



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTONOMA DE MEXICO

ESCUELA NACIONAL DE ESTUDIOS PROFESIONALES
ACATLAN

EL PROBLEMA DEL VALOR EN LA
FILOSOFIA NIETZSCHEANA

T E S I S

QUE PARA OBTENER EL TITULO DE
LICENCIADO EN FILOSOFIA
P R E S E N T A N :

ARTURO ISIDRO SAUCEDO GONZALEZ
SOLEDAD ALEJANDRA VELAZQUEZ ZARAGOZA

7537 278-8
7860029-4

SANTA CRUZ ACATLAN, EDO. DE MEXICO

1987

M-CO22011



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

EL PROBLEMA DEL VALOR EN LA FILOSOFIA NIETZSCHEANA

INTRODUCCION.....	p.I-IX
I, LA METAFISICA DE LA MORAL.....	1
I.1- El Valor de la Moral y la Moral del Valor	2
I.1.1-La Pregunta por el Valor en la Moral.....	2
I.1.2-La Vida como Valor.....	8
I.1.3-La Crítica contra la Empresa Fundamentalista (Schopenhauer y Nietzsche).....	12
I.1.4-La Investigación de los Valores Morales: Bien y Mal.....	18
I.2- La Genealogía de la Moral frente a la Metafísica de la Moral.....	24
I.2.1-Genealogía e Historia.....	25
I.2.2-El Valor en la Relación Activo-Reactivo (Aproximación a la Voluntad de Poder).....	33
I.2.3-Lenguaje y Moral.....	39
I.2.4-La Conciencia en la Dimensión Activo-Reactivo	51
I.2.5-Conciencia-Mala Conciencia La Transvaloración Reactiva.....	59
II, LA MORAL DE LA METAFISICA.....	67
II.1- La Fábula del "Ser Metafísico" El Mundo Verdadero.....	69
II.2- El Valor de la Verdad y la Voluntad de Verdad.....	76
II.3- La Voluntad de Verdad en el Problema de la Vida.....	84
II.4- La Disolución Activa de la Razón como Respuesta a la Disolución Reactiva de la Vida	104
III, EL VALOR COMO SENTIDO DE LA AFIRMACION.....	120
III.1- Sobre la Superación del Nihilismo.....	122
III.2- La Voluntad de Poder como Superación de la Valoración Reactiva.....	138

M. 0022011

III.3- El Eterno Retorno y su Consecuencia Genealógica Transvaloración y Afirmación del Tiempo.....	101
III.4- La Superación de la Metafísica a partir del • Superhombre.....	186
CONCLUSIONES.....	213

INTRODUCCION

La crítica radical a la que sometió Nietzsche al mundo moderno aporta, en el panorama de la filosofía de hoy, importantes frutos. Pensadores determinantes en la reflexión filosófica contemporánea como Heidegger, Jaspers, Deleuze, Foucault, Derrida, Baudrillard, etc., han recogido innegable influencia del pensamiento nietzscheano.

Es ahora cuando podemos constatar el carácter póstumo de la filosofía de Nietzsche -como él mismo la definió-. En efecto, tal sentido póstumo implica la crítica a los valores de la modernidad, oponiendo a ellos el carácter inactual, intempestivo de sus reflexiones. La inactualidad se opone a la modernidad al rechazar su pertenencia a una época determinada y al rehusar identificarse con el sentido histórico de la modernidad:

"...La persistente nostalgia de Nietzsche que...le oponía desde siempre a su época y que en realidad inspira esa concepción antihegeliana y suprahistórica según la cual el mundo, lejos de caminar hacia una salvación final cualquiera, se reencuentra en cada instante de su historia, acabado y en su término. Por eso el pasado y el presente no son más que una cosa idéntica en su diversidad y, en cuanto a omnipresencia de imperecederos tipos humanos, el universo es una formación inmóvil de valores continuos y de significación eterna."

Su renuncia a identificarse con la época "actual" significa el rechazo a un "tipo humano" que se impone mejorado por sobre los tipos anteriores y pasados, valoración que constituye el "ser moderno". Por otra parte, su radical rechazo al sentido histórico de la modernidad consiste en una crítica contra la "realidad histórica"; contra nuestra propia identidad, a

1. P. Klossowski, Tan Funesto Deseo, Madrid, Taurus, 1980, pag. 16.

II

partir de la cual nos dirigimos hacia "lo histórico". De igual manera, contra la pretensión de "verdad" que se persigue en el análisis o proceso histórico. Contra la "realidad histórica" Nietzsche opone la pluralidad de realidades. Contra una realidad metafísica, prefigurada de antemano en una realidad providencial que funda tanto el sentido de lo histórico como la significación y valor que le otorgamos a determinados hechos, opone la pluralidad genealógica. Pluralidad que nos muestra tanto el entrecruzamiento de identidades cual "juego de máscaras", como la diversidad de valores y jerarquías que presupone cada máscara, cada identidad. Contra la "voluntad de verdad" que dirige al conocimiento "histórico", Nietzsche opone no una perspectiva más verdadera, sino el problema del valor mismo, lo cual significa que interroga por el valor de la "verdad" que persigue el conocimiento histórico.

Es así como vemos que la emergencia del problema del valor en Nietzsche es de primer orden. La originalidad de la filosofía nietzscheana consiste, precisamente, en subordinar la búsqueda de la verdad a una filosofía del valor y el sentido, y que encuentra en éstos tanto su modalidad de interrogar como su forma afirmativa.

Al subordinar la búsqueda de la verdad a partir de la interrogación del valor, no se pretende encontrar un fundamento o verdad de lo real, sino definirse como un ejercicio crítico, como una filosofía deconstruccionista que recupera la pluralidad frente a la "identidad esencial". La crítica para Nietzsche significa interrogar por el valor. Toda perspectiva supone tan

III

to la afirmación del valor en una determinada jerarquía, como un sentido afirmativo del mismo. Es así que la filosofía nietzscheana se define como interrogación del valor, y como la afirmación de éste a través de perspectivas. El saber fundado en la perspectiva del valor, de la misma manera que la interrogación sobre el valor, son asumidos y formulados en la perspectiva genealógica que interroga sobre el valor del valor.

Es así como la renuncia a un pensamiento sistemático es consecuente con un sentido perspectivístico de la filosofía, a partir de la cual se ejerce una crítica radical contra toda posibilidad de dogmatismo o edificación de doctrina.

Esta investigación no aborda el problema del valor definido dentro del marco económico ni dentro de una metafísica del valor, en el planteamiento de la axiología; asimismo no se trata de un análisis comparativo con diversas concepciones del valor. Tampoco se propone desarrollar una crítica de la filosofía nietzscheana, ni se limita a un análisis semántico de las múltiples definiciones que Nietzsche ofrece sobre el valor.

La investigación aplica el sentido perspectivista del valor a partir del cual éste emerge en diferentes sentidos: como metafísica de la moral, como moral de la metafísica y como afirmación de la afirmación.

Los objetivos que la investigación se propone son:

- Captar y proponer la interpretación de la filosofía de los valores en Nietzsche en su sentido de pluralidad.
- Vincular dicho sentido con el proceso mismo de su creación a

través del pensamiento fragmentario, mismo que implica problemas de hermenéutica a través del análisis de estilos, y

- Realizar la investigación de la filosofía de los valores a partir de la óptica del perspectivismo nietzscheano y de la utilización del mismo, aplicado como herramienta para su estudio.

Lo anterior será expuesto a partir del planteamiento de algunos aspectos de la filosofía nietzscheana que resultan centrales para el tratamiento de las perspectivas a abordar. Las cuales, a su vez, suponen diversas modalidades hermenéuticas a la luz de las que serán desarrolladas y que ubican al pensamiento nietzscheano como saber perspectivístico, rescatando también su sentido plural y afirmativo.

Las perspectivas a tratar ya señaladas, -metafísica del valor, moral de la metafísica y el valor como sentido de la afirmación- se exponen, respectivamente, en los tres capítulos que conforman la investigación, esto es:

- I. La Metafísica de la Moral
- II. La Moral de la Metafísica, y
- III. El Valor como sentido de la Afirmación

Desde la perspectiva de la Metafísica de la Moral, la pregunta genealógica sobre el valor del valor posibilita la desustancialización y deconstrucción del bien y del mal, los cuales se proponen como valores eternos e inmutables. A ello denominamos "Metafísica de la Moral".

En el segundo capítulo, correspondiente a la Moral de la Metafísica, se adopta la perspectiva del valor para interrogar

sobre el valor de la verdad y la desustancialización de los valores. De ahí resulta importante no el extraer la verdad o falsedad de la Metafísica, sino su interpelación bajo la perspectiva del valor, a través de la que se realiza su crítica y consecuente deconstrucción.

La última perspectiva nos posibilita la exposición y aprehensión del sentido afirmativo de la filosofía nietzscheana como valor del valor, esto es, como doble afirmación, como afirmación de la afirmación. El Eterno Retorno, El Superhombre y la Voluntad de Poder serán abordados en este capítulo bajo esta perspectiva.

La investigación bibliográfica se ha basado sobre todo en las obras de Nietzsche realizadas posteriormente a "Así Habló Zaratustra", tomando en cuenta que para Nietzsche esta obra representa la culminación de su filosofía. De ahí que tomemos dicha obra como columna vertebral de esta investigación. En las obras posteriores: "Más allá del Bien y del Mal", "Genealogía de la Moral", "El Crepúsculo de los Idolos", "Ecce Homo" y la "Voluntad de Poder"; encontramos el desarrollo del pensamiento nietzscheano en su fase escéptica y destructora, la filosofía del no a la filosofía afirmativa que desemboca en la concepción de la Voluntad de Poder, del Eterno Retorno y el Superhombre. Tal proceso se encuentra enunciado a través de los símbolos del camello, el león y el niño en "Así Habló Zaratustra", mismo que se pretende abordar e interpretar a partir de la perspectiva e investigación del valor, esto es, que la filosofía nietzscheana aparece mediante esta perspectiva fundamental

mente como "proceso de transvaloración". Desde luego, no se ha ignorado la importancia de las obras anteriores a "Así Habló Zaratustra", ya que éstas han sido empleadas como base para abordar otros planteamientos, ubicándolas en contextos específicos.

Por otra parte, se han considerado también, como fuentes de la investigación, las aportaciones de algunos pensadores que han reflexionado en torno a la obra de Nietzsche. Una breve referencia sobre la manera en que han sido retomados, es la siguiente.

De Heidegger, esta investigación retoma sus interpretaciones sobre la Voluntad de Poder como afirmación estética; el Eterno Retorno como contraidea del tiempo -misma que es también desarrollada por Klossowski-; y el nihilismo, interpretado como transvaloración que en Heidegger no sólo se refiere a la filosofía, sino que también se extiende a la historia. De Heidegger también se ha retomado la relación especial que establece entre Nietzsche y la metafísica dentro del proceso de crítica y "acabamiento" de ésta.

El estudio de Jaspers fue uno de los primeros en profundizar en el análisis de la filosofía nietzscheana en relación a problemas como el conocimiento y la condición del ser humano, tomando como punto de partida la vida de Nietzsche y la manera especial en que se funde su filosofía con aspectos específicos de su biografía: "El pensamiento de Nietzsche a la luz de la totalidad de su existencia".

La importancia de pensadores como Deleuze, Klossowski, De-

VII

rrida, Baudrillard y Foucault, queda establecida a partir de la posibilidad que ellos abren de realizar una nueva lectura de la filosofía de Nietzsche.

Con Deleuze aparece el sentido perspectivista de la filosofía nietzscheana en la pregunta que interroga por el valor del valor, misma que abarca esta investigación como el sentido afirmativo del valor en la filosofía de Nietzsche. Asimismo, con Deleuze se ha podido llegar a la interpretación del valor como consecuencia del proceso de transvaloración. En otro sentido se establecen también sus interpretaciones sobre la cualidad y cantidad de las fuerzas, lo que ofrece maneras de entender y aprehender aspectos de la Voluntad de Poder y el Eterno Retorno. Es así como Deleuze ha dado la clave para interpretar la filosofía nietzscheana a partir de la perspectiva del valor.

Otra aportación de Deleuze es el problema de la identidad y pluralidad en la genealogía, misma que comparte con Foucault, quien ha opuesto la investigación genealógica a toda empresa teleológica y a toda búsqueda del origen.

A partir de Klossowski puede plantearse el Eterno Retorno como contraidea del tiempo, que aunque ya había sido enunciada por Heidegger, fue enriquecida y ampliada a través de sus implicaciones morales: lo gregario en lo individual, el complot contra la cultura, y sobre todo, el Eterno Retorno como experiencia incommunicable en conflicto con la necesidad de expresarlo en una filosofía de la afirmación.

Klossowski comparte con Bataille -a quien también se ha recurrido- una lectura de la filosofía nietzscheana que parte de la cuestión de la intensidad. La Voluntad de Poder y el Su perhombre emergen bajo esta óptica dentro del juego entre intensidad y decadencia, ascenso y descenso, cima y abismo que en Bataille y Klossowski constituyen las claves para entender la filosofía nietzscheana al margen de toda finalidad moral y de servicio a algún Dios: La "transparencia contra la trascendencia".

Jaques Derrida y Maurice Blanchot han introducido una interpretación en torno al gran problema del juego entre los estilos que se ha denominado "pensamiento fragmentario". El juego entre estilos contiene la crítica nietzscheana contra la me tafísica y desemboca en una reflexión sobre la escritura, la gramática, el concepto y el lenguaje en general en su dependen cia de la metafísica. De ahí que la crítica contra la metafisi ca desarrollada por Nietzsche no pueda comprenderse al margen de estas cuestiones.

La labor de Derrida y Blanchot no se reduce a la mera ex tracción analítica de estos problemas en los textos de Nietzsche; sino que sus aportaciones han conformado una dimensión en la que aparecen los aspectos antes mencionados con un nuevo giro. Conformación y análisis en un ejercicio reflexivo que parte de Nietzsche, interpela sus textos pero crea nuevos tér minos que replantean continuamente un quehacer filosófico a propósito de Nietzsche. Por ello es difícil determinar qué per

IX

tenece a Nietzsche y qué introducen ellos, ya que su reflexión no se reduce a una exégesis académica, sino que toman en cuenta el consejo de Zaratustra: " Se recompensa mal a un maestro si se permanece siempre discípulo. ¿Y por que no vais vosotros a deshojar mi corona?".²

De esta manera se ha hecho referencia a los intérpretes que han resultado más relevantes para el desarrollo de la investigación. La recurrencia a otros pensadores se encuentra subordinada a los criterios antes expuestos. No resulta así con los escritores y antropólogos que al ofrecer visiones alternativas, enriquecen la investigación filosófica con senderos posibles.

Por último, es indispensable advertir que la bibliografía citada en otros idiomas ha sido traducida cuando no existe traducción castellana, o por resultar más confiable. Por ello se asume la responsabilidad de esta labor.

2. F. Nietzsche, Así Habló Zaratustra, Madrid, Alianza Edit., pag. 122

I. LA METAFISICA DE LA MORAL

La metafísica de la moral consiste en la búsqueda de una verdad del valor, es en última instancia una axiología que parte de la idea sustancial del Bien. Ante esto, Nietzsche nos propone la investigación sobre el valor de la moral y una moral que suplanta el Bien como valor universal por la perspectiva genealógica: "bueno para". Son amplias las implicaciones de esta propuesta ya que en el fondo Nietzsche plantea la inversión de la relación entre valor y verdad. El valor se encuentra subordinado a la verdad: en la perspectiva metafísica que interroga sobre una verdad última del valor: ¿Qué son los valores?, mientras que Nietzsche propone la subsunción de la verdad por el valor.

Lo anterior determina el sentido de la inversión nietzscheana, a través de la cual emerge la vida como problema en sustitución de la conciencia del sujeto como evidencia de la existencia. Nietzsche pues, no busca la evidencia de la existencia, busca un camino nuevo hacia lo afirmativo, parte del fenómeno de la vida. No la interpretación del ser, sino la asunción de la vida como sentido afirmativo. Ello da a Nietzsche la posibilidad de plantear el problema del valor en la moral fuera de la metafísica de la moral. La subversión del problema del valor es, por tanto, un cambio de territorio, la ubicación del valor en su terreno propio, lo afirmativo, esto es; la vida. Es aquí donde el sentido de la crítica nietzscheana depende de la perspectiva valorativa y no de la búsqueda de un "fundamento verdadero"

como lo sería en el caso de Schopenhauer.

Las cuestiones antes citadas conforman la primera parte del capítulo, mientras que la segunda parte aborda la perspectiva genealógica y lo que denominamos como "Moral del Valor". Encontramos tanto la dimensión de la crítica, como la perspectiva genealógica en relación con el ámbito reactivo de la moral: el lenguaje, la historia, la conciencia y la inversión reactiva.

Partiremos pues de la moral como problema, de la aparente constitución sustancial e impenetrable de la moral, para mostrar como va penetrando la interrogación genealógica sobre el valor de la moral.

I.1- El Valor de la Moral y la Moral del Valor

I.1.1- La Pregunta por el Valor en la Moral

"...necesitamos una crítica de los valores morales, hay que poner alguna vez en entredicho el valor mismo de esos valores."

Nietzsche, Genealogía de la Moral

Para comprender en qué sentido Nietzsche plantea la pregunta por el valor en la moral, es necesario iniciar un recorrido por algunos de los principales aspectos que la sustentan y que nos remiten al ejercicio de la deconstrucción. Este ha sido propuesto por Nietzsche frente a la tentativa de hablar sobre la moral en términos de reconstrucción-fundamentación. La moral constituida, fenómeno cuya conclusión es el ejercicio mismo de la moral, no el cuestionamiento, mucho menos el entredicho de su valor; la moral, como un monumento que necesita un sustento metafísico para demostrar no su función, sino su evidencia po-

tológica (a la manera de Schopenhauer).

El ejercicio de la deconstrucción comienza cuando la moral deja de ser considerada algo dado y constituido de antemano para convertirse en un fenómeno susceptible de ser interrogado (desmembrado) por sus sentidos, sus significados posibles: " ... se necesita tener conocimiento de las condiciones y circunstancias de que aquéllos surgieron, en las que se desarrollaron y modificaron (la moral como consecuencia... pero también la moral como causa..."¹.

La recuperación de la moral supone una demolición de su estado actual; el descubrimiento de su procedencia, de su composición actual como fenómeno complejo cuya unidad es aparente, ya sea por el uso "natural" tanto de los conceptos como de las prácticas que se derivan de determinadas pautas morales.

Una objeción posible consistiría en proponer que a pesar de la existencia de diferentes códigos morales, de una aparente contraposición histórica, subyacería a todos estos códigos morales la unidad moral, la necesidad de un comportamiento moral basado en principios universales, que no dependen de formas culturales. Esta objeción, sin embargo, es paradójica, ya que la forma de estos "principios universales de la moral" no son independientes de formas culturales como "prohibición", "justicia", "pena"².

Por otra parte, no es la moral=moral, reflejada en una metafísica que parte de ella como algo dado y regresa a ésta como algo fundamentado. La reflexión sobre la moral que propone Nietzsche no es sobre su fundamento, sino sobre su valor, esto es, la reflexión sobre el valor de los valores o "la valoración de la que procede su valor".³

En esta reflexión se trata de definir tanto el valor de la moral, como el valor de la evaluación de la que proceden tales valores morales. Es entonces cuando el problema del valor de la moral se multiplica y deja de ser una interrogación positiva, es decir, una interrogación que excluye el fenómeno de la evaluación en el valor de la moral. En la medida en que la moral no es la moral = moral (no es el juego en el espejo), sino que es la moral-conocimiento, la moral-vida, la moral-filosofía, se produce una diseminación del fenómeno, y en este sentido es como la deconstrucción de la moral denuncia esta identidad vacía; o la generalización autoritaria y hueca: moral es todo, desde que el hombre es hombre es un ser moral, en el absurdo de las identidades indeterminadas: hombre=hombre=moral.

Si la moral no es un hecho único, dado, constituido de antemano, mucho menos tiene una procedencia común y única: "¿Cómo puede una cosa surgir de su antítesis? ¿Por ejemplo, la verdad, del error? ¿O la voluntad de verdad, de la voluntad del engaño? ¿O la acción pura y desinteresada, del egoísmo?"⁴ Aún más, incluso este planteamiento de lo antitético es aparente, ya que en primer lugar: "...es lícito poner en duda, en primer término, que existan en absoluto antítesis."⁵ En segundo lugar, ¿Cómo definir la inalterabilidad de las antítesis fuera de una concepción sustancialista?, ¿Qué hace que una cosa sea lo contrario de otra y que esta relación sea inalterable?. Lo contrario no pertenece a las cosas de por sí, es necesaria la constitución de una jerarquía de valores a través de la cual se defina lo diferente no como alternante, sino que la distancia jerárquica de uno y otro los defina como contra.

rios. Luego, el pensamiento que duda en la existencia de las antítesis y que revela este movimiento (desplazamiento) de los valores en las jerarquías, es el pensamiento que se sitúa "Más allá del Bien y del Mal", es decir, más allá de esta "contradicción" aparente, dialéctica. Aceptar la contradicción como sustancial al mundo, es aceptar jerarquías únicas, definitivas; ó por otra parte, suponer una ubicación espacial de los términos, de tal manera que uno esté del lado opuesto al otro. En el último de los casos, una definición que excluya en cada uno de sus términos al supuesto antitético, ¿Existe tal oposición o es creada a través de la fijeza y uso delimitativo del lenguaje? Por ejemplo, el término voluntad "sólo como palabra forma una unidad"⁶, como fenómeno nos muestra una unidad compleja de elementos, algunos considerados entre sí antitéticos.

La necesidad de la deconstrucción de la "Moral universal" radica en superar su carácter nihilista: si solamente hay una moral universal, entonces en la medida en que resultara insostenible -o existan problemas para sostenerla-, se concluye con negar la vida moral misma. La deconstrucción Nietzscheana se distingue de la crítica nihilista (reactiva), en la medida en que su propósito no es negar la moral y por consiguiente concluir en la negación de la existencia moral. Nietzsche trata de distinguir estos dos elementos, tomando como elemento afirmativo no una "moral universal" que subordina toda existencia moral, sino la existencia misma, que se resiste a subordinarse a toda "moral universal". La pregunta es: ¿Necesita la vida justificación, fundamentación a través de la moral?. Desde el punto de

vista de quienes sustentan una moral universal, no hay otro sentido de la vida que no sea "moral". Ello se reconoce en el carácter totalitario de la "moral universal". Al convertirse la vida en epifenómeno de la moral adopta como sentido más alto el antropomorfismo, lo que acontece al identificar la moral "humana, demasiado humana" con la existencia misma.⁷

Por lo anterior podríamos afirmar que la única manera de romper con el círculo vicioso de la moral (matriz de los valores) es a través de la interrogación sobre el valor, sobre el valor de los valores morales, de tal manera que pueda manifestar el absurdo de una búsqueda de valores a través de la moral, valor del valor=fundamento. De esta manera, la moral se constituye a través de su reflejo en un juego de espejos; la interrogación nietzscheana sobre el valor de los valores morales disuelve este espejismo y remite al valor de los valores morales, a la procedencia de la evaluación (origen de la evaluación) y al valor de tal procedencia (origen) que configura el punto de vista (perspectiva) a través de la cual el valor mismo se constituye. Cuando se rompe este reflejo autoreferente de la moral, nos queda la moral no como un en sí, sino como un fenómeno subordinado a la existencia en general, a la vida misma en su complejidad múltiple:

"La diversidad de los seres humanos se muestra no sólo en la diversidad de las tablas de bienes, es decir, en el hecho de que consideren deseables bienes distintos y estén en desacuerdo entre sí también sobre el valor mayor o menor, sobre la jerarquía de los bienes reconocidos por todos..."⁸

El problema de la moral emerge en la medida en que puede confrontarse esa diversidad de valoraciones y valores: a los que nos

referimos antes: "justo porque estaban mal informados e incluso sentían poca curiosidad por conocer pueblos, épocas, tiempos pretéritos; no llegaron a ver en absoluto los auténticos problemas de la moral: -los cuales no emergen más que cuando se realiza una comparación de muchas morales." 9

En esta comparación y confrontación de perspectivas morales se plantea la disolución última de la "moral universal", tal propuesta alcanzará su cúspide en el proyecto de la genealogía. 10

Por otra parte, la ilusión se finca a partir de la evidente necesidad teleológica, de una jerarquía determinada de valores dándose por única y necesaria: "Ningún pueblo podría vivir sin antes realizar valoraciones; más si quiere conservarse no le es lícito valorar como valora el vecino." 11 Es esta necesidad de la conservación la que impide el movimiento creativo (separación de las tablas de valores) que se da a través del valorar: "Valorar es crear... sólo por el valorar existe el valor: y sin el valorar la nuez de la existencia estaría vacía." 12 y es solamente a través del valorar como puede entenderse el fenómeno vida.

I. 1.2- La Vida como Valor

" Cuando hablamos de valores lo hacemos bajo la inspiración, bajo la óptica de la vida: la vida misma es la que nos construye a establecer valores, la vida misma es la que valora a través de nosotros cuando establecemos valores"

Nietzsche, Crepúsculo de los Idolos

Vivir es evaluar, afirmar frente a otros un espacio, una disparidad, una jerarquía. Evaluar es una consecuencia del dominio que se ejerce sobre algún otro o sobre sí mismo, ya que no sólo se ejerce el dominio sobre algún otro, sino que en la interioridad el enfrentamiento entre instintos y facultades da cuenta del poder sobre lo externo, pues el poder se ejerce a través de capacidades e instintos y éstos se encuentran también jerarquizados en la interioridad. La moral se ubica en relación a las condiciones de existencia de la especie, cada moral afirma una jerarquía y con ésta un tipo de vida diferente. Es la conciencia de esta moral por la que nos percatamos no sólo de la jerarquía y los enfrentamientos con lo exterior, sino de la misma constitución jerárquica de la interioridad, por eso, la investigación de la moral desemboca en una psicología. 13

Vivir es determinar, es afirmar no sólo como movimiento "productivo" de humanización, sino como despliegue potencial de la especie, como lucha perpetua no sólo contra las especies vecinas, sino consecuencia de la fortaleza, contra sí misma. La construcción del otro es infinita, y en la medida en que se producen los otros, surgen las determinaciones. Acto de lucha y el despliegue. Toda determinación es redundante ya que el acto de determinar identifica el objeto determinado con el sujeto deter-

minante, encontrándose este último cada vez más en el objeto a través del ejercicio de la determinación. El objeto se acrecienta o fenece según la voluntad a la que se haya plegado.¹⁴

Las determinaciones en tanto expresión de la afirmación de la vida son redundantes, en la medida en que son una escisión de los seres humanos,¹⁵ y se proyectan como algo en sí mismo, autoproductivo e independiente de la existencia humana, el "castigo", el "objeto", la "naturaleza", son determinaciones escindidas del hombre a los que se asigna una esencia y una naturaleza propias.¹⁶ Escisión humana en las determinaciones que el dogmatismo teórico de los valores concibe como un en sí.

Los movimientos de la vida son los que ubican en todo valor un sentido, cuestión que no debe entenderse como una ubicación espacial, sino como ubicación en un no lugar. Una pura distancia,¹⁷ movimientos, tendencias de afinidad, de rechazo o alejamiento; aquí lo contrario es lo más lejano a uno.

Vivir se entiende también como un movimiento de supresión de lo decadente, de lo enfermo, lo muerto; vivir es un movimiento afirmativo de potencias en enfrentamiento. Nietzsche se opone a que consideremos la ley del hombre como ley de la vida, toda razón que justifique un porqué y para qué de la vida a través de un sentido moral presupone una finalidad en ésta, mientras que la vida no reconoce tal finalidad. Esto es, la muerte de Dios significa esta pérdida de finalidad y la afirmación de la pluralidad. Los sentidos para la afirmación de la vida quedan abiertos.

De hecho, la pluralidad es el ámbito del ser, el ámbito del

movimiento. En la medida en que las cosas se conciben como "unidad universal" es mayor la violencia que se ejerce sobre el mundo, ya que la multiplicidad de elementos, formas, fenómenos e incluso sensaciones que constituyen las cosas se ven subsumidas en la aparente "unidad" que los conceptos forman:

"Los filósofos suelen hablar de la voluntad como si ésta fuera la cosa más conocida del mundo; más aún, Schopenhauer dió a entender que la voluntad era la única cosa que nos era propiamente conocida, conocida del todo y por entero, conocida sin sustracción ni añadidura... A mí la volición me parece ante todo algo complicado, algo que sólo como palabra toma unidad... 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', 'tender', y, además un sentimiento muscular concomitante que, por una especie de hábito entra en juego tan pronto como 'realizamos una volición' aunque no pongamos en movimiento 'brazos y piernas.'" 18

Este pasaje ilustra la duda de Nietzsche de lo que se oculta de tras de las palabras, la unidad, la estabilidad, la naturalidad con la que identificamos y definimos a las cosas con el sólo uso de las palabras, asentando una serie de concepciones. Es de esta "naturalidad" de estas concepciones, obtenidas del uso de las palabras, de lo que Nietzsche duda. La deconstrucción de los términos con los que nos referimos al mundo, hace resurgir lo que está detrás de éstas, la pluralidad, el movimiento y el valor que se desprende de este uso de las palabras para la vida, ¿por qué ha sido necesaria para la vida la defensa de las palabras contra lo inestable, lo no natural, lo plural?. Esta es otra característica que encontraremos en la filosofía nietzscheana, el carácter plural del pensamiento que se revela incluso

en el deslizamiento múltiple del estilo de la escritura.¹⁹

Lo que el filósofo del futuro afirmará como pluralidad, no será la "verdad" impersonal, válida para todos:

"tiene que repugnarles el que su verdad deba seguir siendo una verdad para cualquiera: cosa que ha constituido hasta ahora el oculto deseo y el sentido recóndito de todas las aspiraciones dogmáticas. 'Mi juicio es mi juicio: no es fá cil que otro tenga derecho a él'... 'Bueno' no es ya bueno cuando el vecino toma esa palabra en su boca ¿Y cómo podría existir un 'bien común'! La expresión se contradice a sí mis ma: lo que puede ser común tiene muy poco valor."²⁰

Es de reflexionar la frase final: lo que es común (vulgar) tiene poco valor; esto significa que la fuerza compartida se de genera, así como la palabra se desgasta en su uso común; este proceso de degeneración, de decantación, es un proceso de deca dencia y devaluación. La intención de hacer común lo propio se ría una de las relaciones que soportan la decadencia "moderna". El problema que de aquí se deriva, es el tratar de acentuar el carácter propio del surgimiento de los sucesos, de los valores, de la vida misma, en lo que consiste conocer su valor, es decir, el movimiento específico del que se producen las relaciones y surgen(emergen) las cosas. El "proceso único", la "regla univer sal", oculta la pluralidad de los sucesos, incluso la transfor mación de los sucesos y de las relaciones; lo diferente, lo que de un paso a otro resulta inconmesurable. No es posible estable cer tales identidades, ni una aparente continuidad sin acciden tes. Ergo, "No hay ningún acontecimiento, ningún fenómeno, pala bra ni pensamiento cuyo sentido no sea múltiple."²¹ Hay que ubi car la vida en el marco de la pluralidad.

La creencia en una finalidad y un sentido de la vida, la do-

ta de "naturalidad", ahí donde sólo se percibían sucesos, cuando se establece una finalidad pasan a ser buenos o malos; ahí donde sólo se afirmaba la existencia, una vez establecida una finalidad se limita tal afirmación, se reprime toda necesidad de expandir la vida. Se trata pues, de una proyección de los ideales humanos, múltiple, y en este sentido, efecto de la afirmación de la vida, de preservarse en el ser.²²

I.1.3- La Crítica contra la Empresa Fundamentalista en la Moral. (Schopenhauer y Nietzsche)

"La ley de la determinación por los motivos, es aquí tan rigurosa como la de la causalidad en el mundo físico..."

Schopenhauer, El Fundamento de la Moral

La búsqueda del fundamento de la moral da cuenta de la búsqueda del principio, origen, esencia y razón de la moral: tal búsqueda encuentra en Schopenhauer uno de sus máximos exponentes. En efecto, desde El Mundo como Voluntad y Representación²³ postula Schopenhauer la identidad entre cuerpo y voluntad, de ahí que las acciones morales "corporales", aparezcan en el marco de la "motivación" de la voluntad, concepto que aparece también vinculado al principio de razón suficiente,²⁴ ya que tal "motivación" nos explica la causalidad que para Schopenhauer es:

"La causalidad en su completa generalidad se presenta bajo cuatro aspectos; como el fundamento o razón suficiente en todas las esferas del ser: en el ámbito del devenir, del conocer, del ser y del obrar; o sea, en la serie de los acontecimientos de la naturaleza, en la concatenación lógica de los juicios, en el reino de los entes matemáticos y en la motivación de los actos voluntarios del hombre." 25

De ahí que la empresa fundamentalista en Schopenhauer es indis-

pensable en el campo de la moral, ya que exponer su fundamento es exponer su razón suficiente, la causalidad de los hechos morales. De hecho, desde que ubicamos la vida misma en el ámbito de los fenómenos, de las representaciones, para Schopenhauer significa ubicarla en el espacio, el tiempo y la causalidad.²⁶

La voluntad de vivir es la forma como la voluntad se manifiesta como representación, a su vez, esta voluntad de vivir se expresa como naturaleza e individuo; mientras que para Schopenhauer el individuo no tiene ni puede tener ningún valor, la naturaleza es la infinitud de individuos en tiempo y espacio infinitos.²⁷

La vida, cuyo concepto depende del nacimiento y de la muerte, pertenece al mundo de los fenómenos, su dependencia de estos conceptos demuestra que es superable a través de la voluntad. Asimismo, el concepto se neutraliza una vez que se exhibe la dinámica entre el nacimiento-muerte.²⁸

El individuo es representación de la voluntad, en él la voluntad se expresa como voluntad de vivir y guarda una referencia directa con la naturaleza que es quien provee de elementos para la supervivencia individual. Este, de por sí, no tiene ningún valor para Schopenhauer, es sólo ante la naturaleza como conjunto infinito de individuos que adquiere algún valor; persigue como individuo, aferrándose a su condición de representación, fines egoístas. El "yo quiero" es la certeza inmediata para el sujeto, esto lo distingue como individuo frente a los otros, y es esta certeza la única vía posible mediante

la cual el sujeto se conoce a sí mismo, es decir, como voluntad: "No en la verdadera causalidad sino en la identidad, discutida en el parágrafo 42, del sujeto cognoscente con el volente se basa la influencia que ejerce la voluntad sobre el conocimiento...".²⁹ También es a partir de esta certeza inmediata que el individuo tiene una conciencia de su interioridad como un querer que se distingue de los otros; pero también es a través de este querer (voluntad) que se reconoce en los otros, ya no como mera representación de sí, sino que esta representación de sí, pasa a ser una representación de la voluntad.

Schopenhauer cree encontrar el fundamento de la moral en dos virtudes: la justicia y la caridad.³⁰ A través de estas virtudes es como el sujeto deja su estado de representación como individuo y se recupera como voluntad. La expresión inmediata de la voluntad en su interioridad (yo quiero) se transforma en un sentimiento de piedad, donde a través del dolor ajeno no solamente sentimos su dolor, sino que ocupamos su lugar, reconociéndonos así como uno en el otro. Tal unidad se manifiesta también en el sentimiento de justicia ya que, según Schopenhauer la compasión es sinónimo de humanidad.³¹ En la justicia tal compasión nos permite evitar las injusticias contra los otros individuos a través de la representación del dolor ajeno.³² Dicha representación limita los fines egoístas, ya que aunque la voluntad motiva toda acción, la acción es mala cuando recae o se procura el bien hacia el agente, y es buena cuando el bien se procura o recae sobre el paciente.³³ El valor moral de una

acción excluye los fines egoístas y porta un status ontológico de la misma manera como la Voluntad se encuentra sobre la representación; el egoísmo se aferra a la representación de la individualidad, mientras que las acciones como la compasión y la justicia, de las que se desprende un valor moral, niegan la individualidad para recuperar la voluntad a través del otro, a partir de los efectos de la acción moral en el prójimo.

Una vez que hemos expuesto de manera general la forma como Schopenhauer lleva a cabo la empresa fundamentalista en la investigación de la moral, debemos explicar en primer lugar a qué se debe que hayamos elegido la exposición de tal argumento. Si queremos entender en buena medida las críticas de Nietzsche en el terreno de la moral, hemos de referirlas a Schopenhauer, ya que su presencia es imprescindible en vista de la dirección que adopta Nietzsche en su argumentación.

En segundo lugar, hemos de exponer por qué hemos hecho referencia frecuente a que el sentido de la crítica Nietzscheana es la proposición de la moral en términos de valor. La crítica de la moral sólo puede ser consecuente si se propone fuera de la búsqueda de un fundamento o de un origen de ésta. Tales empresas se basan en el supuesto de que la moral existe de una forma dada, de ahí la posibilidad de encontrar su origen o de ofrecer un fundamento, mientras que para Nietzsche no se trata de descubrir la esencia de la moral, sino el valor de la moral: "¿Qué vale ésta o aquella tabla de bienes, ésta o aquella moral? Debe ser planteada la pregunta desde las más diferentes perspectivas; especialmente la pregunta ¿Valioso para qué?"³⁴ No existe "La Moral" como esencia inmu-

table ni como sujeto constituido con una jerarquía y una tabla de valores inamovible; existen las morales, los valores, las jerarquías que van constituyendo todos los pueblos en la medida en que la supervivencia hace necesaria la emergencia, conservación y desarrollo de determinados valores, de determinadas jerarquías y de formas precisas para concebir lo bueno y lo malo. El acto de valorar, decíamos, es inherente a la afirmación de la vida. Es más, ni para un pueblo, si se puede considerar como uno, se conserva una sola tabla de valores ni una forma única de concebir lo bueno y lo malo. Para comprender el desplazamiento de los valores y las jerarquías es necesario también multiplicar las perspectivas bajo las cuales se observan e interpretan éstos y los diversos modos bajo los cuales cambian las morales de los pueblos. La historia en este sentido, es el desplazamiento mismo de los valores, la forma como se han constituido los pueblos a través de determinados valores; la forma como se han conservado y desarrollado en la medida en que han disfrazado sus valores, los han transformado, invertido u ocultado bajo la presencia de otros valores. Si es a través de determinados valores como se constituyen determinadas formas de relación jerárquica, formas de concebir lo bueno y lo malo, entonces, cuando privamos a la moral de la esfera valorativa, la desmembramos de su esfera específica; de ahí que para explicar qué es la moral tengamos que considerarla como algo divino, portadora de una esencia que es posible descubrir; o bien, un epifenómeno.

Cuando Zaratustra se encuentra rodeado de tablas viejas y nuevas se propone romper un determinado sentido de la afirma-

ción del valor, de ahí que la afirmación de un sentido es la afirmación de una tabla nueva. Los valores de las tablas viejas son para Zaratustra como el agua del río en el invierno, es decir, nos provocan ilusión de solidez, de inmutabilidad, no nos percatamos que debajo de esa capa de hielo corren aguas turbulentas, no nos percatamos del movimiento de los valores, pensamos que siempre ha sido así y que lo que es bueno para nosotros es bueno en sí mismo. Esto es lo que descubre la crítica: que las cosas no tienen valor en sí mismas y que para comprender qué es el valor, es necesario saber ¿para qué?

La turbulencia de los valores, es decir, el azar bajo el cual valores supuestamente antitéticos se encuentran en un determinado espacio en enfrentamiento. En el juego del uno con el otro, cada uno parece decir "soy lo mismo", "el otro no es", pero para decir esto es necesario portar la máscara del otro y decir finalmente "soy el mismo porque el otro era yo". La identidad del otro o los otros es negada en el juego de la dominación. Esta es la historia de los pueblos, es decir, la sucesión de las fuerzas y los valores de los que se apodera o crea cada pueblo, la forma como se niegan o coexisten dichos valores y fuerzas, el modo como se invierten el sentido de las jerarquías, y el mismo valor de los valores.

Esta es la base de la crítica nietzscheana, no existe la moral sino las morales, no existe sentido ni fenómeno que no sea múltiple. De esto se deriva que la crítica en términos de valor significa para Nietzsche la deconstrucción de la moral, los sentidos de los valores, las jerarquías y acontecimientos. Son estos elementos los que se contraponen directamente con las concep

ciones esencialistas y fundamentalistas de la moral y lo que es

más importante: "Que detrás de las cosas existe algo muy distinto: en absoluto un secreto esencial y sin fechas, sino el secreto de que ellas están sin esencia o que su esencia fue construida pieza a pieza a partir de figuras que le eran extrañas." 35

En este juego de identidades, sentidos y valores es donde se instala la mirada dinámica del genealogista, que cambia de perspectiva tratando de captar el movimiento y constitución de los sentidos, jerarquías, fenómenos y sujetos. En la medida en que la deconstrucción de los valores se opera, las perspectivas se transforman para captar las apariencias múltiples, los diversos sentidos y la pluralización de los términos. Esto es lo que implica el hecho de proponer la moral en términos de valor.

I.1.4-La Investigación de los Valores Morales: Bien y Mal

"Como el mal preside todo lo que es corruptible, que es tanto como decir todo lo que está vivo, es una tendencia ridícula intentar demostrar que encierra menos ser que el bien, o incluso que no contiene ninguno. Los que lo asimilan a la nada se imaginan salvar así al pobre Dios bueno."

E. M. Ciorán, El Aciago Demiurgo

El problema de la supuesta subordinación jerárquica del mal respecto del bien, de lo egoísta respecto a lo no egoísta, emerge a partir de las reflexiones sobre la gama de valores que contienen una valoración, por ejemplo: "Ciencia de la Moral", "lo Bueno en sí", etc.. Ello muestra, por una parte, el entreverado de valores que constituyen tal valoración, y por otra, la imposibilidad de la empresa fundamentalista que supone una moral "dada" y una jerarquía fija de valores. Tales supuestos, que pare-

cen ser valores "en sí", son cuestionados a partir de la ilustración del movimiento de las jerarquías. En ellas estos supuestos valores "en sí", quedan solamente como supuestos que necesitan ser valorados, valoración que, -según Deleuze- consiste en una: "... filosofía de los valores... la verdadera realización de la crítica, la única manera de realizar la crítica total, es decir, de hacer filosofía a martillazos."³⁶

El Bien como fuerza, como valor, se identifica con un poseedor o un conjunto de poseedores. La pregunta es ¿Son éstos que ahora poseen esta fuerza o valor llamado "Bien" de quienes emergió lo que identificamos actualmente como "Bueno"? Aún más, el entreverado de valoraciones, la jerarquía de valores que constituye la forma en que asumimos el valor del Bien, ¿Siempre ha sido igual?, ¿Es posible identificar Bien y Verdad?. El plantear estos cuestionamientos necesariamente provoca que nos ubiquemos más allá de la valoración moral, en una dimensión sobremoral, es decir, en una esfera que no esté plagada por la identificación Bien= Ser, Mal= Nada. En una dimensión que nos permita hablar del valor del mal, al margen de la valoración reactiva Mal= Nada, oponiéndola a Dios=Bien= Verdad = Ser. Esto significa asumir lo corruptible, lo falso, lo efímero, el instante mismo:

"Admitir que la no-verdad es la condición de la vida: esto significa, desde luego, enfrentarse de modo peligroso a los sentimientos de valor habituales; y una filosofía que osa hacer esto se coloca, ya sólo con éllo, más allá del bien y del mal." ³⁷

Otra cuestión de suma importancia es el combate que libra Nietzsche contra las concepciones metafísicas que definen los valores Bien-Mal, Verdad-Falsedad, en términos antitéticos:

"... es lícito poner en duda, en primer término, que existan en absoluto antítesis; y, en segundo término, que esas populares valoraciones y antítesis de valores sobre las cuales los metafísicos han impreso su sello sean algo más que estimaciones superficiales" 38

¿En qué consiste esta valoración de los metafísicos?, y en segundo término, ¿Por qué son superficiales tales estimaciones?

