico.

Así, para Nietzsche, lo filosóficamente primario no es la teoría de la formación de los conceptos, sino la interpretación del ser en la existencia humana. El pensar de Nietzsche es por ello decisivo para poner de manifiesto que lo que rige en el devenir de nuestro mundo es sólo el ser, pues fuera de él no existe nada, tampoco ningún fin, ni ninguna meta, en tanto que el ser sólo tiene sentido en el contexto histórico. Tiene razón Nietzsche al sostener que la voluntad de poder tiene su manifestación concreta en el ser de la existencia humana que en su devenir es considerado como un círculo eterno de lo mismo. De este modo, sólo a partir de la voluntad de poder y el eterno retorno el eterno retorno se vuelve inteligible el ser en cuanto a sus posibles formas y configuraciones que establece en su devenir. En este sentido, la voluntad de

poder se configura de acuerdo al devenir del ser en relación a la historia humana. Justamente, esta unidad de la voluntad de poder y el eterno retorno pone en evidencia el cuestionamiento que hace Nietzsche del Sujeto tal y como ha sido concebido por la Metafísica Moderna.

Como también ya lo referimos, en un sentido análogo al de Nietzsche, Heidegger encuentra en la voluntad de poder el mismo significado de ontológico, que precisamente da contenido a la existencia humana en su carácter práctico, pues la voluntad no se reduce a un mero concepto, sino que el acento recae en el ser de su realidad fáctica, en aquella realidad que cobra sentido en el proceso fisiológico del organismo humano y lo que subyace en él como los *signos visibles* que no son independientes de su naturaleza corporal. Esto no significa que dicha voluntad sea comprendida desde un principio lógico, del que se derivaría deductivamente una serie de proposiciones que dan cuenta de ella, como una explicación metafísica que anclada en la lógica formal subvierte el significado de la voluntad. Su originalidad está dada en una comprensión que puede también llamarse un comprender *ontico*, que se desarrolla inicialmente en una presuposición o previa visualización del mundo, en virtud de la cual la existencia se articula provisionalmente en su ser, no en el sentido especulativo de la metafísica, sino en la forma en que existe como ser fáctico. De este modo, la analítica de la apariencia determina las condiciones a priori no sólo de nuestra existencia, sino también de las estructuras que anteceden a ésta existencia concebida en un sentido total. De ahí que Nietzsche comprenda la existencia humana desde una reflexión originaria a la manera como después Heidegger, lo hace con la analítica de la existencia fundada en la experiencia preracional, como la región esencial misma de nuestro ser.

Ahora bien, como lo planteamos, la decisiva importancia de la historia humana para Nietzsche está en su concepción del devenir que en gran medida está planteada desde lo que significa que el devenir que se concibe desde una nueva interpretación del *eterno retorno de lo mismo*. De este modo, como hemos visto, sólo admite su comprensión a partir de los caracteres propios de su devenir. Es ahí donde la concepción nietzscheana de la historia se ve desde sus posibles formas valorativas en el contexto de la moral. Es precisamente en torno a estas formas valorativas que Nietzsche reflexiona sobre el significado

ontológico de los valores como soporte de toda la historia humana. Por ello, esta concepción no se ciñe a una lógica que explica la historia humana como ciencia, de acuerdo al método historiográfico, sino que son la fiel interpretación del proceso histórico del hombre en función de su constitución ontológica. En este sentido, ha sido la misma crítica a los valores tradicionales la que ha servido a Nietzsche para cuestionar su desenlace. No obstante, esta crítica de Nietzsche no se comporta negativamente con respecto a los valores en general, sino que su crítica se centra en los valores burgueses. Así, la concepción de la historia de Nietzsche es propiamente hablando una reflexión ontológica del hombre que nos remite al ser histórico y no al modo científicista en que el determinismo historicista lo ha venido haciendo.

De este modo, la problemática filosófica de la moral está estrechamente vinculada con su teoría política, que conectada con su postulación ética de nuevos valores, sin duda alguna tiene que ver con su crítica a la moral cristiana, así como con el concepto de inmoralidad que nos propone en el contexto de una transvaloración de todos los valores. Es así como los conceptos políticos nietzscheanos están sustentados en las categorías filosóficas que en primer instancia corresponden a su doctrina ética, sin por ello estar también sustentados en la totalidad de su concepción filosófica. Dentro de lo que consideramos su teoría política existe una idea común que ha ligado a Nietzsche con el nazismo. Sin embargo, dicha ligazón es falsa de toda falsedad si tomamos en cuenta en primer término que la jerarquización de las clases, la evolución de la especie humana, el esclavismo, la búsqueda del poder; por mencionar sólo algunos de sus conceptos políticos, no se reducen a meras explicaciones ideológicas o, en el mejor de los casos, a una explicación científicista, propia de una teoría política que bien puede estar fundada en un naturalismo o biologismo. Como hemos visto, dichos conceptos sólo son posibles a la luz de una fiel interpretación que tome en cuenta los principios filosóficos nietzscheanos que se ponen de manifiesto en los nuevos valores que yacen en el fondo de sus ideas políticas.