Esta consiste en un mecanismo de proyección mediante el cual el metafísico identifica su propia valoración: (Bien y Mal son valores antitéticos), no como valores que se desprenden de él, sino que pertenecen al ser "en sí": "... las cosas de valor sumo es preciso que tengan un origen distinto, propio."³⁹ De ahí que tal valoración tenga un origen propio, trascendente, al margen de toda subjetividad, luego, no es un valor, es algo universal que se fundamenta a sí mismo. Así es como podemos comprender la preocupación de Schopenhauer para fundamentar la moral:

"Partiendo de una metafísica dada y tenida por verdadera, se llegaría a descubrir por la vía sintética el fundamento de la moral: éste se establecería grado por grado, y en consecuencia la misma moral se encontraría establecida sólidamente." 40

A eso se debe que Nietzsche aborde el problema de la antítesis valorativa entre el Bien y el Mal desde el primer apartado, a partir de la "voluntad de verdad", ya que descubre en éste el centro que sustenta tal valoración.⁴¹

La segunda interrogación, por otra parte, dirige nuestra mirada hacia lo que significa "profundo" y "superficial" para Nietzsche; más que conceptos, son estados que nos remiten a dos movimientos de la vida: el ascendente y el decadente.⁴² Así como las figuras del camello, el león y el niño nos remiten a diversos estados vitales: la carga de los valores; la negación, inte

rogación y derrumbe de los valores; y la afirmación de la creación a través del juego y la inocencia. Asimismo, la profundidad solamente es posible cuando se encuentra el sujeto más allá de la superficie, ya sea en la cumbre o en el subsuelo. La rapidez con la que nos podemos situar en la cumbre para contemplar el horizonte entero; o el sumergirse en el subsuelo y apresar lo que se esconde detrás de las cosas, sacar lo que se niega, penetrar en los bajos fondos, eso sería tener una visión genealógica, profunda. De este modo comprendemos cómo es que Zaratustra puede decir: "Para ello tengo que bajar a la profundidad: como haces tú por la tarde cuando traspones el mar llevando luz incluso al submundo..."⁴³ Y respecto al estado elevado, podemos mencionar lo que Nietzsche llama la mirada de águila, y su visión: "¡Vosotros miráis hacia arriba cuando deseáis elevación. Y yo miro hacia abajo porque estoy elevado."⁴⁴

Profundidad es también el deslizamiento del ente hacia el ser que le supera,⁴⁵ y en este desplazamiento se contempla el movimiento ascendente, no en un espacio fijo, sino en la acumulación y calidad de la fuerza. Es integración en la medida en que el ente es avasallado por el ser que lo contiene; acumulando la fuerza de los entes avasallados en un nuevo ser. Es desgarramiento en la medida en que los entes dejan de ser ellos mismos, renuncian a su conservación para hacer surgir el nuevo ser; este desgarramiento es ocaso -como en el ocaso de Zaratustra-. Este desgarramiento nos posibilita vivir en transición, como puente, no como fin. Introduce el mal, la oscuridad, la nada, el no ser; puesto que el desgarramiento es una herida. La superación del ente es también su negación, y es así como la superación se vive en la

intensidad trágica: el encuentro de las fuerzas que obligan al ente a preservarse, a conservarse y las fuerzas que lo avasallan y superan.

Por profundidad, también, hemos de entender este movimiento que afirma la diferencia, que establece la distancia entre sí mismo y los demás entes; esta afirmación cuando se refiere a la interpretación filosófica nos remite a la mirada de águila, que para Nietzsche es la mirada que nos ofrece una visión panorámica del horizonte sin perder los movimientos sutiles y particulares, es la mirada que no pierde los sentidos. Quien porta esta mirada, afirma de antemano su valoración, es el que dice: "...es te es mi bien y este es mi mal: con ello ha hecho callar al topo y al enano que dice: bueno para todos, malvado para todos."⁴⁶ Esta afirmación de la diferencia, movimiento exuberante para el que los acontecimientos y movimientos en el universo no están dados, ni digeridos, la reelaboración es su sello, el rumiar es el sentido de su saber, el alimento que se actualiza al retornar de las entrañas, el saber interiorizado que no ha muerto, que no ha sucumbido a la naturalización de lo "dado". Actualidad y vida es lo que distingue a este saber del saber totalizador del "siempre ha sido lo mismo", del "desde que el hombre es hombre..." por eso atenta contra la integridad de los seres (y de los valores), porque los pulveriza y muestra en la multiplicidad que esconde la unidad de la palabra.⁴⁷

Otra perspectiva posible de los valores universales consiste en la subordinación de lo personal con respecto a valores como la legalidad, la tradición; que de alguna manera garantizan la im

Imparcialidad en la afirmación de los valores. Tal subordinación de lo personal es producto de una proyección básica: "lo que es bueno para mí, es bueno en sí." Ocultamiento y mala conciencia en esta proyección que también muestra el sentido de la afirmación del valor que se ha perdido, ya que no es la reflexión activa del valor, que se desea eterna. Es la valoración personal escondida, la voluntad de poder negada:

"Realmente, sufrimos aún de una muy escasa consideración hacia lo que es personal en nosotros, cual si fuese una malformación -confesémoslo: al contrario, se ha separado violentamente nuestro ánimo y se le ha ofrecido en Holocausto al Estado, a la ciencia y a aquello que requiere de ayuda, como si lo personal fuera la parte mala que debiera ser sacrificada."⁴⁸

Esta es la impersonalidad de lo universal y de lo no egoísta, que por otra parte nos refleja una característica de la sociedad moderna: la impersonalidad del poder.

En otro sentido la costumbre funda prácticas morales al demostrar que se puede vivir a través de ella, y que además: "La costumbre es... la unión de lo placentero y lo útil, y además no requiere de reflexión."⁴⁹ El placer deviene de la seguridad que brinda el apego a lo habitual, estar en conformidad con una condición naturalizante de los actos, para los que no se requiere justificación, ya que se apegan a la "naturalidad" con que se considera toda costumbre, al haber demostrado ser provechosa. Lo habitual transforma el provecho que la costumbre procura a los hombres en lo provechoso en sí, sustantivando los valores que afirman las costumbres; de esto se deriva la reacción de la costumbre contra toda nueva tentativa de valoración. Entonces es cuando lo habitual pasa a ser condición de posibilidad de la -

existencia, cuando se considera a la costumbre como única, inalterable, en una palabra: natural. "No se sabe que el más alto grado de bienestar se puede obtener con otras costumbres, y que hasta pueden alzarse grados más altos."⁵⁰ sobre esta expectativa se afirma el escepticismo nietzscheano de los valores, que nos trata de revelar la infinita gama de posibilidades para afirmar un valor, e incluso interpretarlo (darle un sentido, apropiárselo). Pero el problema aún es más amplio si se relaciona a la costumbre con la tradición, para esto, hay que considerar no sólo las prácticas morales y su ajustamiento a una tradición, sino la pérdida (desdibujamiento) de la identidad de la tradición al no reconocerse su origen (procedencia).

Sobre la ambigüedad de la emergencia e identidad (fin) de la tradición se fundan acciones y valores morales a las que se les atribuye un carácter sagrado.⁵¹ Este carácter sagrado lo obtiene no del momento accidental del que surge, en el que podría seguirse cierta costumbre u otra; sino de la acumulación de respeto que se lleva a cabo de generación en generación.⁵²

Esta pregunta sobre el origen de la tradición nos ubica en la pregunta clave de La Genealogía de la Moral: ¿Cuál es el origen de la moral?.

I.2- La Genealogía de la Moral frente a la Metafísica de la Moral

De las aportaciones de Nietzsche a la filosofía, tal vez una de las más importantes es la denuncia del carácter metafísico de la moral y la escritura; no es este el lugar para abordar éste último, pero sí el sentido metafísico de la moral que expu-

simos en el capítulo anterior. Nos hemos aproximado a esta cuestión en la medida en que abordamos el carácter "antitético" de los conceptos (valores) bien y mal, y en la medida en que hemos ilustrado en qué consiste la novedad de la empresa Nietzscheana que no se propone ni buscar un fundamento de la moral, como Kant o Schopenhauer; ni se propone una interpretación sustancialista del bien y el mal. El capítulo anterior es pues, nuestro punto de partida. Sin embargo debe considerarse lo anterior más como una aproximación que una versión definitiva del problema. De hecho, la perspectiva que trataremos de abordar en este capítulo se concentra en problemas específicos que la genealogía inaugura respecto al análisis e interpretación de la moral del valor.

1.2.1-Genealogía e Historia

Para comprender en qué sentido la Genealogía se distingue e incluso se opone a la Historia, hemos de considerar ante todo que es la introducción del valor y los valores lo que opondría a la Genealogía contra una Historia científicista. La perspectiva que inaugura la Genealogía es una nueva reanudación, en el sentido en que rescata la importancia de conciliar con la interpretación de la vida de la antigüedad clásica contra el positivismo moderno. Esta es una de las preocupaciones que constituyen la concepción nietzscheana de la cultura, en cierto sentido, se ría válido decir de la gran cultura, de lo clásico.

Las posiciones teologizantes de la historia se esfuerzan por encontrar un origen de los fenómenos: cultura, lenguaje, arte, y sobre todo, moral. La interpretación genealógica rompe con la idea del ori

gen, punto de encuentro de los elementos que conforman al fenómeno de una manera determinada, lo que nos impide a su vez referirnos a éste como "lo primario". De hecho, lo que se encuentra detrás de esta búsqueda -y que Nietzsche denuncia-, es una empresa ontoteológica.¹ El origen es un punto inasible, un centro ausente. A través del origen determinamos el sentido del desarrollo y generación de los fenómenos; las posibles derivaciones y transformaciones de los entes que son definibles a través de éste, que es en última instancia el que garantiza la "racionalidad" de los procesos.² Al denunciar el sentido ontoteológico que involucra la búsqueda del origen como el punto de convergencia entre el lugar de generación de todo lo existente y por ende, la identificación de una verdad última, la Genealogía se instala sobre el juego de las relaciones (correlación de fuerzas, trampas, rapiñas y apropiaciones de sentidos) que como ya hemos señalado, para Nietzsche constituyen la vida misma.

Lo que por otra parte se despliega en este juego, es el valor mismo como origen de toda existencia en tanto que afirmación y perseverancia en el ser, y por otra parte, como valoración de la ubicación del surgimiento y generación de los fenómenos.³ Mientras que el valor como origen nos conduce a una reflexión sobre la voluntad de poder y el eterno retorno como expresiones de lo "afirmativo" de la filosofía nietzscheana; el valor del origen nos ubica en esta necesidad de captar lo específico, la mirada de águila que capta los reveses y giros particularísimos de los eventos, expresión de: "...una voluntad fundamental de conocimiento, la cual dictaba sus órdenes en lo profundo, hablaba de un modo cada vez más preciso."⁴ De nuevo nos encontramos con esta preo-

cupación por captar lo específico, e incluso más que lo específico, los revéses y las trampas que se juegan en la generación de los fenómenos. Esta perspectiva es la que se opone a la identificación naturalista de los fenómenos, que propone: "...desde los orígenes todo ha sido igual... por fortuna aprendí pronto a separar el prejuicio teológico del prejuicio moral, y no busqué ya el origen del mal por detrás del mundo."⁵ La generación (origen) de las generaciones, está antes de cualquier cosa generada, causa de todas las causas, no puede encontrarse sino fuera del mundo, y no puede existir más que como autogenerada, o es Dios, o es una sustancia común a éste "recubierta por vestimentas retóricas":

"El origen está siempre antes de la caída, antes del cuerpo, antes del mundo y del tiempo; está del lado de los dioses, y al narrarlo se canta siempre una teogonía."⁶

Esó es consecuente con la búsqueda metafísica del "...Dios oculto en la cosa en sí!"⁷ y el convencimiento de que las cosas de valor sumo se autogeneran, no pueden tener un principio u originarse de este mundo perecedero y engañoso, deben tener pues un origen propio.

Por encima del principio ontoteológico del origen-generación, en su dimensión temporal, la Genealogía propone una crítica de la explicación histórica y una nueva concepción del tiempo. La visión del tiempo se transforma: de la mirada que extrae una concepción de la continuidad pasado-presente-futuro, a una interpretación en la que no existe un tiempo, sino tiempos alternativos que son tanto o más importantes que el "pasado institucionalizado" de la Historia; el presente perecedero e insignificante producto de un pasado remoto o inmediato; o el futuro del

"proyecto" político, económico, utópico, que como tal identifica los ideales por los que el presente es insignificante, para el cual la finalidad del porvenir es más importante que cualquier vida presente. A través de esta interpretación del "pasado" como "pasados", tiempos alternativos, la mirada fotográfica de la historia se convierte en una mirada caleidoscópica, para la cual aún el menor movimiento de la composición de los sucesos implica una transformación de la perspectiva y composición de los hechos, (valga la metáfora: hechos-figuras, de la que nos servimos para hablar de la mirada caleidoscópica).⁸

La interpretación recobra la multiplicidad de sentidos y el estado de la configuración de fuerzas de la que emerge un fenómeno y de la que adquiere un significado; por ejemplo, la justicia no surge de la necesidad de defender a los desprotegidos de la arbitrariedad de los fuertes, nace del reconocimiento de lo igual, del fuerte con el fuerte; es un acto de valoración, el descubrimiento del valor común entre los fuertes, sin el cual ambos perecerían en el ataque mutuo.⁹ Así como el castigo no tiene originariamente la finalidad de reprender para evitar la reiteración de actos considerados malos: "...esa finalidad le fue agregada, antes bien. más tarde, en determinadas circunstancias, y siempre como algo accesorio, como algo sobreañadido."¹⁰ Entonces la Genealogía reasume el pasado (lo rumia), que al conservarse vivo sigue siendo alimento. En esta reasunción se advierte la extinción y agregación de finalidades, y "trampas" de los elementos que se integran y parecen ser "lo mismo". Como una segunda naturaleza, este proceso de agregación y segregación de elementos en el fenó-

meno parece conservarlo "inmótable": "desde que el suplicio ha existido es para castigar...", "la compasión siempre ha sido la principal facultad humana...". Detrás de cada afecto, de cada facultad, de cada sentimiento, de cada rostro, existe una multiplicidad de elementos (fuerzas) de cuya interacción se derivan jerarquías a través del dominio, del intercambio, de la comunidad y disociación de cada uno de éstos. Si el fenómeno es múltiple y se encuentra "contaminado" de trampas, dominios, identidades más o menos estables en algunos casos, su pasado también lo es: no es la temporalidad muerta de lo acontecido, de lo ya acaecido y sin presencia vigente; es más bien una temporalidad múltiple. Si lo devenido es un acontecimiento múltiple, pluridimensional, entonces el devenir que no se confunde con lo devenido es una temporalidad permanente, es decir, eternamente presente.¹¹

Para la Genealogía es más importante hablar de la singularidad de los procesos que integrarse a la discusión sobre la continuidad o discontinuidad de la Historia. La única "regla" es la singularidad de los procesos, la multiplicidad de los eventos; es una regla aporística que regula en la medida en que renuncia a su condición de regla:

"Allí donde el alma pretende unificarse, allí donde el yo se inventa una identidad o una coherencia. el genealogista parte a la búsqueda de un comienzo... el análisis de la procedencia permite disociar al yo y hacer pulular, en los lugares y plazos de su síntesis vacía, mil sucesos perdidos hasta ahora." 12

La identidad y la unidad son procesos que se efectúan en la medida en que un elemento "domina" a otros y necesita crearse una

identidad; esto le ayuda a distinguirse de los otros elementos que se encuentran bajo su dominio, o aquéllos con los que aún lucha para elevarse sobre ellos (lo igual); o aquéllos que se encuentran por encima de éste. En la creación de esta identidad el olvido guarda un papel activo, ya que, -como señalábamos con respecto al origen de la justicia-, en la medida en que el contenido de fuerzas y elementos sucumbe ante el dominio de alguna o algunas fuerzas o elementos, la afirmación ulterior de la voluntad de poder se expresa como eterna.

El olvido permite que la afirmación se viva a sí misma y se contemple como eterna, no como producto de, sino como una fuerza autogenerada y suficiente en sí misma. La Genealogía, por otra parte, no se propone ser la memoria que recupera al pasado como productor de los acontecimientos presentes y promotor de un futuro determinable a través del conocimiento de lo pretérito. De hecho se encuentra desligado en cierto sentido del afán de conocimiento, que busca más el significado (el hecho significativo identificable que requiere de la interpretación productora del conocimiento); y es precisamente a través de esta renuncia a considerar el mundo como significativo (que nos remite a un significado que ha de encontrarse a través de la interpretación o la investigación) como la genealogía suplanta esta relación, a través del juego de los sentidos: "Si se borra la diferencia radical entre significativo y significado, entonces debería abandonarse la misma palabra de significativo como concepto metafísico..."⁽¹³⁾ En otras palabras, se trata de resaltar los sentidos no manifiestos del discurso y que sin embargo se expresan, se trata de dudar que

el discurso agota su sentido en su manifestación literal. Abordamos formas nuevas de expresión (el estilo, el aforismo) donde lo fragmentario nos revela nuevas unidades; donde el silencio expresa tanto como la palabra. Se trata, en consecuencia, como ya se ha visto, de una desconfianza hacia el discurso, hacia la construcción del acontecimiento a través de éste, y consecuentemente (como Wittgenstein) hacia la autosuficiencia del lenguaje:

"Wittgenstein incluiría en la categoría de lo inexpresable (lo que él llama lo místico) a la mayoría de los sectores tradicionales de la especulación filosófica. El lenguaje sólo puede ocuparse significativamente de un segmento de la realidad particular y restringido. El resto -y presumiblemente-la mayor parte- es silencio." 14

Recuperar lo singular es recuperar la multiplicidad de sentidos que enriquecen la multiplicidad de las palabras, pues a partir del uso generalizado las palabras van acotándose a un conjunto restringido de sentidos, van siendo unidades "mínimas" de significación. El "rumiar" se refiere a esta recuperación del acontecimiento "pasado" a a los sentidos alternativos del discurso que dan cuenta del acontecimiento, de la perspectiva misma con la que el suceso se revela como tal; lo que implica que los sucesos se producen incluso a través de este juego de perspectivas y sentidos con los que el genealogista produce o rescata el signo-acontecimiento.

Para la genealogía nietzscheana el positivismo histórico consiste en la limitación del juego de los sentidos, ya que la historia "sólo puede ser analizada como juego de continuidades o juego de discontinuidades", impidiendo así el libre juego

de los sentidos, la emergencia de nuevos signos de acontecimientos y la misma afirmación alternativa de valoraciones (perspectivas) y valores. Este positivismo histórico se ubicaría en la perspectiva metafísica en la medida en que sus valoraciones se establecen a partir de la antítesis continuidad-discontinuidad, misma que conlleva de manera implícita las valoraciones verdadero-falso, bien-mal, subjetividad-objetividad, real

-ilusorio. Aún hay otro sentido de lo que significa para la genealogía el rumiar, ya no estrictamente como recuperación del pasado, sino el retorno del alimento perenne, el alimento cuya presencia no se consume ni se desecha, que permanentemente se le tiene en proceso de asimilación. Dicho proceso es, a su vez, un proceso de identificación. La genealogía nos ubica en los umbrales del instante, en los senderos de la polisemia a partir de la generación de sentidos (este es el sentido creativo de la genealogía), en la reconsideración de los límites: sujeto-objeto, realidad-ilusión, bien-mal, ... Esta reapropiación de tales límites posibilita los múltiples medios de asimilación e identificación de lo real, es, como dice Octavio

Paz: "Maduración invisible del instante que germina, florece, se desvanece, brota de nuevo. El ahora, antes de la separación, antes de falso o verdadero, real o ilusorio, bonito o feo, bueno o malo."¹⁵

Con esto asentamos una primera aproximación al eterno retorno.

1.2.2- El Valor en la relación activo-reactivo. (Aproximación a la Voluntad de Poder)

Al intentar establecer la diferencia entre la afirmación de los valores y su negación, nos hemos topado con el problema de lo que hemos de entender por activo, por reactivo y por aquello que llamamos afirmación. Sin embargo, no es el propósito que guía esta investigación la mera distinción terminológica que facilitaría el acceso a la filosofía nietzscheana con fines eminentemente académicos. De hecho, el ubicarnos en esta perspectiva empobrecería y anularía el propósito de entender e interiorizar los problemas que complementan y que nos dirigen al indagar qué es el valor para Nietzsche; así como las cuestiones a las que nos hemos referido en la introducción. La postura que define, no sólo pretende ser definitiva, sino también definitiva, lo que por demás hemos tratado de evitar en este trabajo; lo anterior se debe no sólo a que las definiciones académicas se dan por últimas y verdaderas, también se debe a que los problemas vivos que propone la filosofía, heridas candentes para la cultura actual, se dan por resueltas, por cicatrizadas y curadas a través del ejercicio de la definición y determinación de tales problemas. En conclusión, este ejercicio cancela el sentido vital de las proposiciones filosóficas y las resuelve con un malentendido que a través de una definición última se clausura: "nunca hemos entendido" a Platón de ahí que urja una nueva interpretación." Ahora bien, si resulta absurdo en los términos anteriores, resulta escandaloso en el caso de Nietzsche tal propósito totalitario en la significación

y el sentido de la filosofía.¹⁶

La Genealogía propone una pluralidad temporal, una pluralidad en la posición, generación y relación de los valores y las valoraciones. Esta pluralidad va en contra del totalitarismo valorativo que propone que los fenómenos, las acciones y los seres humanos son buenos o malos. La pluralidad de los valores introduce la posibilidad de la pluralidad valorativa: si del choque y la configuración de fuerzas que tienden al dominio se forma todo fenómeno, las cualidades valorativas de los mismos son múltiples, ya que no sólo dependen de la perspectiva con la cual se asuma el fenómeno como tal, también depende de la jerarquía con la que el investigador valora; el propio sujeto que valora está compuesto por este choque y conformación de fuerzas. De hecho, esa misma observación e investigación, la mera mirada y su posterior valoración son parte del mismo movimiento de afirmación de las fuerzas que Nietzsche llama voluntad de poder.

Activo y reactivo son igualmente fuerzas y como tales son voluntad de poder:

"Así pues, cuando una fuerza se apodera de otras, las domina o las rige, es siempre por la voluntad de poder. Y más aún, la voluntad de poder es quien hace que una fuerza obedezca en una relación, obedece por la voluntad de poder."¹⁷

En efecto, lo activo se distingue en su tendencia al poder, en su dominación sobre lo reactivo (reacción). Lo reactivo sólo se define en relación a lo activo, que domina y del cual lo reactivo aparece como un "efecto". Las consecuencias que desencadenan las acciones de lo activo se convierten en las reacciones de lo reactivo, en este caso, lo reactivo es un "ser para el otro", pero no sólo eso, ya que Nietzsche señala también las

trampas y los engaños de las fuerzas que luchan por el dominio en la inversión replicante de lo reactivo:

"La interpretación revela su complejidad si se piensa que una nueva fuerza no puede aparecer y apropiarse de un objeto más que adoptando, en su momento inicial, la máscara de las fuerzas precedentes que ya han ocupado."¹⁸

Si lo activo se define por el dominio no quiere decir que lo reactivo no tienda también al dominio, en su tendencia al dominio es como observamos esta inversión replicante de lo reactivo. Para apropiarse de los objetos y fuerzas que dominan lo activo debe pasar por ser "lo mismo", portar la máscara de quien domina (lo activo), y en este juego de pasar por "lo mismo" es que mencionamos el carácter replicante de lo reactivo; consumada la réplica, lo reactivo no puede renunciar a su génesis ni a los valores implícitos en su composición de fuerzas que domina y por las que lo reactivo es dominado. Así es como la réplica se invierte para evitar la denuncia de su carácter replicante, el olvido reactivo se afirma como "siempre ha sido lo mismo". La Genealogía denuncia el carácter reactivo de las interpretaciones naturalistas (totalitarias por ende), que pierden la especificidad del fenómeno, su composición particular y precisa, su composición múltiple, las posibles trampas e inversiones que se juegan de fuerza a fuerza, de sujeto a sujeto, de valoración a valoración, de jerarquía a jerarquía.

La Genealogía interpreta la genética de las fuerzas; su procedencia de cierta composición de valores, de una determinada jerarquía; "el valor de los valores", ya que estas mismas fuerzas son también valores:

"Así los valores no se dejan abstraer desde el punto de vista del que saca su valor, como tampoco se deja abstraer el sentido por el punto de vista del que saca su significación."¹⁹

En una palabra, la Genealogía contra el "olvido" de los orígenes y los valores de lo noético, opone el carácter diferencial; y contra la búsqueda ontoteológica del origen, opone la genética específica de los objetos y los valores mismos, es de cir, -como ya mencionábamos- el valor del valor.

Mencionábamos que la diferencia cualitativa entre lo activo y lo reactivo se refiere al dominio, sin que concluyamos la idea de que lo reactivo por ser dominado no sea voluntad de poder: "Afirmar y negar, apreciar y despreciar expresan la voluntad de poder, al igual que actuar y reaccionar expresan la fuerza."²⁰ Pero tampoco nos obliga a aceptar una idea de complementariedad dialéctica, ya que lo reactivo es reactivo en la medida en que no tiene una di mensión propia en el actuar (afirmar) y, por ende, no tiene una definición propia, es reactivo por lo activo que lo determina: "Reactivo es una cualidad original de la fuerza, pero que sólo puede ser in terpretada como tal en relación con lo activo, a partir de lo activo."²¹ Mientras la interpretación reactiva concluye con la devaluación de la relación de dominio, del elemento dominio o del domi nante como "egoísmo arbitrario", Nietzsche despeja las nubes del nihilismo al mostrarnos estas relaciones en su dimensión va lorativa, de hecho, es el valor mismo el sentido de la relación activo-reactivo.

Lo que hemos expuesto anteriormente tendría poco sentido si no lo expusiéramos a partir de la voluntad de poder: en lo que hemos llamado choque de fuerzas, juegos de sentidos, jerarquías

e inversiones; faltan los elementos de sentido y dirección que la voluntad de poder imprime a la relación activo-reactivo. Es en ésta donde ubicamos el sentido de los procesos, sólo a través de la voluntad de poder entendemos en qué sentido incluso Nietzsche habla del caos:

"...en cambio el carácter del conjunto del mundo es por toda la eternidad el del caos, en razón no de la ausencia de necesidad, sino de la ausencia de orden, de articulación, de forma, de belleza, de sabiduría y demás categorías y esteticismos humanos."22

Sin la voluntad de poder, ese caos sería el caos nihilista de los escépticos, donde no pasa nada, donde nada tiene sentido y termina anulada la vida.

El sentido, la dirección que la voluntad de poder imprime al enfrentamiento, de alguna manera nos sitúa en el campo que hemos tratado de preparar desde páginas atrás: el perspectivismo. Si cada fuerza es una expresión de la voluntad de poder, su dirección y sentido se encuentran determinados por una genética precisa, así como su desarrollo a partir de enfrentamientos, entrecruzamientos, trampas, enmascaramientos, apropiaciones, dominios y subordinaciones. De ahí que la afirmación consecuentemente constituya una jerarquía, de la cual se desprenden valoraciones, mismas que solamente pueden explicarse a partir del perspectivismo:

"Pregunta fundamental: saber si el carácter perspectivista es propio del ser, y además que una forma de consideración, es una relación entre diferentes seres: ¿las diferentes fuerzas se hallan en relación de tal suerte que ésta dependa de una óptica de percepción? Esto sería posible si todo ser fuera esencialmente algo perceptivo"23

Sobre todo, esta cuestión nos lleva a considerar el mundo inorgánico: si el mundo inorgánico más o menos organiza un horizonte

te a través del cual el ser orgánico constituye su mundo poseyendo una visión "previdente"²⁴ mediante la cual se constituyen los entes con los que entra en relación. Lo orgánico mismo está constituido por esta pluralidad de fuerzas y de impulsos a los que nos hemos estado refiriendo. Estos, además de que constituyen de manera plural su mundo, están constituidos también en una multiplicidad de sentidos bien precisos y definidos; a esto es a lo que llamamos un sentido genealógico de las fuerzas, apoyado en esta idea de la voluntad de poder. Pero, ¿qué pasa con el mundo inorgánico?, ¿es perspectivista el mundo inorgánico?. En tanto que fuerza, la fuerza es poder, es lo que puede, pero la dirección, el sentido interno de la fuerza es la voluntad y la voluntad es lo que quiere.²⁵ En el sentido primitivo de acción-reacción, atracción repulsión, es claro que tales conceptos no son extraños al mundo inorgánico y en tanto que toda fuerza se centraliza en un ente determinado y que todo ente trata de perseverar en el ser, esta relación de las fuerzas entre sí, no puede eludir este sentido interno que se afirma al exteriorizarse la fuerza misma. De ahí que la voluntad de poder pueda entenderse a través de esta relación activo-reactivo aún en el mundo inorgánico.²⁶

1.2.3- Lenguaje y Moral

"El hombre no habla más que en la medida en que él corresponde a la palabra. La palabra es parlante. Su hablar habla para nosotros ahí donde ha sido dicha."

M. Heidegger, Acheminement vers la parole

En la medida en que la reflexión sobre la voluntad de poder, la genealogía y la afirmación de los valores nos obliga a pensar sobre el papel de la conciencia en la relación activo-reactivo, no es posible proponer a la conciencia como objeto de análisis al margen de la concepción nietzscheana sobre el lenguaje.

El lenguaje representa una modalidad de afirmación del valor, incluso cuando el lenguaje expresa un nihilismo, la decadencia misma de los valores, la negación de la voluntad:

"Una voluntad de la nada, una aversión contra la vida, un rechazo de los presupuestos más fundamentales de la vida, pero es, y no deja de ser una voluntad!... Y repitiendo al final lo que dije al principio: el hombre prefiere querer la nada a no querer..."²⁷

De ahí que la crítica nietzscheana jamás pierde de vista la afirmación del valor, cuestión que la distingue de la crítica nihilista, cuyo objeto es la negación del valor, la negación de la vida:

"En esta inversión del significado de los estados eudemonísticos se manifiesta una vez más la oposición del mundo de Schopenhauer y Nietzsche. Para aquél, dicha y sufrimiento son lo definitivo del valor de la vida, porque ellos solos se salvan, gracias a su estructura espiritual, de la falta de comparabilidad en que la desaparición del fin último había dejado a la vida; para éste son por completo indiferentes, precisamente por ser cosas de momento, meras estaciones en las que no vale la pena que la vida se detenga. Y si cae sobre ellos un reflejo de valor no es porque la vida se desarrolle hacia ellos, sino al contrario, porque ellos se han

desarrollado hacia la vida y en la medida en que lo hagan, pueden ser utilizados como medios para su intensificación"28

La inversión de la crítica nietzscheana consiste en pasar de lo reactivo-reactivo del nihilismo a lo reactivo-activo, es decir, consiste en pasar de la negación reactiva al descubrimiento de la afirmación de los valores, incluso en la expresión nihilista de lo reactivo.

El problema del lenguaje es importante, por otra parte, por posibilitar el planteamiento entre lo activo-reactivo y el proyecto genealógico mismo en una dimensión más amplia, ya que como decíamos, es a través del lenguaje que aparecen problemas como la relación entre conciencia y cuerpo, memoria y olvido, lenguaje y silencio.

Comencemos con el lado escéptico: la actividad crítica a través de la filosofía de los valores, en este sentido en nada indiferente a la genealogía. El lenguaje es interrogado (evaluado), a partir de los límites de la significación posible de las palabras y el silencio. Lo que se enuncia en el lenguaje depende de las reglas previas que determinan el sentido de las proposiciones e incluso las proposiciones posibles, es decir, condicionan previamente lo expresable como real o irreal. La unificación de los sentidos y giros de las palabras depende de estas reglas que pertenecen al idioma en el que se habla, tal unificación es reticente a la diseminación de significados de las palabras, y aún más, de las empresas que tienen como pretensión extender el horizonte de lo decible, ya que esta empresa trata de expresar nuevas realidades. El len

guaje se rige por la uniformidad, y de esta uniformidad se deriva lo expresable. Tal consideración da cuenta del carácter conservador, negativo del lenguaje; pues en el fondo de ella yace la idea de que el lenguaje expresa la realidad en su totalidad, por lo menos se considera que lo más importante (real) del universo, está contenido en el lenguaje. El silencio, por otra parte, aquí no tiene más que un valor negativo (un no decir sin más, innecesario). El texto, el lenguaje escrito, es para esta concepción la forma más acabada y perfecta del lenguaje, de ahí que la confianza en el texto sea absoluta y que la supuesta autosuficiencia del lenguaje esté depositada en las evidencias de la tradición escrita.²⁹ Tal tradición es ya síntesis de lo real y un ejercicio de formulación y reformulación de las interpretaciones del texto; movimiento reflexivo que identifica el texto con lo real: "Las palabras hablan", este hablar es el reflejo del habla interior (conciencia), y por otra parte, el reflejo del significante en la escritura: "significante del significante".³⁰

Respecto de la unidad de significados y la identidad (unidad) entre lenguaje y mundo, Nietzsche denuncia el carácter metafísico de esta pretensión por la unidad, de la necesidad de universalidad del lenguaje. Es la autoridad del todo por lo que se interroga ¿es lo que decimos como "todo", todo?, ¿si lo es, resulta comunicable y asimilable para todos?, el problema que propone esta última pregunta es: ¿el todo-palabra es comprensible para el todo-humano?. Regresemos a la primera pregunta. Resulta obvio que de pensar que todo significante es igual

a la totalidad, no habría ya nada por decir, porque ya el todo ha sido dicho por el juego de significados que componen el discurso sobre éste. La contraposición es entre el decir totalitario (el habla de la unidad) y el habla múltiple de lo plural. El habla de la unidad denuncia su carácter positivista al tratar de re-presentar la unidad, que de hecho está constituida de antemano, de ahí que sea necesario expresar tal unidad.

Otra modalidad sería el discurso que se propone a sí mismo como lo real, borrando el ámbito de representación de la palabra. Sin embargo, este discurso es una modalidad entre una multiplicidad de discursos que cancela a otros discursos posibles, por lo que no puede ser la totalidad de lo representante, con lo que se volatiliza su pretensión de ser expresión de lo real en su totalidad.

La palabra se encuentra en un juego constante entre un uso propio y un uso metafórico. La constante desviación de la palabra de un uso ordinario -que nos permitiría delimitar un sentido propio de la palabra- nos impide dotar de un uso referencial natural a los términos lingüísticos, puesto que hemos de partir de la sustitución original mediante la cual se sustituyen cosas con palabras y palabras con palabras.

El lenguaje responde a la vocación de someter al universo. A través de las palabras ejercemos una violencia contra las cosas, ya que las hacemos coincidir con aquello que es enunciado a través de la palabra. El universo, plural y alingüístico

es insometible a través de la re-presentación lingüística.

Las palabras son siempre una metáfora de ese universo lingüístico, es a través de la cultura como tienen significado y valor.

Pero la cultura es múltiple, de ahí que sea absurda la revelación de la unidad de lo real a través del lenguaje, e incluso, la misma unidad e identidad semántica de las palabras.

La continuidad y unidad que refleja el lenguaje, esconde las inversiones, las trampas y máscaras de las valoraciones que cada palabra lleva implícitas ³¹ : no hay términos positivos. Ya que toda palabra suscita una pluralidad de matices, el matiz se imprime a través de una perspectiva valorativa:

"La significación de un sentido consiste en la cualidad de la fuerza que se expresa en la cosa: dicha fuerza, ¿es activa o reactiva? Y, ¿con qué matiz? El valor de un valor consiste en la cualidad de la voluntad de poder que se expresa en la cosa correspondiente" ³²

Contra la sintaxis esquemática y monista, Nietzsche defiende "el juego de las energías inconscientes, la multitudinaria vida interior" ³³.

Con respecto a la segunda pregunta que formulábamos hay que preguntar previamente ¿qué significa que algo deba ser común? La respuesta de Nietzsche es suficientemente conocida, aunque mal interpretada en innumerables ocasiones: lo común es lo débil, lo decadente, la moral del rebaño; ante esto lo común es lo impersonal, de ahí que en la apariencia de lo impersonal se interprete la existencia de lo universal, objetivo y verdadero. Lo impersonal es lo que no está motivado ni contaminado por la subjetividad; la unidad libre de matiz, de poder, de sentido.

En segundo lugar, lo común sería lo útil y necesario para la supervivencia y conservación de la "especie", cuando por especie se entiende la conservación de los débiles.

Por último Nietzsche se refiere a la comunidad del lenguaje a partir del desgaste y pérdida del poder expresivo de las palabras, que como monedas decantadas pierden significación en la medida que el uso las hace comunes, que las transforma en meras fórmulas, en meros reflejos que pierden su brillantez conforme se usan indiscriminadamente. A estas cuestiones Nietzsche ofrecerá el "lenguaje fragmentario".³⁴ No tiene ningún sentido la mera exposición de estos puntos sin una interpretación y profundización.

La expresión de lo común y la debilidad se concentra en la crítica contra la moral del rebaño. La moral del rebaño, como hemos expuesto, es una expresión de la voluntad de poder en la forma de obedecer: "... que el instinto gregario de obediencia es lo que mejor se hereda a costa del arte de mandar."³⁵ La fuerza de los débiles se concentra a partir de la unión, de ahí que todo lo que tienda a desunir sea considerado nocivo. En la medida en que esta composición de la fuerza es reactiva, (ya que no tiende al desarrollo de la fuerza sino a su mera concentración) todo movimiento implica un peligro contra su integridad, todo movimiento tiende a disgregar la fuerza sin que se concentre en elementos autónomos, en esto radica la impersonalidad de la fuerza del rebaño. Sus valores serán, en consecuencia, los que tiendan a la composición gregaria de la fuerza: es bueno lo que conserva al grupo (altruismo); es malo lo que disgrega (egoísmo), lo que per

sonaliza la fuerza y se la apropia. El movimiento y la personalización de la fuerza, representan el temor permanente: "...el imperativo del temor gregario: ¡queremos que alguna vez no haya nada que temer!"³⁶ Por eso la moral del rebaño se representa a sí misma como una unidad única e inmutable:

"...esa moral se defiende, sin embargo, con todas sus fuerzas; ella dice con obstinación e inflexibilidad: ¡Yo soy la moral misma, y no hay ninguna moral! - más aún, con ayuda de una religión que ha estado a favor de y adulado los deseos más sublimes del animal de rebaño." 37

Esta moral tiende a uniformar al ser humano como animal del rebaño es decir, como animal obediente, como un ser que se avergüenza de mandar y establecer el dominio, a lo que denomina Nietzsche Nihilismo.

La utilidad es un signo determinante de la moral del rebaño, ya que al estar determinada por el miedo, todos los elementos que conforman esta moral de la comunidad, son necesarios para su conservación y supervivencia. La reactividad en la moral del rebaño, consiste en estar determinada al provocar algo o evitarlo:

"El grado menor o mayor de peligro que para la comunidad, que para la igualdad hay en una opinión, en un estado de ánimo y afecto, en una voluntad, en un don, eso es lo que constituye la perspectiva moral: también aquí el miedo vuelve a ser el padre de la moral." 38

La genealogía se opone a esta moral, y toda moral en general³⁹ se opone a la pluralidad valorativa propuesta por la genealogía para la que "se necesitan muchas fuerzas retrospectivas"⁴⁰, puesto que no sólo se trata de proponer la pluralidad valorativa en el terreno de la moral, se trata también de mostrar que la misma composición de los valores es plural, y que si no se perciben como tales se debe a la sustancialización de éstos a través de

la naturalización de las prácticas morales, y a la identidad y uniformidad metafísica con las que opera el lenguaje.

La masividad del lenguaje, la comunidad de las palabras transforma a la larga el sentido inicial de los conceptos. Contra la idea de que las palabras conservan su sentido en el acuerdo común de su significado; éstas incluso, al transformarse se enriquecen. Nietzsche propone la apropiación y creación del sentido de las palabras, ya que lo que les da significado y poder es la identidad que las pliega a su afirmación: "El que a todo mundo le sea lícito aprender a leer corrompe a la larga no sólo el escribir sino también el pensar."⁴¹ De hecho, el proceso histórico por el que ha pasado la escritura (por ejemplo) revela esta pérdida, no sólo del poder expresivo de las palabras, sino de su poder en general. La revelación de los secretos más altos de la antigüedad se daba a través de la pronunciación y escritura de palabras sagradas.⁴² Después la escritura se transformó en uno de los mayores valores humanos, el mundo mismo se convirtió en un texto. Finalmente, la escritura se ha diversificado en usos incluyendo los más absurdos: "En otro tiempo el espíritu era Dios, luego se convirtió en hombre y ahora se convierte incluso en plebe."⁴³ Se ha producido pues, una degradación del lenguaje,⁴⁴ esta degradación descansa sobre la idea de que todo puede ser comunicable y que todo mundo puede entender lo que se expresa a través del lenguaje. Para Nietzsche el lenguaje es expresión de la voluntad de poder y en este sentido un medio para someter al universo; sin embargo este medio se halla también contaminado del positivismo impersonalista de la moral del rebaño. Las palabras parecen ser monedas

de valor universal, intercambiables. Si lo que es "bueno" para la comunidad es bueno en sí, lo que es verdadero o conocido para la comunidad es verdadero en sí: "Lo conocido es lo habitual, y lo habitual es lo que es más difícil de reconocer."⁴⁵ Luego, el error consiste en que aquello que es común y habitual que se da como bueno en sí y verdadero en sí, por la naturalidad con que se vive es lo menos reconocible e identificable. De hecho, la vivencia de estos valores en su perennidad evita que los remontemos a su emergencia: "Hasta ahora nada de lo que ha dado color a la existencia ha tenido historia."⁴⁶ De ahí resulta para la genealogía, la necesidad de rumiar, reexpresar aquéllo que por su habitualidad y naturalidad resulta una unidad "natural", cuya composición es definitiva. La genealogía recupera el fenómeno de esa positividad al pluralizarlo a través del perspectivismo como algo vivo, cuyo proceso depende del interrogar, del valor mismo.

Respecto al lenguaje metafísico (lenguaje del todo), Nietzsche propone el lenguaje fragmentario, si la cultura se afirma sometiendo el universo, no lo hace a través de un valor, sino a través del juego de la pluralidad de signos que acompañan toda cultura. A partir de esta premisa, resulta absurdo un lenguaje del todo, el lenguaje suficiente que tiende a estatizar el universo y a tiranizarlo en su dominio. A través del perspectivismo, de la pluralidad de perspectivas, Nietzsche ataca el lenguaje del todo, precisamente por que es de lo que carece éste. Sin embargo, Nietzsche reconoce la afinidad que aún guarda con el lenguaje del todo a partir de la gramática, y que en la medida que su lenguaje depende de la gramática, pertenece aún a

la misma metafísica: "temo que jamás logremos deshacernos de Dios, pues creemos todavía en la gramática."⁴⁷ De esta forma, la crítica se convierte en inversión a través del estilo. No se trata de ser lo antitético, se trata más bien de realizar la crítica convirtiendo lo reactivo en activo. ¿Qué importan las continuidades? De hecho, quien se establece en este discurso de la continuidad y la ruptura, es el mismo lenguaje del todo, sólo si existe un lenguaje de este tipo hay algo que continuar o algo que romper.