Por otra parte la teoría política de Nietzsche está también sustentada en los principios ontológicos que desde *El nacimiento de la tragedia* postula este pensador mediante la relación divina entre Dioniso y Apolo. Esta relación, que en principio es concebida por Nietzsche como un idilio estético, determinara

sobremano todo su posterior pensamiento, incluyendo el caso específico de su pensamiento político. Así, por lo que toca a su concepción clasista, tenemos que la única clase que reconoce Nietzsche es la aristócrata, ya que a ella pertenece el espíritu libre o al superhombre, que tiene como misión la superación del hombre. Es en esta clase donde la voluntad de poder insta un nuevo orden social en el sentido de la vitalidad dionisiaca y, por ello, derrumba morales arcaicas fundadas de los valores decadentes producto de la debilidad propia de la moral cristiana.

Es evidente que la categoría de la vida en Nietzsche está presente en la transvaloración de los valores expresada en sus ideas políticas. Este sentido la vitalidad dionisiaca sin duda nos remite a la concepción ontológica de la moral, puesto que rompe con todo el significado tradicional de los valores que la civilización occidental ha venido asumiendo. Así, por ejemplo, el valor de la justicia es cuestionado por Nietzsche en tanto que es concomitante a la igualdad que la moral judeo-cristiana pregona con el *amor al prójimo*. Sin embargo en *Así hablo Zaratustra* Nietzsche señala el papel social que tiene este *amor al prójimo* en el resentimiento y deseo de la venganza que las tarántulas han venido impulsando a través de una pulsión oculta: “Así hablo en parábola a vosotros los que causáis vértigos a las almas, ¡vosotros los predicadores de la *igualdad*! ¡Tarántulas sois vosotros para mí, y vengativos escondidos!”¹³⁹ Desde la perspectiva ontológica nietzscheana el valor de la justicia (como igualdad) tiene su razón de ser en los impulsos fisiológicos corporales –como es el impulso de venganza- que de manera inconsciente tiene su expresión en la moral cristiana. Llámese instinto, pulsión, pasión primitiva, el proceso fisiológico del cuerpo humano es decisivo en la creación de toda moral. Es así como el significado ontológico de todas y cada una de las teorías políticas en Nietzsche no son más que manifestaciones sociales que devienen de acuerdo a la moral predominante.

Así y todo, las acciones políticas son comprensibles desde la analítica de la apariencia que lleva a cabo Nietzsche en lo que podemos denominar el develamiento de nuestra moral occidental. Tal develamiento consiste en mostrar las máscaras que nos presentan las diferentes posiciones políticas que

¹³⁹ Nietzsche, F., *Así Hablo Zaratustra*, p. 155.

en la antigüedad y en la Modernidad se han venido asumiendo por la civilización occidental. Así, pues, la crítica que hace Nietzsche al liberalismo está enmarcada en su analítica de la apariencia toda vez que el Estado y la Democracia no son más que expresiones de una moral burguesa cuya génesis está en la moral cristiana. De este modo, los impulsos de resentimiento y venganza mueven a todas las acciones políticas dentro de nuestro orden social que a juicio de Nietzsche sigue los derroteros de una moral de rebaño o de esclavos. En este mismo orden de ideas, el sistema socialista o comunista también es objeto de la misma crítica por Nietzsche en la medida misma en que enarbola los mismos valores decadentes; incluso el anarquismo es cuestionado por Nietzsche en tanto que asume de una u otra manera la misma tradición valorativa.

Como vemos, la teoría política de Nietzsche es en primer lugar una crítica a toda moral institucionalizada que tenga que ver con el Estado burgués o a la Iglesia cristiana. De ahí que se pronuncie en estos términos en relación a la justicia e igualdad. De ahí que se pronuncie en estos términos en relación a la justicia e igualdad. No obstante, su crítica lleva consigo la propuesta dionisiaca de la vida. En efecto, la crítica a los preceptos de la justicia, la igualdad, la libertad, etc., se contraponen a la inmoralidad nietzscheana que pugna por la transvaloración de todos los valores, lo que significa que el carácter ontológico de los nuevos valores se puede resumir en la sentencia de Nietzsche que sirve de título a uno de sus libros: *más allá del bien y del mal*:

Con estos predicadores de la igualdad no quiero ser yo mezclado ni confundido, pues a mí la justicia me dice así: los hombres no son iguales. ¡Y tampoco deben llegar a serlo! ¿Qué sería mi amor al superhombre si yo hablase de otro modo? Por mil puentes y veredas deben los hombres darse prisa a ir hacia el futuro, y débese implantar entre ellos cada vez más guerra y desigualdad: ¡así se hace hablar mi gran amor!¹⁴⁰

Así, la jerarquización y la distancia de clases sociales son los elementos fundamentales de Nietzsche para reivindicar al hombre en el superhombre.