El lenguaje del todo, como decíamos, es el lenguaje común, propio del rebaño, mientras que el lenguaje fragmentario es el lenguaje de la diferencia, el lenguaje activo, que tiende a la pluralidad y a la diversificación. Se trata pues, de la superación del habla del todo a partir de la pluralización y diversificación de lo fragmentario:

"...aquí se nos pide siempre pensar un ojo que de ninguna manera pueda ser pensado, un ojo carente en absoluto de toda orientación, en el cual debieran estar entorpecidas y ausentes las fuerzas activas e interpretativas, que son, sin embargo, las que hacen que ver sea ver-algo, aquí se nos pide siempre, por tanto, un contrasentido y un no-concepto de ojo."⁴⁸

Lo fragmentario, por tanto, ya que ni siquiera se remite al origen del universo, ni pretende darnos su forma definitiva (acabamiento). La genealogía, por su parte, al pluralizar los fenómenos produce un desmigajamiento del universo: "Me parece importante desembarazarse del todo, de la Unidad... es necesario desmigajar el universo, perder el respeto del todo."⁴⁹ Y por otra parte, sucede a este desmigajamiento la composición pluridimensional a la que nos hemos referido al hablar de la mirada caleidoscópica, con la aclaración de que la mirada genealógica incluye una interpretación

del fondo del fenómeno, es decir, una tercera dimensión.⁵⁰

Existe otra sospecha en Nietzsche respecto al lenguaje: en primer lugar, que el lenguaje esconde lo que dice, el decir del lenguaje consiste en muchos casos en un ocultar.

La segunda sospecha consiste en que el hablar no pertenece únicamente al lenguaje verbal, aún queda mucho por entender de hablas posibles del universo (el eterno retorno es una de ellas), que no han sido alcanzadas por el lenguaje verbal.⁵¹ El habla fragmentaria incluye al silencio para abordar formas diferentes de expresión; a través del juego verbal entre lo dicho y no dicho, el silencio juega un papel afirmativo. Ello quiere decir que el silencio nos señala la inmensidad a la que aún no podemos referirnos por no tener medios de expresión, nos limita a levantar la vista y limitar nuestra autosuficiencia defensiva a partir del lenguaje. Por eso, al renunciar a esta autosuficiencia, el habla fragmentaria renuncia al origen ontoteológico y no posibilita ser centro de ninguna estructura.⁵² Más bien se trata de asumir la aleatoriedad como afirmación expresiva del discurso; se trata de asumir la totalidad del azar, hoy diríamos la expresión subconsciente del discurso que trata de decir lo que se oculta en un desarrollo consciente y sistemático.

Pero todavía va más allá el habla fragmentaria de Nietzsche, al ser la consecuencia valorativa contra el habla de la moral del rebaño. Si el habla del rebaño afirma la comunidad, la unidad ideal, el habla fragmentaria pluraliza el mundo y lo convierte de lo impersonal (común); en una asimilación estricta-

mente personal, ya que para poder interpretar el habla fragmentaria (por ejemplo, la genealogía), es necesario realizar la interpretación; establecer el juego con el habla fragmentaria a través de una jerarquía de valores específica, tal y como lo hace Nietzsche en *Écce Homo*. Nietzsche deja su obra a este movimiento de apropiación y diversificación personal, egoísta, la deja a lo que llama el filósofo del futuro:

"...los auténticos filósofos son hombres que dan órdenes y legislan: dicen 'así debe ser!'", son ellos los que determinan el 'hacia donde' y el 'para qué' del ser humano,... ellos extienden su mano creadora hacia el futuro, y todo lo que es y ha sido conviértese para ellos en medio, en instrumento, en martillo. Su 'conocer' es crear, su crear es legislar, su voluntad de verdad es voluntad de poder.⁵³

Nietzsche está lejos de concebir discípulos dogmáticos a partir del habla fragmentaria, ésta se encuentra supeditada más bien al impulso creador personal del intérprete; no hay receptores de una verdad, sino sujetos creadores que interpretan y afirman su voluntad, su vida misma, su propio evaluar:

"En verdad este es mi consejo: ¡Alejaos de mí y guardaos de Zaratustra! y aún mejor: ¡Avergonzáos de él! Tal vez os ha engañado.

El hombre de conocimiento no sólo tiene que saber amar a sus enemigos, tiene también que saber odiar a sus amigos. Se recompensa mal a un maestro si se permanece siempre discípulo." 54

I.2.4- La Conciencia en la Dimensión Activo-Reactivo

Una vez que hemos expuesto una serie de cuestiones acerca del lenguaje y la moral; una vez que incluso nos hemos aproximado a la voluntad de poder para analizar el proceso activo-reactivo, invariablemente tenemos que tratar el problema de la conciencia. Para esto, es necesario no perder de vista su ubicación en la relación activo-reactivo, ya que solamente de esta forma seguiremos consecuentemente nuestra investigación.

Como hemos señalado, la diferencia entre quién manda y quien obedece es muy importante para entender el correlato de esta relación. ¿Cómo se da la conciencia en este ámbito? Aún más difícil es el problema para quien alguna vez se ha asomado a la compleja interpretación nietzscheana de las inversiones, trampas y mascaradas a través de las cuales se explica el desarrollo de lo activo-reactivo.

Es indispensable recordar que tanto lo activo como lo reactivo -al ser dos expresiones de la voluntad de poder en diferente sentido-, no deben entenderse bajo la óptica moral bueno-malo y que, cuando Nietzsche habla de positivo-negativo, no se refiere a una valoración moralista, sino en el sentido ontológico de afirmación y negación. Específicamente, lo reactivo implica limitación, división y atraso de la actividad. Lo reactivo logra determinar aquello que a través de la afirmación de las fuerzas activas simplemente fluye. Este proceso de lo reactivo, en cierto sentido, da forma a la actividad, podríamos decir incluso que la representa en un sentido inverso. De ser

así, lo reactivo es la presencia reiterada (re-presentación), es lo activo mismo en sentido inverso. ¿Es afirmativa la reacción aunque sea en un sentido inverso? Sí, de hecho: la reacción afirmativa, la auténtica reacción es la acción misma.

Detengámonos un poco en un juego redundante: la acción actúa, la reacción reacciona. Hasta aquí solamente podemos afirmar que si hay alguna acción reactiva, ésta pertenece a la acción misma, es decir, a una auténtica reacción. La acción pluraliza lo reactivo, lo devuelve al flujo, al movimiento. Lo reactivo unifica y detiene, conforma y conserva (nutre). El lado de la afirmación mantiene nuestra redundancia: lo activo actúa. ¿Qué sucede cuando lo reactivo se define como "autónomo"? ¿cuándo se convierte en creador?, ¿porqué es determinante la inversión de los valores para el advenimiento de la moral reactiva? Está claro que nuestra segunda interrogación apunta hacia la respuesta de la primera pregunta: la rebelión de los esclavos, la moral reactiva, la moral del resentimiento:

"La rebelión de los esclavos comienza cuando el resentimiento mismo se vuelve creador y engendra valores: el resentimiento de aquellos seres a quienes les está vedada la auténtica reacción, la reacción de la acción."55

Una vez que lo reactivo "actúa" sobre lo activo, el juego de las definiciones pasa a ser un juego complicado de valores, fuerzas, significaciones y representaciones. No hay ninguna faz evidente en una mascarada. Este es el escenario en el cual debemos ubicar a la conciencia.

Comencemos con una proposición lapidaria: la conciencia es un aparato reactivo. Su carácter reactivo puede expresarse con el

siguiente ejemplo: "El animal sólo conoce la muerte cuando muere: el hombre tiene conciencia de ella en cada momento de su vida"⁵⁶. Mientras la vida del animal se desplaza en una afirmación permanente, sin huecos; el hombre la limita en cada momento a través de la conciencia de su muerte. Sin embargo, la conciencia, en tanto que a partir de la preservación y fijeza de las representaciones -entre ellas la muerte- afirma la vida, la desarrolla en una auténtica reacción, es la reacción de la acción que la multiplica y expande la vida a través de las representaciones. Además, en tanto que la conciencia es un tipo de relación entre fuerza y fuerza, de éste choque se genera una jerarquía; incluso, diferentes formas de conciencia, el inconsciente mismo, al que Nietzsche se refiere constantemente. Es necesario señalar que la conciencia no escapa al proceso de pluralización que lo reactivo imprime sobre lo reactivo re-activándolo, generando con este proceso, a su vez, la pluralidad de los valores y la subsecuente composición de éstos en jerarquías.

El sentido último y determinante de la conciencia es la existencia, la preservación. Sin embargo, esta preservación no puede darse al margen de la relación y lucha entre fuerza y fuerza - a esto es a lo que Nietzsche llama voluntad-. Por otra parte, a la expansión y dominio de la exterioridad por parte de las fuerzas que producen la re-actividad, nuevas jerarquías y valores, es a lo que Nietzsche llama poder⁵⁷. Por ende, la voluntad para Nietzsche, -como ya explicamos-, más que referirse a la fórmula Schopenhaueriana "yo quiero", es una actividad creadora y artís

tica Trans-subjetiva; es voluntad de poder.

Una vez aclarado lo anterior, tenemos los antecedentes para ubicar a la conciencia en su campo propio: el olvido y la memoria.

En el ámbito de la memoria, la conciencia recupera los "hechos consumados", recupera lo que "fue". Este "fue" se opone al "es" de lo activo, el "fue" desplaza el momento del comienzo de una nueva acción, en lugar del hacer mismo, el hombre afirma el "me acuerdo". Este es el sentido reactivo de la conciencia como memoria, pero la reactividad de la memoria requiere ser re-activada, afirmada como tal, por lo activo mismo en auténtica reacción. Esto significa la generación de un tipo de memoria fuera de la temporalidad reactiva. Una memoria que no sea la representación de un pasado en el presente que suple la afirmación de la vida al determinarla por la carga del "fue" que interrumpe la afirmación, la limita en el tiempo, contradice el presente con el pasado y enajena la vida en la proyección de un futuro.

Cuando la memoria suple el proceso de afirmación de la existencia, afirma una agrupación específica de sentidos -en el mejor de los casos-, que a su vez se remiten a una jerarquía determinada, niega la complejidad de la existencia: "...la existencia no es otra cosa que un haber sido interrumpido, una cosa que no vive más que de renegarse, de devorarse y de contradecirse."⁵⁸

La reactividad de la memoria debe comprenderse inmersa en una temporalidad reactiva, es una temporalidad que se concibe en tiempos interrumpidos, estos tiempos son: presente, pasado y fu

turo. Para esta concepción reactiva del tiempo, el presente es una fugacidad, una ilusión. El presente sólo existe como producto del pasado o puente de un futuro que se perfila a través de éste. Se llama Historia a esta temporalidad reactiva; en efecto, a la Historia le interesa la descripción de los hechos pasados, sus relaciones efectivas y posibles a través de ciertas "leyes" que explican la necesidad del presente como efecto de aquéllos. La causalidad de los hechos nos permite vislumbrar, por otra parte, una "futuro" posible, producto de la "necesidad" en su concatenación a la temporalidad suspendida de lo reactivo.

La "actividad" propiamente dicha, se ubica en un presente supra-histórico, su facultad consiste en "sentir y hacer las cosas fuera de la historia."⁵⁹ Su ámbito propio es la eternidad. La eternidad choca contra la memoria, para la que no existe el presente en sí mismo. El olvido es quien captura la eternidad para el actuar:

"...todo obrar exige el olvido: de igual modo que la vida orgánica exige no sólo luz, sino también lo oscuro. Si es posible vivir felizmente, como lo prueba el animal, es de todo punto imposible vivir absolutamente sin olvidar." 60

Si las fuerzas reactivas retardan y fijan, las fuerzas activas devienen y multiplican, si la memoria fija, el olvido disuelve y conduce a la actividad a su temporalidad propia: la eternidad. El olvido disuelve la memoria, la multiplica, la precipita hacia nuevos valores, nuevas formas.⁶¹ Así es como debe entenderse el papel activo de la Genealogía y su marcada tendencia hacia la pluralidad de los hechos.

La actividad sólo puede constituirse como tal en una tempora

lidad íntegra. El presente, el pasado y el futuro constituyen esa identidad del único tiempo vivido que se llama instante:

"Esa larga calle hacia atrás: dura una eternidad. Y esa larga calle hacia adelante, es otra eternidad.
Se contraponen esos caminos; chocan directamente de cabeza:
-y aquí, en este portón, está escrito arriba: 'Instante'" 62

La temporalidad de lo activo es ese tiempo, convergencia de los tiempos: eterno presente, el instante. A través de esta concepción de la temporalidad podemos comprender una cuestión que ya señalábamos respecto al tiempo en la Génealogía: la actualidad del "pasado". El pasado no se actualiza en el presente al causar lo, el único tiempo es el presente, en él confluyen todos los tiempos, de tal forma que los hechos del "pasado" tienen una actualidad en la medida que se descubren como activos en un presente en el que se invocan (interpretan), y confluyen.

A esto se refiere el "rumiar": la actualidad de la digestión de los hechos, la forma como la afirmación de la vida, de los actos se rebela a morir, a ser "pasado". Es a través de este juego con las fuerzas activas del "pasado", que la actividad se revela en el juego de las fuerzas activas presentes. En tal juego deben adivinarse las fuerzas activas detrás de máscaras, estableciendo entre sí trampas, inversiones que difunden su identidad. Esta difusión -explosión- de su identidad, debe concebirse también como el juego entre devénir y fuerza, entre pluralización e integración; en otras palabras, se trata del juego entre lo activo y lo reactivo.⁶³

Existe también otra esfera que trata de recobrar Nietzsche para la actividad: el "querer". Al proponer la muerte de Dios,

Nietzsche pretende liberar el querer de la influencia del totalitarismo monodécentrista -léase monoteísta-. Sin embargo, tal liberación no es posible si antes no se desplaza la influencia externa de Dios en el "querer", al "querer" mismo. Este desplazamiento provoca una nueva ubicación del querer, éste deja de ser el hecho puro y evidente tal y como se concebía hasta Schopenhauer; el querer deja de ser la unidad evidente e inamovible, muestra su complejidad, se convierte en plural mostrando su composición genealógica, es decir, su composición de fuerzas activo-reactivas. También es importante señalar de qué manera la concepción Nietzscheana del tiempo nos ofrece una nueva concepción del querer. Tal concepción transforma al querer caprichoso -aparentemente libre- en una fatalidad; si en el eterno presente confluyen y se identifican el pasado y el futuro, también confluyen e identifican lo querido, lo que se quiere y lo que está por quererse:

"Desde este portón llamado Instante corre hacia atrás una calle larga, eterna: a nuestras espaldas yace una eternidad. Cada una de las cosas que pueden borer ¿no tendrán que haber recorrido ya alguna vez esa calle? Cada una de las cosas que pueden ocurrir, ¿no tendrá que haber ocurrido, haber sido hecha, haber transcurrido ya alguna vez?"⁶⁴

En la temporalidad eterna del instante el querer adquiere las posibilidades de acción del momento en que se elige, la decisión ha sido tomada incluso en las elecciones y posibilidades de la humanidad desaparecida, mismas que se revalidan -como ya mencionábamos- en el presente:

"Por eso, el pasado y el presente no son más que una misma cosa idéntica en su diversidad y, en cuanto omnipresencia de irrecederós tipos humanos, el universo es una formación inmóvil de valores continuos y de significación eterna."⁶⁵

En esta identidad temporal el querer encuentra permanencia, su i

dentificación última, pierde la significación caprichosa de una simple opción. En esta nueva dimensión del "querer", no hay "querer", si lo que se quiere no se desea como eterno. Mientras el querer reactivo se concibe a sí mismo como una simple opción: que iré "x" o tal vez "y", quise "z", pero pude querer "p", el querer activo es soberano en su integridad, no se encuentra determinado por cosas como Dios, imperativo categórico, deber moral, etc.

Ya que hemos tocado el problema de la unidad temporal y la integridad del querer, hagamos un breve análisis de lo que para Nietzsche es la integridad. Zaratustra descubre en el hombre reactivo la ilusión de "ser uno" y su estado fragmentario:

"...desde que estoy entre hombres, para mí lo de menos es ver: A éste le falta un ojo, y a aquél una oreja, y a aquél tercero la pierna, y otros hay que han perdido la lengua, la nariz o la cabeza." 66

Por eso, para superar el querer reactivo es necesario superar el estado fragmentario y mutilado del hombre: es necesario recuperar la integridad del ser, y a su vez, para recuperar esta integridad del ser es necesario recuperar la unidad temporal, otra forma de proponer lo eterno y la voluntad de poder como principios.⁶⁷ Obviamente esta cuestión nos conduce a la oposición entre el sujeto fragmentado y el sujeto íntegro, sobrehumano, el superhombre:

El sujeto fragmentado es incluso a veces, un sólo elemento hipertrofiado:

"...seres humanos a quienes les falta todo, excepto una cosa que tienen demasiado- seres humanos que no son más que un gran ojo, ó un gran hocico, ó un gran estómago, ó alguna otra cosa grande- lisiados al revés les llamo yo." 68

Esta conclusión del ser lisiado, esconde el futuro y el tránsito hacia la integridad, hacia la composición entre sujeto, tiempo y acción. Por eso Zaratustra es: "un futuro y un puente hacia ese futuro,..."⁶⁹ El anuncio del superhombre expresa el destierro del querer reactivo determinado por una voluntad externa y caprichosa. El superhombre dice "así lo quise", cuando el hombre dice "Dios lo quiere así", esto es, afirma su voluntad en cada acción. De esta forma descubre a su misma voluntad como voluntad de poder, descubre su querer como fatalidad, y se descubre en el tiempo como una eternidad que ya ha sucedido innumerables veces. Así es como se redime del azar.⁷⁰ La afinidad que encuentra el superhombre entre sus actos, su querer y el tiempo, no sólo provocan una integración de sí mismo, no sólo puede decir "no podría dejar de ser yo mismo", también descubre que:

"En el fondo cada hombre de la historia soy yo, es decir, perder su propia identidad en la certidumbre misma de reencontrarse, múltiple en la permanencia idéntica del universo."⁷¹

Después de esbozar la reactividad de la conciencia, la dimensión temporal del querer, de exponer un acercamiento a la voluntad de poder, así como de analizar otro sentido de la relación activo-reactivo en el plano del sujeto, podemos partir de estos argumentos para entender la otra faceta del proceso reactivo, esto es, el surgimiento de la mala conciencia.

1.2.5- Conciencia- Mala Conciencia. La Transvaloración Reactiva

La capacidad de olvidar, la formación de una memoria, la creación de un sujeto moral, responsable, al cual se aplica una jerarquía común, son elementos que conforman a la conciencia y que se invierten al dominarlos el resentimiento, y con esto, dan naci-

miento a la mala conciencia.

Hemos expuesto en qué manera el olvido como fuerza activa provoca la reactivación, la regeneración estableciendo un horizonte virgen en posibilidades para la acción. A través del olvido no sólo cancelamos etapas; inauguramos otras, este es el valor positivo del olvido. Cuando el resentimiento se convierte en creador, cuando invierte y suplanta a lo activo-reactivo; el movimiento hacia la pluralidad y la expansión se detiene. Queda solamente lo reactivo-reactivo como movimiento fijo y decadente. El resentimiento transforma la memoria, su capacidad de fijeza y representación en el recuento de los deudos; la vía de la venganza se convierte en moneda universal de pago, en el "rostro de la justicia".

De la inversión del resentimiento a la mala conciencia hay un paso que implicó la transformación del sinsentido de la afirmación de deseos, apetencias y fuerzas del hombre. La afirmación de una fuerza mostraba su poder en el objeto sobre el que se podía, el resentimiento enseña al hombre a interiorizar el dolor, la pena, a cargar el "mal". Ahora el dolor se prolonga: no sólo en el recuerdo, sino que se interioriza la pena, el hombre aprende a violentarse con sus propios instintos, les declara la guerra:

"(Con la mala conciencia)... se había introducido la dolencia más grande, la más siniestra, una dolencia de la que la humanidad no se ha curado hasta hoy, el sufrimiento del hombre por el hombre, por sí mismo: resultado de una separación violenta de su pasado de animal, resultado de un salto y una caída, por así decirlo; en nuevas situaciones y en nuevas condiciones de existencia, resultado de una declaración de guerra contra los viejos instintos en los que hasta ese momento reposaban su fuerza, su placer y su fecundidad." 72

Añadamos en seguida que esta sensibilización provoca el surgimiento de una capacidad discriminadora y con ésta, el desprecio y la facultad de negar. Todo lo que niega lo reactivo a sus ojos parece insignificante, despreciable, es decir: malo. La vía de afirmación -como ya mencionábamos- es la inversión, el disfraz que permite a lo reactivo pasar como activo y desplazarlo. La memoria desplaza el olvido; el sujeto activo se limita por la voluntad negadora. De esta manera la misma acción resulta reprobable y la pasión deviene en inocencia. Este sujeto afirmador pasa a ser el mal y es desplazado por el perpetuo acusador que dice: "El es, yo no"⁷³ Delatando de esta forma su conciencia de esclavo.

En el momento en que las fuerzas activas se ven privadas del material de su acción, de lo que pueden, las fuerzas activas se vuelven contra sí mismas. Si el querer (la afirmación de la voluntad sobre lo que puede), ya no puede manifestarse en la exterioridad, sólo queda la interioridad como espacio en el que la actividad pueda afirmarse, y esto porque: "...el hombre prefiere querer la nada a no querer."⁷⁴

Precisamente en este volverse contra sí misma es que la fuerza activa se invierte y es deslazada por las fuerzas reactivas. En la medida que la relación entre fuerza y fuerza -que llamamos voluntad- ya no se expresa y expande en la exterioridad, en que ya no ejerce su dominio sobre los que no le son iguales; ejerce en cambio una tiranía contra sí misma, se divide y lucha contra sí misma, ya no puede ni ser ella misma. En este escenario surge la mala conciencia.

¿Cuál es el papel del dolor en el surgimiento de la mala conciencia y su forma primitiva que es el recuerdo?

El recuerdo que no termina, una herida abierta, o en el mejor de los casos una cicatriz que no sana: variantes tipológicas del recuerdo reactivo. La memoria se encuentra encadenada a lo que no acaba, se prolonga aún a pesar del sujeto que quiere hacer desaparecer el dolor y, a fuerza de convivir con él, le va determinando cada vez más hasta que como sujeto reactivo no puede separarse de él, depende de sus heridas y su dolor. El dolor deja de ser externo para convertirse en la interioridad misma, en el mundo del sujeto reactivo: el mundo, "un valle de lágrimas". Su reactivación no se consuma, ya que la permanencia del dolor, la interiorización de la fuerza, evita la reactivación de la auténtica reacción, la de lo activo. ⁷⁵

Si empezamos a descubrir elementos afirmativos en la conciencia ¿qué relación guardan con el resentimiento?, ¿qué modalidad guarda la mala conciencia con relación a la memoria? Si la conciencia es ese fruto tardío a través del cual se forma un sujeto capaz de prometer, el individuo autónomo y soberano que puede calcular; que identifica a sus iguales, ante los cuales respeta sus promesas; que discrimina a los inferiores en los que no cree, ya que no halla la misma perspectiva valorativa. Si la conciencia es producto de la afirmación de la existencia de ese hombre libre, poseedor de una voluntad duradera e inquebrantable. ⁷⁶

Si lo que llamamos conciencia nace en el seno de un determinado tipo de hombre sobre cuya integridad él manda, el hombre que es dueño de su libertad, el guerrero. Si a este instinto se le puede dotar de fuerza suficiente para dominar otros instintos que incluso lleguen a ser la "voz interior", la vía privilegiada de repre

sentación del mundo e incluso del sujeto consigo mismo. Entonces, ¿cómo se encumbra sobre este panorama la mala conciencia?, ¿cómo vino al mundo esa cosa sombría?, la conciencia de culpa, toda "mala conciencia"? ⁷⁷

Pregunta genealógica: ¿De dónde proviene la mala conciencia?, Nietzsche la remonta a la relación contractual entre acreedor y deudor. Esta relación solamente es posible entre sujetos capaces de prometer, sujetos que no solamente tienen la facultad de recordar sus promesas, sino que son capaces de cumplirlas aún a costa de sus bienes, su familia, su cuerpo o su vida misma.

De entre los mecanismos de deuda-retribución, Nietzsche descubre la no equivalencia entre la deuda y la retribución por perjuicios o privación de otras cosas valiosas. ¿Qué provoca la conformidad del acreedor al retribuirsele con la muerte, la flagelación o la privación de cosas valiosas del deudor?. Nietzsche muestra que detrás de esta retribución no equivalente está el placer. El placer de ejercer el dominio sobre el deudor, de rebajarlo y no identificarse en él, ya que es inferior. Se trata del placer de la crueldad. ¿Alguien ha hecho ya una genealogía de los sentimientos oscuros como la crueldad, el odio, la ira?, ¿acaso no se encuentran presentes en la historia humana como algo que se detiene por "pecaminoso"? Es precisamente en este placer, en la crueldad y su participación extensiva a otros hombres (los esclavos) como este placer se convierte en venganza y pena.

Contra el prejuicio cristiano de que el hombre es bueno por naturaleza, Nietzsche muestra la función afirmativa del placer

en la crueldad como expresión del dominio, como moneda universal que hace retribuir el dolor del deudor con su deuda. En esta inversión valorativa, Nietzsche muestra cómo no es posible hablar de la historia humana al margen de la sangre, de la guerra, de la crueldad: "...¡cuánta sangre y horror hay en el fondo de todas las cosas buenas!"⁷⁸

¿Cómo se convierte este mecanismo de retribución en venganza? Ya decíamos que cuando el sujeto reactivo se apropia del placer en la crueldad, la restitución no es suficiente, la deuda es restitución de dolor porque retribuye placer. El placer de producir el dolor trata de mitigar el propio, a esto el sujeto reactivo le llama justicia. La venganza es la vía de transportación del dolor al otro, así es como el dolor interior se hace extensivo a los otros. La venganza se convierte en justa e incluso el castigado concede su pena al interiorizar su dolor como culpa.

¿Cómo llegó el resentimiento a participar del placer del suplicio?

A partir del surgimiento de una moneda común que hizo posible el intercambio simbólico de valores, de afectos, de fuerzas, de poderes. Esta idea de la comunidad del intercambio fue posible por el nacimiento de una economía monetaria.⁷⁹ Dicho proceso encuentra su expresión filosófica en lo que Nietzsche llama Secratismo.⁸⁰ En este sentido, Sócrates es para Nietzsche el desertor plebeyo de una sociedad aristocrática. Tal disecelón no es posible sino a través de la universalización de los valores; de pensar no en las diferentes perspectivas valorativas, sino de los "valores universales" como

"valores en sí". El resentimiento crea la "universalidad valorativa", la igualdad, la legalidad; cuyo fin no es acceder a los ideales activos de retribución como a su inversión:

"...a lo que ellos piden no lo llaman desquite, sino el 'trunfo de la justicia'; a lo que ellos odian no es a su enemigo, ¡no!, ellos odian la 'injusticia', el 'ateísmo'; lo que ellos creen y esperan no es la esperanza de la venganza, la embriaguez de la dulce venganza... sino la victoria de Dios, del Dios justo sobre los ateos..." 81

De esta inversión el sujeto orgulloso, aristocrático; el sujeto para Nietzsche deviene el ser avergonzado, el ser plebeyo. Este ser no puede romper con su pasado en la medida en que no puede arrancar la semilla de la culpabilidad. Se trata del eterno deudor incapaz de ser sí mismo, ya que precisamente esta deuda impagable -que resulta ser 'su culpa', imposibilita su propia soberanía.

¿Ante quién tiene la deuda el 'culpable'?, ¿es ante estos seres inferiores que 'sufren'? Cuando una deuda se prolonga lo suficiente, el acreedor deja de ser un semejante. La prolongación, eternización de la deuda diviniza al acreedor. ¿Cuál es esta deuda?, la deuda universal, el pecado original que de hecho los hombres han pagado -a través de un préstamo de Dios mismo-; mediante la entrega de Dios- Hombre- Cristo. Esta deuda universal que convierte a todos los sujetos en culpables es -como ya se vislumbra- la otra faceta por medio de la cual el resentimiento creador invierte la actividad en la relación acreedor-deudor. Esta faceta es la perspectiva cristiana.

Sobre este panorama nihilista de eterna venganza, de perpetua culpabilidad, de dolor insuperable, ¿cómo es posible la vida?, ¿cómo es posible aún la afirmación?. Si hemos presentado una vi-

sión "negativa" de la moral del resentimiento, ¿cómo decíamos que las fuerzas reactivas eran también voluntad de poder?

Donde se expresa la afirmación de las fuerzas reactivas, su voluntad de poder es la creación, específicamente la creación de los ideales ascéticos. El creador de los ideales ascéticos, su figura tipológica, es el sacerdote. El sacerdote es quien hace soportable el dolor y la culpabilidad de la mala conciencia. El crea la suplantación del mundo, por el otro mundo, vía de esperanza de la moral nihilista. El es la culminación de la negación, la inversión del artista. El enseña a vivir en la voluntad de nada, convierte esa voluntad de nada en voluntad de poder, él es el médico que atiende débiles y enfermos, amortigua el dolor y los efectos del resentimiento:

" 'Yo sufro: alguien tiene que ser culpable de esto' -así piensa toda oveja enfermiza. Pero su pastor, el sacerdote ascético, le dice: '¡Está bien; oveja mía! alguien tiene que ser culpable de esto: pero tú misma eres ese alguien, tu misma eres la última culpable de esto -tu misma eres la única culpable de tí!...' "82

¿Qué logra el sacerdote ascético? Logra cambiar la dirección del resentimiento, transforma su sentido. De esta afirmación, de la transformación de la "voluntad de nada" en voluntad de poder a través de ideales como la verdad e incluso, de la relación entre ideales ascéticos y filosofía, trataremos a continuación. Intentaremos acercarnos a los mecanismos de transvaloración propuestos por Nietzsche. Quedémonos pues, con una mirada previa de la transvaloración reactiva.

II. LA MORAL DE LA METAFISICA

"Yo contradigo cómo jamás se ha con-
tradicho y, a pesar de ello, soy
la antítesis de un espíritu que di-
ce no."

Nietzsche, Ecce Homo

¿Critica Nietzsche a la Metafísica a través de la crítica al Platonismo? Para no apresurar una respuesta que pueda desviar-nos de nuestros propósitos, es necesario señalar que tal cues-tión nos interesa en tanto que se vincula al problema de la fi-losofía como ideal ascético, a la Moral de la Metafísica. Sin embargo, para abordar esto es necesario dar un rodeo. No hemos profundizado suficientemente la genealogía de los ideales ascé-ticos que Nietzsche realiza a través del análisis psicológico del sacerdote.

El sacerdote se erige frente a la presencia del guerrero, surge con él el conflicto lucha-contemplación. El sa-cerdote no puede afirmarse en la lucha sino en la contemplación. Nietzsche se pregunta: ¿cómo es posible el sacerdote ascético en una sociedad guerrera?. Responde: a través del temor que lo-gra infundir tanto en los débiles y los enfermos como en los guerreros mismos. ¿Cómo logra atemorizar?, a través de la radi-cal negación de la vida, a través de la autoflagelación, de la automutilación, de la negación del mundo mismo a través de un "mundo verdadero". En el sacerdote ascético confluyen deseo y autonegación, lo cual implica el conflicto vida contra la vida.

¿Qué significa el conflicto vida contra la vida en el sacer-dote ascético?, ¿implica la victoria final del nihilismo?, ¿có-

mo ha sido posible la supervivencia humana por siglos a través de este conflicto? Si la vida no se ha extinguido en la autocontradicción del sacerdote ascético es porque este conflicto esconde elementos afirmativos de auténtica reacción, reacción de la acción como ya señalábamos. Aunque los ideales ascéticos provienen de la degeneración y decadencia de la vida, no pueden ser la negación última de ésta, "su inversión radical"¹. El sacerdote ascético afirma la vida incluso a partir de su negación. Perteneciendo a las fuerzas activas, a la afirmación y expansión de la vida, lo que constituye lo fundamental de su valoración reactiva: "...él pertenece a las grandes potencias conservadoras y creadoras de síes de la vida."² Aún cuando se hiere, cuando se mutila, esta herida y esta mutilación constituyen su afirmación; la lucha emprendida contra su gran deseo y su autonegación; el conflicto le constriñe a vivir.

Existe otro sentido en que el sacerdote ascético afirma la vida, esto es, -como ya señalábamos- el lograr cambiar de sentido al resentimiento. Con la inversión del sentido nihilista del resentimiento: la vida es cruel, no tiene sentido, no vale nada; el sacerdote reactiva esta voluntad de nada del resentimiento y proyecta un sentido, un valor, una "vida" más allá del mundo mismo, crea la transmundanía. Es clara, vista

1. Sobre la muerte como inversión radical véase: Baudrillard, Jean, El Intercambio Simbólico y la Muerte, Venezuela: Monte Avila. Principalmente el capítulo V. También: Ariés, Philippe, El Hombre ante la Muerte, Madrid, Taurus.

2. F. Nietzsche, Genealogía de la Moral, op. cit., pag. 140.

desde esta perspectiva, la identificación entre el platonismo (ideal ascético filosófico) y el cristianismo (ideal ascético sacerdotal). En el fondo, se trata de la identificación en la metafísica del mundo verdadero, de la verdad en sí, verdad que no es otra cosa que un valor y constituye una moral, la moral del resentimiento.

Mientras la metafísica de la verdad y la moral del mundo verdadero no pueden disolverse, no puede plantearse la moral como problema, como valor en una metafísica que la hace aparecer como la moral en sí, como la moral verdadera; ni, por otra parte, se puede realizar la crítica radical contra la metafísica, esto es, la interrogación por la cuestión del valor en la metafísica y el valor mismo de la metafísica. La pregunta que interroga por el valor de la metafísica es una genealogía del saber metafísico: ¿qué tipo de fuerzas enmascara?, ¿cuál es el sentido de la afirmación metafísica?, ¿qué tipo de hombre crea y desarrolla?. Por otra parte, la pregunta que interroga por el valor de la metafísica, ubica la cuestión en el terreno de la moral, lo que implica la desacralización de lo verdadero en sí que representa el saber metafísico, para jaloarlo al "más acá" de la existencia, a la terrenalidad de la moral.

II.1-La Fábula del "Ser" Metafísico. El Mundo Verdadero

La moral de la metafísica, el valor de la metafísica. No la verdad o el fundamento de una metafísica, no la evidencia ontológica de una moral. De nuevo la pregunta que interroga sobre el valor del valor se impone. La primera parte la ocupó ya la metafísica del Valor, la moral fundamentalista. Ahora entende-

mos por valor del valor la moral de la metafísica, esto es, el valor y la constitución valorativa de la metafísica, del discurso supramundano, de lo en sí, de lo verdadero.

Es claro que Nietzsche no maneja una interpretación académica de lo que es metafísica. Esta señala más bien, un síntoma, una constelación de fuerzas que representa un conflicto vital; el encuentro de fuerzas de la vida, la afirmación de valores en oposición. El diagnóstico de este encuentro de fuerzas llamado metafísica es: Nihilismo.

Sin embargo, para no discurrir sobre una tautología, hemos de aclarar que nuestra investigación sobre la moral de la metafísica ha de entenderse tomando como antecedente la metafísica del valor, pero también ha de suponerse el proceso de inversión que requiere el planteamiento del problema de la metafísica, mismo que expondremos en este capítulo. Luego, nuestro enfoque que interroga sobre el valor del valor ha pasado de una metafísica de la moral a una moral de la metafísica. El valor del valor no es una mera tautología -interrogante vacía- la pregunta sobre el valor del valor suple la interrogante nihilista sobre el ser, sobre el transmundo, la verdad, el bien y los "valores supremos".

¿Cómo puede ser el filósofo un sacerdote ascético? Si la actitud del filósofo ante la verdad, sus cualidades analíticas le permiten distinguirse de aquél que pregona el transmundo, aquél que domina y pastorea la conciencia de los débiles, aquél del que hemos dado un semblante como inversor del resentimiento. ¿Cómo invierte el resentimiento el filósofo? El mero hecho

de formular esta pregunta nos ubica en el terreno moral que determina el sentido de la negación que el filósofo guarda con el mundo, con la "verdad", con el "bien", con el sujeto y sus "antípodas".

El filósofo como el sacerdote ascético toma partido por lo débil, por lo enfermo, por lo decadente.¹ De tal estado de debilidad, de la imposibilidad para enfrentar el conflicto de la enfermedad, sobreviene un estado que Nietzsche llama estado mórbido. En éste, las fuerzas ceden ante el enemigo y sobreviene una resignación y humildad ante lo extraño. Es posible que el menor cambio sea capaz de despertar alarma e impotencia total. En tal estado patológico es donde se generan los "valores supremos", por tanto, se plantea la cuestión de saber si los valores supremos hasta entonces, no son otra cosa que disfraces de estados patológicos.

Ahora bien, esta consideración de lo sano y lo enfermo, ¿puede formularse a través de los conceptos "normal" y "patológico"? La normalidad es un concepto reactivo, enuncia un estado de reposo, una resistencia a la acción, un "equilibrio". Lo activo, el impulso supremo que es la voluntad de poder, rompe todo equilibrio, su afirmación consiste en un constante "ir más allá de sí mismo". Si a algo puede llamarse "ley de la voluntad de poder", es a ese rompimiento constante del equilibrio, a ese impulso por superarse y romper consigo mismo. Tal falta de equilibrio y de permanencia rompe con la finalidad positivista de formar unidades y de formular leyes. Este misterio de la voluntad de poder lo revela Zaratustra identificándola con la vida: "Y este misterio me ha confiado la vida misma, mira, dijo, yo soy lo que

tiene que superarse siempre a sí mismo." ²

El límite que se impone contra la voluntad de poder, el agotamiento -que puede adquirirse o heredarse-, lo normal, la fijeza y demás impulsos reactivos, no son lo que Nietzsche denomina como sano. El estado de salud tiene que ver con la sobreabundancia de fuerza, la potencia libre a la acción y al fortalecimiento del impulso supremo que es la voluntad de poder. El mensaje de Zaratustra se dirige precisamente a despertar las fuerzas activas para superar a aquello que denominamos hombre. El "ubersmensch" (sobre hombre) denomina el reinado de los impulsos activos, el fortalecimiento de las fuerzas activas; la afirmación de la voluntad de poder como autosuperación, como negación activa que rompe toda "normalidad", fijeza o equilibrio producto del agotamiento. La reivindicación del mal en tanto fuerza que rompe todo equilibrio, que pluraliza todo sujeto, todo fenómeno, apunta hacia el horizonte de la voluntad de poder como impulso supremo, como impulso creador. Aquí es donde se confrontan los impulsos gregarios de la conservación y el agotamiento y los impulsos activos y creadores que rompen la regla, infringen el equilibrio: los atípicos, los "menos". Del conflicto entre los menos y lo gregario, lo sano y lo mórbido, el movimiento y la fijeza, la ilusión y lo verdadero, el filósofo surge como creador de formas de este conflicto, como afirmador de sentidos bajo los cuales se perfila la metafísica misma, los "valores supremos".

La mera sospecha de que los valores supremos han surgido de un estado de morbidez ¿no atenta contra el prejuicio metafísico de que los valores supremos no pueden generarse de lo bajo?:

"La filosofía metafísica ha podido hasta la fecha superar esta dificultad negando que una cosa nace de la otra y admitiendo para las cosas estimadas superiores un origen milagroso que manaría inmediatamente del núcleo y de la esencia de la "cosa en sí".³

Pero este prejuicio metafísico ha surgido, a su vez, de lo que Nietzsche llama transmundo. Lo supramundano, el ser, lo absoluto, lo estático, eternamente idéntico a sí; el mundo verdadero como negación del mundo que deviene "mundo aparente". Luego, el prejuicio metafísico que supone la existencia de antítesis se deriva de un determinado estado de fuerzas: estado de morbilidad, decadencia moral, conflicto entre lo gregario y lo atípico, de la conservación en relación a la superación. Pero también es producto de la creación del "mundo verdadero", y en este último reposan los ideales ascéticos del ser metafísico.

¿Cómo es creado el mundo verdadero?, ¿cómo ha sido posible la vida a través de su negación en el "mundo verdadero"? ¿significa el triunfo final de la reacción?. El mundo verdadero es producto de un odio contra el mundo.⁴ Solamente cuando la vida y por ende, el mundo resultan insoportables; cuando el sufrimiento es intolerable, las fuerzas vitales proyectan un estado ideal, un estado en que todo sufrimiento y padecer son imposibles, solamente esta proyección ayuda a sobrevivir, a aglutinar las fuerzas restantes que ayudan a conservar la vida.

Si existe un mundo del padecer, del sufrimiento, de pena, un mundo que se odia y se niega constantemente, debe existir un mundo contrario. Si en este mundo se sufre, en el otro mundo no existe ningún dolor. Si en este mundo todo tránsito es doloroso, el otro mundo es inamovible. Si cada momento se mide con el

dolor propio, el otro mundo es intemporal.

Al haber mudable, perecedero, negativo al mundo, éste deviene "mundo aparente". Es el "mundo verdadero", el depositado a aquéllos que son capaces de imaginarlo, de proyectarlo y de depositar en él sus últimas fuerzas. Para que esta sustracción de valores y fuerzas sea posible es necesario por último una permanencia valorativa, un estatismo de la energía. Esto es posible sólo si los mundos no se confunden, sólo si las antítesis son eternas.

¿Cuál es la consecuencia de esta inversión valorativa? Respuesta: la inversión misma. Pensemos un poco esto último. ¿Es una burda redundancia?; no, solamente queda manifiesto lo siguiente: en primer lugar, al decir "la inversión misma" nos referimos a los mecanismos de inversión de la reactividad ya descritos anteriormente, es decir, el fondo de la inversión es la reactividad. En segundo lugar, exponemos como absurda nuestra posición: P consecuencia de Q, la inversión consecuencia de la inversión. O más claro, la inversión consecuencia de lo reactivo. ¿Qué fue antes y qué después?, ambos se confunden en el proceso mismo que llamamos "inversión". Esta breve digresión sólo para delatar el defecto metafísico de separar momentos (antes y después) para, posteriormente, concluir en una causalidad de los eventos.⁵

Si la voluntad de poder es voluntad de auto-superarse, la voluntad reactiva será una voluntad de autotranscenderse. La fuerza no está en mí, el valor no está en el mundo, se encuentra en una esfera inalcanzable y sólo realizable después de mí

y después del mundo, en nuestro perecer. El enfrentamiento entre voluntad de poder y voluntad reactiva se cifra como el enfrentamiento entre esplendor y decadencia, entre concentración de la fuerza y debilidad -como decíamos-, entre lo sano y lo mórbido.

Esta voluntad reactiva, decadente, mórbida del metafísico ¿cómo hace posible la vida?. El ser metafísico como sacerdote ascético es un mago que invierte los valores e invierte el sentido del resentimiento. Si yo padezco dolor, si es inaguantable la vida para mí, en lugar de privarme de ella, me privo del mundo, lo convierto en algo aparente, fugaz. El odio hacia mí con condición de paciente del sufrimiento, se vierte contra el mundo, sale de mí; este odio al mundo que provoca mi sufrimiento, provoca que imagine otro mundo mejor, que no sea objeto de mi odio. Esta inversión es la clave de la afirmación creadora del metafísico: el "mundo verdadero" es el mundo imaginario donde el sujeto del resentimiento se reconstruye afirmativamente, es la superación de su resentimiento.

II.2- El Valor de la Verdad y la Voluntad de Verdad

"...mientras el sacerdote, ese negador calculador, envenenador profesional de la vida, siga siendo considerado como una especie superior de hombre, no habrá respuesta a la pregunta: ¿qué es la verdad?"

F. Nietzsche, Ecce Homo

La voluntad de verdad, la esperanza de alcanzar el universo de la verdad en sí. El sacerdote ascético, personaje cuya máscara intercambiable ha creado incluso la faz del filósofo como conquistador de la verdad. El valor de la verdad, el valor de los ideales ascéticos, crítica y descubrimiento del aliento vital que ha dirigido la empresa imperialista por la verdad en sí:

"...-¿a qué se debe? A que el ideal ascético ha sido hasta ahora el dueño de toda filosofía, a que la verdad misma fue puesta como ser, como Dios, como historia suprema, a que a la verdad no le fue lícito en absoluto ser problema. ¿Se entiende este 'fue lícito'?"