¹⁴⁰ Ibidem p. 157

Este último construye un nuevo orden moral y político acorde a una nueva valoración que sólo la voluntad de poder puede lograr en tanto que se asume como espíritu libre. El concepto de *La gran política* que emplea Nietzsche sirve para designar la intrínseca relación de la clase aristócrata con sus nuevos valores. Es a todas luces evidente que dicha relación sólo es posible en el ámbito social en el que la fuerza de la vida y de la salud humana se pone de manifiesto. En síntesis, la teoría política de Nietzsche es una hermenéutica de la vida social que tiene como referente inmediato las pulsiones corporales en relación con el carácter simbólico de los valores y el orden social y político en que deviene nuestra cultura occidental. De esta manera la interpretación ontológica de la justicia podemos encontrarla en una de las frases enigmáticas de Nietzsche que está ligada con su categoría del eterno retorno de lo mismo: *Todo está vacío, todo es idéntico y todo fue.*

Como lo vimos, Nietzsche nos presenta la constitución de los valores burgueses en una especie de arqueología en la que se hace necesario develar el origen de los sentimientos y las valoraciones morales en el contexto de las siguientes interrogantes: ¿cómo surgen, ¿de dónde se derivan? Y ¿de qué manera se han constituido? Su *Genealogía de la moral* nos muestra los motivos, condiciones y circunstancias en que dichos valores surgen, se desarrollan y modifican siguiendo una moral de esclavos que definió el proceso histórico de la civilización occidental, que mediante su reconstrucción se constituyeron y se fijaron finalmente en la moral burguesa. Como es sabido, la moral burguesa retoma los valores cristianos que hacen patente la compasión, la abnegación y la resignación propia de una valoración que ha adoptado la debilidad en tanto que ha desplazado a la vida y ha impuesto la integración alienante de una moral de esclavos. Es así como Nietzsche nos presenta el *sentido histórico* de la civilización occidental en relación a la moral burguesa que nos muestra lo que nosotros mismos hemos sido, somos y seremos. Es una verdad de Perogrullo que la sentencia de Nietzsche: *Dios ha muerto* nos presenta una nueva valoración de la vida humana contraria a la moral judeo-cristiana que se ha impuesto con la disminución y negación de la vida. El sentido histórico de la civilización occidental está intrínsecamente relacionado con el espíritu libre en los términos de una comprensión de una nueva historia humana en la que siempre nos movemos y que propiamente pertenece a

nuestra constitución. De este modo al espíritu libre le corresponde un mundo que proyecta la creación de nuevos valores toda vez que su significado tiene que ver con nuestro mundo sensible, en el que se nos presenta al superhombre, que está hecho a semejanza del espíritu libre que invalida toda existencia alienante dependiente de una moral de rebaño. En este mismo tenor, su Idea de la historia humana va mucho más allá de toda fundamentación de la razón, pues en el mismo sentido de Spinoza, Nietzsche concibe la vida humana como *potencia y completa beatitud* de la *inmanencia absoluta* intrínsecamente relacionada con su devenir. Dicha inmanencia absoluta podemos interpretarla según Nietzsche como la vida que es vista como *deseo o "pura contemplación sin conocimiento"*.

Así, como lo expusimos, el significado de los valores fue objeto de estudio de la hermenéutica de Nietzsche en lo que respecta a la problemática del imaginario simbólico. El valor para Nietzsche adquiere un carácter simbólico en la vida social toda vez que cobra sentido a partir del cúmulo de significados que proyecta en cada orden social. De este modo, tomando como punto de referencia el símbolo que se exterioriza en nuestro mundo tal y como las formas de integración de lo inconsciente y lo consciente se determinan. Justamente, siguiendo a Nietzsche en este punto, el carácter simbólico de la sociedad viene a ser determinado en cada época, instaurando su propio orden. Así, como hemos visto, esta noción de símbolo, tal y como ha sido fijada en el proceso histórico de la cultura occidental, tiene que ver con los valores, en tanto que éstos han tenido un importante papel sobre todo en lo que respecta a su instauración en la moral cristiana y la moral burguesa. En este sentido, no hay duda que ambas morales, y su correlato cultural, han fincado los elementos que entrelazan al símbolo con la moral en lo que es propiamente concebido por la correlación de fuerzas reactivas y activas que actúan en el desarrollo histórico de la humanidad en tanto que su fundamento está en la vida, donde el enlace de sus elementos expresa ampliamente su significado.

De este modo la voluntad de poder de Nietzsche lleva a cabo la interpretación preparatoria de la estructura fundamental del *ser*, que bien puede entenderse como la que tiene que ver con la determinación más o menos explícitamente asumida desde la moral. Esta se inscribe por supuesto en la forma propia del ser siempre en su devenir. En efecto, la voluntad de poder

abre el horizonte mediante el cual el *ser* se comprende en su propia constitución preontológica. El eterno retorno será, como lo hemos visto, el otro elemento que abrirá el horizonte para la comprensión del ser histórico. Con esta categoría Nietzsche ahonda en *el devenir* determinado por los propios límites y alcances de la voluntad de poder. La crítica a la noción tradicional del sujeto se orienta pues a la comprensión de la historicidad del hombre, como condición ontológica de todas sus posibilidades en la Tierra. En este sentido, siguiendo a Nietzsche en este punto, el cuestionamiento a la metafísica de la historia se plantea desde la perspectiva estrechamente vinculada con la noción de sujeto que se ha venido asumiendo el pensamiento metafísico. El significado de la voluntad de poder, así como sus diferentes modos, es concebible a partir su desentrañamiento en la temporalidad, donde se conjuga el pasado y el presente con el advenir, de acuerdo al proceso que ha seguido nuestra historia.

Evidentemente, esto nos remite al sentido nietzscheano de la fuerza dionisiaca, que nos da la posibilidad de liberarnos de la *razón* calculadora y uniformadora desplegada por la ciencia. Dicha razón, como vimos, desempeña un importante papel social con los preceptos morales burgueses, pues dicha razón es entendida como la consciencia propia de esta clase, obligada siempre a coartar las resistencias del inconsciente. A decir de Nietzsche, dicha consciencia burguesa, propicia una situación alienante desde sus preceptos exaltados de ascetismo y racionalidad en el ámbito del orden social. Luego entonces la consciencia se enmarca en los valores y en las formas de vida burguesas, que las instituciones políticas, económicas y educativas asumen. De este modo, esta consciencia sólo tiene cabida en el contexto de *la razón universal*, que suprime toda autonomía individual en que las entidades individuales coadyuvan en el contexto social mediático de la jerarquía y la coacción que expresa el orden determinado por las características propias de un orden lógico. Es precisamente en relación a esto que Nietzsche nos propone un nuevo significado de la vida tomando como soporte los afectos.

Como ya lo mencionamos, el superhombre es la categoría que plantea Nietzsche como la superación del hombre en su verdadera historia. La transvaloración de todos los valores tiene que ver así con la erradicación del afecto gregario que nace de un sentimiento supeditando a la debilidad de la

moral burguesa. nos dice Nietzsche, hemos interpretado al mundo, a partir de nuestra valoración que no responde al valor que nosotros habíamos creado. Una consecuencia de ello es el nihilismo, como la creencia en el sinsentido de todo como una expresión de debilidad y decadencia, de una vitalidad disminuida que exige nuevas condiciones de existencia. Los rasgos principales que habrán de prevalecer en tal valoración están manifiestamente presentes en las cosmovisiones que ven en nuestra historia universal una actitud pesimista que exagera el peso e influjo del pasado sobre el presente. La concepción metafísica de nuestro mundo corresponde a la postulación de un trasmundo, partiendo de una verdad que niega nuestro mundo sensible. Dicha verdad ha caído en su propia falsedad al sostener que esta realidad aparente en que vivimos es nula frente a un mundo suprasensible hipostasiado como selección valorativa. Se trata, para Nietzsche, de dos manifestaciones bien localizadas del pesimismo en el estado psicológico propio de un espíritu cansado, que no teniendo fuerzas para crear nada nuevo, se extingue en la conciencia del sinsentido. Se trata del mismo proceso del nihilismo proyectado en la historia de la metafísica, de su lógica interna, que es la historia de un error que se disipa a instancias del cultivo de la "verdad científica". La religión del cristianismo es el origen de tal concepción del sentido de veracidad inculcado por él mismo como valor universal.

Que Nietzsche haya escogido los grandes cambios metafísicos para resumir la historia completa de Occidente bajo el signo del nihilismo, es un testimonio del significado fundamental que le atribuye a la historia de la filosofía como una dimensión esencial de su interpretación. La diversidad de significados y funciones conscientes nos muestran cómo van apareciendo los unos en los otros hasta dar por resultado la ilusión de la existencia de las acciones humanas en sí y por sí mismas. Siendo así, el punto de vista del valor, en tanto teoría de la voluntad de poder, es el punto de vista fundamental para comprender la historia de la filosofía como un movimiento vital en el que actúan estimaciones valorativas (nihilistas) que se proyectan en las diversas concepciones metafísicas que desde Platón dirigen y determinan el curso entero del pensamiento de Occidente. En ello estriba el análisis de la apariencia que Nietzsche hace para ver la estructura última de las cosas,

como un síntoma de la voluntad de poder. Su función se aboca a sacar a la luz el sentido oculto del proceso por el que transita la constitución de los valores.

Finalmente, nuestra exposición se centró también en la figura del superhombre, íntimamente conectada a la superación del nihilismo, como agente de la transvaloración de todos valores. El superhombre es el tipo de hombre que emerge a raíz de la nueva posición de valores, como resultado de la destitución definitiva de los anteriores. En sentido estricto, el superhombre tiene el mérito de hurgar en el origen y desenlace de las creencias e ideales que nos hemos creado. Nietzsche lo suscribe en *Ecce Homo* cuando ofrece la explicación de la elección de este personaje en la obra que él más apreciaba: *Así hablo Zaratustra*. El superhombre es la nueva condición humana que emerge cuando ha sido asimilada hasta sus últimas consecuencias *la muerte de Dios*, lo que significa el fin del predominio del mundo con sus formas ocultas y disfrazadas. El superhombre es el sentido de la tierra, pero también es quien puede soportar el peso del eterno retorno porque está liberado de la necesidad de que el mundo tenga un sentido suprasensible. El martilleo de Nietzsche a toda la metafísica cobra sentido desde este nuevo significado del hombre, ya que dicho concepto, intrínsecamente ligado con la voluntad de poder, postula la superación del hombre en el entendido de que con él inicia la nueva historia del hombre. El superhombre empieza entonces cuando la interpretación del mundo se pone al servicio de los nuevos valores, mediante la determinación ontológica del hombre concebida por Nietzsche como la única realidad de la voluntad de poder en tanto que afirmación de la vida. En este sentido el superhombre comienza desde el momento en que la interpretación moral del mundo se vuelve contra sí misma en tanto que decadente. Siendo así, el superhombre es el tipo de hombre que emerge a raíz de una nueva posición de valores, como una posición propia de la voluntad de poder que se asume no como una actitud psicológica, ni como un momento pasajero de crisis moral, sino que se asume en su propio ser valorativo. Por ello, la propuesta del superhombre encarna la autosuperación del hombre con la supresión del moralista. No es gratuito que la figura del superhombre sea elegida por Nietzsche para comunicar el gran error de la interpretación moral cristiana. Es así como el superhombre postula una posición valorativa del hombre que corresponde a la cancelación definitiva de la suposición de un más allá o un "en sí" de las cosas. De este modo, el

superhombre es la figura del hombre como creador de valores, pues reivindica a los mismos como propiedad y producto suyos. Pero el superhombre también es el maestro de la doctrina del eterno retorno: *el pensamiento más pesado, la cumbre de la contemplación* de Nietzsche. El superhombre es aquel que fue el primero en trasponer esta moral, al haber concebido la lucha entre el bien y el mal como la rueda que hace moverse todas las cosas.