La Verdad pues, erigida como valor supremo inmotivado crea su propio mundo que requiere ser cuestionado en su valor, en la moral que le sustenta para traerlo al más acá del mundo.

La voluntad de verdad no es una mera expresión, es ya una formulación crítica del problema de la verdad en sí; cuyo siguiente paso es la interrogación por su ideal del valor ante el cual le es lícito a la "verdad" como tal creer en sí misma. Aún el filósofo laico -Schopenhauer- que pretende alcanzar la verdad poniendo en duda la fe en Dios, requiere del análisis de los valores que se hallan implícitos en su búsqueda de un fundamento, de una Verdad determinada por sí misma:

"Desde el instante en que la fe en Dios del ideal ascético es negada, hay también un nuevo problema: el del valor de la

verdad. La voluntad de verdad necesita una crítica con esto definimos nuestra propia tarea. el valor de la verdad debe ser puesto en entredicho alguna vez por vía experimental...²

¿Cuál es esa vía experimental? la reconstrucción jerárquica de los valores, la vía genealógica que permite la recuperación de los tipos humanos que modelan la propia configuración y la afirman en sus mundos posibles e imposibles.

Hemos dado el primer paso al mostrar la fígura del ser metafísico como una máscara del sacerdote. Sin embargo, tal configuración resulta incompleta si no se incluye la crítica de la voluntad de verdad, si no interrogamos por su valor.

El sacerdote como inversor del resentimiento, de los ideales sobre lo sano y lo mórbido; médico que requiere de la convicción del enfermo que interioriza su diagnóstico, su valoración de lo natural y lo antinatural, su ideal de lo humano. Al explicar y convencer valora la existencia, la interpreta dando a sus pacientes como medida de toda vida, la concibe pues, enferma, desprovista de todo valor; por lo que hay que asegurar otro mundo, otro ideal de salud, otra naturaleza, otro poder restaurador. En el fondo, en la búsqueda de ese "otro" finca su dominio al crear su mundo, su fórmula medicinal que no cura sino que:

"...ésta no tendía a curar enfermedades, sino a combatir el desplacer de la depresión, a aliviarlo, a adormecerlo."³ El enfermo requiere pues, de la palabra del sacerdote para mitigar su dolor, tal necesidad funda la creencia en esta palabra adormecedora de los sentidos.

La creencia es pues un estado, es el adormecimiento de los sentidos que requiere el enfermo para soportar la vida, convic-

ción y verdad se confunden, ya que toda verdad es ante todo un tener por verdadero, una creencia, lo que le da también su carácter de irrefutable a tal verdad. Tal estado imposibilita ver las cosas y ante el peligro del error, se aferra el convalciente a la creencia en "su verdad", prescindiendo de sus alterados sentidos:

"Yo llamo mentira a no querer ver algo que se ve, a no querer ver algo tal como se lo ve: carece de importancia el que la mentira tenga lugar ante testigos o sin testigos." 4

La verdad es aquí, producto de una ineptitud para percibir el mundo.

El animal herido se replega y lame sus heridas; el dolor le impide salir de sí. Abismado en sí mismo, su mundo ha de identificarse a él; lo debilita, lo hiere, lo reduce, lo simplifica. Su verdad es pues ante todo, la valoración de un estado en el que concibe a todos los hombres, por eso, tal "verdad" es válida "para todos." Adoptar la verdad, por tanto, no representa para esta voluntad otra cosa que buscarse a sí misma, no significa más que conservarse y aferrarse a sí misma a través de su verdad.

De la imposibilidad para salir de sí por parte de la voluntad reactiva, se produce la ilusión del carácter inmotivado y autónomo de su verdad, esto es, de su condición de "verdad absoluta!" Es incondicionada e independiente de cualquier perspectiva, es algo autónomo que tiene su propio mundo. Sin embargo, al absolutizarse la verdad, aún se tiene más necesidad de la palabra del sacerdote, aquél que puede ligar el mundo absoluto de la verdad con la voluntad reactiva:

"El hombre no puede saber de por sí que es bueno y qué es malvado, por ello Dios le ha enseñado su voluntad... Moraleja: el

sacerdote no miente, la cuestión "verdadero! no verdadero!" en aquellas cosas de que los sacerdotes hablan no permite en modo alguno mentir; pues para mentir se tendría que poder decidir qué es aquí lo verdadero. Mas justo eso no lo puede decidir el hombre; el sacerdote es, pues, sólo el portavoz de Dios." 5

El mundo simplificado, reducido, deja de ser un enigma, se convierte en certeza. Pero, ¿qué importa que el mundo se convierta en certeza?; ¿que los senderos del conocimiento también se simplifiquen, se recorten? Esta necesidad de recorrer caminos y sendas ya andadas y recorridas una y otra vez, se debe tanto a su miedo a perderse en un mundo⁶ hostil a su presencia, insometible a su debilidad, pero también a la propia valoración de sí mismo como bueno:

"La razón de su rechazo a entrar en los caminos laberínticos de la verdad proviene de que, por estimarse demasiado bueno y demasiado superior a este mundo no puede esperar revelación alguna." 7

El portador de la verdad, de una verdad absoluta, no puede dejarse impresionar ante un mundo que no puede enriquecer su "Evang^ugelio". Su condición de "bueno" es la condición de un ser libre ¿de qué?; del mundo: el hombre malo es esclavo del mundo, está hundido en lo "terrenal"⁸.

¿Qué significa en términos de la voluntad de poder la necesidad de una verdad absoluta? Significa, en una palabra, la necesidad de subordinarse a un "poder absoluto":

"El ideal ascético tiene una meta y ésta es lo suficientemente universal como para que, comparados con ella, todos los demás intereses de la existencia humana parezcan mezquinos y estrechos; no se somete a ningún poder, sino que cree en su primacía sobre todo poder, en su incondicional distancia de rango con respecto a todo otro poder..." 9

Tal poder absoluto no es sino la negación de todo poder, del po-

der en el mundo, es una nihilización del poder, reacción contra el poder como consecuencia de la impotencia ante los múltiples poderes que le subyugan de la naturaleza y los poderes terrenales; búsqueda de un poder fuera del mundo, incondicionado, absoluto, "verdadero": "..., todo aquel mundo de ficción tiene su raíz en el odio a lo natural (4) la realidad!-) es expresión de un profundo descontento con lo real."¹⁰

La anteposición de principios, valores, significados y finalidades impuestas por la reactividad en su necesidad de certeza, en su necesidad por adormecerse como defensa contra el "dolor de la vida", en su necesidad de acallar a un mundo que pone en peligro su tranquila siesta para despertar en el "mundo verdadero" de la pesadilla del "valle de lágrimas". La voluntad reactiva invierte los términos y naturaliza su estado y desnaturaliza los poderes del mundo. A sus ojos, su modo de vida es un ideal de la vida entera, al vivírse de determinada manera provoca la ilusión de pensar que no puede vivírse de otro modo. Esta ilusión es una especie de naturaleza añadida con la que estabiliza su estado la voluntad reactiva, desnaturaliza el mundo cuando lo nihiliza, cuando trata de negar o neutralizar todo poder, convertirlo en nada:

"Uno de los artificios de la religión y de aquellos metafísicos que queriendo al hombre malo y manchado de pecado es hacerle sospechosa la naturaleza y volverlo así, malo; ya que, de tal manera aprende a considerarse malo..."¹¹

Su creencia de un mundo en sí, lo dota de la convicción de un poder en sí que encarna al obedecerlo, lo convierte en moral, en una moral en sí. Cómo se manifiesta este poder en el mun-

do?; a través de la interpretación del sacerdote, a esto llama el débil "revelación". Esta es la raíz de su hostilidad al conocimiento, en tanto que la revelación rehusa ser demostrada, rehusa medirse con el metro del conocimiento para no ser contradicha: "A los que sufren hay que mantenerlos en pie con una esperanza que no pueda ser contradicha por ninguna realidad."¹²

La revelación como revelación de un mundo verdadero, desprecia la sensualidad del conocimiento, la sensualidad de la revelación se encuentra espiritualizada; por tanto, los valores que propone para el mundo verdadero son lo contrario del "mundo terrenal", son los valores del no-ser, de la nada; esto, como consecuencia de la negación del cuerpo, de la naturaleza del mundo de los sentidos:

"Segunda tesis: Los signos distintivos que han sido asignados al 'ser verdadero' de las cosas, son los signos distintivos del no-ser, de la nada, -a base de ponerlo en contradicción con el mundo real es como se ha construido el 'mundo verdadero': un mundo aparente de hecho, en cuanto es meramente una ilusión óptico-moral." ¹³

¿Qué hay detrás de la voluntad de verdad, aún la reactiva, si no es la voluntad de poder?. Incluso al negar la vida, al devolarla y fijarse valores e ideales más altos como el sacrificio o el amor al prójimo, o la verdad en sí, se expresa una voluntad de poder: "Muchas cosas tiene el viviente en más alto aprecio que la vida misma; pero en el apreciar mismo habla -la voluntad de poder!"¹⁴ Luego, no podemos suponer que la crítica nietzschiana proponga el rechazo a la anulación de la verdad, o pini6n generalizada de perspectivas poco matizadas que esperan una resoluci6n de los problemas. Anular la voluntad de verdad,

nihilizar, negar, es propio de la reactividad misma, la crítica nietzscheana supone el ámbito de la valoración, el universo de la voluntad de poder para llevar a cabo la inversión activa, esto es, tomando como criterio no una perspectiva "más verdadera", sino la afirmación radical de lo reactivo, el valorar de lo reactivo, para llevar a cabo la empresa genealógica que interroga sobre el valor del valor, que trata de recuperar la voluntad de poder inmersa en el valorar mismo. Sólo esto permite la superación de la valoración reactiva, sin empantanarse en la negación.

La voluntad de verdad nietzscheana es perspectivista, genealógica:

"De aquí se deriva para la genealogía una tarea indispensable: percibir la singularidad de los sucesos, fuera de toda finalidad monótona; encontrarlos ahí donde menos se espera y en aquello que pasa desapercibido por no tener nada de historia -los sentimientos, el amor, la conciencia, los instintos-; captar su retorno, pero en absoluto para trazar la curva lenta de una evolución, sino para reencontrar las diferentes escenas en las que han jugado diferentes papeles; definir incluso el punto de su ausencia, el momento en el que no han tenido lugar..." 15

Existe pues, una reivindicación del conocimiento y de la voluntad de verdad. De hecho, la superación de los ideales ascéticos y su enmascaramiento dentro del ámbito filosófico, es posible a través de la radicalización de esta voluntad de verdad. Las fuerzas reactivas han suplantado los ideales que han guiado a la vida del hombre hasta ahora, pero esta suplantación ha invertido -como ya hemos visto- los valores y las perspectivas valorativas:

"Hasta donde alcanza el influjo de los teólogos, el juicio de valor está puesto cabeza abajo, los conceptos 'verdadero', 'falso' están necesariamente invertidos: lo más dañoso para la

vida es llamado, aquí, 'verdadero', lo que la alza, intensifica, afirma, justifica y hace triunfar, es llamado 'falso'." 16

Pero entonces surge el siguiente problema: ¿Cuál es la voluntad de verdad activa? Es la voluntad de verdad afirmada como voluntad de poder: " "...!En verdad, mi voluntad de poder camina también con los pies de tu voluntad de verdad!"¹⁷

La genealogía es una voluntad de verdad que no pretende la fijación del conocimiento, no pretende encontrar la validez de una interpretación al margen del juego entre interpretaciones. Afirma su voluntad de conocer hasta la misma deconstrucción, hasta la pérdida de certeza; esta deconstrucción pieza por pieza, no es la nulificación reactiva, ya que lo que queda entre sus manos no son meros elementos insignificantes, sino la raíz de variaciones, el conflicto primitivo del que emerge un valor, -una jerarquía valorativa -la justicia por ejemplo-. De ahí que interrogar por el valor del valor comprenda tanto al valor de los valores como a la perspectiva desde la cual se valora e interpreta el problema del valor mismo, por ejemplo la conciencia del ontoteologismo que reviste una búsqueda del origen del valor. Luego, la condición de ser un error no es una objeción contra el valor de los valores: "Verdad es la clase de error sin el cual ciertas especies de vida no podrían vivir. El valor para la vida es decisivo esencialmente ." ¹⁸

La necesidad de fijar un sentido, de obtener una verdad en en sí, independiente de los sentidos, suponía -como ya veíamos- la negación del mundo como "mundo terrenal" y la negación del cuerpo como recipiente del pecado. El perspectivismo nietzscheano no reivindica el cuerpo, y a través de éste, la pluralidad y ri

queza de un mundo que nos es reportado por la actividad del cuerpo en el mundo:

"La evidencia del cuerpo revela una tremenda multiplicidad; es lícito por cuestión de método, emplear lo más fácilmente estudiado, fenómenos ricos como evidencia para la comprensión de lo pobre. Finalmente: el todo supuesto es convenido, entonces el conocimiento es posible sólo sobre las bases de la creencia en el ser." 19

Así la pluralidad del mundo que nos revela el cuerpo, es un caos inagotable que requiere de la actividad de la conciencia y del lenguaje para fijar y poder asignar propiedades; lo que subyace a esta función del lenguaje y la conciencia es el concepto mismo de ser, el problema de la metafísica, por lo que resulta necesaria una crítica del lenguaje y la conciencia para llevar a cabo la superación de la metafísica.²⁰

"A partir de ahora, señores filósofos, guardémonos mejor, por tanto, de la peligrosa y vieja patraña conceptual que ha creado un 'sujeto puro del conocimiento, sujeto ajeno a la voluntad, al dolor, al tiempo', guardémonos de los tentáculos de conceptos contradictorios, tales como 'razón pura', 'espiritualidad absoluta', 'conocimiento en sí' "21

El sujeto es por tanto una pluralidad, y ahí donde posa sus sentidos, no sólo advierte la pluralidad del mundo, sino que la afirma al dotar de múltiples sentidos de interpretación, significación y de percepción de un fenómeno. Los sentidos del sujeto guardan una orientación generada por las fuerzas activas e interpretativas que afirma, esto determina un sentido y significado de lo percibido, así es como aparece a la conciencia como algo determinado, no como algo "en sí" de antemano, sino que surge a partir de la afirmación -la modalidad, el sentido- de la voluntad de poder:

"Lo real determinado en su realidad por la Voluntad de poder

un entreverado de perspectivas y de fijaciones de instituciones de los valores, una afirmación de un género complejo aunque de hecho, la Voluntad de poder es ella misma de género complejo"22

Así, esta voluntad de poder en el conocimiento no teme perderse en el mundo, su saber perspectivista requiere de infinitud de ensayos para llegar a la creación de una verdad que se identifique con la afirmación de la voluntad.

El sentido afirmativo de la vida, el de la voluntad de poder, consiste en lo que se autosupera; así una voluntad de verdad afirmativa se autosupera al extraviarse en el mundo, al pluralizarse en el conocimiento y a través de esta pluralización, crear nuevos criterios y formas insospechadas de la verdad: diseminación del valor, procreación del sentido, explosión de significados y formas de aprehensión.

La generalización reactiva se opone al perspectivismo al negar la movilidad de los sentidos contra la fijeza de la creencia, la multiplicidad de verdades del perspectivismo es negada por la reacción de la convicción en una verdad en sí; la generalización misma desconoce o simplifica el matizar en la genealogía, la convierte en evolución, en proceso dispuesto previamente por "finalidades". Por ejemplo, la misma convicción depende en su sentido de la fuerza que se la apropie, por lo que no podemos disponer de su valor al margen de la interrogación que pregunta por el valor de la fuerza afirmada, por el valor del valor.

Así la voluntad de verdad exhibe su propia perspectiva valorativa, como voluntad de poder. Una voluntad que al valorar matiza, que moviliza una multiplicidad de perspectivas que incluso dan sentido y dotan de valor a la voluntad de verdad reactiva.

va y a su mundo "verdadero":

"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 virtuosa exaltación y majadería de más de un filósofo, quisiera eliminar del todo el mundo aparente, entonces, suponiendo que vosotros podríais hacerlo, tampoco quedaría ya nada de vuestra 'verdad'!" 23

De esta manera, la multiplicidad de perspectivas suple la sustancialización de la verdad en una perspectiva única de la que se derivaría el canon para toda percepción y conocimiento. Si entre el mundo de un ser a otro no podemos determinar su grado de ilusión o verdad, tampoco lo podemos hacer con los hombres a menos que partamos de la perspectiva divina que funda todo conocimiento humano:

"Le cuesta ya reconocer que el insecto o el que percibe un mundo distinto que el hombre y que carece totalmente de sentido el problema de cuál de las dos percepciones del mundo es más correcta, ya que para resolverlo habría que medir con la medida de la percepción exacta, es decir, con una medida que no existe." 24

De no poder tasar las perspectivas entre sí a partir de una perspectiva privilegiada, el único criterio que nos queda es el de la afirmación de voluntades que se expresan en cada perspectiva, de ahí que la pregunta genealógica ya no investigará sobre lo bueno en sí, sino ¿para quién y para qué lo bueno es bueno como tal?.

Ante tal problematización de la voluntad de verdad y su consecuente deconstrucción, queda pendiente el problema mismo de la voluntad de poder como conocimiento. Adelantemos que frente al subjetivismo del nihilismo schopenhaueriano, mediante su "certeza inmediata" "yo quiero", el conocimiento quedaba garantizado por un subjetivismo epistemológico. El suplir al sujeto por u

na voluntad de poder, la inversión misma de la voluntad de verdad en voluntad de poder, implica el perspectivismo mediante el cual cada centro de poder genera sus perspectivas mediante las cuales se determina qué es verdadero y qué es falso.²⁵

El subjetivismo dogmático es convertido en el juego de diversas voluntades que se suceden históricamente o que en un mismo momento rivalizan por apoderarse del objeto del poder. De esta multiplicidad de voluntades se genera la genealogía perspectivista del conocimiento, que no tiende a una mayor verdad o sin tesis, sino a un apoderamiento mayor de lo real. La falsedad y la verdad encuentran su validez en la medida en que reducen, simplifican, detienen y permiten "ver" en el devenir de la realidad. La diferencia entre tales verdades y falsedades no se da por su aproximación más fiel, o su capacidad para reflejar la realidad, sino en la creación de perspectivas para expansión del poder sobre lo real.

La voluntad de poder hace de la verdad una pluralidad de fuerzas, de centros de poder; invierte la fijeza reactiva del dogmatismo que hace de una modelidad de la afirmación un centro absoluto de poder en el mundo, que sacraliza y eterniza al conocimiento bajo la modalidad de la síntesis como algo en sí, sin ninguna valoración que permita "denunciar" la voluntad de poder que se afirma detrás de la necesidad de lo en sí, de la necesidad de la verdad misma:

"Existe un conflicto infinito del mismo modo que existe un devenir, un "eterno retorno". El proceso de logicización en tanto Wille zur Macht, es infinito, si se diese una síntesis, no habría ya nada que logicizar, que com-prehender, que dominar. Y breer que el proceso de racionalización tiende necesariamente a la síntesis es volver a Utopía, recuperar la tautología kantiana. Una vez más, la forma lógica no es un deber-ser, sino un querer-poder." 26)

Así, de este conflicto, de la imposibilidad de ofrecer una síntesis definitiva, de encontrar una verdad eterna e incondicionada, es donde surge el problema del conocimiento y la razón misma en el terreno del "sí". Si no podemos encontrar una verdad fuera del proceso condicionante del conocimiento, si la racionalidad del mundo no se encuentra garantizada por el encuentro de una síntesis o una estructura fundamental, entonces, es posible la afirmación del conocimiento en el devenir, esto es, la sucesión misma de diversas modalidades de conocimiento y a través de éste decir sí a la realidad; a su vez, la razón al encontrarse fuera del ámbito de una razón fundamental, pasa a ser un instinto a través del cual se expresa el poder, la voluntad de poder misma, fuera del conflicto socrático entre razón y naturaleza.

Nietzsche no busca la negación o anulación del conocimiento o la razón, busca su afirmación radical para la que resulta necesario el ejercicio crítico de la inversión genealógica como transvaloración. Se trata de comprender cómo dice el hombre sí al mundo a través de la razón y el conocimiento, cómo se ha afirmado y desarrollado su especie mediante estos valores.

II.3- La Voluntad de Verdad en el Problema de la Vida

"La búsqueda de la verdad era identificada con la búsqueda de aquel oro primitivo, antiguo y originario del cual eran degeneraciones corrompidas los viles metales de la edad presente y de las inmediatamente anteriores."
 F. Vates, Giordano Bruno y la Tradición Hermética

El haber descubierto el sentido afirmativo de los ideales ascéticos en la filosofía, el establecer el sentido valorativo que guarda la metafísica ha significado un primer acercamiento a nuestro problema: la moral de la metafísica. Hasta aquí reconocemos que solamente hemos abordado la afirmación como cambio de sentido del resentimiento. En otro sentido hemos de referirnos no ya a la "verdad", sino a la creación del mundo verdadero, a la sustancialización del mundo como afirmación del metafísico, su voluntad de verdad expresada en la búsqueda de ese suelo virginal que es la verdad de ese mundo insostenible por sí mismo. La pregunta que nos planteamos aquí es la interrogante sobre la condición de Nietzsche como filósofo. ¿Es aún un metafísico, un vitalista?, ¿qué implica generar un saber, como saber verdadero de la vida?, ¿es la voluntad de verdad nietzscheana, la voluntad de verdad del metafísico?. De esto nos ocuparemos en este apartado para preparar el camino a la filosofía de la afirmación.

Al abordar la pregunta: ¿cómo es posible la afirmación de la vida a través de la voluntad de verdad, del "mundo verdadero" mismo?, podemos adelantar una primera respuesta que de hecho hemos estado repitiendo, la afirmación de la vida es posible gracias a la inversión del resentimiento, tal inversión la hemos

encontrado en los ideales ascéticos del sacerdote y del filósofo mismo. En este último hemos encontrado la voluntad de verdad, una forma de voluntad de poder a través de la autonegación. Hemos visto en qué sentido autonegación y voluntad de poder se refieren a un tipo de moral y afirmación del valor. Ahora hemos de explorar un nuevo sendero.

Para Nietzsche es imposible hablar incluso de voluntad a secas si no se define el sentido valorativo, esto es, no como voluntad sin determinación, sino como voluntad de poder. Obviamente al hablar de valor no podemos tampoco considerar éste fuera de lo que para Nietzsche es la vida. Sin duda este argumento ha servido para considerar a Nietzsche como vitalista. En nuestro enfoque, sin embargo, romperemos con esta "clasificación" en la que se le ha incluido. Incurrir en este error nos obligaría a identificar a la filosofía de Nietzsche con el romanticismo nihilista¹, asimismo, esto nos forzaría a perder de vista la crítica de Nietzsche contra la filosofía tradicional -vía romanticismo-, y por otra parte, no comprenderíamos la originalidad del pensamiento nietzscheano al perder el sentido afirmativo de la voluntad de poder, el eterno retorno y la pregunta genealógica sobre el valor del valor.²

Bien, habiéndonos topado con el problema, es necesario, pues, investigarlo. En primer lugar, la vida en contraste con el mundo verdadero; en segundo lugar, en qué consiste la confrontación nihilismo-afirmación, escepticismo-optimismo en Nietzsche, esto implica un acercamiento al proceso de transvaloración.

Recordemos que confrontación no implica enfrentamiento de términos contradictorios. Pensar que vida y mundo verdadero son esferas contradictorias es pensar -como ya explicamos- en términos de la metafísica al concebir contrarios. La confrontación que llevamos a cabo, de hecho, la hemos preparado al contraponer la verdad y la mentira en su sentido ascético. Nuestra conclusión ha sido: es necesaria la verdad para la vida, de hecho, es necesaria la verdad como otra ilusión más para poder vivir. Mencionamos también el carácter de representación que tiene la verdad, es decir, no como esencia -concepción que nos hunde en una ontoteología- sino como representación perteneciente al lenguaje que se sustancializa en la gramática.³

Abordemos el sentido negativo de la voluntad de verdad: "La verdad en cuanto deber incondicionado, hostil, negadora del mundo."⁴ Este deber incondicionado tiene un profundo sentido destructor, ya que buscar una certeza última implica un ejercicio de deconstrucción. Los términos pierden su pluralidad, van perteneciendo a un uso dogmático, "naturalista". El investigador de la verdad va perdiendo concepto por concepto al desnaturalizarlos y encontrar que éstos son meras representaciones, que en el juego de representaciones son máscaras que más esconden de lo que muestran. La presencia que representan es más rica e insondable de lo que aparenta a través de los conceptos, luego, el juego de los conceptos consiste en ocultar. Este es el primer trabajo negador, el escepticismo: "el trabajo del león que descarga al camello de los prejuicios: "Crearse libertad y un no santo incluso frente al deber: para ello, hermanos míos, es pre

ciso el león." ⁵

¿Qué sucede cuando la voluntad de verdad se enfrenta contra la vida? El ejercicio teórico de la disolución de la ilusión de poseer la verdad implicaba retomar el lenguaje sobre sí mismo, hacia la "presencia" representada por él. El siguiente paso es la disolución del "mundo verdadero". Si el medio privilegiado de asunción del mundo se ha diluido al ser un espejismo que oculta la verdad última, hemos de diluir el mundo mismo. Si ya nos percatamos de que el mundo no coincide con nuestras representaciones lingüísticas, y que incluso no concuerda con nuestras representaciones sensibles, entonces el mundo es mucho más que nuestros sentidos y nuestro lenguaje. Pero si el mundo no coincide con el lenguaje, con cierto tipo de sensibilidad, ⁶ entonces el mundo no es nada. ¿Por qué no es nada?, porque no podemos tener certeza de él, y si no estamos ciertos del mundo, es mejor negarlo, de hecho ya ha sido refutado. Su refutación consiste en que el mundo es indiferente a la verdad.

Pero si la verdad no está en este mundo, ¿dónde está?. En otro mundo, por supuesto. ¿Cómo es ese mundo?, evidentemente verdadero, a diferencia del mundo del error, de la ilusión: el mundo aparente. ¿Qué estado, qué composición de fuerzas nos revela esta negación?. Advertíamos ya, un estado de decadencia, de moribidez, del que sólo es posible escapar invirtiendo el resentimiento, pero hay algo más: también ha sido creada esta negación a través de un estado de sobrepotencia, la voluntad de poder que sin temer otro opositor más poderoso que ella misma se auto niega afirmándose reactivamente; esto es, como auténtica reac-

ción: la reacción de la acción. Este movimiento de lo mórbido y lo exhuberantemente sano, de lo débil y la sobrepotencia sólo se explica no diciendo que son lo mismo, sino a través del eterno retorno, del movimiento afirmativo de la circularidad, a partir de la afirmación misma del valor.

Si buscamos la verdad, si somos capaces de negar todo en esta búsqueda, ¿qué sucederá cuando la hallemos?, si su cambio, su devenir la transforma, ¿podremos asirla?. La verdad, la verdad última debe ser por tanto absoluta, intemporal, incondicionada.

En conclusión debemos decir: "Lo que es no deviene, lo que deviene no es...".⁷ Aún más: lo que es -lo verdadero- es absoluto, perfecto, imperecedero, bueno. Luego el mundo, la vida, son en la medida que representan valores contrapuestos: el perecer, el cambio, la "corrupción".

¿Cómo, hemos dicho que las consideraciones acerca de la verdad en tanto que absoluta, perfecta... son justo éstas una valoración?. Entonces, ¿no pertenecen a la verdad en sí, al mundo verdadero?. La vida como antítesis de la verdad es el otro lado de la valoración, la negación de la vida: si la vida no es, la vida no vale nada.⁸ Si no es verdadera, si no vale nada, no es buena. Al ser la vida antítesis de la verdad, lo es también del bien, el mal se encuentra representado en la vida en el mundo que ha devenido mundo aparente, mundo del pecado. Aquí se dan cita la moral sacerdotal y los ideales ascéticos del filósofo; el metafísico en el fondo es otra máscara del sacerdote; "Y el sacerdote ha dominado hasta ahora! El ha definido el concepto 'verdadero' y 'no verdadero'".⁹

¿Es Nietzsche un vitalista?, ¿es la vida un valor supremo? El concebir la filosofía de Nietzsche como una filosofía vitalista es un peligro que no han sopesado algunos filósofos al referirse a ésta.¹⁰ Nuestro punto de vista dista de demostrar que el pensamiento de Nietzsche desarrolla una crítica implícita contra el vitalismo. En otro sentido nuestra digresión tratará de ubicar al vitalismo en la tradición romántica para así mostrar cómo es que Nietzsche se aleja de ésta y de toda metafísica de lo vital al no extraer una verdad de la vida, sino una genealogía de la vida como voluntad de poder.

Nuestro punto de partida -por ser un punto intermedio- será la filosofía de la voluntad de Schopenhauer, quien al adoptar el punto de vista Kantiano de que el sujeto solamente puede conocerse como experiencia, deja en segundo término la facultad del conocer:

"Así el conocimiento que tenemos de nosotros mismos, no es completa ni igual en profundidad a su sujeto sino que es más bien superficial: una parte, la mayor, la más esencial de no sotros mismos nos es desconocida."¹¹

Luego, esa parte mayor y más profunda es lo que no pertenece al mundo del conocimiento, de los fenómenos, de las representaciones: pertenece por el contrario, al mundo de la voluntad. Esta distinción aunque pudiéramos adjudicársela al Kantismo, sería más exacto relacionarla con el romanticismo, mismo que expone esta cuestión a través de la contraposición entre sentimiento y razón.¹²

El pensamiento romántico¹³ había elaborado este problema en términos de una contradicción; misma que tenía como fondo la

relación hombre-absoluto y que se resolvía en formas completamente diversas, aunque coincidían gran parte de ellas en una disolución de las contradicciones a partir del arte.¹⁴ La recuperación de un estado no determinado ni por la sensibilidad ni por la razón, convierte a la capacidad de crear representaciones del hombre en un medio para reencontrar su estado original no determinado:

"Si se ha de considerar la disposición estética del espíritu en un sentido como cero, a saber, en el de que dirige uno su atención a los efectos particulares y concretos, hay que considerarla, en otro sentido, como un estado de la realidad suprema, en tanto se atiende a la ausencia de todos los límites y a la suma de las fuerzas que pone conjuntamente en acción."¹⁵

No sólo la vía estética es la conciliación de la contradicción entre el hombre y lo absoluto, también a través del arte es como se concilia el sentimiento y la razón en el hombre, es precisamente en lo que consiste la educación estética: "En una palabra: no hay otro camino para hacer racional al hombre sensible que hacerlo antes un hombre estético."¹⁶

La diferencia que Schopenhauer introduce en su concepción del mundo entre voluntad y representación, ya tenía antecedentes inmediatos en el pensamiento romántico.¹⁷ Nuestro interés se dirige a cómo llegaron estas posiciones esteticistas a una concepción de la vida.¹⁸ En Schiller ya tenemos una concepción de la voluntad como fundamento del infinito y la razón en el hombre: "Es, pues, la voluntad la que se comporta como una fuerza (como fundamento de la realidad) frente a esos dos impulsos..."¹⁹

La voluntad es considerada pues, como el ser mismo de la libertad del hombre; ya que ésta no supone ninguna determina-

ción. Por otra parte, la concepción de la voluntad como la vida, para algunos supone la distinción entre lo orgánico y lo inorgánico y para otros es completamente absurda esta distinción.²⁰ Sin embargo, la interpretación de la vida como una fuerza o impulso que da forma, "impulso formal":

"El objeto del impulso sensible, expresado en un concepto general, se llama vida en su significación más amplia, un concepto que significa toda existencia material y todo lo presente inmediato a los sentidos... concepto que sirve para la denominación de todas las cualidades estéticas de los fenómenos y en una palabra, para aquello que, en su significación más amplia se llama belleza." 21

Para Schopenhauer la muerte es un sueño, una mera ilusión, la voluntad que no puede ser negada recibe como representación a la vida: "Lo que ha sido, lo que es, es la voluntad, cuyo espejo es la vida."²² Sin embargo, la vida como esencia, la vida como inmortalidad para la que la muerte es una de sus representaciones, pertenece sólo al ámbito de la naturaleza:

"Que el nacimiento y la muerte deben ser consideradas como algo perteneciente a la vida y esencial a este fenómeno de la voluntad. Se infiere que representan la expresión más enérgica de lo que constituye la vida entera."²³

La vida sería en este sentido ese 'impulso formal' al que nos referíamos antes, que no puede confundirse con ninguna de sus representaciones: Este impulso, la voluntad de vivir, cuyo fenómeno es la naturaleza, reconoce no a los individuos, sino a las especies: "Así la naturaleza expresa ingenuamente la gran verdad de que sólo las ideas y no los individuos tienen verdadera realidad."²⁴ De este modo es como hay que distinguir la vida como idea, en el profundo sentido platónico y la vida como fenómeno: el impulso que crea formas, con las formas que a-

doptan los individuos como representación.

Existe en el concepto schopenhaueriano "voluntad" otra influencia romántica, ésta se refiere a la concepción romántica de la naturaleza. En efecto, Schopenhauer, consciente de esta influencia, concibe a la naturaleza como: "La Naturaleza es voluntad, irradiando fuera de sí misma."²⁵ Esta preocupación se manifiesta en tal grado que elabora "Sobre la Voluntad en la Naturaleza". En completa cercanía con la concepción romántica de la naturaleza, Schopenhauer se propone demostrar la unidad de los procesos orgánicos e inorgánicos y dentro de estos procesos, ubicar en una armonía indisoluble al hombre.²⁶ El hombre encuentra su lugar entre otros seres, perdiendo la posición privilegiada que tuvo en el renacimiento como centro del universo junto con su mundo: la pluralidad de mundos, también revela la pluralidad de seres con los que el hombre ha de identificarse. Sin embargo, el encontrarse como ser, en un mundo entre otros mundos, no implica que pierda ciertos privilegios.

En un primer momento se intentó encontrar la identidad del hombre con los animales, de hecho las investigaciones de la anatomía del ser humano revelaban una gran cercanía con ciertas especies, sin embargo, el hombre poseía un "órgano" que no se encontraba en ningún animal; la razón:

"Es evidente que la naturaleza del hombre es completamente distinta a la del animal, y que sólo se semeja a ella en lo exterior, y así, juzgarlo por esta semejanza material sería dejarse engañar por las apariencias y cerrar voluntariamente los ojos a la luz que deberá ayudarnos a establecer la realidad."²⁷

Este papel privilegiado del hombre, por otra parte, se formula

como el único ser autoconsciente: Diría Schopenhauer:

"...el hombre es la manifestación más perfecta de la voluntad y su conservación exige que esté asistido de una inteligencia, desarrollada de tal suerte que pueda llevarse hasta llegar a tomar en la representación una imagen adecuada de la esencia del mundo, que es la concepción o la intuición de la Idea, . . . la voluntad puede llegar a la plena conciencia de sí misma, al conocimiento claro y acabado de su propia Naturaleza, tal como se refleja en el mundo completamente."²⁸

Luego, la razón es una manifestación privilegiada de la Voluntad, es una de las formas que se da a sí misma.

En el fondo, el pensamiento romántico aún mantiene la confianza en la búsqueda de una verdad última, de la verdad absoluta; ésta puede encontrarse en la ley de las leyes, La Naturaleza: "Por un lado estaba el hombre, y por el otro la Naturaleza o la verdad."²⁹ La verdad absoluta deja de alojarse en Dios, en la Mens Deus, y encuentra su nuevo recinto en la Naturaleza, la Naturaleza madre de todas las cosas, incluso la razón.³⁰ Aún bajo la consideración de que el hombre es un ser natural entre otros, vemos cómo es que no pierde su sitio privilegiado.

¿Para qué este rodeo?, ¿no queremos saber simplemente cómo interpreta Nietzsche la verdad a través de la óptica de la vida?. Es necesario percatarnos de la concepción antropomórfica del naturalismo romántico; de su vitalismo sustancialista que parte de la vida como un a priori, como un valor supremo y en ese sentido un valor metafísico; de la dependencia de la vida a la búsqueda de la verdad absoluta, en la naturaleza, en la voluntad, en el "mundo verdadero" o en la sustancialización de la vida a través del Vitalismo.

¿Es la vida un valor supremo, y en ese caso la verdad que funda el pensamiento de Nietzsche?. Aún se conserva en la filo-

sofía nietzscheana un sustancialismo: la vida en la que radica-
ría la verdad; ¿sería esta la verdad última?, ¿qué significa va-
lorar bajo la óptica de la vida?

Como primera hipótesis sostenemos que la vida no es un valor
supremo, ¿qué es un valor supremo? los valores de la transmun-
danidad: imperecederos, intemporales y absolutos. Se trata de la
transmundanidad que se sitúa por encima de todas las cosas, por
encima del mundo mismo. Cuando Nietzsche habla de la vida la ex-
pone como uno de los mejores símbolos de la humanidad: "De tiem-
po y de devenir es de lo que deben hablar los mejores símbolos;
¡Una alabanza deben ser y una justificación de lo percedero!"³¹

¿De dónde proviene esta necesidad de crear símbolos?, del im-
púlso creativo mismo. Nietzsche parte del hecho de la creación;
si Schopenhauer y los románticos proponían como manifestación su-
prema del espíritu, la voluntad, la vida, la naturaleza, etc.; la
actividad estética, la expresión de su pensamiento a través de
formas, representaciones, creación plástica. Nietzsche parte de
la constitución de sistemas de dependencia, de dominación, de
coexistencia a través de los cuales en todos los entes se confi-
guran, se representan a sí mismos y a su mundo. Pero tal repre-
sentación no es una mera forma, ésta manifiesta más bien un sen-
tido de la afirmación de la existencia. El antropomorfismo, dirí-
amos también antropocentrismo, hace de las representaciones huma-
nas las únicas y las sitúa en el centro mismo, en la cúspide del
universo como si en el universo hubiese lugares, un arriba y un
abajo. La configuración es también una interrelación con el me-
dio; del intercambio de influencias del ambiente sobreviene una

actividad del ente a través de la cual se identifica, se mimitiza, se destaca, forma otros ambientes al ser influenciada en otros seres. No existe un ambiente, éste es la suma de los movimientos y procesos donde el devenir, el perecer y la continua recreación son aquellos que positivizamos y llamamos ambientes.

Asumir el mundo como perecedero implica enfrentarnos de nuevo a ese mundo inconmesurable y misterioso que llamamos vida. Al hacer callar a ese mundo y al haberlo positivizado hemos perdido la riqueza de otros lenguajes, otros sistemas jerárquicos. El hombre se ha erigido como la regla y el juez del universo y ha despreciado, silenciado y devaluado hechos, procesos y fenómenos que al cerrarse a ellos piensa que nada significan. En este mismo horizonte se nos revela el hecho más cercano y silenciado del hombre: su cuerpo. Junto al hombre todos los procesos de la vida se ven como inferiores en relación a sus grandes logros; la ciencia, por ejemplo, como si las hormigas o los lobos no tuvieran un mundo y una jerarquía compleja, y que incluso, a sus ojos, el hombre sería el "salvaje". Esta actitud silenciadora y despreciadora se ha volcado contra las culturas que no se contemplan como propias al desarrollo de la cultura racionalista, monoteísta. Estas culturas han sido identificadas como salvajes en algunos casos, en otros, primitivas; y a estos conceptos se les ha asignado un sentido negativo, ya que se refieren simplemente a "lo otro".³²

Luego, la genealogía se nutre de una Historia Natural al descubrir en esos procesos lentos e inaprensibles del todo la clave para entender los valores humanos. Asimismo, la Historia Na-

Al-0022011

tural es una genealogía que nos ayuda a despositizar y a desustancializar aquello que llamamos Naturaleza en favor de los procesos naturales, temporales, perecederos. Al nutrirse la genealogía de la Historia Natural, emergen problemas como el cuerpo, los instintos, la comunidad fisiológica y su percepción, sus jerarquías; en este caso no hay naturaleza sino naturalezas con una genealogía específica. Naturaleza es pues, el mundo y no una sustancia en la que reposa en último término Dios. Deja de ser ese sujeto conocido de antemano para descubrirse como un conjunto de hechos, especies, sujetos, procesos, la mayor parte de las veces misteriosos y desconocidos:

"En el fondo los fenómenos de la naturaleza nos resultan inexplicables. Lo único que podemos hacer es constatar la esce-nografía respectiva en la que se desarrolla el verdadero drama." 33

Por otra parte, el Naturalismo romántico es criticado por Nietzsche al considerar la consigna estoica "Vivir según la naturaleza". La naturaleza madre de todas las cosas, protectora, que reconoce en el hombre la más alta de sus creaciones, es, bajo la perspectiva de Nietzsche lo más contrario al hombre (al hombre del humanismo). Ello, dado que la naturaleza consiste en un poder afirmativo. Naturaleza es una árbol, naturaleza es una serpiente, un tigre; y es lo mismo un hecho natural la maduración de los frutos que pueden berría la boca del hombre, que la inoculación del veneno que puede matarle, que su posible destino como alimento del tigre. La naturaleza es:

"...derrochadora sin medida, indiferente sin medida, que carece de intenciones y miramientos, de piedad y justicia, que es feroz y estéril e incierta al mismo tiempo, imagináos la indiferencia misma como poder." 34

La proyección de los valores humanos en la naturaleza ofrecen e sa formación de "madre", "benefactora" y "conservadora". Nietzsche muestra una imagen inhumana de la naturaleza, con esto ubi ca al hombre entre los demás seres, y al ubicarlo asesta un gol pe definitivo contra el antropomorfismo (antropocentrismo).

Si el antropocentrismo recibió un golpe mortal cuando la tie rra dejó de ser el centro del universo, cuando el espacio per dió su jerarquía concéntrica, con la crítica Nietzscheana el hom bre ha perdido su centro entre los seres, se han desenmascarado sus valores proyectados en la "naturaleza", e incluso se ha de nunciado el totalitarismo iluminista que concibe un determinado tipo de "hombre" como el único posible, ante el cual los otros hombres son primitivos, salvajes e ignorantes.

Nietzsche sin duda, coincidiría con la consigna de "Vivir se gún la naturaleza", solamente que la naturaleza es para él aquél poder ciego e implacable -aunque no sin sentido-, inhumano en su totalidad; pero resulta ridículo que si se vive de acuerdo a la naturaleza, sobreviviendo a su poder implacable, se asuma como consigna algo sobre lo que no se puede elegir, sería equivalente a decir: "Vivir según la vida". Sin embargo, vivir es afirmar la existencia, lo que para la naturaleza no tiene sentido, lo co bra en la afirmación, en la perseverancia en el ser por parte de los entes. No se trata de una mera conservación, sino de un ir siempre más allá de sí mismo. La vida se autosupera cuando se conserva, se multiplica; esta multiplicación recibe una limita ción con la afirmación de otros seres que luchan, dominan o son subordinados. ¿Cómo podría vivirse fuera de la vida?, ¿cómo po-

dría haber afirmación, fuera de la voluntad de poder?.

Si hablásemos de la vida como un valor supremo tendríamos que considerar lo siguiente: si la vida es el valor de los valores, entonces en ésta recaería la verdad misma. Luego, podríamos disociar la vida como verdad, como sustancia que se erige al margen del vivir, lo que resultaría difícil de sostener. Por otra parte, en la medida que la vida es la verdad, lo es como una burda tautología vida=vida, verdad=verdad; en cuanto diésemos un paso fuera de esta igualdad estaríamos falseando la vida, ya que estableceríamos nuevas equivalencias; por ejemplo: vida=afirmación, vida=valor. La vida no puede ser un valor supremo a menos que niegue el vivir mismo, a menos que se separe del mundo. Por último, la vida no es la verdad, ya que es un conjunto de procesos, hechos y seres que nada tienen que ver con nuestros criterios veritativos, ni con nuestra gramática; e incluso, gran parte de éstos son completamente ajenos a nuestra razón. Tomar a la vida como un axioma sería convertirla en un principio vacío que en nada representaría el vivir, la vida como un a priori es un concepto sin valor. Otra objeción contra el Vitalismo.

II.4- La Disolución Activa de la Razón como Respuesta a la Disolución Reactiva de la Vida

Como hemos visto, la negación de la vida a través de la afirmación de la verdad trae consigo su disolución, ésta se muestra invertida, ya que los mecanismos de la reactividad y la voluntad de verdad, al negarla constituyen su subordinación y la del mundo en una dimensión extraterrena, sobre humana. Esto puede considerarse una hiperrealidad producida, por una parte, por la misma fuerza de desarrollo de la vida, cuyo sentido es siempre ir más allá de sí misma, manifestación auténtica de la voluntad de poder, y obviamente, -como ya lo hemos estado considerando anteriormente-, un cambio de sentido del sentimiento que ya no se niega a sí mismo, sino que se afirma en tal hiperrealidad. Sin embargo, también puede en su desarrollo esta hiperrealidad, este sobremundo, este hiperhombre, terminar negándose reactivamente. Esto sucede cuando la hiperrealidad es más que la realidad misma y ya no se refiere a ella; cuando el sobre-mundo funda la realidad del "mundo ilusorio", cuando el hiperhombre es algo tan alejado del hombre -un Dios- que en lugar de identificarse con éste lo niega, y se considera como creador único, juez y verdugo de su miserable creación, misma que pierde todos sus valores, incluso la divinidad.¹

La disolución de la razón no es un proceso negador, es un proceso activo que trata de ubicar a la vida, la razón y la verdad en una jerarquía que introduce otros sujetos a "cosas" que en la filosofía tradicional se conciben como epifenómenos o que meta-

foricamente se conciben como "lo otro". La especificación de "lo otro" como una metáfora que oculta hechos, procesos, relaciones, sujetos determinantes para la razón, la conciencia, la voluntad de verdad y sus seres excelentísimos, se realiza a través de una genealogía. La genealogía misma es la expresión filosófica de la construcción de jerarquías, seres y valores, y a través de ésta se constituyen nuevas jerarquías.

Hasta este momento hemos presentado la revaloración de la ilusión como fuente de la verdad y como fuente de la creación. En efecto, Nietzsche desde El Nacimiento de la Tragedia había manifestado su preocupación por la confrontación entre la creación artística y el intelecto o razón orientadora. Tal confrontación se refiere al encuentro del pensamiento trágico con el Socratismo. En escritos posteriores², encontramos que la explicación del surgimiento y adhesión a una voluntad de verdad capaz de negar la vida, se da a partir de la ilusión que representa "poseer la verdad"³; así como encontramos en otros textos la personalización que en toda búsqueda de la verdad se afirma.⁴

La presencia de lo personal en la voluntad de verdad le priva de su carácter positivo y neutro. Si la búsqueda de la verdad implica la presencia de lo personal, quiere decir que por lo menos existe algo en la voluntad de verdad que no pertenece a "lo absoluto", "la sustancia" o a "la cosa en sí", y que, de manera subrepticia determina el sentido mismo de la búsqueda de la verdad. Lo anterior va unido a la sospecha de que lo que aparentemente niega la vida, no hace sino afirmarla.

¿Se anula con estos razonamientos toda búsqueda de la verdad?, ¿estos descubrimientos no son conducidos por una voluntad de verdad implacable que incluso juzga su posibilidad?. La duda Nietzscheana propone una teoría de la verdad, como Jaspers afirma, a saber:

"La teoría de la verdad a su vez, obliga inevitablemente a preguntarse por su propia verdad, o en todo caso, por el sentido de la verdad, dentro del cual, y según criterios propuestos por ella misma, tal Verdad podría regir." 5

Luego, la concepción de la verdad redunda en una reflexión sobre su posibilidad.

La verdad, como ya mencionamos, es posible en tanto que representa una determinada voluntad de poder, en tanto que su reactividad consiste en un cambio de sentido del resentimiento. Pero desde un punto de vista epistemológico, la verdad debe instalarse entre el conjunto de representaciones, en el mundo fenoménico. Pero el mundo fenoménico no existe al margen de la capacidad creadora del hombre, sus fenómenos son sus representaciones, sus representaciones son sus imágenes. Tales imágenes son reacciones del hombre, reacciones que deben considerarse como una función instintiva más, esto es, genética. La verdad como algo universal y absoluto es producto de la ilusión de que al constituirse una valoración -de generación en generación- como parte de la cultura y la fisiología de un pueblo, se concibe como algo en sí:

"Los filósofos del área lingüística uralo-áltica (en la cual el concepto de sujeto es el peor desarrollado) mirarán con gran probabilidad "el mundo" de manera distinta que los indogermánicos o musulmanes...: el hechizo de determinadas funciones gramaticales es, en definitiva, el hechizo de juicios de valor fisiológicos y de condiciones raciales." 6

La capacidad creadora que mencionamos antes reconoce en Nietzsche una época romántica (schopenhaueriana) en la que se identifica con la creación artística; y otra época en que la creación se interpreta en términos de la voluntad de poder.⁷ Por ahora es suficiente con haber ubicado a la Verdad entre la ilusión y las representaciones.

¿Es la razón una ilusión?. Si hemos considerado a la posesión de la verdad y a la verdad misma como ilusiones, ¿no sería lícito derivar de este razonamiento que la razón misma es también una ilusión?. Con respecto a la verdad no se trata de su negación, precisamente porque se descubren nuevos tipos de verdades. El descubrimiento de nuevos tipos de verdades provoca el rechazo de un ser subsistente a lo verdadero, en virtud de la afirmación del a sombro ante la captación de una pluralidad de fenómenos y sentidos a través de ellas. Lo que queremos decir es que Nietzsche niega la verdad, la razón al descubrir nuevas verdades y nuevas formas de concebir el mundo, a saber: la genealogía, el cuerpo, el mundo, lo activo, la afirmación, la voluntad de poder, el eterno retorno. Conceptos con los que a veces no encuentra el lenguaje adecuado para comunicarlos porque no hay lenguaje para ellos.

La razón se expresa a través de conceptos como identidad, yo, causalidad, y como consecuencia de éstos, la misma verdad. La d isolución de la razón se lleva a cabo a partir de la disolución de la identidad, la causalidad y el Yo. La interrelación entre estos conceptos puede entenderse si comprendemos que la identidad funda la verdad; que la identidad subjetiva se llama yo; que la i dentidad y desarrollo de los fenómenos; la diferencia entre objetos y

su transformación, la posibilidad de identificar causa y efecto funda la causalidad. A su vez, la contradicción como identificación de los términos opuestos entre sí, sólo es posible si lo que es contradictorio no cambia y conserva esta relación. En el fondo descubriremos una discusión contra el monoteísmo.

Frente a la identidad que propugna la razón, no propone Nietzsche el movimiento sin más, decir esto sería cambiar un dogma por otro; a la identidad dogmática, al "egipcianismo" metafísico contrapone Nietzsche los sentidos: "La razón es la causa de que nosotros falseemos el testimonio de los sentidos."⁸

El testimonio de los sentidos se convierte en falsedad cuando la razón imprime un sentido a ese testimonio a través de un prejuicio. El prejuicio dogmático de la identidad, la causalidad, "la ley del cambio", no nos permiten percibir el testimonio de lo misterioso y nuevo en cada cosa que nos reportan los sentidos, antes bien, este testimonio se subsume a otros, se identifica con lo conocido y pierde su carácter nuevo y original. El desarrollo de la metafísica se ha llevado a cabo a través de la devaluación de los sentidos, de su negación, de la supresión del cuerpo. Bajo esta perspectiva la ciencia ha surgido y se ha emancipado de la metafísica a través de los sentidos: "Hoy nosotros poseemos ciencia exactamente en la medida en que nos hemos decidido a aceptar el testimonio de los sentidos."⁹ La ciencia es valorada en contraposición a la metafísica; mientras la ciencia parte de un contacto con el mundo y enuncia un determinado tipo de conocimientos que aunque suficientemente abstractos, son perfectamente determinados; la búsqueda del ser en la metafísica, significa la nega-

ción absoluta del mundo, a partir de la negación de los sentidos.

Hay que aclarar que la defensa de los sentidos no conduce a Nietzsche a un "empirismo". La reflexión nietzschiana parte de la afirmación de los sentidos para la recuperación del cuerpo. Mientras que hemos confiado en el testimonio de la razón, hemos negado los sentidos, y en consecuencia, al cuerpo. Las especies animales confían en sus sentidos, en sus instintos. Para el hombre, el desarrollo de la razón ha traído como consecuencia la negación del dominio de los sentidos; tal predominio es para Nietzsche otro signo de decadencia, el combate contra los sentidos es en última instancia la negación del cuerpo, contra la vida misma si se entendiera como elementos de la vida lo instintivo, lo orgánico; la afirmación vital del cuerpo: "Tener que combatir los sentidos -esa fórmula de la decadencia: mientras la vida asciende es igual a instinto-." ¹⁰ Si el fenómeno vida ha podido darse y expandirse en toda su complejidad al margen de la razón, ¿qué hace de la existencia humana una existencia privilegiada?, ¿qué nos garantiza la determinación de la razón a todo lo existente, incluso la vida?. Bajo esta perspectiva es como aflora la contradicción de que la vida sea determinada por la razón. El hombre encuentra su ascendencia en la razón, esto conlleva el desarrollo de su enfermedad: la negación de la vida, que asciende a través de los instintos. Tenemos que señalar que incluso el sentido afirmativo de la razón para el hombre es como un "mero instinto", una compleja relación de instintos en lucha, no un don divino. ¹¹

¿Cómo se constituye la razón en valoración?. Esta pregunta es la directriz de la disolución de la razón. En efecto, en la medida que pueda demostrarse que la razón constituye ella misma un tipo de valoración, podremos ver lo que se encuentra detrás de ésta, a saber, lo que Fink ha llamado "La proyección trascendental de los valores". Por supuesto, la mera formulación de la pregunta rompe con un supuesto objetivismo de la razón y con su aparente autofundamento. Para esto es necesario comenzar con la crítica a la identidad como concepto metafísico.

La crítica nietzscheana contra la identidad alcanza su culminación en la crítica contra las ideas simples, o las certezas inmediatas: "Toda verdad es simple -¿no es esto una mentira despiadada?"¹² La verdad de las ideas simples es una duplicidad, en primer lugar, porque la concepción de las ideas simples no es tan simple, se debería discutir la simplicidad de éstas, lo que sería ya un presupuesto contra su "simplicidad". En segundo lugar, debería discutirse la existencia misma de la verdad, y la verdad como idea simple, la posibilidad misma de la verdad. Lo que Nietzsche trata de mostrar es que detrás de las "ideas simples", o de las "certezas inmediatas" existen muchos prejuicios. Llámese ésta idea simple o certeza inmediata, yo, voluntad, verdad, etc. La inmediatez de una certeza, la simplicidad de una idea está constituida por un conjunto de prejuicios. Tomemos como ejemplo la crítica a la certeza inmediata "yo pienso" que Nietzsche lleva a cabo:

"/ ...que yo soy quien piensa, que tiene que existir en absoluto algo que piensa, que piensa es una actividad y el efecto de un ser que es pensado como causa, que existe un yo y, finalmente, que está establecido qué es lo que hay que designar con la palabra pensar,..."¹³

En tan corta frase Nietzsche ha hallado una gran concentración de metafísica, la dogmática del sujeto en el "yo"; la identidad subjetiva en la que Nietzsche encuentra una pluralidad en lucha permanente.¹⁴ Por otra parte, el yo como agente, como causa de pensamientos; por último, el prejuicio que concibe al pensar diferenciado del querer y otros procesos que parecen desarticulados de éste, e incluso "contrarios", como el sueño.

¿Es la razón un prejuicio metafísico?. Con esta pregunta tratamos de interrogar si existe una carga de sentido como en el "yo pienso", sentido impuesto obviamente a través de la metafísica. Si la frase "yo pienso" nos revela detrás de ella a la metafísica misma, ¿qué esperamos encontrar en la razón?. Recordemos que en el apartado anterior señalamos la imperpretación romántica del hombre como un ser entre otros seres, pero dotado de una cierta divinidad, de una capacidad no identificada en ningún otro ser que le hacía aparecer ante éstos como superior: la razón. Esta capacidad a la que se ha considerado incluso otorgada por Dios, que ha hecho del hombre un ser responsable y autoconsciente, que le ha privilegiado como un ser escogido.

¿Pero, cómo establecer a la razón, no solamente como una capacidad no divina, sino incluso como un prejuicio?. El defensor que testimonia permanentemente a nuestra razón es el lenguaje. La forma como el lenguaje -ya lo hemos mencionado antes- se va "naturalizando" es a partir de su uso común, del acuerdo de generación en generación que hace que una valoración no se considere como propia de un pueblo o una raza, sino como perteneciente a las cosas en sí, abandona la palabra su carácter metafórici-

co y se convierte en algo sustantivo; dependiente de sí mismo, autoconsistente e incluso fundamento del mundo. No resulta del todo gratuito este proceso de sustancialización y de concentración de valor en una palabra, concentración de poder en un término. En primer lugar debe considerarse la cantidad de energía y vida que ha acumulado el hombre al hablar, supliendo otros instintos que para otras especies son determinantes, por ejemplo el ver, el oler, etc. El poder representativo ha llegado a tal exceso en el hombre que posee representaciones que no provienen de sus sentidos, como las matemáticas, y cuyo desarrollo ha sido posible a partir del desplazamiento de otros instintos que pudieran desarrollarse.

La concentración de fuerza hace que lo que en un momento era un mero lugar de concentración se convierta en una fuerza con un aparente sentido propio. Cuando Nietzsche nos llama la atención a fenómenos como la verdad, la voluntad, el yo, para realizar una deconstrucción, lo que quiere hacer, simplemente, es desenmascarar, mostrar que detrás de la máscara que da identidad a cada uno de éstos no hay sino un mero lugar de encuentro entre fuerzas que se consideran contrarias, e incluso aún en lucha para dominar. La genealogía descubre tales fenómenos como lugar de encuentro entre fuerzas que incluso no tienen una identidad, ya que incluso pueden ser totalmente desconocidas, o en el mejor de los casos, no se les otorga identidad por no considerarse actores en la trama de los procesos de la verdad, la voluntad, el bien, la historia, etc.¹⁵

En conclusión, el espacio propio de nuestro prejuicio respec

to a la razón es el lenguaje. El hecho de que a través del lenguaje juguemos entre las fronteras de lo externo-interno; que a través de la gramática y de las categorías del lenguaje se produzca lo que llamamos lógicas, y como comprensiva de esta razón; que concebamos este lenguaje interno como propio, como un don divino, otorgado al hombre, que al recibirlo ha aprehendido algo de divinidad. El sentido de don divino que se le otorga a la razón es, según Nietzsche, un conflicto contra los sentidos, ya que al negar a la razón denuncia su carácter contrario al testimonio de los sentidos, y como la razón no pudo nacer de su contrario, luego es un "don divino" que al hombre le fue otorgado cuando vivió en una existencia más alta:

"...y tanto en la India como en Grecia se cometió el mismo error: nosotros tenemos que haber habitado ya alguna vez en el mundo más alto (-en lugar de en un mundo mucho más bajo: ¡lo cual habría sido la verdad!) nosotros tenemos que haber sido divinos, ¡pues poseemos la razón!" 16

Si la creación de otro mundo implica un desplazamiento y una negación de la que se deriva la valoración: mundo verdadero-mundo aparente, esta creación del mundo hiperreal implica una inversión. Si esta inversión transforma radicalmente toda jerarquía, toda valoración y toda recreación del mundo, ¿acaso no implica esta inversión una inversión en el orden de la causalidad?. Esta sospecha de Nietzsche se ve reforzada con la forma como él investiga el surgimiento del "mundo verdadero": "...a lo superior no le es lícito provenir de lo inferior, no le es lícito provenir de nada... Moraléja: todo lo que es de primer rango tiene que ser causa sui." 17 Repetimos: el primer paso fue la inversión jerárquica, donde el "mundo verdadero", sus ideales y

valores quedan como valores supremos; el segundo paso consiste en una emancipación y negación del mundo, otorgándose en ellos mismos su causa y su principio, incluso fundamentando y originando el mundo aparente como efecto, y efecto distorsionado del "mundo verdadero".¹⁸ Luego, lo secundario se ha autopropuesto como principio, origen y fundamento del mundo, convirtiéndose este último en un efecto. Es lo que Nietzsche llama "el error de las causas imaginarias"¹⁹

En un sentido más amplio, a través de la crítica de las causas imaginarias, Nietzsche denuncia la fragilidad de la causalidad: si al devenir del mundo se le atribuye una causalidad, ésta solamente es posible si frenamos el movimiento, el devenir universal. A partir de esta fijación de los procesos dinámicos de la realidad, se establece lo que antecede y lo que precede, sin embargo, ya este anteceder (causa) o preceder (efecto), son preconcepciones que pertenecen al ámbito de la metafísica. El devenir resulta mutilado al instalarse en la temporalidad reactiva antes-después. Por tanto, no podemos decidir planamente una antecedenencia y consecuencia necesaria. Estas se constituyen por un impulso o fuerza, llámese razón, inteligencia, conocimiento, verdad: cada uno representa un sentido de la fuerza y del impulso dominante, la genealogía desenmascara esta supuesta identidad. Comprendemos pues, el orden causa-efecto a partir de un impulso dominante que puede perderse entre otros impulsos: el ver, por ejemplo, registra cosas, movimientos y relaciones que en gran medida son refutadas por la voluntad de verdad.²⁰ En consecuencia, un nuevo orden de impulsos no solamente es una inversión

de la relación causa-efecto (cuerpo-razón), sino que, en el caso de Nietzsche, se trata de la inversión del valor mismo. ¿Qué es una causalidad imaginaria sino una inversión del valor?. El sentido inverso de la metafísica que da a lúea el mundo a través del sobre-mundo, que concibe lo creado por el hombre: Dios, "mundo verdadero", verdad, causalidad como creadores del hombre, como creadores de sí mismos, como algo en sí, summun ens.

Interroguemos de nuevo, cómo puede una cosa surgir de su contrario?. Sin tratarse de una interrogación "dialéctica", ha surgido de su contrario, primero: porque la identidad de las cosas es en el devenir un juego de máscaras, detrás de éstas se oculta su proceso de generación, de emergencia; la genealogía rompe esa máscara y restituye al portador a su proceso de emergencia.²¹ En segundo lugar, debemos dudar de los contrarios, la contrariedad se genera a posteriori, a partir de la distancia que quiere guardar una valoración, un impulso, un sujeto de otro. En tercer lugar y tomando en cuenta lo ya dicho, lo que se denomina como contrario se afirma como una reacción frente a lo otro, que no es él mismo; sin embargo, esta reacción oculta tanto la historia del proceso de generación de lo que reacciona, como los valores que obligan a algo a situarse como contrario de algo determinado.

Debemos señalar que el proceso de disolución de la razón es un principio para disolver la metafísica misma. Si la disolución de la moral y su superación consiste en la deconstrucción del Bien y el Mal como valoraciones eternas, sustancializadas, metafísicas; en la denuncia del sentido metafísico de la moral. Ahora al interpretar la verdad, la razón y la metafísica misma a

través de una perspectiva valorativa, hemos abierto el camino para entender el sentido de la superación de la metafísica, la necesidad de la transvaloración y el sentido afirmativo de la filosofía de Nietzsche: la Voluntad de Poder y el Eterno Retor no como superación del nihilismo.

El punto central de la crítica a las causas imaginarias tiene que ver con el juego Ser-Nada. La metafísica ha proyectado en lo que concibe como verdadero a la mentira; el ocultamiento, ha hecho de la falsedad la condición del conocimiento, pues ha antepuesto para el objeto la sustancia y para el sujeto el yo.²² Lo que ha considerado valioso es la negación del valor; de la vida, de la existencia, ha cifrado el valor supremo en un estar sobre la vida: en una palabra, la venganza contra la vida; apetencia en la que se identifican la metafísica y el cristianismo: "Cristiano es el odio al espíritu, al orgullo, al valor, a la libertad, al libertinaje del espíritu; cristiano es el odio a los sentidos..."²³ Por último, lo que se ha considerado en la metafísica como "ser verdadero" en la medida que se ha contrapuesto al mundo real, que se ha erigido como lo contrario de éste, no es otra cosa que la negación, la nada misma. La metafísica como procreadora de negaciones, como potencia reactiva es nihilismo puro que requiere ser superado. La crítica a la metafísica en términos del valor, denuncia su carácter nihilista.

¿Cuál es el valor de la razón?, ¿cuál es el sentido activo de la razón? Para dar respuesta a estas cuestiones es necesario captar el sentido afirmativo de la crítica nietzscheana. Nietzsche ofrece una disolución de la razón,²⁴ para poder superar la

contraposición socrática de la razón como contra-naturaleza. La razón debe dejar de contraponerse al cuerpo, a los instintos, debe integrarse a la afirmación de la vida.

La disolución de la razón que propone Nietzsche reconoce cuatro modalidades: a) En su ataque contra el yo, la identidad y el ataque contra la contradicción como principio metafísico: el ser idéntico a sí mismo; b) la crítica contra el intelecto, la necesidad de integrarlo como un instinto al servicio de la vida; c) la denuncia del peligro de la razón como fin en sí mismo que lucha contra la vida, que la niega: la razón como anti-naturaleza, el socratismo; d) la inversión de los términos falso-verdadero, aparente-real: la necesidad de la ilusión y de la falsedad, incluso la voluntad de verdad para la vida, la necesidad de asimilar el problema del conocimiento, la verdad y la racionalidad dentro del ámbito del valor, dentro del mundo de la voluntad de poder.

A partir de tal discusión la razón deja de ser una facultad sacrosanta, se disuelve la tautología que introducía en su análisis: aquéllo que quería descubrir. No se trata pues de rechazar la razón, sino interrogar sobre su valor; la disolución crítica de la razón es una transvaloración, radicalización del nihilismo de la razón para poder recuperar la cuestión del valor. Si la razón muestra en qué sentido todo es mentira, la imposibilidad misma de lo verdadero en sí, de lo incondicionado, encontramos en esto su afirmación radical:

"... a lo superior no le es lícito provenir de lo inferior, no le es lícito provenir de nada... Moraleja: todo lo que es de primer rango tiene que ser causa sui (causa de sí mismo), El

proceder de algo distinto es considerado como una objeción, como algo que pone en entredicho el valor." 25

Esto no significa por otra parte, aceptar los mismos términos de lo incondicionado para la razón. Si todo se encuentra condicionado, si no hay otro mundo que el aparente, entonces debe integrarse la razón a este mundo. La razón no será más esa facultad oscura e incondicionada, reconoceré pues, su ámbito determinado en el cuerpo como realidad psicológica que se expresa a través del lenguaje, que ha creado la gran trampa metafísica: la gramática: "¡Oh, qué vieja hembra engañadora! temo que no vamos a desembarazarnos de Dios porque continuamos creyendo en la gramática..." 26

Gracias a la razón ha sido posible la creación de un transmundo, esta es una modalidad del enfrentamiento de la vida contra la vida, el poner a la razón al servicio de la vida es parte de la inversión de la reactividad de la razón. Es necesario volcar a la razón sobre sí misma para disolver ese transmundo y solamente afirmar el mundo de la existencia pura y simple, que ya no puede ser "aparente" al haberse cancelado el transmundo "verdadero". El instinto de la razón es necesario para el conocimiento, y éste no es otra cosa que una forma de afirmar la vida y decir sí a la realidad, descubrirla en su evidencia. Sin embargo, no hay conocimiento puro, la afirmación del conocimiento es afirmación de instintos, el conocimiento es perspectivista, y cada perspectiva una afirmación del valor en un sentido diferente: una jerarquía. De ahí que no pueda ignorarse el carácter perspectivista de la razón, ya sea como

búsqueda de una verdad necesaria, como comprobación que recurre a los sentidos, como creadora de criterios de verificación, etc. En cada perspectiva requiere de una organización especial de los instintos, una actualización de habilidades que permiten mostrar lo "racional". La composición de cada perspectiva racional representa un sentido determinado del valor, de éstas la que apunta la crítica nietzscheana es sólo la reactiva: vida contra la vida; sería absurdo suponer una negación definitiva a través de la filosofía.

La posibilidad de una razón perspectivista no sólo no niega a la razón, sino que la fortalece al no condicionarla a un transmundo. Queda para la razón el sujeto como totalidad orgánica, psicológica, instintiva; le queda un mundo sin determinación ni condiciones, enigmático; una totalidad en la que se afirma la vida misma como voluntad de poder, en una "temporalidad" paradójica: el eterno retorno.

III. EL VALOR COMO SENTIDO DE LA AFIRMACION

Este capítulo parte del proceso de deconstrucción de la moral, la verdad, el concepto, la metafísica, de los valores más altos; parte del sentido escéptico, pesimista de la filosofía nietzscheana. El proceso deconstructor, el escepticismo y el pesimismo han sido expuestos en los capítulos anteriores, por lo que en este capítulo propondrá el sentido afirmativo de la filosofía nietzscheana como superación del nihilismo. En la primera parte encontraremos la superación del nihilismo a través de la superación de la metafísica; en la segunda parte, la superación de la moral a través de la voluntad de poder; en la tercera parte propondremos el problema del tiempo, la superación de la temporalidad reactiva que separa presente, pasado y futuro en la experiencia del Eterno Retorno; por último, encontraremos en el cuarto apartado cómo es que la idea del valor es fundamental para comprender el sentido del superhombre dentro de la filosofía de Nietzsche.

Sin duda, el hecho de distinguir estos cuatro problemas: la superación del nihilismo, la superación de la valoración moral, la superación de la temporalidad reactiva, la superación de la concepción sustancialista metafísico-moral; confluye en el problema de la metafísica y del mundo verdadero. Este es, en efecto, el vaso comunicante que une a los problemas antes citados. Nos hemos decidido por esta división de problemas por constituir cada uno de ellos valoraciones fundamentales de las que parte Nietzsche al deconstruirlas y al afirmar un sentido activo de su

pensamiento. El riesgo de no recobrar este sentido activo nos forzaría a quedar derrotados al no poder mostrar en qué medida el valor determina el carácter fundamental de la filosofía de Nietzsche. Asimismo, caeríamos en una interpretación absurda de un Nietzsche relativista y nihilista, cosa que resultaría absurda si tratamos de hablar con el lenguaje de una filosofía profundizada ampliamente por la crítica filosófica contemporánea.

Falta agregar que este capítulo es la culminación de nuestra hipótesis, que trata de exponer la importancia de la interpretación valorativa tanto en el proceso de deconstrucción de la moral, la cultura, la metafísica, etc., como en el sentido afirmativo, los elementos originales que el pensamiento nietzscheano ha otorgado para una nueva filosofía, de la cual en gran parte, hemos visto frutos en el pensamiento actual. Por último, debemos considerar que no es posible el planteamiento de nuestros argumentos al margen de la hipótesis de hace de Nietzsche el último gran metafísico -según Eugen Fink y Heidegger-, cuestión fundamental, ya que su razonamiento llega a la raíz del problema de la metafísica para éste mismo. Por ello nos hemos inclinado a concluir este trabajo a partir de la proposición de la idea del valor en relación a la cuestión metafísica. Tanto Heidegger como Fink funcionan como interlocutores, ya que ellos han expresado con profundidad el problema. ¿Existe una metafísica del valor?, esa será la pregunta que contestaremos en este cuarto capítulo; para ello, nos aproximaremos al Nihilismo, la voluntad de poder y el eterno retorno.

III.1- Sobre la Superación del Nihilismo

La exposición de la moral de la metafísica no permite partir de la interpretación de la metafísica como valor, de ahí que su superación no sea posible fuera de la concepción valorativa nietzscheana, y que la trans-metafísica sea una transvaloración. El sufijo 'trans' que hemos utilizado se refiere a un ir más allá. ¿No resulta paradójico un ir más allá de la metafísica?, ¿cómo es posible que la concepción nietzscheana del valor vaya más allá del valor?. El sentido de la transvaloración debe entenderse a partir del proceso de inversión. Nietzsche concibe la transvaloración como recuperación del más acá, el ir más allá de la metafísica se convierte en un proceso de inversión; de ahí que lo que se encuentra más allá de la metafísica sea el más acá; y que la transvaloración sea un proceso de inversión de los valores reactivos.

Tomamos como antecedente las diversas digresiones que hemos desarrollado en torno a los mecanismos de inversión reactiva y el proceso inversor de la metafísica; así como el ideal ascético, ordenador del mundo a través del instinto racional y creador del mundo verdadero mediante una voluntad de verdad.

En esta cuarta parte trataremos de responder a las siguientes cuestiones: ¿cómo se plantea la superación de la metafísica?, ¿qué importancia tiene el valor en la crítica contra la metafísica?. Estas son las preguntas que tratamos de responder y que guían el desarrollo de la investigación nietzscheana sobre el valor de la metafísica y su posible transvaloración.

No podemos desarrollar el argumento sobre la superación de la metafísica si no lo consideramos como superación del nihilismo. Sin embargo, antes de exponer en qué sentido la superación de la metafísica es superación del nihilismo, conviene exponer brevemente cómo entiende Nietzsche al nihilismo, su concepción de la voluntad de poder y el eterno retorno como parte del proceso de transvaloración.

El nihilismo al que se refiere Nietzsche, si bien puede identificarse en cierta medida con lo que se denomina "nihilismo metafísico", "nihilismo epistemológico" y "nihilismo moral"; no se agota con esta clasificación. En principio, el rasgo determinante del nihilismo es la negación del valor: ¹"¿Qué significa el nihilismo?, que los valores más altos se devalúan en sí mismos. Falta la meta, el "por qué" no encuentra respuesta." ² El descubrir esos valores que se atribuían a las cosas en sí, otorgados por Dios, o por una jerarquía más alta que la humana como creaciones humanas proyectadas a las cosas, trae como consecuencia el nihilismo:

"Ahora que el origen bajo de esos valores se hace claro, el universo parece haber perdido sentido, parece insignificante pero eso es sólo un estado transitorio." ³

Recapitémos en lo siguiente: ¿es Nietzsche nihilista? El lector se habrá percatado de que en esta primera faceta del nihilismo, encontramos que en tanto que Nietzsche somete a un examen radical los valores supremos verdad, bien, Dios, Moral, ¿no es un pensamiento negador, nihilista? En efecto, al negar el carácter sustancialista de los valores supremos, Nietzsche los desmascara como humanos, no atribuibles ni a Dios ni a las cosas

mismas. Sin embargo, para saber qué clase de nihilismo sustenta Nietzsche hemos de seguir con nuestra investigación.

Existen tres sentidos del nihilismo, según Nietzsche; un nihilismo negativo, un nihilismo reactivo y el nihilismo activo. El nihilismo negativo es producto de la depreciación de la vida que la convierte en una ficción, si la vida -el mundo- se halla subordinada en la relación aparente-verdadero a una esfera más alta de la que deriva "aparente", "ficticia", luego, se devalúa al ser consecuencia de tal vida real o mundo verdadero. La devaluación es consecuencia del desprecio, de una voluntad negadora, voluntad de nada, pero al fin voluntad:

"...una voluntad de la nada, una aversión contra la vida, un rechazo de los presupuestos más fundamentales de la vida, pero es, y no deja de ser una voluntad... y repitiendo al final lo que dije al principio: el hombre prefiere querer la nada a no querer..."⁴

Esta voluntad negativa aún no es reactiva, si bien ha surgido de la proyección de los ideales ascéticos, es una salvaguardia contra la falta de sentido, contra la insostenibilidad de la vida que las fuerzas reactivas portan como elementos primordiales. El hombre en su condición de ser sufriente afirma en el nihilismo su valor ante el sufrimiento; si la vida es sufrimiento, si el mundo es sufrimiento, qué más da mi propio sufrir, que resulta ínfimo ante el padecer universal. El nihilismo negativo otorga un sentido y una meta tanto del padecer en el mundo como a la existencia humana en general; al padecer le otorga el sentido; sufrir por esto; bien, Dios, etc., a la existencia le otorga una meta: otra vida, otro mundo.

El nihilismo reactivo ante el desenmascaramiento de los valo-

res supremos en un origen profano, humano terrenal, los pierde en su carácter sobrehumano y sagrado. Sobreviene de este proceso la muerte de Dios en la pérdida de lo sagrado, la inexistencia de una meta que dé sentido a la existencia, la falta de significado en el mundo y la vida misma. El nihilismo reactivo des-cansa en el dogmatismo, nada tiene sentido, todo es falso. Habíamos señalado previamente este peligro inherente a todo intérprete de Nietzsche: caer en el dogmatismo nihilista que cae en sinsentido, en la idea de que detrás de todas las cosas sólo se encuentra falsedad; esto es, partir con el prejuicio de que nada tiene valor y que la existencia, el pensamiento, son insostenibles. Tan peligroso es el dogmatismo que parte del monoteísmo, de una sola verdad, de sustancialización de éstos; como la aparente certeza de que la falsedad, el sinsentido, lo insignificante son los predicados de la vida, la existencia y el mundo. Ya no podemos decir que aunque voluntad de nada se trata aún de una voluntad, sino que en el caso de la voluntad reactiva hablamos de una nada de los valores: desvalorización ya no significa valor de la nada tomada por la vida, sino la nada de los valores, de los valores superiores. La negación de los valores superiores no conduce a un vacío, ya que el objetivo del nihilismo reactivo es tanto negar como suplantar. Dios, verdad, ser, bien, razón, son suplantados por hombre, eficacia, conocer, útil, entendimiento lógico, progreso, producción.

El más allá de los valores, el sobre mundo, es suplantado por el más acá reactivo. Sin embargo, ese más acá no subvierte el sentido de los valores que niega, los suplanta:

"Lo que de esta suerte pretende ponerse en el lugar del mundo suprasensible, son transformaciones de la interpretación cristiano-eclésiástica y teológica del mundo, que tomaron del mundo helenístico-judáico su esquema del orden, del orden jerárquico de lo existente, y cuya armazón fundamental fue concebida por Platón..." 5

Tanto la sospecha de la suplantación, la concepción de un "lugar" suplantado por supuestos valores contrarios, el enmascaramiento de estos suplantadores, corresponden a la interpretación genealógica: en este caso el hablar del valor es la negación suplantadora que incluso trata de negarse como tal al concebirse como "lo contrario". Es necesario notar que el lugar que ocupan los valores suplantadores no es neutro, está completamente identificado con los valores supuestamente negados, se sustituye al Dios antiguo con un nuevo Dios:

"El ámbito vacío de lo suprasensible y del mundo ideal puede retenerse aún. Es más aún, el lugar vacío invita a que se ocupe de nuevo y a sustituir con otro dios desaparecido." 6

Dejemos para después el tercer tipo de nihilismo, antes debemos explicar en qué sentido el nihilismo no es un mero hecho histórico entre otros, sino:

"...el motor de la historia del hombre como historia universal... para Nietzsche se trata de una y misma historia jalada por el judaísmo, el cristianismo, la reforma, el librepensamiento, la ideología democrática y socialista, etc. hasta el último hombre." 7

Es obvio que desde la perspectiva del "nihilismo como motor de la historia", se evidencia el papel de éste en la suplantación de los valores superiores (laicos) de la modernidad. A su vez, queda manifiesto el papel del nihilismo como causa del cristianismo, del sacerdote ascético, de la moral del rebaño. El sentido que guardan en comunidad el nihilismo negativo de los ideales

ascéticos; y el nihilismo reactivo es la voluntad negadora; que en el nihilismo reactivo es la negación de la voluntad. Si el temor y el desprecio hacen que las fuerzas reactivas pasen de la auténtica reacción (la reacción de la acción) a encumbrarse como sujetos, como "dueños" de su propia reactividad a mirar a la voluntad en su sentido afirmativo, en el universo "de su poder". Tal voluntad se convierte en voluntad indeterminada, voluntad de nada. Posteriormente esta voluntad de nada se invierte como temor contra el último resabio de voluntad que lucha por su poder, convirtiéndose entonces en "nada de voluntad".

Si el motor de la historia universal es el nihilismo, esto quiere decir que la racionalidad histórica es la justificación de las fuerzas reactivas. La genealogía, al restituir el sentido valorativo en la interpretación del devenir de la contraposición activo-reactivo; trata de recuperar para la voluntad el valor, lo que puede, así como recobrar los últimos momentos del desarrollo del devenir como parte de una subversión valorativa contra las fuerzas reactivas. Genealogía e historia universal se oponen en la medida que una concibe los sucesos y acontecimientos a partir de la perspectiva valorativa que pretende restituir a la voluntad con su poder (afirmación), mientras que la otra en pos de una voluntad indeterminada (objetivismo) proyecta sus valoraciones como propias de los hechos mismos, negando la voluntad que se encuentra detrás de esa valoración; el nihilismo; negándose como perspectiva, como si existiese un ángulo puro desde el cual el sujeto que valora no se viera involucrado en su valoración.⁸

El nihilismo como "negación" es en última instancia negación del valor, sus formas son el enmascaramiento, la abstracción y el combate contra toda perspectiva valorativa. El nihilismo parte no sólo de la negación del valor, sino de la aniquilación de toda perspectiva valorativa. Por tanto, la subversión contra el nihilismo es consecuentemente una transvaloración; misma que implica primero que el nihilismo representa contra todo, un deseo, una perspectiva valorativa. En segundo lugar, que su inversión no puede darse fuera del valor, esto es, la inversión como transvaloración:

"La referencia a las distintas formas y fases del nihilismo, según la interpretación de Nietzsche, es siempre una historia en que se trata de los valores, la fijación de los valores la devaluación de los valores, la subversión de valores, la nueva posición de valores y, por último y hablando propiamente, de la posición del principio de toda posición de valores, que valora de otra manera." 9

Con lo anterior, nos hemos topado con la tercera forma de nihilismo: el nihilismo radical. Las formas anteriores de nihilismo, tanto el negativo como el reactivo, Nietzsche las considera formas del nihilismo incompleto:

"Proposición principal. Cómo el nihilismo completo es la consecuencia necesaria de los ideales mantenidos hasta ahora. El nihilismo Incompleto; sus formas: vivimos en medio de él. Intentar escapar del nihilismo sin transvalorar nuestros valores anteriores: producen lo opuesto, agudizar el problema." 10

Luego, el nihilismo radical, el nihilismo consecuente es el nihilismo transvalorador, el nihilismo nietzscheano. Su completud consiste en afirmar tanto el no del pesimismo de la fortaleza, como el sí transvalorador, creador de nuevos valores:

"El no frente a los valores anteriores proviene del sí a la nueva posición de valores. En opinión de Nietzsche, en ese sí no hay transacción ni arreglo alguno en los valores anterior-

res; por consiguiente en el sí de la nueva posición de valores de en tierra un no profundo... Nietzsche califica aún de nihilismo la nueva posición de valores, como nihilismo gracias al cual la devaluación se consume en una nueva posición de valores."11

La completud y radicalidad del nihilismo nietzscheano como forma de superación del nihilismo; inversión del pesimismo de la debilidad que dice no al valor, que termina negando la vida y a la misma voluntad.

Si como explica Nietzsche, "la transvaloración es la suprema autognosis de la humanidad,"¹² ésta se da como interpretación del desarrollo del nihilismo. En efecto, el nihilismo -para Nietzsche-, está detrás del desarrollo, de las modalidades del valorar y de los mismos valores de la sociedad moderna. Por tanto, es comprensible que en la sociedad la expresión del nihilismo incompleto se entienda sólo a través de un nihilismo radical.

La historia del nihilismo señala la forma como hasta las críticas que se han generado contra éste no han hecho otra cosa que reconstituirlo, conformando a través de la crítica, no una crítica radical, sino nuevas formas de reconstitución del nihilismo. Se ha conservado al margen, puesto que la valoración nihilista es el punto de partida de estas críticas, el nihilismo funciona para éstas como un presupuesto sustancial.

¿De qué forma es el nihilismo radical? Aclaremos que nihilismo es valor de nada, sin embargo, ¿el nihilismo radical sostiene que nada vale?. Sería absurdo suponer que a eso se refiera Nietzsche cuando habla de un nihilismo radical. El nihilismo -podemos decirlo así- ha surgido de la valoración que opone el

mundo verdadero y al mundo aparente. El "nada vale" del nihilismo surge cuando "la vida toma un valor de nada".¹³ Si los valores superiores representaban cierta voluntad de valorar, la última consecuencia del no valor de la vida es incluso la negación del valor de los valores superiores. A esto nos referíamos cuando expusimos la manera en que la reactividad se propone, como fin consecuente, el dominio de los valores supremos. La pérdida del valor de los valores posibilita su masificación, su intercambiabilidad, su acceso y desecho. Nada es más embarazoso que la supremacía de algún valor sobre el rebaño. A esto se refiere Nietzsche cuando metafóricamente habla del rebaño sin pastor.

Las fuerzas reactivas han luchado por el apoderamiento de todo valor, pero como la fuente de su valoración es: "La nada como voluntad... la negación como cualidad de la voluntad de poder.",¹⁴ tratan de liberarse del dominio, de "denunciar" incluso sobre sí mismas a través de la inversión del valor, ya que toda inversión es ante todo una inversión del valor. Suceso que consiste en aparecer como algo único, sin historia, algo en sí, de lo que no podemos distinguir la careta de la inversión como la invertido que se supone eterno e inalterable. Aquí vemos de nuevo en qué sentido las fuerzas reactivas invierten, enmascaran y desintegran los valores. El riesgo del nihilismo radical de ser identificado con el nihilismo incompleto, es el riesgo que corre Zaratustra de ser devorado y estrangulado por la serpiente del nihilismo.¹⁵

¿Cómo se da la superación del nihilismo?, decíamos, a través

de sí mismo, llevado de una manera radical. La visión de Zaratustra en "De la Visión y el Enigma" relata este proceso:

"Vi a un joven pastor retorciéndose, ahogándose, convulso, con el rostro descompuesto, de cuya boca colgaba una pesada serpiente negra." 16

Esta carga pesada, la serpiente, no es la carga del camello; se trata de la forma cómo el nihilismo lucha por apoderarse de los valores que le han sustentado. Para el nihilismo, decimos, es preferible la nada del valor al valor de la nada. El peligro de que el último residuo de afirmación le someta, invita al nihilismo a negar incluso los valores superiores que negaban la vida. Si los ideales ascéticos cambiaban el sentido del resentimiento al suplantarlo por un mundo verdadero ante el cual el anterior deviene mundo aparente; el nihilismo se vuelca contra los mismos ideales ascéticos, contra todo valor, negación ante la cual deviene todo valor, nada:

"Sin duda se había dormido. Y entonces la serpiente se deslizó en su garganta y se aferraba a ella mordiendo. Mi mano tiró de la serpiente, tiró y tiró: -¡en vano! No conseguí arrancarla de ahí. Entonces se me escapó un grito: '¡Muerdel!' " 17

La imposibilidad de tirar fuera del nihilismo, lo representan los esfuerzos que pretenden superar al nihilismo a través de una crítica que no acierta sobre el sentido fundamental de éste: el valor. Si la crítica se realiza a través del conocer, de la búsqueda de un fundamento, se terminará por ahogar y estrangular a todo valor. El situarse fuera implica caer en un escepticismo dogmático al afirmar que nada vale; o caer en un optimismo igualmente dogmático, al decir: todo vale. Jalar de fuera es solamente un jalar sin comprender el sentido último del

nihilismo..