Esta categoría del superhombre nos plantea de suyo una nueva concepción de la historia de tiempo que difiere de las concepciones teleológicas que explican causalmente la historia, pues tomando como base la categoría de la voluntad de poder, la historia humana se concibe por Nietzsche de acuerdo al método genealógico que devela la esencia de nuestra existencia humana. También la interpretación que Nietzsche hace de esta historia está intrínsecamente relacionada con su categoría del eterno retorno como *un horizonte nuevo* del tiempo. En ello estriba su imperativo ético fundamental que guía su pensamiento: *Imprimir al devenir el carácter del ser*. De este modo, la idea del eterno retorno de Nietzsche es la contrapartida a la creencia en una eternidad propia de un devenir acotado. En este sentido para Nietzsche el devenir no existe como representación, como una sucesión ininterrumpida de instantes que corren impulsados por una fuerza que tiene ya un fin predestinado, pues esto equivaldría a una representación estática de la eternidad, tal y como la Idea platónica lo concibe, ya que este concepto de eternidad, como suprema negación de lo finito, corresponde a un ser abstracto, que siendo intemporal, está sustraído al devenir. Nietzsche descarta este sinsentido abstracto del tiempo propio del espíritu de la pesadez. Para Nietzsche, el eterno retorno es propiamente la voluntad de poder, pues al hablar en términos de su fuerza, toma en cuenta el poder del tiempo que lo devora todo. Contrariamente a la concepción teleológica, que niega el devenir y conserva no obstante el de la eternidad, como eternidad suspendida en el tiempo, su nuevo concepto de tiempo se concibe al devenir como la fuerza activa de Dionisos, que alude a la reversibilidad del devenir finito del tiempo en que la ascensión a lo infinito es asumida en el devenir. Es aquí donde la idea del eterno retorno se nos presenta como algo originario e inmanente a la voluntad de poder; que como una fuerza activa se realiza en una multiplicidad finita. Nietzsche nos plantea el devenir de la finitud que se afirma en la totalidad

de nuestro mundo finito, en tanto que todo lo que puede acontecer ha acontecido ya y acontecerá un infinito número de veces, pues el número de posiciones, variaciones y combinaciones expresa la repetición finita. El devenir es en Nietzsche entonces una repetición finita en lo infinito, al modo de una fuerza inextinguible, en la que el devenir se inscribe como la actividad de todo instante presente, que precedido de un pasado y un futuro promisorio, se proyecta en un futuro como lo es el mediodía.

Así, la idea del eterno retorno elimina la anterioridad y la posterioridad que pensamos ordinariamente en relación a un estado de tiempo que en sí mismo no es un comienzo ni un fin. En este sentido, la repetición no es repetición de algo inicial y final predeterminado, en que el estado final ya habría sido alcanzado, pues en el devenir no es posible en tanto que es el punto de comienzo como algo ya previsto; como si se tratase de un proceso cuyo comienzo, desarrollo y fin se repitieran idénticamente, sino de una concepción del tiempo que enuncia los rasgos de una repetición que nuestro presente, pasado y futuro contienen. En este sentido, el devenir transcurre hacia atrás y hacia adelante, como un estado inicial que tiende a un final inmerso en su mismo momento. Este concepto del tiempo cobra sentido al *restaurar una nueva visión del mundo* en la que el devenir se afirma en sí mismo con la reversibilidad de que todo lo que puede acontecer ha acontecido ya y acontecerá un infinito número de veces.

Ahora bien, el tiempo se concretiza en la historia humana como afirmación del devenir de la voluntad de poder que permite la conciliación de lo finito y lo infinito. Como vemos, se trata de la manera en que la historia humana nos remite a su dimensión temporal en el sentido de su constitución y valoración mediante el principio de la voluntad de poder que es su conservación y acrecentamiento. Desde este punto de vista, la voluntad de poder no es más que la manifiesta concretización de nuestra historia humana, de acuerdo a una concepción cosmológica en la que Nietzsche nos plantea el sentido del devenir del hombre sin un orden racional, en el que la vida humana nada tiene que ver con una concepción metafísica de la historia humana. Esto es, el enfoque teleológico de la historia es para Nietzsche una mera suposición de nuestra historia basada en su representación metafísica, como mera expresión del pensamiento ilustrado. Nietzsche impugna así la concepción

estática del tiempo cuyo influjo determino la dirección de la historia occidental, llevando así a cabo la más radical aproximación a nuestra civilización occidental con la suprema afirmación de la voluntad de poder, que actúa de acuerdo al número variaciones en que el presente siempre se repite un infinito número de veces en el pasado y futuro.

Como lo vimos, esta concepción de la historia tiene mucho que ver con su hermenéutica, lo que significa que Nietzsche analiza las formas que adopto nuestra civilización occidental. Ciertamente, esta concepción de la historia está estrechamente ligada con la moral, toda vez que el papel de los valores se hace patente el sinsentido de la historia humana que irrumpe de acuerdo a las fuerzas activas y reactivas en la sucesión ininterrumpida de instantes que conciernen al devenir. Desde esta perspectiva, la historia humana para Nietzsche se concibe en el devenir *no-histórico del tiempo*, toda vez que los términos invertidos de la representación ordinaria del tiempo, en que la serie sucesiva de casos se rigen de acuerdo a la idea del tiempo rectilíneo, se invierten en la idea de lo *no-histórico*; yendo más allá de una fundamentación de lo que se apega al orden lineal del tiempo; desde una nueva concepción de la temporalidad que no está sujeta a un proceso causal en el que toda situación se repite idénticamente. Esta nueva concepción de la historia nos revela de manera explícita el significado del eterno retorno desde una nueva interpretación cíclica del tiempo. Así, este concepto supera en gran medida todo reduccionismo historicista, que sólo concibe lo que tiene que ver con la representación del proceso de la historia humana perfectamente ordenada de modo racional. Siendo así, el desarrollo histórico del hombre es concebido por Nietzsche desde una la visión de la voluntad de poder, el eterno retorno y el superhombre que hacen posible al espíritu libre, contrario a la moderna civilización de masas, que la moral burguesa ha impuesto con su *instinto gregario*. Así, pues, Nietzsche nos devela las desviaciones en que ha caído este proceso histórico de occidente intrínsecamente conectado con la moral del esclavo. En contrapartida a esta moral, que se pone de manifiesto en expresiones: “dignidad del hombre” y la “dignidad del trabajo”, y que no son más que los componentes esenciales de un impulso “alucinado” que tiene su origen en la moral cristiana, Nietzsche reivindica con la muerte de Dios los nuevos valores del superhombre en el individuo y en la clase aristócrata,

superando de esta manera al animal de rebaño que subyace en la sumisión a las leyes inexorables de un sistema social que se asienta en una moral burguesa decadente, como el destino inexorable de los esclavos modernos.

Como vemos, la teoría política de Nietzsche nos es comprensible desde la transvaloración de todos los valores en lo que podemos denominar una crítica a la moral burguesa a través de nueva moral para la civilización occidental. Tal crítica a los valores consiste en mostrar las máscaras que nos presentan las diferentes posiciones ideológicas y políticas que desde los valores burgueses ha venido asumiendo la cultura occidental. Así, la crítica que hace Nietzsche al liberalismo, contextualizado en el Estado y la Democracia de la burguesía, está en intrínseca relación con sus valores cuya génesis la encontramos en los impulsos de resentimiento y venganza mueven a todas las acciones sociales que dentro de nuestro orden social burgués sigue los derroteros de una moral de rebaño. En este sentido, como antes los apuntamos, el sistema social socialista cae también en la misma moral en la medida misma en que este sistema social enarbola los mismos valores decadentes.

Así, la reflexión social y política de Nietzsche es en consecuencia una crítica al liberalismo, al socialismo e incluso al anarquismo es cuestionado toda vez que de una u otra manera asumen los mismos viejos valores decadentes que tienen que ver con el pensamiento ilustrado y la moral judeo-cristiana. De ahí que Nietzsche se pronuncie en contra de toda la metafísica y el ideal ascético. No obstante y todo, esta crítica lleva consigo su propuesta inmoral de valorar a la vida humana en el contexto del mundo sensible.

En efecto, la crítica nietzscheana a la igualdad, la libertad, que pregonan los valores burgueses se contrapone a la inmoralidad por la que pugna Nietzsche en la transvaloración de todos los valores, lo que significa que el carácter ontológico de la voluntad de poder se puede resumir en la jerarquización y la distancia de la clase aristócrata que reivindica al hombre en el superhombre, pues este último constituye un nuevo orden moral acorde a una nueva valoración que se hace suya el espíritu libre. El concepto de *La gran política* sirve a Nietzsche para designar la intrínseca relación de la clase aristócrata con su nueva moral. Dicha relación es posible en el ámbito terrenal en que la fuerza y la salud humana se ponen de manifiesto.

En síntesis, como lo hemos visto, el pensamiento de Nietzsche da pie a una hermenéutica de la vida social que tiene como referente mediato a los pensadores de la posmodernidad que no sólo han retomado el carácter crítico al pensamiento ilustrado y a la moral cristiana, sino que han ahondado en el carácter simbólico de su lenguaje en lo que respecta a una interpretación ontológica de las sentencias enigmáticas de Nietzsche como la que mencionamos anteriormente: *Todo está vacío, todo es idéntico y todo fue.*

En este mismo orden de ideas, el método genealógico de Nietzsche ha sido retomado sobre todo por el psicoanálisis de Freud, en el que no sólo se resalta el carácter histórico del individuo, sino que también se incorpora el proceso histórico social de nuestra civilización occidental. De este modo nuestro estudio de la voluntad de poder Nietzscheana se instala de manera contundente en la polémica contemporánea en que el pensamiento de Nietzsche es hoy en día constantemente reinterpretado a la luz de la misma problemática que vivió este pensador. En aras de que siga vigente contribuimos presentando este trabajo.