"¡Arráncale la cabeza! ¡Muerde! -este fue el grito que de mí escapó, mi horror, mi odio, mi náusea, mi lástima, todas mis cosas buenas y malas gritaban en mí con un sólo grito-... -Pero el pastor mordió, tal como se lo aconsejó mi grito; dió un buen mordisco; Lejos de sí escupió la cabeza de la serpiente: -y se puso de pie de un salto -ya no pastor, ya no un hombre, -¡un transfigurado, iluminado que reía! ¡Nunca antes en la tierra había reído hombre alguno como él río!" 18

Luego, la superación del nihilismo es posible a partir de una identificación con la nada de valor; alcanzar la radicalidad de esa nada de valor, antes que jalarlo de fuera. El nihilismo radical se propone como forma de superación del nihilismo a través de la profunda identidad que existe entre ambos.

Es necesario notar la manera en que Nietzsche propone la superación del nihilismo: ésta no se establece a partir de la formulación de su contrario, sino que, al buscar su más íntima constitución se llega a su última afirmación. Esta tiene una importancia capital. Mientras la crítica reactiva propone la superación a través de la negación, de la búsqueda de un valor contrario a lo que se pretende superar. En Nietzsche es claro que el sentido de la crítica reactiva es una negación que termina afirmandose en la superación crítica; por otro lado, la concepción de lo contrario es posible mientras se conciben valores sustancialistas que ocupen un lugar definido en una jerarquía fija -eterna-; al negar ese carácter sustancial de las jerarquías y de los valores que las constituyen no es posible hablar de contrarios.¹⁹ Por tanto la crítica activa no puede presentarse de otra forma más que como nihilismo radical.

La afinidad entre el pastor y la serpiente es lo que hace po

sible la lucha, no hay enemigos sin afinidades.²⁰ La afinidad entre el pastor y la serpiente es la voluntad de vida que se convierte como consecuencia última en nada de voluntad. Por tanto, sólo el sacerdote pueda librarse de la serpiente. Pero aún, tiene que hacerlo de un sólo mordisco, este mordisco es el de la inversión: la serpiente que muerda, sólo puede ser muerta siendo mordida, los mordiscos que han dado los críticos anteriores sólo han servido para que la serpiente estrangule y se introduzca más en el pastor. Sólo el mordisco certero de la transvaloración puede descabezar a la serpiente y librarse de su mortal pesadez. El nihilismo radical supone la transvaloración como superación del nihilismo y como superación del pastor que descabeza la serpiente: la pesadez de los ideales ascéticos se convierte en la liviandad de la risa.

Nietzsche se formula una serie de preguntas que van desde qué significa la visión, hasta cómo ha de darse la liberación de la serpiente y quién es el descabezador de la serpiente. Sobre la primera pregunta hemos hablado suficientemente, solamente resta referirnos a quién representa el pastor que ha de liberarse de la serpiente y por ende, liberar a la humanidad del peligro del nihilismo.

"¿Quién es el pastor a quien la serpiente se le introduce en la garganta? ¿Quién es el hombre a quien todas las cosas más pesadas, más negras, se le introducirán así en la garganta?" 21

Ese pastor, ese hombre es Zaratustra.

¿Cómo puede Zaratustra ver la escena y ser protagonista? La visión se da después de la experiencia del Eterno Retorno y por

esta condición existencial, el afuera y el adentro quedan anulados en la visión. También puede significar que bajo la mirada valorativa, lo valorado y el evaluador quedan inmiscuidos en una relación que los contiene e identifica. Zaratustra es el convalesciente: "Más ahora yo estoy aquí tendido, fatigado aún de ese morder y escupir lejos, enfermo de esa propia redención."²² Zaratustra es ese hombre al que se le ha introducido lo más negro y pesado: el nihilismo. Zaratustra trata de salvar el abismo entre el nihilismo y el nihilismo radical, su identidad oscurece el sentido "radical" del nihilismo de Zaratustra, esto es, la transvaloración:

"Entre las cosas más semejantes es precisamente donde la ilusión miente del modo más hermoso; pues el abismo más pequeño es el más difícil de salvar."²³

Si consideramos que para Nietzsche la historia universal se encuentra bajo el estigma del nihilismo, que el nihilismo es el "motor de la historia", el proceso transvalorador se encuentra inmerso en el nihilismo. Sin embargo, la transvaloración se propone la inversión definitiva del nihilismo, una vez llevado a sus últimas consecuencias.

El nihilismo radical frente al "nada vale" y "todo vale" supone la afirmación radical de "ni nada" "ni todo"; el valor no está en el concluir cómo vale todo o nada vale, sino qué se encuentra detrás del parloteo que ha creado el nihilismo como devaluación del valor a través del dogmatismo del concepto. Por dogmatismo del concepto interpretamos al proceso mediante el cual nos sentimos omnipotentes al manipular el mundo como un juego de conceptos. Si el concepto designaba una "X" para la

cual era una mera metáfora, en la medida en que nos hemos acostumbrado a manejarlos, éste va desplazando lo designado hasta lograr una autosuficiencia tal que se concibe al concepto como única realidad. Esto consecuentemente gesta el espíritu sistemático, en el cual otros conceptos nos sirven para referirnos al concepto inicial perdiendo aquello que originalmente designaba. Bajo esta autosuficiencia del concepto, se pierde toda experiencia personal, única, sagrada que podía recuperarse una vez que se iba más allá de la metáfora. Por tanto, el nihilismo radical, al pretender recuperar esa "X" designada originalmente por el concepto, trata de recobrar el valor determinado por la perspectiva valorativa de la que surge; esto es, el sentido auténtico del valor, frente al dogmatismo del valor indeterminado, del "todo vale" y el "nada vale".

Hablar de una "X" no es hablar de una "cosa en sí" o de una ausencia de los fenómenos que pudiera recuperarse mediante un retorno a expresiones primigénicas, tampoco se trata de recuperar un estado de evidencia y certeza que se haya perdido a través de una interpretación equivocada de la designación original. Se trata de la posibilidad de recuperar los hechos y fenómenos del mundo de múltiples maneras, -de las que el concepto sería una entre otras-, que se han perdido en la medida en que hemos privilegiado la expresión conceptual particularmente. Este sentido de la recuperación del mundo como una "X" original, por una parte, propone al mundo como un misterio que no hemos abordado plenamente; y por otra parte, la riqueza de posibilidades que tenemos a nuestra disposición (el cuerpo, los instintos, el oído, el olfa

to, etc.) que podemos descubrir al ir desentrañando tanto el misterio de lo aprehensible como el de la aprehensión de una realidad enigmática.

El problema del lenguaje se propone como expresión del conflicto entre el juego de los conceptos: -las canciones y estribillos que cantan los animales de Zaratustra-, y la expresión de una experiencia que se encuentra detrás de los conceptos fundamentales de la filosofía nietzscheana: Voluntad de Poder, Eterno Retorno, Transvaloración. En síntesis: el lenguaje para Nietzsche recupera su potencial afirmativo al concebirse como límite entre la expresión de lo activo, y por tanto no dogmatizado e incommunicable; y en contraste con lo anterior, el lenguaje que hace común: que simplifica, que devalúa, que degenera todas las representaciones originales en representaciones manipulables para todos. Esto es; el proceso de devaluación va de la aprehensión instintiva de la vida a su degradación en representaciones cada vez más opacas: los valores más sagrados representados en imágenes, símbolos, rituales, se han constreñido en la actualidad a simples palabras cuyo significado se ha perdido a partir de limitados y previsibles juegos de uso.

Si hablásemos de una rebelión contra la cultura nihilista, ésta sólo es posible como recuperación genealógica del valor: inversión -transvaloración- del nihilismo como nihilismo radical, tal rebelión no es una reacción contra el nihilismo, es la acción del nihilismo llevada al límite. Voluntad de Poder y Eterno Retorno son consecuentes con el nihilismo, ya que in

vierten todo dar por cierto, toda creencia en el dominio -terri-
torio- de sí mismos. En sí, el proyecto nietzscheano de filosofía
es imposible si no se consolida como transvaloración.

En la inversión del nihilismo se reduce a su consistencia to-
do tener por verdadero, como resabio del dogmatismo teológico
que como vivimos, pervive en la filosofía moderna: "La idea del E-
terno Retorno de lo mismo es, a causa de ello, la contra creen-
cia, la actitud sostenida y mantenida a través de unidad del mo-
vimiento."²⁴ De ahí que el sentido afirmativo de la filosofía
nietzscheana es una crítica consecuente del nihilismo cuya cul-
minación se encuentra en la reducción escéptica de los concep-
tos -que no significan ya- Voluntad de Poder y Eterno Retorno.
Estos abandonan el último rincón dogmático, como elementos que
definen un sistema y que no pueden definirse; ya que funciona
como contra-sistema al considerarse de antemano como una contra-
creencia.

El horror de Zaratustra consiste en ver que de estas ideas
se apropie el nihilismo, al que hay que arrancarle la posibili-
dad de crear ideales; razón por la que Zaratustra arranca de un
mordisco la cabeza de la serpiente y la arroja lejos. Funder un
sistema de la Voluntad de Poder y Eterno Retorno, es realizar u-
na reducción reactiva, convirtiéndose el proceso de transvalora-
ción en una forma del nihilismo dogmático, ya que se convierten
en meras claves sistemáticas. Estas, como propias del nihilismo
radical, se proponen la superación de todo tener por verdadero,
y así correr el riesgo de significar por sí mismas como contra-
creencias y contra-conceptos.

La forma como se presenta el valor es como transvaloración, esto es, ni como valor de todo, ni como valor de nada. Sino que, refiriéndonos al sentido nihilista de valor, es un no-valor de los "valores supremos".

La última expresión del valor, el Eterno Retorno, la Voluntad de Poder y la afirmación, son la culminación del pensamiento nietzscheano. Sobre su realización o su fracaso sólo podemos hablar a partir de la modalidad que reciben como expresión de un nihilismo radical. Dejemos pues en suspenso el proceso de superación del nihilismo como creación de un mundo no reactivo, la recuperación del convaleciente Zaratustra en siete días, para acercarnos a su concepción de la Voluntad de Poder y el Eterno Retorno, concluyendo con la gestación de la superación de los ideales del nihilismo. ¿Se quedó sin cabeza la serpiente?.

III.2- Voluntad de Poder como Superación de la Valoración Reactiva

El arrancar de un mordisco la cabeza de la serpiente -la tarea del pastor- es la única posibilidad que tiene para realizar la transvaloración. En esta investigación se ha recurrido a diversas perspectivas, sin embargo, se ha hecho referencia, en todas ellas, a un hecho único: la superación del nihilismo. Para esto debemos mostrar en qué sentido la transvaloración no es un mero cambio de valores, sino que implica una transformación -inversión radical- de la valoración misma. Debido a lo anterior, debemos mostrar en qué medida el dominio del lenguaje reactivo

y sus conceptos -sus valores y valoraciones- son, por una parte, susceptibles de ser transvalorados, y por otra, cómo se da esta inversión radical en la moral, la metafísica y en las valoraciones fundamentales del nihilismo, así como los problemas que con secuentemente acarrea el hablar de esta transvaloración.

Por último, hemos de entender que la idea de la transvaloración no es suplantare los valores reactivos por otros que considera más adecuados y que los denomina "activos". Todo lo contrario, puesto que son los valores reactivos los que suplantare los múltiples valores y valoraciones de la afirmación -lo activo-. Así, la transvaloración implica necesariamente el proceso de inversión radical de los valores y valoraciones del nihilismo.

¿Por qué voluntad de poder?, ¿sí, ¿por qué Nietzsche remarca el poder cuando ya tenemos el antecedente de una metafísica de la voluntad en Schopenhauer?, ¿existe alguna diferencia entre la voluntad schopenhaueriana y la voluntad de poder?. Por último y quizá sea la principal pregunta de este capítulo; ¿podemos construir una metafísica de la voluntad de poder?.

Como ya señalábamos¹, la crítica nietzscheana contra el concepto schopenhaueriano de voluntad es fundamentalmente una crítica contra la voluntad reactiva, es decir, la crítica contra la voluntad privada de su contenido, su dirección; de su poder. La voluntad para Nietzsche es, ante todo,

"el elemento diferencial, el elemento genealógico que determina la relación de la fuerza con la fuerza y que produce la cualidad de la fuerza." 2

Por lo que la voluntad schopenhaueriana sería una expresión del nihilismo como la negación de la cualidad de la voluntad que es

el poder. De hecho, el pesimismo schopenhaueriano es para Nietzsche una devaluación de la voluntad: "Gran síntoma del agotamiento o la enfermedad de la voluntad."³ Este agotamiento ha hecho de la voluntad un hecho vacío, ya que le priva de lo que puede. Por eso es fácil para Schopenhauer proponer a la voluntad como la cosa propia e inmediatamente conocida:

"...porque ella misma es lo más inmediato que se puede concebir... es un conocimiento sui generis, cuya verdad, por consiguiente no cabe bajo una de las cuatro rúbricas..."⁴

Entendemos por no caer bajo una de las cuatro rúbricas, el hecho de que el conocimiento de la voluntad escapa a la cuádruple raíz del principio de razón suficiente, esto es, no se trata de la revelación de una representación abstracta en otra representación, sino de la identidad del cuerpo con la voluntad. La voluntad para Nietzsche -a diferencia de Schopenhauer- sigue siendo un concepto abstracto, nihilista, en tanto que negación de la voluntad como poder. El sentido genealógico de la voluntad es su poder de algo, para algo y para alguien; si la voluntad schopenhaueriana es nada de poder, para Nietzsche no puede ser poder de nada, mucho menos poder sin determinaciones. La idea misma del poder de la voluntad es su determinación como voluntad que se objetiva como poder de algo, para algo, de alguien y para alguien. De esto se deriva la crítica contra el esencialismo que encuentra en el desarrollo de un hecho determinado, de un valor, etc., un desarrollo lineal acumulativo o una corroboración de la identidad inmutable de lo investigado, o un sistema de los deslindes o posibles rupturas interpretables en una teoría preestablecida que incluso da validez a los hechos.

La cualidad diferencial, por tanto, antes de ser una esencia que haga que cada cosa sea lo que es, no es otra cosa que el ejercicio mismo del poder como afirmación de la voluntad de poder. Sin embargo, el querer de la voluntad schopenhaueriana es vacío porque es un querer indeterminado, cualitativamente indiferenciado; de la nada. Una conclusión del pensamiento schopenhaueriano es la inversión del ser como "representación", "ilusión"; y la nada como última realidad indispensable, ya que todo conocer es conocer de "representaciones":

"... si fuera posible un cambio de punto de vista, invertiría los signos y lo real para nosotros como nada, y esa nada como lo real. Pero mientras nosotros mismos somos voluntad de vivir, la última realidad no podrá ser entendida ni expresada por nosotros más que como cosa negativa." 5

El "poder" de la voluntad de poder es la acción de la fuerza con la fuerza, esto es, la relación entre voluntad y voluntad; la afirmación de la fuerza como expresión de una voluntad: "La única fuerza que existe es de la misma clase que la de la voluntad, un mandar sobre otros objetos, la cual a consecuencia de esto cambia." 6

El cambio para la fuerza es movimiento; desplazamiento de ascendente y descendente; acumulación o debilitamiento. En su movimiento ascendente (acumulación de fuerza), la voluntad de poder se expande como fuerza de la fortaleza, al expandirse subordinada a otras fuerzas que con respecto a la fuerza inicial deviene fuerza débil y subordinada, que al no poder expandirse ni acumular fuerza, es dominada. Esta es la fuente primaria de toda jerarquía y de toda valoración, la afirmación de la fuerza:

"Todo centro de fuerza adopta una perspectiva para todo lo restante, es su propia valoración particular, modo de acción y modo de resistencia." 7

La subordinación de fuerza a fuerza crea formas de relación que posibilitan la constitución de múltiples jerarquías. La debilidad de una fuerza es también una manifestación de la voluntad de poder, que puede darse como subordinación de una fuerza con respecto a otra, o como exhuberancia de una fuerza.

Nietzsche se opone a la concepción reactiva de la simple conservación como ley de la vida, no es la lucha por la pobreza, -por la competencia-, sino la lucha por el poder:

"...; el aspecto de conjunto de la vida no es la situación calamitosa, la situación del hambre, sino más bien la riqueza, la exhuberancia, incluso la prodigalidad absurda, -donde se lucha, se lucha por el poder..." 8

Sin embargo, una vez que no se encuentra obstáculo en la expansión del poder, en la acumulación de la fuerza, ésta se vuelca contra sí misma:

"Todas las grandes cosas perecen a sus propias manos, por un acto de auto-superación: así lo quiere la ley de la vida, la ley de 'autosuperación' necesaria que existe en la esencia de la vida." 9

Así, el movimiento de la fuerza es tanto en el sentido de la expansión y como consecuencia última, introyección, movimiento de la fuerza hacia sí misma, fijando en sí su dominio.

Si alguna génesis ha de buscarse en la voluntad de poder es el movimiento mismo, lo que contradice la idea de un principio no generado y generador. Por otra parte, la temporalidad de la voluntad como eterno retorno es su afirmación en un no tiempo, por lo que la voluntad de poder no tiene un pasado en el que

encuentre su origen. Génesis es pues, la gestación infinita de la energía como 'gasto sin tasa', como derroche perpetuo de sí misma: la voluntad de poder que no se acumula para reconocerse sino para generar infinitas expansiones.

El autodomínio, la introyección de la fuerza como autosuperación es disgregación, ya que provoca la multiplicidad interna: del cuerpo a los órganos, de los órganos a los tejidos, de los tejidos a las células, etc. El movimiento de las fuerzas cambia de subordinante a subordinado a partir de la integración y desintegración, que por otra parte, forman nuevas jerarquías. A partir de un centro determinado, la órbita de las fuerzas provoca interdependencia y subordinación de unas a otras. Toda jerarquía, todo dominio se quiere a sí mismo como eterno, sin embargo, su positividad consiste precisamente en afirmarse intemporalmente, la definición de una jerarquía descendente-reactiva es su resistencia al movimiento, al sentirse peligrar por la mínima expresión de cambio, de distancia, por esto es ante todo, dogmática. El dogmatismo, de acuerdo a esta explicación, es la resistencia de un dominio decadente que se basa en la resistencia al movimiento.

Decíamos pues, que a partir del centro se constituyen relaciones de poder múltiples, la afirmación de esta jerarquía es el valor mismo. A partir del valor, el ejercicio de los sistemas de poder, de dominio, aumentan o disminuyen las fuerzas que configuran tal jerarquía. A partir de la centralidad, la perpetuación de la jerarquía y su afirmación activa sin memoria-se produce la ilusión de la unidad. Se construye la centralidad

en contra del devenir de los centros que van configurándose en los diversos estratos de la jerarquía. Sin embargo, ni el valor, ni las jerarquías son una mera ilusión perecedera que sea consumida por un devenir sobre-jerárquico; ni es tampoco (el devenir) un espíritu que nos engaña con el falso placer del poder, o con el pasajero dolor. El devenir es el movimiento mismo de las fuerzas, el desplazamiento de los centros, la creación de nuevas fuerzas, de nuevas jerarquías: "Así el atomismo sería la máscara del dinamismo naciente."¹⁰

El devenir de la voluntad de poder es tanto la creación y el desplazamiento de centros de dominio como la autosuperación de la fuerza: "Y este misterio me ha contado la vida misma 'Mira, dijo, yo soy lo que tiene que superarse siempre a sí mismo...'"¹¹

De lo que debemos entender que el devenir, el movimiento de la voluntad de poder es afirmación del valorar a partir de la constitución de dominios. No es el mero cambio o transcurso de un fenómeno o de un objeto indeterminado, se trata más bien de la relación de fuerza a fuerza de la que deviene el poder; a su vez una fuerza se vuelca contra sí misma al extender su dominio, esto es, cuando se pluraliza a través de su poder. Una vez plural es como la fuerza propende al dominio de sí misma; una nueva jerarquía, nuevos movimientos, desplazamientos y constituciones emergentes.

El nihilismo se contrapone al devenir de la voluntad de poder al tratar de definir puntos fijos a través de los que se valoran; por eso "todo es verdadero" y "nada es verdadero" se identifican en el profundo dogmatismo valorador. En otro sentido,

el nihilismo afirma la conservación de los sujetos, las jerarquías, etc., su fijezá y definición última; esto es, la conservación y la permanencia ante el desplazamiento de las fuerzas y jerarquías. El temor del nihilismo al cambio es el temor a la manifestación de la voluntad como poder.

En tanto que relación de las fuerzas entre sí, la voluntad es una síntesis, no se confunde con las fuerzas ya que mientras cada fuerza se afirma a sí misma en su relación jerárquica con otras fuerzas, la voluntad es la síntesis diferencial entre éstas. Como tal, no es voluntad indeterminada, sino síntesis diferencial y por tanto es voluntad de poder. La fuerza se afirma en su dominio único, se particulariza diferenciándose de lo dominado como dominante; mientras que la voluntad de poder como síntesis diferencial de las fuerzas, es la reproducción de la diversidad genética y jerárquica, esto es, genealógica. La diversidad genética como el conjunto de fuerzas y de interrelaciones que hacen que sea lo que se es de tal o cual manera, con determinadas cualidades, etc.; la diversidad jerárquica en tanto que la misma fuerza dominada, como voluntad de poder que es, genera nuevos sistemas de dominio, hacia otras fuerzas que escapan a la relación de la fuerza que le domina.

La relación diferencial de las fuerzas es el dominio y la obediencia; lo que no significa que dominio sea voluntad de poder solamente: "En todos los lugares donde encontré seres vivientes encontré voluntad de poder; e incluso en la voluntad del que sirve encontré la voluntad de ser señor."¹² No sería preciso concebir de manera parcial el dominio, ya que no existe un

ser enteramente dominador y un ser completamente dominado: "Todo ser viviente es un ser obediente."¹³ Esto quiere decir que no es posible entender la vida al margen del mandar y el obedecer. De hecho, esta interpretación de la vida no debe entenderse en términos fijos, como si el mandar y el obedecer fueran puntos fijos de referencia entre las fuerzas. La relación mando-obediencia es la esfera del devenir de las fuerzas, no como puntos fijos de la relación, ya que, como decíamos, el movimiento de las fuerzas comprende la introyección del mando-obediencia sobre sí mismos, y es a esto a lo que Nietzsche llama autosuperación: "En verdad, yo os digo: ¡Un bien y un mal que fueran imperecederos -no existen! Por sí mismos deciden una y otra vez superarse a sí mismos."¹⁴

Si el mandar-obedecer es la relación diferencial de las fuerzas, y éstas no pueden concebirse como puntos fijos del devenir, mucho menos podrán identificarse como hechos únicos e idénticos a sí mismos. Antes que ser algo dado de ante mano, se dan en forma múltiple. El mandar es, por ejemplo, obedecerse a sí mismo: "Se le dan órdenes al que no sabe obedecerse a sí mismo."¹⁵ El mandar es el arrojar la existencia a la incertidumbre, el soportar el peso de los que obedecen, ninguna fuerza que constituye una jerarquía puede hacerlo poniendo fuera su propia existencia: "Más aún, también cuando se manda a sí mismo tiene que expiar su mandar. Tiene que ser juez y vengador y víctima de su propia ley."¹⁶ Las condiciones que se imponen al mandar condicionan todo mandato y en ese sentido son obediencia a sí mismo.

En el obedecer encontramos la constitución de fuerzas y movimientos de apropiación de fuerzas más débiles, formando así microsistemas de poder, la relación con la fuerza más poderosa le hace participar de su poder para dominar y subsumir otras fuerzas: "Y así como lo más pequeño se entrega a lo más grande, para disfrutar de poder y placer sobre lo mínimo; así también lo máximo se entrega, y por amor al poder expone la vida."¹⁷

Por tanto, la entrega del débil al fuerte se encuentra en relación directa a su participación del poder del que manda, y por otra parte, a la entrega misma del poderoso en su mandar, a la forma como en el poder del señor encuentra una secreta afinidad aunque sea como siervo. También debe entenderse como riesgo el enfrentamiento con lo dominado: "Mandar es más difícil que obedecer. Y no sólo porque el que manda lleva el peso de todos los que le obedecen, y ese peso fácilmente lo aplasta..."¹⁸ También la existencia está en juego en el mandar, porque el riesgo fundamental se escapa al dominio del poderoso, al ser la autosuperación de la ley de la existencia: "Pero el peor enemigo con que puedes encontrarte serás siempre tú mismo; a tí mismo, te acechas tú en las cavernas y los bosques."¹⁹ En lo profundo del enfrentamiento activo existe la profunda afinidad de los enemigos, se define uno mismo a través de la relación con los enemigos de la misma manera que con los amigos: "Si se quiere tener un amigo hay que querer también hacer la guerra con él; y para poder hacer la guerra hay que poder ser enemigo."²⁰ El desprecio reactivo afirma la condición de contrarios de los enemigos, la voluntad de poder como reacción diferencial, genética y genealógi

ca: descubrir la secreta afinidad de las fuerzas, las trampas, la mascarada que subyace a todo devenir de las fuerzas y sus jerarquías.

Tanto lo anterior como el siguiente análisis del resentimiento y la mala conciencia, han de confrontarse en relación a la valoración moral, que se expresa en la concepción sustancialista bien-mal. Si ya expusimos su crítica como metafísica de la moral, ahora resta la crítica como transvaloración, esto es, la forma como las valoraciones a través de la voluntad de poder clausuran la posibilidad de una nueva sustancialización del valor.

Detengámonos en la reversión de la fuerza sobre sí misma. En este proceso encontraremos el surgimiento del resentimiento, el mecanismo de inversión, el resentimiento y la mala conciencia. Toda especie -señalábamos- al no encontrar un contrincante con el cual afirmar su poder, en el cual expandirse, al cual dominar, esas fuerzas, esos instintos, se vuelven contra sí mismo: "Todos los instintos que no se desahogan hacia afuera se vuelven hacia adentro."²¹ Ese ir hacia adentro es producto de la afirmación de la voluntad de poder que ya no puede dominar a otras voluntades; ya que como voluntad es -ya lo decíamos- la relación entre fuerza y fuerza, por lo que, al no haber otra fuerza con la cual medirse, con la cual consolidarse como voluntad, es así, como producto de su afirmación, que se repliega sobre sí misma. Esto quiere decir que la negación activa -la auténtica reacción- es negación de sí misma como autosuperación.

El enfrentamiento de la fuerza consigo misma, la creación de una interioridad, son los antecedentes para la formación de la conciencia en pugna con los instintos que en otro tiempo constituían la afirmación de la existencia:

"...-de un golpe todos sus instintos quedaron desvalorizados y en suspenso...-estaban reducidos, estos infelices, a pensar, a razonar, a calcular, a combinar causas y efectos, a su 'conciencia', a su órgano más miserable y expuesto a equivocarse." 22

Nótese la distinción entre pensar, razonar, combinar causas y efectos cuando son dirigidos por los instintos y cuando son dirigidos por la autorepresentación de sí, por el repliegue de la voluntad de poder sobre sí misma, por esto que llamamos "conciencia".

Aunque no podemos descartar la importancia que tienen las diversas intermediaciones de la "conciencia" en la historia de la filosofía, lo que nos interesa por el momento, es la perspectiva que adopta Nietzsche para una "moral de la metafísica" como ejercicio de transvaloración -inversión radical- de la sustancialización de la "mala conciencia". Por lo que no podemos concebir a la mala conciencia como producto de un "desarrollo", ni de un proceso, ya que estos términos neutralizan el sentido violento que guarda la voluntad de poder hacia sí misma; violencia que, por otra parte, es el sentido primordial de la afirmación de la voluntad de poder:

"Yo considero que la mala conciencia es la profunda dolencia a que tenía que sucumbir el hombre bajo la presión de aquella modificación, la más radical de todas las experimentadas por él, -de aquella modificación ocurrida cuando el hombre se encontró definitivamente encerrado en el sortilegio de la sociedad y la paz." 23

Esa cualidad de violentarse a sí mismo, de tomar partido contra sí mismo, posibilita una lucha sin cuartel. La interioridad es producto de esta lucha, que se ha debatido contra la afirmación animal, instintiva como impulso expansivo, afirmación en la exterioridad.

Lo que se ha entendido comúnmente como exterioridad e interioridad y la subsecuente devaluación y supresión de la exterioridad -cuerpo, mundo falso-, a partir de la purificación de la interioridad -espíritu, mundo verdadero-; para Nietzsche tienen su raíz en la pugna de la conciencia como impulso violentador y dominador de los instintos, de la condición animal del hombre. Se trata pues, de la lucha del hombre contra el hombre, que para Nietzsche es el proceso de domesticación de la existencia humana que ha dado un salto de la inocencia animal -la pura afirmación instintiva-, hacia el conflicto de revertir su instintividad, su voluntad de poder, contra sí mismo:

"La enemistad, la crueldad, el placer de la persecución, en la agresión, en el cambio, en la destrucción- todo está vuelto contra el poseedor de tales intintos: ese es el origen de la mala conciencia." 24

También encontramos con la autoviolentación de la voluntad, el surgimiento de la reactividad como consecuencia de la lucha de la voluntad contra su poder, del desplazamiento del poder de la voluntad: "Cuando la fuerza reactiva separa a la fuerza activa de lo que ésta puede, ésta se convierte a su vez en reactiva." 25 Autoviolencia es pues, en última instancia, inversión del poder de la voluntad como poder sobre sí misma, hacia sí misma. Sin embargo, hablemos de la reacción de lo activo, de la au

téntica reacción.

La actividad es para Nietzsche como centro de poder. La creación de formas, de valores, construcción de jerarquías completamente inocentes -estones, su afirmación creativa es ajena a la culpa, a la memoria- es, sin embargo, el instinto de libertad e inocencia en los hombres, que se vuelve contra sí mismo, como autoviolencia, autonegación:

"...ése instinto de la libertad reprimido, retirado, encarcelado en lo interior y que acaba por descargarse y desahogarse tan sólo contra sí mismo: eso, sólo eso es, en su inicio la mala conciencia." 26

La mala conciencia es aquí la negación de la voluntad del poder, de la afirmación instintiva a través del desinterés, del autosacrificio, del maltrato en contra de sí, en una palabra, la negación de la voluntad de poder como lo no egoísta: "...sólo la mala conciencia, sólo la voluntad de maltratarse a sí mismo proporciona el presupuesto para el valor de lo no-egoísta." 27

Al penetrar a esta dimensión del autodesprecio, de la autonegación, la autolaceración como auténtica reacción; que incluso puede ser muestra del poder que ostenta el despreciador, el que expone su autosuplicio, la autoviolencia que puede generar y soportar. 28 Ante esta capacidad de reversión del poder, del que los creadores de ciudades y pueblos, los héroes de la humanidad, los seguidores, emuladores y herederos sienten una deuda que la solventan con sacrificios; ante una mayor autoviolencia creadora, la deuda es mayor, hasta que se deifica al hacerse eterna, impagable. Observamos que la perspectiva del análisis nietzscheano no pierde de vista que esta afirmación de la autonegación no pue

de comprenderse sin una tendencia al poder, poder como reintegración de la violencia generada contra sí, convertida en veneración y sacrificios.

Bajo la perspectiva del movimiento de la voluntad de poder, las fuerzas devienen en reactivas a partir de la actividad. La expansión de las fuerzas activas cuya dirección es hacia más poder, se fija, se retrasa a partir de la reacción de la acción.

Retraso y fijación son cualidades del movimiento de las fuerzas activas, como concentración del poder sobre sí mismas. Si la afirmación de las fuerzas activas es una presencia en movimiento, el concentrar en un momento de la presencia, un determinado sentido, una configuración, una forma; percibirse a través de esta creación es un retraso del devenir de la afirmación; es en otros términos, una re-presentación como permanencia de la presencia frente a una presencia en devenir.²⁹

¿Cuál es el mecanismo de la reactividad para fijar el devenir?, ¿qué papel juega la moral en esta necesidad de retener el mundo?, esto nos ubica en el análisis mismo de la memoria como fuente reactiva surgida del punto de emergencia de la moral, la culpa y el castigo: la deuda.

La deuda, mientras más grande, mientras rebasa la capacidad de pago, del poder que tiene todo individuo para desprenderse de cargas y liberarse de ataduras, pierde proporciones de equivalencia con los bienes humanos, se hace eternamente impagable, divina. Nietzsche encuentra en la relación de subordinación entre deudor y acreedor, la primera fuente de violencia contra el olvido. Si el sentido reactivo de la voluntad de poder es un de

venir de las fuerzas, -presencia en devenir- y la reacción es el retardamiento de las fuerzas: -permanencia en presencia- en tonces el olvido tiene un sentido activo, como contemplación del devenir de las presencias, como la facultad de contemplar el espectáculo de la sucesión de formas, densidades, como hechos únicos, esto es: sin posibilidad de subordinar el suceder de las presencias como hechos únicos, misteriosos y originales, a ningún esquema o preconcepción a través de los cuales prefijamos un sentido o una valoración a los sucesos y al devenir mismo:

"¿Qué es lo que el pueblo puede entender bien por conocimiento?
¿Qué es lo que quiere cuando tiende al conocimiento? Nada más que esto: reducir cualquier cosa extraña en cualquier cosa conocida!" 30

Por lo que la memoria y el conocimiento son respecto al olvido reactividad, esto es, retardamiento del movimiento de lo activo.

La violencia contra el olvido es ante todo, para el deudor, violencia contra su existencia, contra su independencia del acreedor. En la genealogía de la moral, al investigar sobre la facultad de prometer, Nietzsche se topa con el problema de la deuda como limitación de la "fuerza de la capacidad de olvido", misma que representa un límite con respecto a la conciencia al introducir lo nuevo, al ayudar a digerir todo suceso, por doloroso que sea, con el único fin de ubicar a la vida sobre toda sensación o situación pasada que la determinara en un único sentido. Ante la facultad de olvido se identifican los placeres más grandes y los dolores más insoportables en un presente que permite vivir la vida como eternidad, que se quiere a sí misma como origen y fin absoluto. El ser del olvido se vuelve pues,

ante todo, calculable, regular, previsible. Estas cualidades a parecen en un tiempo determinado, un futuro que surge bajo el estigma de la deuda, completamente determinado por un peso exterior que le rebasa. La contraposición que se deriva de lo anterior es la contraposición entre la existencia autónoma y capaz de hacer promesas, con la existencia determinada por la carga de una deuda que puede incluso, sobrepasarlo y ser heredada.

La carga de una deuda se convierte en pasión, ya que la deuda puede ser tan grande y una carga tan pesada que pase de generación en generación. El acreedor pierde su configuración humana y se diviniza, la deuda implica cada vez una pasión mayor, de la privación de un bien, hasta el sacrificio del primogénito.³¹

Posteriormente, la deuda tiene que pagarse como una pena impuesta contra el acreedor, con lo que se convierte en castigo, esto es, a partir de la interiorización de la deuda como culpa: "La compensación consiste, pues, en una revisión al derecho de la crueldad."³² Más adelante señala:

"En esta esfera, es decir, en el derecho de las obligaciones es donde tiene su hogar nativo el mundo de los conceptos morales 'culpa' (Schuld), 'conciencia', 'deber', 'santidad', 'santidad de deber'." ³³

De alguna manera Nietzsche quiere insistir en el hecho de que en la relación entre acreedor-deudor, la participación en la crueldad que se le otorga al acreedor para cobrarse del deudor, la pasión, el castigo y la culpa: son solamente comprensibles como afirmación de valores. La justicia, la tasación de deudas, castigos y culpas, la simple facultad de juzgar, sólo son posibles a partir del valorar:

"Fijar precios, tasar valores, imaginar equivalentes, cambiar... esto preocupó de tal manera al más antiguo pensamiento del hombre, que constituye, en cierto sentido, el pensar..."³⁴

El devenir de la reactividad es pues, del resentimiento al retardamiento de las fuerzas de la mala conciencia; de la mala conciencia a la culpa; de la culpa como deuda con los humanos a la divinización del acreedor. En la fase en que Dios es acreedor y la deuda impagable, cuando la existencia del deudor es insostenible frente a su culpa, Dios se paga a sí mismo, se sacrifica para redimir al hombre de su culpa, de su deuda, de su sacrificio:

"Dios mismo sacrificándose por la culpa del hombre, Dios mismo pagándose a sí mismo, Dios como el que puede redimir al hombre de aquéllo que para éste mismo se ha vuelto irredimible, el acreedor sacrificándose por su deudor, por amor ¡quién lo creería-?, ¡Por amor a su deudor!"³⁵

Esta paradoja: la superación de la deuda con la culpa, con la que tendrán que seguir cargando en la adoración del redentor, es la ambigüedad entre un deudor y un hiperdeudor, que tal vez está más endeudado con el redentor o con el que se consideran liberados de toda deuda.

La ambigüedad de las valoraciones de las fuerzas reactivas es producto de la inversión que realiza. La indefinición de los valores es propia de todo desplazamiento de las fuerzas a través de las que se ejerce el poder; sin embargo, las fuerzas reactivas debilitan y privan del objeto y sentido de su poder a las fuerzas activas, y con esto las convierten en reactivas. La indefinición de los valores entonces es consecuencia del desplazamiento activo de las fuerzas, y de la privación del objeto del poder y del sentido del poder a través del cual las fuerzas reac

tivas convierten a las fuerzas activas en igualmente reactivas.

La reactividad como auténtica reacción -mencionábamos ya-, retarda, fija un sentido, recupera el devenir de la acción; mientras que la acción multiplica, explota, pluraliza, se expande hacia nuevos territorios, desarrolla nuevas formas de dominio. El retardamiento y la fijación de la reactividad como tal, conduce consecuentemente a un debilitamiento extremo, de este debilitamiento surge el pesimismo, de la debilidad como expresión de la incapacidad para encontrar un sentido a la vida. La reactividad se convierte entonces en enfermedad. El nihilismo es la enfermedad de la reactividad extrema, que es capaz de crear privado del poder de la actividad; su creación es una creación inversora cuya radicalidad se alcanza en la voluntad de nada, que como nihilismo extremo ha de invertirse para devenir al fin en "nada de voluntad". La reactividad al dejar de ser auténtica reacción, ideales-ascéticos-que-dan-a-la-vida-un-sentido- como inversión-del-resentimiento, se convierte en la negación de todo ideal que dirija y limite al resentimiento, deja de ser la negación como limitación de las fuerzas activas. Es así como la negación, la-voluntad-de-nada se hace sujeto de sí misma y trata de identificarse con todo valor, y consecuentemente, al lograrlo, lo nulifica.

Una hipótesis o un descubrimiento histórico, fundamental en la filosofía de Nietzsche es la interpretación de la reactividad como un desarrollo de la inversión de los valores. Que lo que se ha considerado como bueno, como valioso, es en realidad producto de una inversión valorativa de las fuerzas activas:

"...el juicio 'bueno' no procede de aquellos a quienes se dispensa la bondad." ³⁶ El sentido original del valor, de lo bueno y lo malo, debe ubicarse a partir del juego de las inversiones de la reactividad sobre lo activo. Mientras lo reactivo se expresa a partir de la negación y el límite de las fuerzas, lo reactivo exterioriza y desarrolla el poder. La forma como lo activo se desarrolla y exterioriza es valorando y determinando al mundo como un conjunto de fuerzas subordinadas, semejantes, e incluso superiores como fuerzas a dominar. El lenguaje mismo es el medio a través del cual lo activo determina -por medio de auténtica reacción- esto o aquello, exterioriza un valor, afirma un sentido o se proyecta en lo que puede;

"El derecho del señor a dar hombres llega tan lejos que deberíamos permitirnos el concebir también el origen del lenguaje como una exteriorización del poder de los que dominan: dicen 'esto es y aquéllo'." ³⁷

La forma como se ha invertido tanto el sentido del valorar como los valores bueno y malo, pertenece a la rebelión de los esclavos, que significa en los términos que aquí planteamos: inversión de la actividad como poder, rebelión de la reactividad.

Si los valores han llegado, a partir de la rebelión de los esclavos, a ser negación del poder, por consecuencia se han convertido en impersonales, han borrado todo lo que tiene de egoísta cualquier afirmación. De esto se deduce que la reactividad percibe en toda subjetividad una situación de peligro: la sola presencia de la subjetividad consecuentemente, despierta la sospecha "por parte de las fuerzas reactivas" de resabios de poder que pueden volcarse contra ellas, de ahí que la mínima presen-

cia de poder es para la reactividad símbolo de peligro.

En este plano de la ambigüedad y la pérdida del sentido de los valores, la transvaloración se define como superación del nihilismo, como recuperación del valor: como superación de la reactividad como "nada de voluntad", y como recuperación del poder, identificándolo con lo que puede.

Si la transvaloración se propone como subversión radical de los valores, ¿por qué la propone Nietzsche como nihilismo radical?. A partir de la transvaloración, Nietzsche no trata de invertir a la reactividad, ya que esto solamente forma parte del primer momento de la transvaloración, que es la deconstrucción y pluralización de lo que la reactividad ha constituido a través de la fijación y retardamiento. La pluralización debe entenderse, pues, como una reactividad radical, esto es, una auténtica reacción que pluraliza y re-activa a la reactividad; en este sentido ha de entenderse el primer momento de la transvaloración como reactividad y nihilismo radicales. El otro momento de la transvaloración es el momento del desarrollo activo de la voluntad como voluntad de poder: es la concepción de las fuerzas creadoras del universo en su movimiento y su temporalidad como eterno retorno de los mismo.

La reactividad radical no es otra cosa que llevar las cosas reactivas a sus últimas consecuencias:

"Si la fuerza activa al ser separada, se convierte en reactiva, la fuerza reactiva, inversamente, ¿No se convertirá en activa, al separar? ¿No será esta su forma de ser activa?" 38

¿No es parte de la ambigüedad valorativa este juego de la actividad de lo reactivo? Lo es, solamente que se trata de desarro-

llar una perspectiva activa, esto es, de desarrollar un modo de contemplar el movimiento de las fuerzas: se trata de captar la negatividad de la afirmación en lo activo, y la afirmación de la negatividad en lo reactivo, es la captación del movimiento de la voluntad de poder, movimiento que no es historia, sino genealogía:

"Juzgar a la afirmación desde el punto de vista de la negación, y a la negación desde el punto de vista de la afirmación; juzgar a la voluntad afirmativa desde el punto de vista de la voluntad nihilista, y a la voluntad nihilista desde el punto de vista de la voluntad afirmativa: este es el arte del genealogista, y el genealogista es médico." 39

La reactividad hay que conducirla a sus últimas consecuencias, como afirmación de la voluntad. Esto significa la posibilidad que tiene el nihilismo radical de encontrar poder en la voluntad de nada, que ahí donde se niega la vida es posible aún la vida, incluso de una manera más rica y poderosa: "De la escuela de la guerra de la vida- lo que no me mata me hace más fuerte." 40

Las fuerzas reactivas nos dotan de poder, principalmente del poder de la afección; provocan nuevas configuraciones al introducir nuevas fuerzas que afectan la constitución de los sujetos. Tanto las posibilidades de afección como su superación constituyen la clave del poder de la reactividad. La enfermedad para Nietzsche es tanto el gran acontecimiento de la reactividad que se posee de la vida y la determina, como el proceso que dota de poder a la vida al hacerla más rica y prodigiosa, esto es, exhuberante en sus procesos de regeneración.

La transvaloración como perspectiva genealógica, solamente se desarrolla en la medida que se es capaz de advertir la constitución de fuerzas en la que se introduce la reactividad, esto

es, tanto para desarrollarla, subvertirla o simplemente para remitirla a otra constitución de fuerzas. El descubrir la reactividad es ya un ejercicio de subversión, puesto que a través de la inversión, la reactividad es capaz de crear formas y figuras semejantes a la constitución de fuerzas en las que se introduce. El juego de las inversiones de la reactividad es un juego de identidades, un juego de máscaras. Máscara es para el genealogista la reproducción reactiva de una fuerza privada del objeto y sentido de su poder. La transvaloración como interpretación genealógica se define como el descubrimiento de la reactividad en sus múltiples identidades a partir de una multiplicidad de perspectivas, de perspectivas en movimiento que capten a su vez el movimiento de las fuerzas como movimiento de la voluntad de poder.