BIBLIOGRAFÍA BÁSICA

Nietzsche F., *Obras completas* (5 tomos), ed. Aguilar, Buenos Aires 1966. Traducción de E. Ovejero.

Nietzsche F., *La genealogía de la moral*, ed. Alianza, Madrid 1975. Traducción de A. Sánchez Pascual.

-----, *Crepúsculo de los ídolos*, ed. Alianza, Madrid 1975. Traducción de A. Sánchez Pascual.

-----, *La gaya ciencia*. Sarpe, ed. Madrid 1984. Traducción de P. González.

-----, *Consideraciones intempestivas*, ed. Obras completas (tomo I). Aguilar, Buenos Aires 1966. Traducción de E. Ovejero.

-----, *El nacimiento de la tragedia*, ed. Alianza, Madrid 1977. Traducción de Sánchez Pascual.

-----, *El eterno retorno*, Obras completas (tomo III), ed. Aguilar, Buenos Aires 1966. Traducción de E. Ovejero.

-----, *Más allá del bien y del mal*, ed. Alianza, Madrid 1972. Traducción de A. Sánchez Pascual.

-----, *El anticristo*, ed. Alianza, Madrid, 1978. Traducción de Sánchez Pascual.

-----, *Así hablo Zaratustra*, ed. Alianza, Madrid 1978. Traducción de A. Sánchez Pascual.

-----, *Ecce homo*, ed. Alianza, Madrid 1996. Traducción de Sánchez Pascual.

-----, *Humano demasiado humano*, ed. Editores Mexicanos Unidos, México, 1988. Traducción de J. González.

-----, *Aurora*, ed. Edaf, Madrid 1996. Traducción de E. Knörr.

-----, *La voluntad de poderío*, ed. Edaf, Madrid 1981. Traducción A. Froufe.

-----, *El nihilismo: escritos póstumos*, ed. Península, Barcelona 1998. Traducción de G. Mayos.

- , *Correspondencia I (Junio 1850-Abril 1869)*, ed. Trota, Madrid 2005.
Traducción de Luis Enrique Santiago Guervós.
- Nietzsche F., *Fragmentos póstumos sobre política*, ed. Trota, Madrid España 2004. Traducción de José Emilio Esteban Enguita.
- *La filosofía en la época trágica de los griegos*, ed. Baldemar, Madrid 1999. Traducción de Luis Fernando Moreno Claros.
- Nietzsche, Hans Vaihinger, *Sobre verdad y mentira*, ed. Tecnos, Madrid 1996. Traducción de Luis ML. Valdés y Teresa Orduña.
- *Cinco prólogos para cinco libros no escritos*, ed. Arena, Madrid 2010. Traducción de Isidro Herrera.
- *El viajero y su sombra*, ed. Editores Mexicanos Unidos, S. A., México 1974. Traducción de P. González Blanco.
- Horkheimer, Adorno, *Dialéctica de la Ilustración*, Trotta, Madrid 2006. Traducción de Juan Jose Sanchez.
- Nietzsche, Lou V. Salome, Paul Ree, *Documentos de un encuentro*, ed. Laertes, Frankfurt 1970. Traducción de Ana Ma. Domenech.
- Nietzsche, Ross W., *El águila angustiada*, ed. Paidós (testimonios), Barcelona 1994. Traducción de R. Hervás.
- Weber, Max, *La ética protestante*, ed. Premia, México 1991, traducción de José Chávez Martínez.

BIBLIOGRAFIA COMPLEMENTARIA.

Adorno Theodor W, *Dialéctica Negativa*, ed. Tauros, Madrid 1975. Traducción de José María Ripalda.

Assoun Paul Laurent, *Freud y Nietzsche*, ed. F.C.E., México 1984. Traducción de O. Barahona.

Bataille G., *Meditaciones nietzscheanas*, ed. Pablo Sigg. México 2001.

Varios, *Ensayos sobre biopolítica*, ed. Paidós.

-----, *Sobre Nietzsche (voluntad de suerte)*, ed. Taurus, Madrid 1989. Traducción de F. Savater.

Benjamin, W., *Ensayos escogidos*, ed. Coyoacán, México 2006. Traducción de H. A. Murena.

-----, *La obra de arte en la época de su reproductividad técnica*, ed. Taurus, Madrid 1973. Traducción de Jesús Aguirre.

----- *Libro de los pasajes*, ed. Akal, Madrid 2005. Traducción de Luis Fernández Castañeda y Fernando Guerrero.

Colli G., *Después de Nietzsche*, ed. Anagrama, Barcelona 1988. Traducción de C. Artal.

Deleuze G., *Nietzsche y la filosofía*, ed. Anagrama, Barcelona 1971. Traducción de C. Artal.

-----, *Diferencia y repetición*, ed. Júcar Universidad, Gijón 1988. Traducción de A. Cardín.

Derrida J., *Espolones (los estilos de Nietzsche)*, ed. Pre-textos, Valencia 1981. Traducción de M. Arranz.

Derrida, Arranz Láz., *Espolones (los estilos de Nietzsche)*, ed. Pre-textos, España 1997. Traducción de Manuel aro.

Dumoulié Camile, *Nietzsche y Artaud: por una ética de la crueldad*, ed. Siglo XXI, México 1996. Traducción de S. Mastrángelo.