Lo último que hemos señalado nos enfrenta a un grave problema: si detrás de la perspectiva genealógica está la voluntad de poder como concepto afirmativo, ¿es posible construir una metafísica a partir de la voluntad de poder?. Lo que nosotros denominamos afirmativo, como la consecuencia última de la filosofía nietzschiana, ¿no es la "consecuencia" con una metafísica?

Proponemos interpretar la voluntad de poder como una concepción del valor, y en este sentido como consecuencia del proceso de transvaloración de la filosofía nietzschiana. Con lo que hemos descrito hasta este momento, nos preguntamos: ¿Podrá esculpir el pastor la cabeza de la serpiente, o tendrá que tragársela?

III.3- El Eterno Retorno y su consecuencia Genealógica, Transvaloración y Afirmación del Tiempo.

"Al sentimiento paralizador de la desintegración general e incompletud, yo opuse el eterno retorno."

F. Nietzsche, La Voluntad de Poder

La idea principal que propoñdremos en este apartado es que la pregunta genealógica sobre el valor del valor desemboca consecuentemente en la filosofía de la afirmación, en la dimensión valorativa del eterno retorno. De manera premeditada no hemos hablado del eterno retorno-hasta este momento-como una teoría, o como una mera interpretación que se limita a la esfera de lo pensable; sería más propio hablar de una concepción del eterno retorno en la que incluyéramos, como sentido primordial, el proceso de gestación, y de revelación del eterno retorno como experiencia que desborda incluso al lenguaje.

¿Cómo traducir la revelación del eterno retorno?, en la medida en que ésta desborda las posibilidades del lenguaje, ¿es posible hablar del eterno retorno?, ¿cómo eludir el peligro de convertir una revelación que parte de una experiencia individual, en una idea gregaria?. Esto significa que debemos asumir el peligro de convertir la revelación del eterno retorno en una idea general, común, útil y con todos estos supuestos, identificarla con la moral del rebaño. El riesgo del que hemos estado hablando no es otra cosa que la situación de peligro advertida por Nietzsche en la superación del nihilismo. La transvaloración al dejarse penetrar -como el pastor- por las cosas más negras, más venenosas y pesadas de la existencia--la serpiente que se introduce

en el pastor- corre el peligro de quedar identificada con el nihilismo, esto es, como el pensamiento que denuncia el peligro del nihilismo como tal, pero que a su vez se limita a éste al no poder transvalorarlo. Por transvaloración hemos de entender no una mera transformación, puesto que tal transformación es transformación radical de lo que define en última instancia toda existencia: el valor. De ahí que la transvaloración haga pender de sí a toda la existencia al proponer la inversión radical de los valores como recuperación de la existencia afirmativa. A su vez, hemos de entender la posibilidad de desarrollo de la vida para el hombre, bajo la esfera de la transvaloración, como una vida sobrehumana; esto es, como voluntad de poder. En este sentido la existencia se remite al fenómeno vida, el otro nivel en que hablaremos de existencia es donde se encuentra la concepción cosmogónica de Nietzsche. De la misma manera como la concepción del eterno retorno reconoce estos dos niveles, la voluntad de poder, la verdad y el lenguaje reconocen en el primer nivel un cierto centro en la vida que desemboca de alguna manera, en un antropocentrismo en crisis; en el segundo nivel, el de más difícil interpretación, encontramos ciertos juegos y giros conceptuales paradójicos y aporéticos, mismos que son producto de la ausencia de un centro definido, así como de los múltiples desplazamientos de sujetos, y nuevas formas de mediación; lo que supone cierta distancia con la gramática.

La transvaloración se propone como un salto, el salto como la superación del nihilismo y la superación del nihilismo como la más profunda de las disyuntivas. El eterno retorno se encuentra

como la disyuntiva entre la circularidad de la voluntad de poder y la serpiente que se muerde la cola, que se ha introducido tan to en el pastor que ha llegado a identificarse con él y al mor- derlo se muerde a sí misma, el pastor se ha convertido en su apéndice, en su cola. La cuestión es ¿quién dará la mordida definitiva?, ¿quién digerirá a quién?

Tanto la voluntad de poder como el eterno retorno pertenecen a la perspectiva del nihilismo radical; esto quiere decir que así como la voluntad de poder es la negación radical de la voluntad, el eterno retorno es la negación radical del tiempo. La voluntad de poder es así la no voluntad, como el eterno retorno es el no tiempo:

"Desde que el Eterno Retorno de lo mismo constituye el pensamiento fundamental de Nietzsche y que en él no permanece menga en sí un contra-movimiento, es entonces que la idea de los pensamientos es en sí un contrapensamiento." 1

Y como nihilismo radical, la afirmación de estas ideas, su sustentación no puede constituir una creencia, ya que toda creencia se basa en un "tener por verdadero". Son pues, una contra creencia, ya que se sustentan antes que por un sistema, en la revelación vital, y en la experiencia del movimiento y el tiempo en una nueva dimensión. Precisamente en su condición de contra-creencia es que se propone el nihilismo radical como un contra-movimiento; como transvaloración:

"Esta contra-creencia está enraizada en esta experiencia vivida en el interior de la filosofía nietzscheana y de la filosofía occidental en general. Experiencia de la cual procede la necesidad (Notwendigkeit) de un contra-movimiento, en tanto que inversión, en el sentido de una transvaloración de todos los valores." 2

El eterno retorno como nihilismo radical es a la vez negación de la memoria y negación de la temporalidad lineal: la memoria es negada "invertida" por el olvido y la concepción lineal del tiempo por la circularidad del eterno retorno. La memoria recupera lo pasado en el presente, esta recuperación está basada en el movimiento que se ubica en una dimensión lineal, el movimiento de los acontecimientos en el tiempo. La memoria, no puede captar y conocer el presente como tal, éste se reduce a un mero reconocimiento, su captación es a través de lo acontecido, del pasado, de lo ya vivido. Solamente a través del olvido podemos vivir la riqueza y novedad del presente como tal, esta novedad, es pues, en el sentido literal algo no visto, que no puede reconocerse en ninguna "vivencia" ya que constituye sus propias "vivencias" al irrumpir en la vida como algo eterno.

La temporalidad lineal de los acontecimientos que se ordenan en un pasado, presente y futuro supone un principio y un fin, una cierta sucesión y causalidad en los acontecimientos. En el eterno retorno el movimiento lineal del tiempo es invertido en la circularidad del retorno:

"El círculo presupone estar en lo mismo pero de una manera distinta, volver al punto de partida pero sabiendo que no hay un punto de partida, que todo comienza en cada instante; la línea recta implica un origen y un fin, una superación del pasado hacia un futuro pleno; mientras que en el círculo al avanzar, cada uno de sus puntos es plenitud, por consiguiente un olvido, una supresión; cada punto contempla todo y a su vez, en el vértice de la paradoja, jamás se cierra." 3

Otro sentido en el cual se presenta la memoria como reactiva es en el hecho de que es más importante crear el valor que recordar lo. Si el olvido desplaza fatalmente incluso las cosas más

"valiosas" de una determinada jerarquía, no es para negar el valor, sino para crearlo. La memoria por su parte vive embargada del poder y la gloria en el pasado, los actualiza, los revive; es con esto una auténtica reacción al prolongar los grandes momentos de la afirmación de la vida en una pluralidad temporal: Se convierte en un resentimiento cuando revive y prolonga el dolor, cuando evita la creación de nuevos valores a partir de la reproducción de jerarquías y de modos de vida que para conservar se luchan contra la creación.

¿Cómo afirmamos la positividad del olvido cuando parece que es el olvido el que niega la memoria?. Nosotros luchamos contra el olvido a partir del desarrollo de la facultad de la memoria, el olvido es considerado usualmente negación de nuestra facultad "natural" de memoria; el olvido es considerado una condena contra la que tenemos que luchar. Nietzsche concibe al olvido positivamente al descubrirnos su presencia irrenunciable: "La memoria sólo tiene razón de ser por el olvido al que resiste. Sin olvido no hay memoria; pero sin memoria, siempre hay olvido."⁴

Así como la razón surge del influjo del exterior, de la acción externa e invierte la perspectiva convirtiendo al resentimiento en creador, de la misma manera depende del pasado, de la acción pasada que se reconstruye y actualiza en un presente que queda cancelado, el ser causado por el pasado. El pasado es pues la exterioridad temporal -con respecto al presente- que actúa en la reacción-representación de la memoria. Sin embargo, por su carácter de representación, el pasado no es un tiempo en el sentido es

tricto; no existe como movimiento sino como evocación de movimiento; no existe como devenir temporal, sino como un devenir causal imaginario. El pasado es pues una reconstrucción del tiempo, es la creación reactiva de la memoria. En el pasado se encuentra propuesto un determinado sentido de los acontecimientos, una determinada causalidad en la sucesión y una división en momentos en que se suspende el devenir del tiempo.

Si la existencia del nihilismo radica en la inversión, entonces el movimiento que intenta superar el nihilismo guarda como principio la validación de la inversión, como base para su transvaloración. En este caso la idea del eterno retorno como contra-idea, será el no-tiempo de la temporalidad nihilista. Bajo la perspectiva del eterno retorno la imagen nihilista del tiempo como sucesión lineal es la negación del tiempo como eterno presente. En consecuencia, la negación radical del tiempo reactivo a través del eterno retorno, no es otra cosa que la inversión, la superación consecuente en tanto que transvaloración.

Otra perspectiva bajo la cual se presenta el eterno retorno como contra-idea es a partir del carácter intempestivo del pensamiento nietzscheano. Por intempestivo entendemos un pensamiento fuera del tiempo, fuera de los avatares de la temporalidad reactiva. Intempestivo es el carácter que adopta un pensamiento que no sólo trata de descubrir los problemas que subyacen a la concepción reactiva, sino a su propia afirmación radical. En consecuencia, el pensamiento intempestivo se propone como "fuera del tiempo" y sin embargo actual; actual en el sentido de que se convierte en acto, traduce en términos de valor los acontecimientos,

normas, signos y todas las expresiones de la existencia. La actualización que propone Nietzsche a través del eterno retorno, no es la superación progresiva de la temporalidad reactiva. El suceder lineal de los acontecimientos de la temporalidad reactiva supone un principio y un fin, mientras que la actualización en el eterno retorno es una actualización genealógica en la que se asume el tiempo en una perspectiva que pluraliza los acontecimientos al encontrarlos bajo diferentes máscaras en una pluralidad de momentos: "...en el fondo, cada nombre de la historia soy yo;...".⁵ El suceder del tiempo no es una superación de momentos a través de los héroes que desarrollan la historia, sino que es la sucesión de máscaras que encubren la eteanización de cada momento.

Cada máscara revela una determinada posibilidad en la historia, una determinada configuración de fuerzas que, sin embargo, al haber sido posibles se han convertido en una fatalidad: "Lo que ha sido posible una vez debe de ser posible una vez más."⁶ Es aquí donde la perspectiva genealógica aporta a la concepción del eterno retorno el azar de la posibilidad y la fatalidad de los acontecimientos como reiteración de la eternidad.

El eterno retorno aunque es la contra-idea del tiempo como línea de acontecimientos en un presente, pasado y futuro, no es la negación reactiva, sino que su significado como contra-idea es la reconciliación última con el tiempo como superación del suceder lineal. Si el tiempo es absoluto no puede reconocer solamente la dimensión de un antes, ahora y mañana, en sus diferentes modalidades; debe reconocérselo, en su carácter de absoluto,

una multiplicidad de dimensiones, estas son las dimensiones del círculo. Todas las dimensiones del tiempo se identifican en la eternidad, y la eternidad sólo puede concebirse como idéntica a sí misma, su movimiento es la renovación de su identidad. Luego, la posibilidad del devenir se sustenta en una ya haber devenido previo: "Cada una de las cosas que pueden ocurrir, ¿no tendrá que haber ocurrido ya alguna vez?"⁷ Su posibilidad en el devenir de la eternidad ha de interpretarse como la fatalidad del retorno.

"Reconciliación con el tiempo", debe entenderse como liberación del resentimiento, que no es otra cosa que el odio al tiempo, lo que es en última instancia liberación de la voluntad de poder. El resentimiento desplaza la facultad del olvido como facultad regeneradora al no poderse desembarazar del dolor, al no poder rechazar nada; en este sentido es que Nietzsche habla del resentimiento al identificarlo con la enfermedad, al no poder ser dueño de sí, al ser invadido por fuerzas extrañas ante las cuales uno reacciona solamente. La memoria para el resentimiento no es otra cosa que la imposibilidad de desembarazarse del dolor, que la necesidad de reconstituirse como efecto de algo que se recuerda y que no podemos abandonar:

"No sabe uno desembarazarse de nada, no sabe uno liquidar ningún asunto pendiente, no sabe uno rechazar nada, -todo hiede. Personas y cosas nos importunan moleestamente, las vivencias llegan muy hondo; el recuerdo es una herida purulenta." 8

"Reconciliación con el tiempo" como liberación de la voluntad de poder es en última instancia la liberación del espíritu de venganza que para Nietzsche es la aversión contra el tiempo: "Esto, sí, esto

sólo es la venganza misma: la aversión de la voluntad contra el tiempo y su 'fue'. "9 El repaso del tiempo en el espíritu de venganza es la sensación de que pudo haber sido diferente lo que 'fue', que el pasado es modificable y que siempre es posible la revancha. La liberación de la voluntad de poder es una redención del pasado, que es capaz de transformar todo 'fue' en un 'así lo quise', el 'fue' es el último encadenador de la voluntad puesto que lo que está detrás de éste es el resentimiento. Mientras permanecemos bajo el estigma del 'fue', permaneceremos en una existencia fragmentada, irreconciliable con el presente, incluso negadora de éste. Solamente el querer de la voluntad de poder hace posible la reconciliación con el tiempo y la superación del 'fue' como fragmento: "Todo 'fue' es un fragmento, un enigma, un espantoso azar -hasta que la voluntad creadora añade: '¡Pero yo lo quise así!'. "10

La superación del resentimiento es a través del querer de la voluntad de poder: "El querer hace libres: ¿pero cómo se llama aquello que mantiene todavía encadenado al libertador?". "11 Lo que mantiene encadenado al libertador es el 'fue', por lo que el 'querer' no puede ser un simple 'querer', sino la transvaloración del 'fue' en un querer hacia atrás, en un 'así lo quise', 'así lo querré'. Es así como la reconciliación con el tiempo es mucho más que una reconciliación, puesto que al hablar de 'reconciliación' Nietzsche propone la liberación del resentimiento, la afirmación de la voluntad de poder, que en última instancia significa transvaloración. También puede interpretarse el eterno retorno como nihilismo radical de la última fase del nihilismo, que Nietzsche

denomina como la 'demencia': "Hasta que por fin la demencia predicó: 'Todo perece, por ello todo es digno de perecer!'. " ¹² Lo anterior no significa otra cosa que el eterno retorno es la afirmación radical del devenir, la liberación del resentimiento que no es sino la afirmación inocente del devenir, libre de la memoria y del espíritu de venganza. Afirmación radical del devenir es también lo que Nietzsche denomina como el "que corre hacia atrás", que reconstituye el pasado como fatalidad del devenir, como afirmación del curso del tiempo proyectado en el retorno.

Sin embargo, no podemos permanecer en la perspectiva de que el eterno retorno es solamente la afirmación radical del devenir, es en un sentido más preciso: "El eterno retorno acerca al máximo el mundo del devenir al mundo del ser." ¹³ De esta forma, el sentido nihilista del "perecer" es transvalorado por el eterno retorno como la afirmación radical no sólo del devenir, sino del ser mismo. La afirmación del eterno retorno va más allá de la negación reactiva -nihilista- al proponer un devenir libre de todo resentimiento, y por expresarlo en su sentido más radical como devenir de la eternidad, esto es, el devenir fuera del tiempo lineal.

La afirmación del eterno retorno en el devenir es el devenir del eterno retorno; un devenir absoluto e inocente. Sin embargo, el eterno retorno no sólo plantea que todo deviene, sino que todo retorna. De hecho, se trató de la identificación entre el devenir y el retorno. Pero si todo deviene, ¿hay algo valioso en lo que simplemente pasa?, si todo retorna, ¿no todo es igual?.

La aproximación al nihilismo no nos permite siquiera la formulación de una doctrina dogmática del eterno retorno, ni sobre el devenir y el retornar.

La revelación del eterno retorno trae consecuencias definitivas para la existencia humana; la vivencia del eterno retorno se traduce en la responsabilidad más grande de los hombres, no una responsabilidad externa, "con los otros", sino consigo mismo: la definición última de la vida es a través del eterno retorno. Si todo retorna por la eternidad, cada acto, cada pensamiento, cada movimiento, quedan registrados para siempre, serán inalterables para la eternidad. El eterno retorno funge entonces como directriz de la existencia al señalar el sentido determinante -para la eternidad- de todo acto humano. Es así como el eterno retorno implica la carga más pesada, al concluir en una máxima que está por encima de toda máxima, al poner en juego no lo bueno, ni lo universal o el deber, sino la eternidad: "Lo que quieres, quíerelo de tal manera que quieras también el eterno retorno."¹⁴ La liberación del querer libera a la "carga más pesada" al sostenerla en la inocencia del devenir, en la afirmación del querer como algo ya querido.

La comunidad aparente entre el espíritu de la pesadez -forma nihilista del pesimismo- y el eterno retorno, es el abismo que debe salvarse para poder realizar la transvaloración. Zaratustra cita varias veces a través de la figura del enano y la del topo el peligro de asimilar a través del espíritu de la pesadez la experiencia del eterno retorno:

"Hacia arriba: -a pesar del espíritu de la pesadez que de él tiraba hacia abajo, hacia el abismo, el espíritu de la pesadez, mi demonio y mi enemigo capital." 15

Sin embargo, el espíritu de la pesadez no sólo es un enemigo de Zarathustra el ligero, sino que se encuentra tan cerca de él -en cima de él- que debido a esto es que resulta peligroso. El espíritu de la pesadez convierte todo bien y todo mal en identificable, su norma de valor es la gregariedad:

"Más a sí mismo se ha descubierto quien dice: este es mi bien y este es mi mal: con éllo ha hecho callar al topo y al enano que dice: 'bueno para todos, malvado para todos'. " 16

El eterno retorno, como la voluntad de poder, no son meros conceptos, podemos también comprenderlos como el dominio, campo o territorio del proceso afirmativo, transvalorador del pensamiento de Nietzsche. Como territorio define tanto el carácter último de la filosofía de Nietzsche, como constituye campos de debate en los que se enfrenta el pensamiento transvalorador contra el nihilismo. Como campo de la transvaloración y modalidad de la transvaloración, el eterno retorno es inversión del espíritu de la pesadez.

El espíritu de la pesadez también habla del eterno retorno: "Todas las cosas derechas mienten, murmuró con desprecio el enano. Toda verdad es curva, el tiempo mismo es un círculo." 17 La réplica de Zarathustra no es una mera objeción, ilustra en sí la transvaloración del espíritu de la pesadez:

"Tú, espíritu de la pesadez, dije encolerizándome, ¡no tomes las cosas tan a la ligera! O te dejo en cuclillas ahí donde te encuentres; ¡cojitranco! -¡yo te he subido hasta aquí!" 18

La "ligereza" del espíritu de la pesadez, no es la ligereza de Zarathustra; es por el contrario el pasar por alto toda modali-

dad específica, genealógica del eterno retorno. Dice solamente: o todo es curvo, o todo es recto. De ahí que no se esfuerce por encontrar un valor específico, sino un valor dogmático. Encuentra pues, el eterno retorno "para todos" su formulación dogmática. El reasumir el querer para el espíritu de la pesadez, es para darlo por válido o inválido; el repasar un camino, es para adquirir seguridad de los logros. Mientras que para Zaratustra, el volver a querer es la liberación de la voluntad caprichosa que parece querer y cambiar de querer en cualquier momento. El capricho se transvalora en la fatalidad del retorno, la voluntad en la superación del azar como voluntad del retorno.

Por otra parte, si el eterno retorno es un camino, se encuentra más allá de lo justificable, no puede ser un fundamento, a la manera como Schopenhauer buscaba un fundamento de la moral.¹⁹

Para el espíritu de la pesadez, camino es método, esto es, un proceso de validación para toda experiencia y conocimiento posibles: "verdadero para todos", "valioso para todos", "despreciable para todos", "real para todos", "irreal para todos". Para Nietzsche no hay caminos, mucho menos caminos seguros hacia la certeza y el valor: "Un ensayar y un preguntar fue todo mi caminar: -¡y, en verdad, también hay que aprender a responder a tal preguntar!...,"²⁰ A partir de esto, debemos entender que Nietzsche no pretende buscar caminos, sino indagar caminos. De hecho, en la genealogía somete a prueba los caminos, los rumia, los interroga a través de nuevos senderos que pueden llegar más lejos que los caminos de la pesadez: "Y nunca me ha gustado preguntar por caminos, -esto repugna siempre a mi gusto! Prefería preguntar y someter a prueba a los caminos mismos."²¹

¿Cómo se concibe el retornar del eterno retorno?. Si el tiempo es un devenir en la eternidad, ¿no cabe dentro del orden de la eternidad el retornar?. Si la eternidad es un juego entre el azar y la necesidad, ¿acaso la posibilidad del retorno en la eternidad no es una fatalidad?. Si hemos de ubicar todo acontecimiento en el devenir de la eternidad, ¿no es consecuente con el devenir del acontecimiento, su eternidad a partir del retorno?. Lo que sucede en el devenir eterno necesariamente, ¿no ha sucedido ya?. Esto es de por sí evidente si consideramos que la eternidad es también eternidad del instante, que la eternidad no puede concebirse sólo como un devenir sin límite, sino que, como eternidad, no encuentra límite aún en el presente. Bajo la temporalidad reactiva proyectamos la eternidad en un futuro indeterminado. Bajo la temporalidad vivida como voluntad de poder, el instante liberado de la linealidad reactiva es la doble afirmación del querer: como afirmación en un presente y en la eternidad del instante; como fatalidad de todo querer en un "así lo quise". La fatalidad del querer no es sino otra perspectiva de la fatalidad del eterno retorno en la eternidad del instante: "¿Y no están todas las cosas anudadas con fuerza, de modo que este instante arrastra tras sí todas las cosas venideras?".²² Por eternidad ha de entenderse entonces lo que se encuentra más allá del devenir: la afirmación radical del devenir como presente eterno.

Es así que la concepción del eterno retorno se expresa como visión cosmológica del mundo y como investigación del valor. Hay que reparar en el hecho de que cobra una expresión y signi-

ficación semejante a la que hemos expuesto para la voluntad de poder. Sin embargo, surge una pregunta que no podemos evadir: ¿Por qué insistir en el valor aún en el caso del eterno retorno?, ¿no es un antropomorfismo el inundar al universo de valor?. Hemos de demostrar que es a través de la reflexión sobre el valor como se transvalora el nihilismo como espíritu de pesadez en el eterno retorno, y que, a través de la intrusión del valor la genealogía reconoce en el eterno retorno una modalidad especial que tiene consecuencias definitivas para la filosofía de Nietzsche.

La reflexión sobre el valor, en tanto que reflexión sobre la voluntad de poder a través del eterno retorno, se convierte en la investigación de los estados de elevación y decadencia. Según Klossowski, la condición en que la enfermedad sumió a Nietzsche hace que la concepción de la vida para Nietzsche se torne en una interpretación de síntomas, de estados que se suceden, a través de los cuales el pensamiento de Nietzsche se desplaza descubriendo diversos estados valetudinarios. Lo sano y lo mórbido son las nociones que no sólo le revelan a Nietzsche su propia condición orgánica, le ofrecen también la clave para entender la dimensión propia de valor como desplazamiento de estados valetudinarios:

"Los síntomas de elevación y decadencia, de degeneración y de fuerza -la manera de descubrirlos según una discriminación que, a medida que se vuelve rigurosa, gana en ambigüedad: esto es lo que fundamenta en él el término, de por sí tan equívoco, de 'valor' -y el término 'poder' -fuente de todo valor actuante o estéril." 23

Elevación y decadencia no son solamente perspectivas a través de las cuales pueda afirmarse un valor, son una determinada constitución del valor como estados de intensidad. En consecuencia, el eterno retorno, no es un mero devenir de la voluntad de poder como desplazamiento de estados de acumulación o debilitamiento de las fuerzas, es el ámbito propio de la afirmación del valor que afirma como eterno presente. Los mismos estados valetudinarios no se suceden a través de un mecanismo que asegure la sucesión en la lucha de aquello que se afirma a sí mismo como eterno, que se apropia para sí toda temporalidad, que incluso tenemos que pensar todo hecho pasado o futuro a través de este estado. La presencia de este estado -como el dolor- se afirma de manera tal, que hasta en la imaginación de su existencia se encuentra presente.

Si el poder es la matriz a la que podemos remitir no solamente todo estado de las fuerzas sino la gestación y afirmación de todo valor, entonces el eterno retorno no sólo consiste en el desplazamiento de las identidades o fuerzas en devenir, sino en la reproducción y constitución del valor fuera del tiempo; afirmándose éste una y otra vez en la eternidad del retorno.

Todo individuo con una determinada jerarquía, con un determinado desplazamiento de estados de intensidad se encuentra fuera del tiempo, en su afirmación como eterno presente, en su olvido del devenir. Sin embargo, ese mismo individuo al afirmarse reactualiza y recupera modalidades de afirmación, juegos de fuerzas que coexisten bajo la existencia del individuo y de las cuales incluso él es producto. Determinados enlazamientos de lugares que en su carácter fortuito se han encadenado al gestarse. Por esto, au que se

trata de la afirmación fuera del tiempo, del suceder reactivo, no podemos decir que es intemporal, porque como eternidad del retornar, el eterno retorno reconoce el devenir:

"El éxtasis del eterno retorno contiene al mismo tiempo una evidencia y, por su contenido, una explicación posible (la supresión de la identidad individual y la serie de individualidades a recorrer). Y por tanto, como pensamiento, la hipótesis de la metamorfosis basada en la preexistencia." 24

¿En qué consiste la intensidad de la existencia a partir de la revelación del eterno retorno? "Primero, en asumir el eterno retorno como la carga más pesada, a partir de la responsabilidad con la eternidad; pero también el asumir el carácter fortuito de la existencia como asunción plena del devenir, ya no como una mera sucesión temporal, sino como la integración del azar y el caos en el cambio de transfiguraciones de la fuerza. Esta integración del azar y el caos es la afirmación radical del devenir, cuya modalidad de movimiento es el eterno retorno a partir de la reactualización de jerarquías, fuerzas y estados valetudinarios en la creación de los individuos:

"Un sólo individuo producto de toda una evolución, no sabría realizar todas las condiciones, todas las oportunidades que han conducido a su propia conciencia: sólo, admitiendo su propio carácter fortuito, dicho individuo se preparará para la totalidad de los casos fortuitos y, de esta manera, concebirá su pasado como porvenir: necesidad del retorno en el Círculo del que revivirá la serie de los casos, de los azares que han llevado al instante revelador." 25

La voluntad de poder en tanto que movimiento de las fuerzas, implica el rompimiento con estados de equilibrio. Bajo este supuesto, es obvio que el sentido bajo el cual debemos entender la eternidad no es propiamente lo intemporal como negación del devenir y el movimiento.

Hasta el párrafo anterior hemos analizado este problema a par

tir de una interpretación de la eternidad dentro de la perspectiva de la voluntad de poder. Faltaría aclarar solamente que lo que interpretamos como eternidad del retorno, hasta aquí, puede comprenderse como perennidad de estados de intensidad que no sólo se reactualizan en individuos, sino que definen el carácter de determinadas épocas. Así debe entenderse, por ejemplo, el diagnóstico de Nietzsche al platonismo, al cristianismo, al nihilismo, a partir de la investigación de estados valetudinarios, de intensidad y de determinadas jerarquías e impulsos dominantes que se reactualizan incluso por épocas.

Por otra parte, encontramos en el instante como identidad de los tiempos, la constitución del presente como tiempo en el que se afirma totalmente la existencia, y por otra parte, en el individuo la suma de azares, de luchas, de afirmaciones y de configuraciones de fuerzas que se anidan en un porvenir que retorna. El retorno del porvenir es la evidencia de la necesidad, como síntesis infinita, inconsumable del caos y la fatalidad en el presente.

La temporalidad de la voluntad de poder es una contra-temporalidad, su afirmación se da en un tiempo que rompe todo equilibrio, toda permanencia, toda identidad; por lo que su tiempo no es la prolongación de los instantes, sino su cancelación para el surgimiento de nuevos instantes, tiempo que se mueve y regenera en el gasto sin tasa y regeneración creativa de la fuerza: como gasto, la voluntad de poder se consume en la anulación de los instantes, en la infinita explosión, en la imposibilidad de una síntesis final del tiempo; como regeneración de la fuerza, la

voluntad de poder requiere la eternidad del retorno, la recuperación creadora del instante entre el caos y la fatalidad: "La ley de la conservación de la energía requiere del eterno retorno."²⁶

El sí de la voluntad de poder es el sí que requiere afirmarse como eternidad; el sí se quiere a sí mismo, se afirma en sí, por eso su expresión es el constante retorno, un volcarse sobre sí mismo, eternamente:

"El sí debe ser repetido a la vez porque el afirmador no cesa de llegar a ser él mismo, al afirmar el gozo y el dolor, el bien y el mal, y porque la eternidad muestra siempre más y más su identidad femenina y misteriosa." 27

De esta manera, el retorno del eterno retorno no nos permite una idea dogmática de éste, en el retorno encontramos la paradoja del anillo roto que impide que el círculo se cierre. En esto consiste su identidad femenina y enigmática entre el caos y la fatalidad; el devenir y el ser; el retorno y la alteridad. Elementos paradójicos de una relación que no permite una síntesis final y definitiva, porque están unidos por el vínculo de la eternidad. ¿Puede la eternidad ser un término unificador?, para serlo debería dejar de ser eterno, determinarse de una vez por todas, lo que implica una objeción contra el devenir. La misma contradicción entre el caos y la fatalidad; el devenir y el ser; el retorno y la alteridad no puede disolverse ya que esto supone la simplificación de la relación entre éstas en un sentido, una suposición metafísica que las dispone en una relación fija: "Únicamente Heráclito presintió que el caos y el ciclo no se oponían en nada." 28

¿Cómo ubicamos la revelación del eterno retorno en el proceso

de transvaloración?, ¿cómo se plantea el problema del valor dentro del eterno retorno? El eterno retorno no es ajeno a la situación histórica del desarrollo del nihilismo. Parte del no nihilista, por lo que representa: "el supremo asentimiento dado a la suprema negación."²⁹ De hecho, la doctrina del eterno retorno se encuentra entre la versión nihilista del vacío, del sinsentido del universo y la superación del vacío y el sinsentido del "todo es igual", dentro de la eternidad del círculo de la afirmación de la voluntad de poder.

Bajo la figura del convaleciente, Zaratustra representa la situación del eterno retorno entre la formulación nihilista que hunde en el vacío la revelación del eterno retorno y la superación del vacío, del no y del hastío de la vida en la transmutación activa. El adivino ofrece la fórmula nihilista del eterno retorno: "¡Todo está vacío, todo es idéntico, todo fue!"³⁰ Por su parte, la revelación de la eternidad del retorno trae para Zaratustra el pesimismo del retorno de lo reactivo, de lo débil, de lo pequeño: "Eternamente retorna él, el hombre del que estás cansado, el hombre pequeño! -así bostezaba mi tristeza y arrastraba el pie y no podía adormecerse."³¹ La simpatía entre esta concepción del eterno retorno y la formulación nihilista del adivino se encuentra en el hastío por la vida, lo que estrangula a Zaratustra es la serpiente del nihilismo, el saber como saber de la eternidad, del retorno y la identidad de lo reactivo, de lo negro de la existencia:

"El gran hastío del hombre -él era el que me estrangulaba y el que se me había deslizado en la garganta; y lo que el adivino había profetizado: 'Todo es igual, nada merece la pena, el saber estrangula'." 32

Es la cuestión del retorno en la eternidad la que determina el sentido abismal de la doctrina del eterno retorno. El hecho de encontrarnos de cara con la eternidad hace que cada término, cada sentido o valor se convierta de por sí en algo monstruoso, ya que se puede soportar todo bajo la idea del momento pasajero y fugaz. En el sendero de la eternidad el significado y valor de cada acto o signo se desintegra en la indeterminación de lo infinito; de ahí que nada tenga sentido. Sin embargo, el retorno conforma a la eternidad dentro de la temporalidad del instante:

"Es el aspecto de mayor dificultad en la doctrina del eterno retorno, su carácter propio, saber que la eternidad es en el instante; que el instante no es ya el fugaz ahora, a los ojos del espectador, sino la colisión en que el instante se recupera a sí mismo. El determina la manera en que todas las cosas retornan." 33

En el instante es donde se afirma el sentido del retorno, por lo que el retornar no es un mero retornar mecánico en el que la reactividad y el nihilismo hayan encontrado su eternización. La idea del retorno debe comprenderse dentro de la eternidad del retorno, así como la eternidad debe comprenderse dentro de la afirmación del instante en el retorno. ¿Qué es lo que se afirma en el instante?. El conflicto mismo del valor. Así la llave bajo la cual cede el enigma del eterno retorno, es la voluntad de poder. Solamente a través de la transvaloración puede Zaratustra trozar la cabeza de la serpiente y escugirla lejos de sí; solamente la recuperación del nihilismo convierte la revelación del eterno retorno en una doctrina activa y no un "saber que estrangula"; sólo como eternidad del instante y caos del retorno es como se supera toda idea dogmática de la eternidad indeterminada o del retorno idéntico. Es pues dentro de esta perspectiva

que la idea dogmática del retorno idéntico no comprende el vínculo de la eternidad, el infinito que media entre momento y momento. El instante es colisión de la eternidad que ha devenido y la eternidad que está por acontecer.

Sin embargo, el retorno es retorno de este instante, de esta colisión; supone, pues, el devenir de la eternidad, el caos y la alteridad misma. Así el eterno retorno es sólo en forma secundaria un principio selectivo, ya que dentro de esta perspectiva se convierte en un principio más acá del bien y del mal.³⁴

Encuentro o colisión, términos que dan cuenta del conflicto insalvable de la voluntad de poder, de la enigmática revelación del eterno retorno: "El caso fortuito no es en sí mismo más que el encontronazo con los impulsos creadores."³⁵ Quizá no encontremos la interpretación definitiva del eterno retorno, como no encontraremos la solución al conflicto entre las fuerzas. Sin embargo, el nihilismo trata de encontrar una síntesis final del conflicto de las fuerzas, ya sea un mesías, un reino prometido, un trasmundo o una revolución; su horror al conflicto y su necesidad de negarlo, le conducen a la negación del poder. La voluntad de poder es el sí del conflicto entre las fuerzas, un sí que deviene en el eterno retorno: "existe un conflicto infinito del mismo modo que existe un devenir, un eterno retorno."³⁶ La voluntad de poder transvalora el nihilismo al encontrar dentro de su forma radical del no, el sí del valor que se quiere en la eternidad del eterno retorno. Sin embargo, no es un saber de la síntesis, un "saber que estrangula"; deja pendiente la distancia entre la doctrina y el enigma; el azar y la necesidad,

el devenir y el ser, la alteridad y el retorno.

Esta sabiduría profunda y oscura apunta hacia la eternidad del conflicto como afirmación radical. El sí de la voluntad de poder, el sí del eterno retorno es el sí del niño que juega a los dados, el sí del Pólemos Heraclíteo, el sí de la armonía oculta de la diferencia insalvable.³⁷

Detrás del eterno retorno, de la voluntad de poder encontramos el problema de la identidad, el problema mismo del yo, de la forma en que Nietzsche concibe al sujeto en el eterno retorno.

Lo idéntico, pues, se manifiesta en la persistencia de la intensidad vital que se revela como eterno retorno, como posibilidad reiterada en el devenir de la eternidad. El azar doble que se convierte en necesidad eterna e intransformable, ante la que la voluntad de poder se encuentra como un ya querido, ya afirmado. Sin embargo, lo idéntico también retorna como fuerza, como impulso dominante, que bajo diversas máscaras se afirma. Máscaras que la genealogía descubre bajo la investigación del valor de las fuerzas que subyacen a todo encuentro: Dionisos y el crucificado, que en su despliegue de identidades, son la fuerza dominante, la cualidad afirmada como grados de intensidad entre lo sano y lo mórbido. Así, el eterno retorno muestra el despliegue de estas fuerzas en diversos territorios, en diversas conciencias. Encontramos este despliegue en la historia como historia del nihilismo, también en la disolución del yo como simple territorio de la lucha entre las fuerzas o impulsos dominantes. En esta perspectiva, Nietzsche sería un territorio del desplie

que de formas, fuerzas, e identidades del eterno retorno. Mediante la doble afirmación del eterno retorno, la reflexión de la voluntad de poder se encuentra en el despliegue de fuerzas e identidades y afirma su carácter diferencial. El eterno retorno no sólo registra el despliegue de las fuerzas e identidades en su modalidad cualitativa activo-reactivo, sino que las registra como momentos de la concentración de la fuerza, y como grados de intensidad de la revelación del eterno retorno; misma que -como revelación- es ya una modalidad del eterno retorno. El eterno retorno aunque puede ser interpretado como un "recorrido sin finalidad" reconoce la doble afirmación de lo fortuito, del caos del devenir, la necesidad eterna del instante, de la forma específica del individuo. Es a través de esta óptica como debe comprenderse que el individuo Nietzsche se exprese a sí mismo como recorrido de todos los nombres de la historia:

"...en el fondo, cada nombre de la historia soy yo..."³⁸ El recorrido se repite, se afirma en el retorno, en el grado de intensidad del recorrido por el círculo, del paso del eterno retorno entre devenir y ser como doble afirmación; paso que en el recorrido de las individualidades y momentos de intensidad del círculo, constituye los individuos y los instantes en la fatalidad del retorno:

"... la experiencia vivida de la intensidad del círculo, al sustituir al principio de una vez para siempre, se abre así a un número de individualidades a recorrer, hasta que aquélla misma vuelve a quien se le ha revelado el eterno retorno." 39

Así, Nietzsche como territorio del eterno retorno encarna no sólo el recorrido de los instantes que componen su propio cír-

culo, sino también como devenir y retorno de las figuras que le han conducido hasta el momento de la revelación del eterno retorno. Es evidente la preocupación de Nietzsche por aclarar no solamente su posición respecto a las figuras de la historia con las que ha convivido en su producción filosófica; también las muestra como individualidades que retornan bajo diversas modalidades a lo largo de la historia: Dionisos y el crucificado, y todas las figuras que se permean a través de este conflicto. Nietzsche es la resolución del conflicto como transvaloración de las figuras del eterno retorno en la doble afirmación.

III.4- La Superación de la Metafísica a partir del Super-Hombre

La superación de la metafísica es un tema determinante tanto para la filosofía nietzscheana como para el pensamiento actual. Sin embargo, en el pensamiento nietzscheano, a diferencia de otros filósofos, se encuentra el supuesto de la superación de la metafísica en varios niveles, niveles que se transforman en perspectivas para abordar el problema.

Abordaremos la cuestión de la superación de la metafísica a través de varias perspectivas:

- a) la superación de la metafísica como superación del mundo verdadero;
- b) la superación de la metafísica como desplazamiento de un centro del pensamiento y del lenguaje;
- c) la superación de la metafísica como superación del nihilismo a través del sentido afirmativo de la filosofía nietzscheana, esto es, a partir de la voluntad de poder, del eterno retorno;
- d) por último, la función que tiene la concepción del super hombre como elemento referencial en la superación de la metafísica.

Al hablar de la superación de la metafísica como "superación del mundo verdadero", hemos de aclarar que Nietzsche identifica el desarrollo de la metafísica con el desarrollo del platonismo. Esta pues, se identifica en una historia y en su esencia misma con el platonismo. Se podrá argumentar a favor o en contra de esta equivalencia, para nosotros es suficiente con la interpre

tación de Heidegger sobre el problema: "Toda metafísica -inclusive su contrapartida, el positivismo- habla la lengua de Platón."¹

La superación de la metafísica es un acto que implica tanto la transvaloración como la misma creación del mundo, ya no "mundo aparente" y "mundo verdadero". Son siete etapas en las que se muestra el desarrollo de la metafísica y cada una de éstas nos muestra una etapa de la creación del nuevo mundo, en el que se transvalora el "mundo verdadero" de la metafísica.

El texto es titulado por Nietzsche: "Cómo el 'mundo verdadero' acabó convirtiéndose en una fábula".² Lo que vamos a presenciar es la superación de la metafísica como superación del nihilismo -que ya mencionamos-, y su nulidad como ocaso en las tinieblas de la reactividad. Sin embargo, su carácter de fábula se debe al decurso de una historia que contiene en sí el desarrollo de la historia humana y que ha de ser contada a través de sus imágenes determinantes. Por tanto, el desarrollo del "mundo verdadero" no contiene otra cosa que el devenir mismo del nihilismo, representado a través de máscaras que soportan la configuración específica de la voluntad de poder como expresión de la afirmación activo-reactiva, esto es, como elemento diferencial de las fuerzas.

Las etapas del desenvolvimiento de la metafísica son a su vez diversos momentos del nihilismo, por lo que la superación del mundo verdadero supone la transvaloración del nihilismo. Cada una de las fases de este proceso requieren de un análisis, mismo al que nos referiremos a continuación.

"El mundo verdadero, asequible al sabio, al piadoso, al virtuoso, él vive en el mundo, es ese mundo.
La forma más antigua de la Idea, relativamente inteligente, simple, convincente, transcripción de la Tesis 'Yo Platón, soy la verdad'." 3

En este momento el mundo verdadero es la afirmación absoluta del valor, ni siquiera se distingue del mundo, se encuentra en éste en su sentido más pleno. Lo que es indispensable analizar, es la configuración de fuerzas que encarna "el sabio", "el piadoso", "el virtuoso". ¿Cómo surge y cómo se conserva y reproduce este espécimen en el género humano? surge a partir del relajamiento de las fuerzas, como expresión en este estado de una voluntad de poder que al no poderse afirmar en el dominio y ejercicio de la guerra, se crea la guerra interna: "En situaciones de paz el hombre belicoso se avalanza sobre sí mismo."⁴ Esta lucha sobre sí mismo crea a través de la violencia interna, la conciencia y la posibilidad de desarrollar la contemplación como la facultad de detener el devenir del mundo. Si la función primaria era el fortalecimiento en la lucha interior, el eje de las fuerzas se va desplazando hacia afuera, en la configuración del santo, del virtuoso. Así la lucha interior ya no demuestra su potencia de afirmarse en los otros, se afirma sobre sí misma en la lucha, invalidando su manifestación externa. Ya no despierta el temor a ser dominado, sino el temor ante la autoflagelación, la autotortura. Es precisamente el temor que el sabio despierta en los demás hacia sí, lo que disipa toda desconfianza contra el sabio piadoso:

"La condición inactiva, meditadora, no guerrera de los instintos de los hombres contemplativos, provocó a su alrededor durante mucho tiempo una profunda desconfianza; contra ésta no había otro recurso que inspirar decididamente miedo a uno mismo."⁵

La condición que obliga al hombre contemplativo a infligirse penas dolorosas, como ya veíamos, es la exteriorización de la pena para atemorizar, para despertar una reacción en torno a su autoflagelación: pero también es la lucha consigo mismo la que le obliga a autoviolentar su ser, esta lucha es el sentimiento de la necesidad de ser otro, de constituirse de otro modo, es su proyección en otra parte. Con este conflicto nace el mundo verdadero en la figura del sabio, del virtuoso, pero encadenado al mundo:

"El sacerdote ascético es la encarnación del deseo de ser-de-otro-modo, de estar -en otro-lugar, es en verdad el grado sumo de ese deseo, la auténtica vehemencia y pasión del mismo; pero justo el poder de su desear es el grillete que aquí lo ata, justo con ello el sacerdote ascético se convierte en el instrumento cuya obligación es trabajar a fin de crear condiciones más favorables para el ser-aquí y ser-hombre."⁶

La lucha, por otra parte, la sostiene el sacerdote ascético, a través de la virtud y la sabiduría contra la vida, no por negarla, sino para instalarse sobre ella en su totalidad. Es una manifestación de la voluntad de poder. Esta negación de la vida tiene como sentido el afirmarse en el dominio de la totalidad de lo vivo.