Eagleton, *La estética como ideología*, ed. Trotta, Madrid 2006, Traducción de Ma. C. Ruiz de Hidalgo.

Eliade M., *El mito del eterno retorno*, ed. Alianza, Madrid 1993. Traducción de R. Anaya.

Fink E., *La filosofía de Nietzsche*, ed. Alianza, Madrid 1976. Traducción de Sánchez Pascual.

- Foucault M., *Nietzsche, la genealogía, la historia*, ed. Pre-textos, España 2000. Traducción de José Vázquez Pérez.
- Heidegger M., *Nietzsche*, ed. Destino, Barcelona 2000. Traducción de J. L. Vernal.
- , *Ser y tiempo*, ed. Trotta, Santiago de Chile 2003. Traducción de Jorge Eduardo Rivera C.
- , *Sendas perdidas*, ed. Losada, Buenos Aires 1960. Traducción de José Rovira Armengol.
- , *Identidad y diferencia*, ed. Anthropos, Barcelona 1988. Traducción de Helena Cortés y Arturo Leyte.
- , *La pregunta por la cosa*, ed. Alfa, Buenos Aires 1975. Traducción de Eduardo García Belsunge y Zoltan Szankay.
- , *Kant y el problema de la metafísica*, ed. F. C. E. México 1973. Traducción de Gred Ibscher Roth.
- , *¿Que es metafísica?*, ed. Siglo Veinte, Buenos Aires 1974. Traducción de Xavier Zubiri.
- , *Interpretaciones fenomenológicas de Aristóteles*, ed. Trotta, Madrid 2002. Traducción de Jesús Adrián Escudero.
- , *Aportes de filosofía, Acerca del evento*, ed. Biblos, Buenos Aires 2003. Traducción de Dina V. Picotti C.
- , *Tiempo y ser*, ed. Tecnos, Madrid 2006. Traducción de Manuel Garrido, José Luis Molinelo y Félix Duque.
- Gutiérrez Girardot R., *Nietzsche y la filología clásica*, ed. Eudeba, Buenos Aires, 1966.
- Hegel, *Fenomenología del espíritu*, ed. F. C. E. México 1973. Traducción de Wenceslao Roces.
- Habermas J., *Sobre Nietzsche y otros ensayos*, ed. Rei, México, 1993. Traducción de M. Jiménez.
- Horkheimer M., *Crítica de la razón instrumental*, ed. Sur, Buenos Aires 1969. Traducción de H. A. Murena y D. J. Vogelmann.
- Kant, Emmanuel, *Filosofía de la Historia*, F. C. E. México 1979. Traducción de Eugenio Ímaz.
- , *Crítica de la razón pura*, ed. Losada, Buenos Aires 1986. Traducción de José Rovira Armengol.

James W. Heising, *Filósofos de la nada*, ed. Herder, Barcelona 2002. Traducción de Claudio Bado y Mónica Bazán.

Octavio N. Derisi, *El último Heidegger*, ed. Eudeba, Buenos Aires 1968.

Klossowski P., *Nietzsche y el círculo vicioso*, ed. Seix Barral, Barcelona 1972. Traducción de N. Sánchez.

Lefebvre H., *Nietzsche*, ed. F.C.E., México 1975. Traducción de A. H. de Gaos.

Löwith K., *El sentido de la historia*, ed. Aguilar, Madrid 1956. Traducción de J. Fernández.

Marcuse H. *El hombre unidimensional*, ed. Joaquín Mortiz, México 1992. Traducción de Juan García Ponce.

Manfred Riedel, *Nihilismo europeo y pensamiento budista*, ed. Universidad Autónoma Metropolitana, México 2002.

Rafael Gutiérrez Girardot, *Nietzsche y la filosofía Clásica*, ed. Eudeba, Argentina 1966.

Savater F. *Nietzsche*, ed. Aquesta Terra Comunicación- U.N.A.M., México 1993.

Schopenhauer A., *El mundo como voluntad y representación*, ed. Trota, Madrid, 2004. Traducción de P. López de Santa María.

Valadier P., *Nietzsche y la crítica al cristianismo*, ed. Cristiandad, Madrid 1982. Traducción de E. Rodríguez.

Vattimo G., *Diálogo con Nietzsche*, ed. Paidós, Barcelona 2000. Traducción de Carmen Revilla.

-----, *Introducción a Nietzsche*, ed. Península 1996. Traducción de J. Binaghi.

Barcelona, 1992. Traducción de J. C. Gentile.

Yáñez Adriana, *El nihilismo y la muerte de Dios*, ed. U.N.A.M.-C.R.I.M. México, 1997.

Varios autores, *La muerte de Dios y el fin de la metafísica* (simposio sobre Nietzsche), ed. U.N.A.M., México, 1997.

-----, *Metafísica y pensamiento actual: Conocer a Nietzsche*, ed. Sociedad Castellano-Leonesa de filosofía, Salamanca, 1996.

Varios, *Ensayos sobre biopolítica*, ed. Paidós.

Badiou, Negri, Rancière, Žižek y otros, *Sobre la idea del comunismo*, ed. Paidós, Buenos Aires 2010. Traducción de Alcira Bixio.

E. Rohde, U. von Wilamowitz-Möllendorff, R. Wagner, *Nietzsche y la polémica sobre el nacimiento de la tragedia*, ed. Ágora, Granada, 1994. Traducción de Luis Santiago Guervós.