La idea, que es la proyección de los ideales ascéticos, se encuentra en el "mundo" porque es la afirmación de éste a través de su identidad con el sabio (Platón). La verdad se encuentra encarnada en el sabio, aparece ante todos porque es el poder de la existencia, porque no es una doctrina "La obra de Platón no es aún el platonismo, no es el objeto de una doctrina, sino el poder de la existencia, la presencia luminosa, el puro aparecer sin velo."⁷

"2- El mundo verdadero, inasequible por ahora, pero prometido al sabio, al piadoso, al virtuoso ("al pecador que hace penitencia"): Progreso de la Idea: ésta se vuelve más sutil, más capciosa, más inaprensible, se convierte en una mujer, se hace cristiana..." 8

Ahora encontramos una modalidad diferente de la afirmación de los ideales ascéticos a través de un nuevo "mundo verdadero". Ya no coincide con el sabio, con el virtuoso; el mundo verdadero, aunque le es prometido ya no se encuentra en la tierra, a la que niega y concibe como lo "terrenal", es decir, el "mundo verdadero" que valora y juzga el mundo:

"Sin embargo el mundo verdadero deviene así más verdadero, en tanto que se separa cada vez más de lo de acá; adquiere tanto más ser propiamente dicho en cuanto aparece como el mundo prometido, en la medida que es mantenido con más ardor, es decir simplemente creído en tanto que promesa." 9

Tal vez el sentimiento más radical que ha labrado el desarrollo del "mundo verdadero", sea hasta ese momento, la integración de la culpa y el castigo bajo la forma de pecado y penitencia. En efecto, hasta este momento, las fuerzas activas que definían incluso el suplicio y la autoflagelación del sacerdote ascético como poder sobre sí, se convertirán -bajo la conversión cristiana- en una manifestación de impotencia al definir a la acción a través del pecado. El pecado impide la afirmación del querer en la vida al valorar lo ya hecho como un "mejor no lo hubiera hecho". La voluntad de poder ya no es la voluntad en el eterno retorno, si no el no-querer, esto es, la negación y limitación del querer. El mundo verdadero, es ya un límite de la existencia y del mundo.

Si el asirse del mundo para el sabio y el virtuoso era inicialmente a través del "mundo verdadero" que ellos encarnaban,

ahora, el distanciamiento entre el sabio y el mundo verdadero desplaza su acceso: al expresarse ya no como la afirmación del sabio en el mundo, sino como una doctrina a través de la que se puede aproximar y acceder al "mundo verdadero". Platón desaparece para dejar en su lugar al platonismo:

"De ese segundo párrafo de la historia, comparado con el primero, sobresale que Nietzsche separa a Platón de todo platonismo para conservarle a salvo en su representación." 10

La doctrina como una promesa de acceso al "mundo verdadero", la doctrina como fuente de expiación y de identificación de lo pecaminoso, la doctrina como límite contra la afirmación de la vida y asunción del mundo; en suma, la idea que se cristaliza, que se diluye.

"3- El mundo verdadero, inasequible, indemostrable, imprometible, pero, ya en cuanto pensado, un consuelo, una obligación, un imperativo.

(En el fondo, el viejo sol, pero visto a través de la niebla y el escepticismo; la Idea sublimizada, pálida, nórdica, Königsbergense.)" 11

El mundo verdadero está desterrado, no tiene ya vinculación alguna con lo terrenal. Ya no está vinculado con la vida, ni siquiera como la promesa de otra vida, por la que vale la pena vivir de determinada manera. Después de haber soportado el peso de lo terrenal, de haber dirigido la vida a través de su afirmación doctrinal, el mundo verdadero ya no puede sostenerse a sí mismo. Es innecesario soportar el peso del "mundo verdadero" cuando ya no funda la existencia, cuando ya no le da un sentido al mundo como recinto aunque transitorio de la afirmación.

Si la aparición del sabio, del virtuoso, ya implicaba una desnaturalización de la moral, ahora alcanza su forma radical

en este proceso de desnaturalización con Kant:

"De hecho la consecuencia de la desnaturalización de los valores morales fue la creación de un tipo degenerado de hombre: 'el bueno', 'el hombre feliz', 'el sabio'. Sócrates representa un momento de la más profunda perversidad en la historia de los valores." 12

Esta degeneración de los valores humanos es la historia misma del nihilismo, como negación del valor, como proceso histórico de inversión y degeneración fisiológica y jerárquica de la especie. Fisiológica, en tanto que se asume la degeneración y los estados valetudinarios como lo valioso y específicamente humano; jerárquica, como consecuencia de la inversión de los valores, misma que constituye el fondo de la función naturalizante de lo mórbido como medida de lo sano; el pecado como sentido determinante de lo positivo y negativo de la acción. La inversión de las fuerzas que encarna y dirige el sacerdote cristiano; voluntad de nada, que al fin es cierta voluntad, -una modalidad de la voluntad de poder-, se radicaliza y se convierte en nada de voluntad. La reactividad trata de nulificar toda presencia del poder para convertirse en una voluntad indeterminada, vacía, sin valor.

Kant representa un momento en el proceso de nulificación del mundo. Aún más, el "mundo verdadero" en tanto que indemostrable, deja de ser "verdadero"; y es suplantado por una modalidad de voluntad de verdad, que en tanto escepticismo es voluntad de nada, como supresión del mundo verdadero:

"Lo suprasensible es ahora un postulado de la razón práctica; pero fuera de toda experiencia y de toda demostración, es reivindicado como existente necesariamente, a fin de salvaguardar una razón suficiente para la legalidad de la razón. Aún cuando la accesibilidad de lo suprasensible por la vía del conocimiento ha sido críticamente revocada dudando, ello no es más que para reservar un lugar a la creencia en la reivindicación de la razón." 13

"4- El mundo verdadero- ¿inasequible? En todo caso inalcanzado. Y en cuanto inalcanzado, también desconocido. Por consiguiente, tampoco conciliador, redentor, obligante: ¿A qué podría obligarnos algo desconocido?

Mañana gris. Primer bostezo de la razón. Canto del gallo del positivismo." 14

Cabe destacar que la superación del mundo verdadero para Nietzsche no es a través de la valoración positivista. Si Nietzsche quisiera suplantarlo al mundo verdadero con la dogmática de la razón que se apodera del mundo sensible, entonces tendría que darse en este momento. El positivismo es otra fase más del desarrollo del nihilismo, tan peligrosa como cualquier valoración reactiva. La dogmática del positivismo se funda en una negación reactiva del "mundo verdadero" del que ha heredado su voluntad de verdad, ésta es la que se ha apoderado del mundo sensible al que recurre y se aferra con fe ciega. En adelante, real es lo sensible, lo experimentable; por supuesto, entendiendo por "real", "sensible", y experimentable lo que se define en los sistemas teóricos de la ciencia. Como toda dogmática pretende que sus principios no han sido puestos por tal o cual valoración, sino que pertenecen a las "cosas", a la "Naturaleza".

El bostezo de la razón implica una relevancia de la sensibilidad, una reivindicación del mundo del acá. En tanto que sujeto sensible el hombre será ahora un ser psicológico, dotado de un cuerpo, de órganos perceptores. A su vez este bostezo de la razón brinda la posibilidad de asumir al mundo fuera del "mundo verdadero"; el bostezo de la razón es una retirada parcial del nihilismo: "Hemos medido el valor del mundo de acuerdo a categorías que refieren a un mundo puramente ficticio." 15

La lucha contra el esencialismo y las valoraciones que consti-
tuyen todo dogmatismo, incluso el dogmatismo escéptico serán de
construidas en el ejercicio de la crítica genealógica; a partir
de ésta las valoraciones que se ocultan en todo esencialismo que
hable de "verdad", "natural", "universal", serán remitidas a la
interrogación del valor. No se busca ¿qué es X?, no se interroga
sobre su fundamento, sino que se pregunta: ¿para quién X es X?,
¿para qué X es X?; se cuestiona pues, por el valor del valor como
medio de deconstrucción del dogmatismo.

¿Cuál es el valor de esta etapa? Nietzsche nos habla de una
mañana gris, que aunque nublada por un escepticismo radicaliza-
do a partir de Kant, es una mañana, un nuevo día que anuncia el
gallo del positivismo. Este nuevo día es la cancelación del "mun-
do verdadero" en pos de la redención del mundo sensible. Ahora, el
"mundo terrenal" ha dejado de ser el recinto del pecado, ha de-
jado de ser "aparente", el pensamiento recupera su terrenalidad
como valor esencial, ya no tendrá que redimirse de lo terrenal,
sino que por el contrario, se libra de lo suprasensible. En este
sentido debemos entender la valoración de Nietzsche con respecto
al positivismo:

"Más natural es nuestra actitud en la búsqueda del conocimien-
to: poseemos libertinaje de espíritu en toda su inocencia, o-
diemos los mundos hieráticos y pomposos, nos deleitamos con lo
más vedado..." 16

"5. El "mundo verdadero" — una Idea que ya no sirve para nada,
que ya ni siquiera obliga: una Idea que se ha vuelto inútil,
superflua, por consiguiente una Idea refutada; eliminémosla!
(Día claro; desayuno, retorno del bon sens / buen sentido/ y de
la jovialidad; rubor avergonzado de Platón; ruido endiablado
de todos los espíritus libres.)" 17

La refutación de la idea del mundo verdadero es el momento

crucial en la superación de la metafísica como superación del platonismo. Decimos crucial, por encontrarse en superación; en el cruce, que define su "permanencia" en un tránsito. No es un fin porque como momento del desarrollo del nihilismo, su consecuencia es el nihilismo radical. Esto es, representa un momento de peligro en el que podemos quedarnos de no consumarse la transvaloración. Parecería que nos referimos a otra fábula al hablar de la transvaloración, sin embargo, el trasfondo del nihilismo es la negación o el sinsentido de la vida. Como tal, ya no es un mundo verdadero; contra un mundo falso la raíz del conflicto, sino la vida contra la vida. De este enfrentamiento, sólo puede surgir una vida potenciada, transvalorada; tendrá que perecer o sobrevivir bajo nuevas modalidades de degradación.

Ya no existe un mundo verdadero que obligue, Dios ha muerto, y el sabio, el virtuoso, el sacerdote ascético perecieron con él. Entonces surge el problema: ¿quién dirigirá el resentimiento? Si la voluntad de verdad, de moral, de belleza se convirtió primero en una voluntad indeterminada y ahora se transfigura en una nada de voluntad. Si ni siquiera como carencia se pueden sostener los ideales más altos que dirigieron a las fuerzas reactivas.

El peligro de quedarse con el mundo como mundo aparente, es en primer lugar, el depender aún de la diferencia "apariciencia"- "verdadero"; en segundo lugar, por quedarse con un mundo fugaz de apariciencias que aún depende de la valoración del platonismo. Esto explica por qué es necesario dar el siguiente paso.

El nihilismo no es un momento negativo de la transvaloración, sino que la transvaloración es su afirmación radical: "Nihilismo como un fenómeno normal puede ser síntoma de incremento de fuerza o de incremento de debilidad..."¹⁸ Así es como podemos comprender la forma como Nietzsche habla de un día claro, despejado del mundo verdadero; de un momento de desayuno, del cual se nutre la transvaloración. Este momento representa el proceso de constructor de la filosofía Nietzscheana, su fase nihilista, el momento de la demolición de los ídolos que encuentra y afirma el placer de destruir, de derruir para hacer surgir de los escombros un mundo nuevo. Es el retorno de la inocencia de la demolición en el no, para abrir paso al sí que ya no estará condicionado ni limitado por el mundo verdadero, o cualquier otro "mundo" que no sea el de la afirmación.

"6- Hemos eliminado el mundo verdadero: ¿qué mundo ha quedado?, ¿acaso el aparente?... ¡No!, ¡al eliminar el mundo verdadero hemos eliminado también el aparente!
(Mediodía: instante de la sombra más corta; final del error más largo; punto culminante de la humanidad; INCIPIIT ZARATÚSTRA /comienza Zaratustra/." 19

Si el mundo aparente aún conserva la valoración del platonismo, esto es, que aún depende del mundo verdadero, es lo que revela el carácter reactivo de la relación, uno es producto del otro, de tal modo que la inversión valorativa se nos revela en la concepción misma de lo aparente. Esta revelación es una rebelión en todo sentido, ya que trae consigo los mecanismos de la inversión. La superación del mundo aparente es la superación de la relación "verdadero-aparente" y su expresión en el plano de los valores "activo-reactivo": "Pero no hay 'otro' 'no verdadero', ni ser esencial- para éste debería ser la expresión de un

mundo sin acción y reacción." 20

La necesidad de afirmarse en el mundo trae como consecuencia el proceso de inversión y transvaloración del mundo verdadero. Este proceso de transvaloración es la tentativa de superación de la metafísica.

Es así que el pensamiento Nietzscheano adopta a partir de la superación del nihilismo el carácter de una filosofía que al subvertir a la voluntad de verdad en nihilismo radical, se propone como superadora de la metafísica. ¿Cuáles son los supuestos previos de esta empresa? En primer lugar, la muerte de Dios que en el pensamiento de Nietzsche representa la garantía de toda esencia del mundo constituyéndose como centro de toda jerarquía, y como ser de todo ente, su condición de permanencia y de venir, su azar. En Dios podemos referir no sólo todo ente sino toda relación, todo movimiento y -como decíamos-, todo valor. Sin embargo, la muerte de Dios es el fenómeno que constituye la última fase del Nihilismo:

"El intento de aclarar la frase 'Dios ha muerto' significa lo mismo que la tarea de exponer qué entiende Nietzsche por Nihilismo y mostrar así como se pronuncia el mismo Nietzsche respecto del nihilismo." 21

Hemos expuesto en qué sentido el nihilismo se convierte en nihilismo radical y se transvalora. Sin embargo, ¿qué sucede con la metafísica? ¿hemos de ubicar la tentativa nietzscheana de la superación de la metafísica dentro de la metafísica misma? ¿por qué es consecuente la superación de la metafísica con la muerte de Dios?

Como hemos visto, la superación del mundo verdadero supone la

exposición del desarrollo del nihilismo, así hemos de entender que con la demolición del mundo verdadero se critican las categorías de la valoración metafísica por las cuales el mundo se ha devaluado: "En pocas palabras: las categorías 'centro', 'unidad', 'ser', que usamos para proyectar algún valor en el mundo - las extraemos otra vez; así el mundo se mira sin valor."²² Si las categorías con las que valoramos el mundo se anteponen a éste, incluso al grado de negarlo, resulta obvio que es necesario subvertir tal categorización para que el mundo recupere su valor.

La superación de la metafísica se propone entonces como una forma de superación del nihilismo, como recuperación del valor del mundo. Una vez que Dios ha sido abandonado como centro de toda creación y afirmación, es el hombre quien ocupa su lugar; ya no con la ley divina, sino con el derecho; ya no con el mito o la teología, sino con la metafísica y la ciencia. Incluso en la pérdida del valor y atributos del mundo, el ser se pierde y al perderse se disuelve con él la metafísica; que no la valoración metafísica misma que permanece aún en toda búsqueda de centro y de categorías estables para valorar sobre el mundo. El ataque sin cuartel contra el cristianismo lo dirige Nietzsche no contra la religión, sino contra sus formas reactivas como la culpa, el pecado, la ausencia de lo sagrado, la desnaturalización en su lucha contra los instintos del hombre, la positivización paulatina del mundo y de sus ritos mismos; así, dirigirá su mirada a las formas reactivas de la metafísica que a partir de la negación crítica han restaurado a ésta por medio de la negación. El de-

desarrollo de las formas reactivas de la metafísica es la sucesión de las etapas del nihilismo.

Sin embargo, la restauración de la metafísica una vez que se plantea para la misma filosofía nietzscheana parece una paradoja. Por una parte, la demolición de la metafísica trae como consecuencia la filosofía de la afirmación; pero por otra parte, no existe una garantía de que la voluntad de poder, el eterno retorno y la misma filosofía de la afirmación no puedan ser asumidas por la metafísica.²³

Admitamos pues, el peligro y la posibilidad de la interpretación que consume y reasume a la filosofía de Nietzsche en la metafísica. Nosotros distinguiremos el lenguaje de la metafísica y el juego de sentidos que guardan los aforismos de Nietzsche, ya que éste se cuida del habla del todo a través del aforismo, del fragmento que pluraliza y deconstruye afirmando nuevos valores y sentidos, encuentra en las formas neutralizadas de los conceptos nuevos senderos: "Mil senderos existen que aún no han sido nunca recorridos: mil formas de salud y mil ocultas islas de la vida. Inagotados y no descubiertos continúan para mí el hombre y la tierra del hombre."²⁴

Si existe el todo es solamente como multiplicidad infinita, luego, la interpretación dogmática del todo profiere unidades cuya creación es producto de la afirmación de las fuerzas que al interactuar constituyen una relación que se fija en momentos de actuación recíproca. Esta actuación queda abolida cuando la actualidad de las fuerzas se convierte en un pasado que estatiza o cancela su afirmación. La concepción dogmática del todo es ni

hilista porque fija y estatiza toda afirmación en unidades a las que pretende definir de forma única. La afirmación radical de esta interpretación nihilista del mundo es a partir de la perennidad del eterno retorno, y de la infinita multiplicidad en la afirmación de las fuerzas y en la deconstrucción de "unidades" como Hombre, Moral, Verdad, Todo. Desmigajar el universo para poder crearlo. Esta creación se remite a diversos estados de intensidad, que, como ya veíamos, debemos interpretarlos como constituciones, jerarquías de fuerzas en interacción, como voluntad de poder. La acción misma temporalizada en la aproximación del devenir de diversos estados conjugados en un eterno presente, hace de esta experiencia la unidad de todos los estados en un estado fuera del tiempo: "Es bueno un estado que comunica realmente un estado interno, que no yerra en los signos, en el tiempo de los signos, en los gestos-..."²⁵

Así pues, entendemos cómo el habla fragmentaria guarda la pretensión de perder el todo y de no garantizar un sentido único del discurso. Se trata de sustituir el "sentido del discurso", de captar y comunicar diversos estados de intensidad de las fuerzas, de la existencia de la subjetividad que escribe. Reconocer la necesidad de privar a estos estados de una unidad que pudiéramos llamar "voluntad" para alojar a toda intensidad en la afirmación plural de la voluntad de poder. También trata de integrar la vida misma, sus intensidades, su desplazamiento en diversas configuraciones de fuerzas y estados valetudinarios, de la unidad del tiempo o de unidades de tiempo unidas por la linealidad del devenir reactivo. El situar a los estados de intensidad fue

ra del tiempo, en la contra-idea del tiempo²⁶ que es el eterno retorno, es la evidencia de la que partimos para entender la posibilidad de integrar a la existencia fuera de la unidad metafísica. Si el mundo verdadero ya no sirve para conocer el mundo, tampoco puede dirigir la valoración y la afirmación -que no el sentido, ya que toda búsqueda de sentido reposa en una unidad de lo que "aparece" de la vida. El habla del fragmento se torna re-flexión de la vida como afirmación de los sentidos.

El sacar a la palabra de la garantía que ofrece la unidad es sacarla del vértigo en el pensamiento. En efecto, en la medida en que el pensamiento se encuentra precondicionado, la palabra se inserta en las posibilidades de inteligibilidad que éste permite:

"Pensar como los epistemólogos lo conciben, simplemente no ocurre: es una ficción arbitraria fija, conseguida por elementos seleccionados del proceso y eliminación del resto, un arreglo artificial para el efecto de inteligibilidad." 27

La liberación de la palabra implica, pues, la posibilidad de obligar al pensamiento a pensar fuera de su precondicionamiento al mundo. Por supuesto, esto implica la emergencia -genealógica- de fenómenos, hechos y sentidos que no se consideraban "reales", por no encontrarse en la perspectiva que dota de sentido precondicionado al pensamiento. Huelga decir que esta "perspectiva" constituye una jerarquía que determina tanto la dignidad de algo para ser pensado como su "realidad".

El encuentro con lo que no se halla precondicionado por el pensamiento, fuerza a la palabra a suspenderse fuera del sentido, porque lo que le otorga sentido, lo otorga dentro de las reglas prefiguradas para el pensamiento, dentro del soporte gramatical

que ordena a las palabras. Así la palabra se afirma fuera del sentido, y de un descubrimiento de lo que escapa al pensamiento, es ella la que otorga en su afirmación todo "sentido" posible; es ella creación de formas de pensamiento nuevas en las que se otorgan los significados que se descubren de la misma afirmación creativa de la palabra. La palabra al afirmarse fuera del todo es creadora, su labor deja de ser lógica, se convierte en afirmación estética. Su propósito no es buscar más verdad, sino crear las representaciones del mundo, captar su presencia. El arte hace visible toda nueva realidad, la aprehensión de la palabra de nuevas realidades es una afirmación estética:

"..., toda creación de un tipo nuevo antes que provocar un estado de inseguridad: la creación deja de ser un juego al margen de la realidad; el creador en adelante no reproduce, sino que produce él mismo lo real." 28

Detrás de este tipo nuevo, ¿no vemos al superhombre?.

Si ya no nos queda sino el mundo, si ya no podemos determinar su sentido dentro de lo aparente o falso, si la palabra se vuelca en el pensamiento fragmentario contra el todo, contra la metafísica ¿es necesario un sentido para la existencia?, ¿es aún posible la vida?. Nuestra mirada parece haber encontrado un desierto y no puede apagar su sed de sentido, aunque ya no un sentido trascendente, sino de la afirmación radical de una meta representada por la posibilidad que abre el superhombre para una nueva afirmación de la existencia.

El anuncio del superhombre implica el cambio de sentido en la afirmación de la existencia humana en afirmación de la voluntad de poder. De esta manera, no es un anuncio humanista que traería

de realizar la "esencia" del hombre", más bien sería la afirmación radical de la vida en la vida como inversión radical de la vida negada por la vida; la vida cuya meta es vivirse como voluntad de poder. Esta sería la última meta que uniría las metas que la "humanidad" se ha trazado, solamente que tal meta rebasa a la "humanidad": "Más decidme, hermanos: si a la humanidad le falta todavía la meta ¿no le falta todavía también -ella misma?"²⁹ Si el superhombre no viene a realizar a la humanidad, ¿cómo debemos entender el problema de la posibilidad del hombre? El ser hombre ha constituido una modalidad definida de ser reactivo, en tanto que negador y limitador de la vida, violentador de sus propios instintos. Esto se puede ilustrar con la oposición hombre-naturaleza; el conjunto de valoraciones que subyacen a la distinción entre hombre y animal, distinción cuya valoración funda el antagonismo alma-cuerpo, razón e instintos.

El hombre es inseparable del devenir reactivo, su propio desarrollo está marcado con el signo del nihilismo: "El nihilismo es el movimiento histórico universal de los pueblos de la tierra lanzados al ámbito de poder de la Edad Moderna."³⁰ Por lo que la superación del nihilismo trae consecuentemente la superación del hombre: "Ay, me he cansado de estos hombres, los más elevados y los mejores de todos: desde su altura sentía yo deseos de marchar hacia arriba, lejos, fuera, ¡hacia el superhombre!"³¹ Es evidente que la necesidad de salir incluso de los "mejores hombres", se refiere a la necesidad de encontrar en la voluntad de poder el sentido último de la existencia, y al afirmarla, entonces superar la negación que implica toda conservación para

que el hombre vaya por encima de sí mismo, edifique sobre sí. Esta edificación es el mismo super (Uber) hombre. Sólo así entendemos que el superhombre sea el sentido último de la existencia en la medida que representa la superación del nihilismo a través de la voluntad de poder.

Por otra parte, el superhombre no surge de un proceso, irrumpe contra el proceso de la modernidad. La modernidad se dirige hacia metas que son orientadas por la búsqueda de la "felicidad", éstas son: el progreso, la igualdad, la producción, la universalidad de los valores, etc. Nietzsche propone una concepción jerárquica ante la cual la desigualdad es la regla, el progreso es una fantasía, la universalidad de los valores producto de la decadencia que ya no puede afirmar la diferencia: "Esos instintos se contradicen, se perturban, se destruyen unos a otros; yo he definido lo moderno como la auto-contradicción fisiológica."³²

El superhombre emerge ante el peligro de divinizar y eternizar al hombre. En efecto, una vez que "Dios ha muerto", su lugar queda, o se encuentra vacío y en este sentido:

"Lo que antes condicionaba y determinaba a modo de finalidad y medida al ente humano, ha perdido su potencia aparente, absoluta y directa y sobre todo infaliblemente eficaz en todos los sentidos."³³

Esto implica pues el nihilismo, la falta de sentido, valor y metas para la vida. Pero también el peligro consiste en ser suplantado el lugar de Dios por lo propiamente humano: "Lo creador, o trora propio del Dios bíblico, se convierte en distintivo del hacer humano. Este crear acaba por pasar a los negocios."³⁴

El humanismo no sería otra cosa que una suplantación del papel de Dios, y en este sentido, un vínculo más con la valoración cristiana.

Si la tierra deja de ser "lo terrenal" y la apariencia, lo "aparente", el hombre tiene que ir más allá de la "humanidad", tiene que encontrarse fuera de la pluralidad animal-ser divino:

"En Nietzsche, la relación entre cristianismo y humanismo se manifiesta en el hecho de que el superhombre aparece cuando Dios ha muerto; Esta muerte exige del hombre que se quiera él mismo y que ningún Dios le dicte su deber, a la vez el alejamiento de lo divino y la superación de lo humano. El hombre pierde su posición tradicional entre la existencia divina y la existencia animal. El es colocado sobre sí mismo como sobre una cuerda tendida por encima del abismo de la nada y lanzado en la vida." 35

A ello se debe que el superhombre sea una consecuencia de la superación del nihilismo, como nueva meta y nuevo sentido para la apariencia, la tierra y la existencia en general: "... ¡muertos están todos los dioses: ahora queremos que viva el superhombre!". 36.

Si el humanismo propone un movimiento cuyo devenir es el nihilismo, entonces, la doctrina del superhombre no solamente expresa un antimovimiento "según se ha mencionado", sino que constituye el sentido mismo de la transvaloración de lo "propriadamente humano". Decimos "propriadamente humano" para referirnos a lo que de activo porta el hombre, que no sólo ha de recuperarse, sino que debe cambiar su cualidad, de negativa en afirmativa. Quienes cambian (invierten) lo reactivo en activo son los hombres superiores. Sin embargo, lo que supera el superhombre es la cualidad de las fuerzas, no transforma radicalmente a las fuerzas al cambiar, ha de invertir lo reactivo en voluntad de poder:

"En lugar de invertir los valores, se cambia de valores, se permutan, pero conservando el punto de vista nihilista del que derivan; en lugar de adiestrar a las fuerzas y convertir las en activas, se organizan en asociaciones de fuerzas reactivas." 37

Así resulta opuesta la actividad genérica humana a la afirmación de la voluntad de poder. Mientras que a través de la actividad genérica, lo "propiamente humano" se conserva sin subvertirse contra sí mismo, la afirmación del superhombre, como consecuencia de la afirmación de la voluntad de poder, no se tiene por centro a sí misma, sino que tiene que edificar por encima del hombre. Hemos de entender este "por encima de sí" el reino de la afirmación radical de la existencia donde el hombre no constituye ya el centro.

El superhombre está por encima del hombre también respecto al poder. Mientras que el hombre ha vivido siempre bajo la distinción de dominadores y esclavos, el superhombre está en la esfera de la gran política, esto es, sirviéndose aún de los "dominadores":

"Todos quieren llegar al trono: su demencia consiste en creer -¡que la felicidad se encuentra en el trono! con frecuencia es el fango el que se sienta en el trono- y también a menudo el trono se asienta en el fango." 38

El superhombre en tanto que creador no domina, sino que dirige toda dominación; y la dirige a través de su actividad artística. En efecto, el superhombre como creador propone el problema que Nietzsche ya había abordado desde el Origen de la Tragedia: la oposición entre el arte y la ciencia.³⁹ Bajo esta confrontación, el arte es necesario para poder desarrollar y conservar la vida, para defenderla de la verdad. La voluntad de verdad conduce necesariamente al nihilismo al cancelar al "hombre verdadero", al

perder toda garantía de una esencia y una jerarquía de la verdad. El nihilismo radical es una consecuencia de la voluntad de verdad, como apasionada búsqueda de lo que pueda estar fuera de la duda.⁴⁰

Es más bien la oposición entre la fenomenalización de la vida -el ser, la ilusión, la apariencia- y la verdad, lo que es ya una objeción contra la verdad: "...la hostilidad de la verdad a la vida es una razón contra la verdad."⁴¹ a partir de este conflicto el superhombre deriva en un hombre de conocimiento que está más apegado al arte como creador, y cuyo conocer consiste en reconocer las formas de aprehensión y asimilación del mundo que han sido creadas previamente por el arte:

"El concepto lógico es, por así decirlo, la hoja seca y marchita que antes, como imagen todavía florecía en el 'árbol áureo' de la vida: la teoría, el capullo de seda del concepto, puede ser interpretado desde la óptica del arte, precisamente porque en ella se forma 'crisálida' un instinto artístico, aunque éste se haya disociado de su tensión con lo dionisiaco y por esto haya quedado sin fuerzas. Desde el arte resultan comprensibles -según la concepción de Nietzsche- la teoría y la ciencia, pero no al revés."⁴²

Esto significa que debemos comprender y valorar la voluntad de verdad que representa la ciencia fuera de su utilidad, de su importancia productiva; como creadora de formas a través de las cuales se constituye toda sensibilidad y todo discurso sobre lo real. Toda actividad estética -y en esto incluimos a la ciencia- prefiguran toda referencia a lo real en tanto que predeterminan tanto el sentido y significado de nuestros conceptos, así como lo que hemos de sentir y observar como real. Es así que la verdad-creación del conocimiento se encuentra en este nivel. Es necesario entonces un director y legislador que dé sentido al mundo que se vive de manera positiva en lo aparente. Por esto, el

arte es la doble afirmación de la ilusión, como reivindicación de la ilusión del mundo, que no puede mostrar otra cosa que "lo que aparece" y, como creación de una mera ilusión sobre este mundo. Solamente a través de esta doble afirmación "en el espejo" de la imaginación" es posible la asunción radical del mundo que ya no se vive como "mundo verdadero". La apariencia deja de ser "aparente", para reivindicar solamente la forma como el mundo se presenta, aparece ante nosotros.

Si el superhombre es el lo que ha de superar a la humanidad, presa de su afán de conservación y optimismo dogmático del afán de progreso que determina su carácter reactivo, entonces lo humano representa una reactividad pero que como tal (reacción de la acción) ha de recuperarse en su sentido activo. El sentido afirmativo de la humanidad reposa en el cuerpo, en el cuerpo como voluntad de poder, que crea sobre sí, y cuya búsqueda constante en todo conocimiento, todo instinto, placer, dolor, nutrición, modo de vivir, etc., son los medios de los que se vale para perfeccionarse en formar un tipo selectivo de vida. El hombre ha de ser partícipe de esta selección y búsqueda o ha de sucumbir ante el inexorable desarrollo de lo orgánico:

"En pocas palabras: quizás la evolución completa del espíritu no es otra cosa más que la cuestión del cuerpo; es la historia del desarrollo de un cuerpo superior que emerge inserto en nuestra sensibilidad. Lo orgánico se eleva a más altos niveles. Nuestra avidéz para conocer la naturaleza es un medio a través del cual el cuerpo desea perfeccionarse. O mejor dicho: cientos de miles de experimentos son hechos para cambiar la nutrición, el modo de vivir y de habitar el cuerpo; la conciencia y las evaluaciones que hay en él, toda clase de placer y displacer, son signos de estos cambios y experimentos. A la larga, no se trata del hombre; él es lo que debe ser superado." 43

La superación del nihilismo se da a partir del nihilismo radical: un hipernihilismo; la superación de la voluntad de verdad es a través de una hipervoluntad de verdad, y el sentido de la transvaloración obra no a partir de la negación, sino de una afirmación radical. Es así que la teoría del superhombre no sería un antihumanismo, sino un hiperhumanismo que ya no permite el restablecimiento de lo negado en la negación, que no es otra cosa más que un juego reactivo.

En una primera instancia encontramos el valor inmerso entre el sí y el no, lo activo y lo reactivo, la interrogación sobre el valor del valor. La genealogía de los valores deconstruye el ejercicio dogmático de los valores a través de jerarquías fijas, para recuperarlos en su expresión afirmativa, esto es, la recuperación es una transvaloración cuyo cambio de sentido conduce a la concepción de las fuerzas en la voluntad de poder.

Así es como la voluntad de poder viene a ser la afirmación radical de la indeterminación de los valores, de la ambigüedad producto de la inversión del sentido de las fuerzas. Si en un primer sentido la esfera del valor es el sí y el no, el sí último de estos valores es la voluntad de poder; es el valor del valor.

En cuanto al tiempo y la transformación, encontramos inicialmente la expresión reactiva del valor en una afirmación nihilista que se niega en el presente para prepararse como causa de un futuro. Su transformación se posterga, su devenir se acentúa como si de por sí el movimiento tuviese un sentido afirmativo al que podríamos abandonarnos. La contradicción del tiempo como eter

no presente, y la afirmación radical del devenir como transvaloración, como cambio de sentido del movimiento, no un movimiento lineal, sino el movimiento circular, conforma el anillo roto del eterno retorno. Así, la afirmación radical del devenir y el ser en el eterno retorno, constituyen una segunda afirmación, que en la esfera del valor se traduce en una contraidea del valor; no como una ley, sino como pluralidad de reglas que se superan en el ejercicio mismo de la afirmación. Así, ya no es la esfera de la jerarquía por la que se ejerce el poder a través de valoraciones, sino la creación de reglas que constituyen todo valor, en la identificación del sentido último de toda jerarquía. Ya no es el poder lo que revela a la jerarquía como tal, sino el ejercicio mismo de la afirmación de los valores, en la permanencia del presente que se recupera en el devenir de las reglas.

Es en otros términos, lo que hemos denominado como la afirmación propia del superhombre, como creador de tablas de valor, de jerarquías, de formas de aprehensión y dispersión; actividad estética que constituye toda ilusión y con esto, el sentido definitivo de la vida:

"La actividad de la vida es como un poder de lo falso, engañar, disimular, deslumbrar, seducir. Pero para que este poder de lo falso se realice debe ser seleccionado, duplicado, o repetido, es decir, elevado a una mayor potencia." 44

El valor del valor no significa otra cosa que el sentido de la afirmación de todo valorar. Es la afirmación misma. Si el eterno retorno afirma, identifica al máximo el devenir y el ser, la sucesión de tablas y el sentido del valorar es como una doble a

firmación, como valor del valor, como la esfera superior del sí y el no. Las dos afirmaciones, el valor y la contraidea del valor, la sucesión de reglas y la ley del valor, constituyen el sentido último de la afirmación, y como tal, del valor mismo. En una primera instancia vemos el valor y el problema de la jerarquía como pertenecientes a la vida, y en el mundo inorgánico, ya no como tabla de valor, sino como jerarquía de la afirmación. Así es como se perfila el doble sentido del valor del valor.

La sucesión de tablas, el ejercicio del valor como devenir genealógico de las reglas, incluso su sentido sobrehumano, hipergénico, ya no como tabla sino como afirmación, esto constituye el universo dionisiaco del valor. El valor como ley, como principio universal, que rige toda existencia y por ende constituye "el ser" de las cosas, el hombre lo recoge, se apropia de la ley, porque él pertenece a esa ley. El es esa ley como afirmación de la voluntad de poder: afirmación del sentido último del valor sumergido en la ley universal del caos -contraidea del valor-. Así, la afirmación radical del valor y su sentido último como contraidea del valor, como hipervalor, el valor asumido en la ley del caos; esto es, la doble afirmación: valor del valor.

La serpiente se ha introducido, se acepta y radicaliza su interrogación, pero el sacerdote no sólo invierte el sentido último del nihilismo, de la serpiente, convirtiéndola en afirmativa, se recupera él mismo como una nueva afirmación, como la afirmación transevaloradora, que ha recuperado lo afirmativo del nihilismo. El es la doble afirmación, ya no como hombre, ni como

pastor, se transfigura. él mismo en la afirmación afirmadora, en la risa de los dipses:

"Ya no un pastor, ya no un hombre, -un transfigurado, iluminado, que reía! ¡Nunca antes en la tierra había reído hombre al guño como él rió!

Oh hermanos míos, ¿cuánta risa que no era risa de hombre, y ahora me devora una sed, un anhelo que nunca se aplaca.

Mi anhelo de esa risa me devora: ¡Oh cómo soportaría el vivir aún! ¡Y cómo soportaría el morir ahora!" 45

El eco de esa risa llegó hasta nuestros oídos bajo la forma del enigma del valor.

CONCLUSIONES

A partir de la investigación de la pregunta que interroga sobre el valor del valor hemos ofrecido una lectura posible de la filosofía nietzscheana. Hacemos la aclaración de lo "posible" porque no pretendemos ofrecer el "sentido último" de la filosofía de Nietzsche, lo cual significa que no buscamos una ley que explique en forma eficiente y definitiva la filosofía en cuestión. El pensamiento fragmentario se revela contra todo intento de hacer de él un sistema, de buscar en él leyes. El valor no es una ley, ya que no existe en el pensamiento de Nietzsche una metafísica del valor, más bien, se trata de una perspectiva genealógica que permite posibilidades de interpretación y de generación de los problemas propuestos por Nietzsche a la filosofía. La pregunta que interroga sobre el valor del valor nos ha permitido exponer tanto la fase nihilista, el proceso de deconstrucción de los valores sustancializados por la metafísica; como el sí de la filosofía nietzscheana, su sentido afirmativo.

Si el valor no es una ley, sí es una multiplicidad de reglas, jerarquías, afirmaciones que no necesitan ningún fundamento trascendental, ni ninguna justificación ontológica; su afirmación desborda toda justificación y todo fundamento. De hecho, la pregunta que interrogó sobre el valor nos permitió comprender tanto el ejercicio crítico de la filosofía como transvaloración, así como la creación de nuevos valores a partir de una nueva modalidad de filosofar. Esto explica qué significa que un pensamiento se sitúa "más allá de la verdad o falsedad", "más allá

del bien y del mal".

El proponer el problema de la metafísica de la moral y su de-
sustancialización a partir de la investigación del valor del va-
lor nos proporcionó la clave para entender la pluralización crí-
tica de la moral desde la perspectiva genealógica.

Por otra parte, apareció en forma clara y evidente la imbric-
ación entre moral y metafísica, entre la sustancialización de
los valores y la valoración, así como el sentido jerárquico de
la metafísica en su ordenación y sublimación del mundo. La ver-
dad era pues señalada como un valor a partir del cual pudimos
comprender el conflicto del ser metafísico y la moral ascética
contra el mundo. Detrás de la inmaculada verdad emergió el pro-
blema de la valoración implícita en todo tener por verdadero.
El valor del valor interroga pues, por el valor de la verdad.

El valor del valor recibe su sentido afirmativo como transva-
loración y como superación del nihilismo a partir de la doble
afirmación. Doble afirmación como afirmación de la voluntad y
el poder de la voluntad, el recuperar ésta no sólo su poder si-
no sobre lo que puede; que es también voluntad de poder. Doble
afirmación radical entre el devenir y el ser en el eterno retor-
no. Doble afirmación como hiper-valor; valor del valor en la di-
mensión del superhombre, como superación del nihilismo, sentido
afirmativo del valor en su propia dimensión, esto es, el replie-
gue de la afirmación sobre sí misma.

¿Qué es lo que nos enseña la pregunta que interroga sobre el
valor del valor?. En primer lugar, el conocimiento perspectivis-
ta de la filosofía como reflexión que pertenece a la esfera del

valor, esto es, que no es una mera interpretación, sino que está condicionada por una determinada jerarquía que se afirma al interpretar. La reflexión cabe dentro del valor del valor, ya que se reflexiona valorando una determinada forma de interpretar, de conocer, de interrogar el mundo que es antes ya, un modo de valorar.

El perspectivismo es la afirmación de una jerarquía, la cual es producto de una configuración de fuerzas específica. El saber perspectivista asume una realidad doblemente afirmada en su bús queda del valor del valor. Si no hay un "mundo verdadero", si nuestro problema no es un prejuicio metafísico contra el error y la ilusión, sino la creación, la duplicidad de la ilusión, la creación es apariencia de lo aparente, de lo que aparece ante nosotros en su desnudez de ser ilusión, así la creación es "apariencia" de la apariencia, ilusión de la ilusión; y si el valor sólo reconoce este mundo "aparente" e ilusorio, la creación es duplicidad del valor. Este es el fondo del saber perspectivista; el que la realidad es apariencia en la que su presencia es posible sólo a partir de la duplicidad representativa que la hace aparecer como tal. Dentro de este hacer aparecer, se introduce el problema del sentido y la pluralidad, ya que como afirmación del valor, cada perspectiva es afirmación de un sentido determinado, constituye en una palabra, su propia jerarquía. El hacer aparecer de lo perspectivístico, como expresión de la afirmación de la existencia, es plural. El devenir de la apariencia es devenir de la pluralidad, la forma como la vida se supera sí misma; y la estabilidad, como el "aspecto" que se conserva,

es ya una muestra de decadencia, de debilidad ante el devenir creativo de la pluralidad de la apariencia a través de la afirmación de la vida.

En cada perspectiva se selecciona su hacer aparecer, que al devenir, abre el paso a nuevas formas de vida, a otras perspectivas. No es la permanencia lo que define a lo perspectivístico, sino el retorno, la selección de las modalidades del hacer aparecer que se eternizan en el instante, que retorna como la afirmación de la voluntad de poder, misma que sólo hace retornar lo afirmativo, que se crea su propio tiempo, su propio espacio fuera del devenir, su peso en el retorno, y su levedad en la afirmación.

La pregunta que hemos adoptado en nuestra investigación nos revela el sentido perspectivista de la filosofía de Nietzsche, el valor del valor no es una nueva fórmula, es una clave para componer los signos de la interpretación y las modalidades del saber; para comprender de éste no sólo el crear, sino el "rumiar"; no sólo el afirmar, sino su devenir; no sólo su identidad, sino su pluralidad.

Así es como pensemos que se puede aportar tanto la exposición de la filosofía de Nietzsche rescatando los problemas fundamentales de su pensamiento, como una interpretación a través de la cual se interroga a la filosofía nietzscheana por su carácter perspectivístico.

La pregunta que interroga sobre el valor del valor no es una mera fórmula "genealógica" o de alguna otra índole, es ya en su formulación saber perspectivístico.

NOTAS

I.1- El Valor de la Moral y la Moral del Valor

- 1 F. Nietzsche, Genealogía de la Moral, Madrid, Alianza Edit., 1981, pág. 23.
- 2 Recuérdese el problema que Levi Strauss propone con respecto al incesto en: Las Estructuras Elementales del Parentesco, Mex., Paidós, 1983; donde se propone al incesto como un principio natural, pero que en tanto que es "prohibición" es cultural, es decir, motivado.
- 3 G. Deleuze, Nietzsche y la Filosofía, Barcelona, Edit. Anagrama, 1971, pág. 8.
- 4 F. Nietzsche, Más allá del Bien y del Mal, Barcelona, Alianza Edit., 1980, pág. 22
- 5 Op. cit., pag. 23.
- 6 Ibid.,
- 7 Ver G. Deleuze, op. cit.
- 8 F. Nietzsche, Más allá..., op. cit., págs. 123-124.
- 9 Op. cit., pág. 114.
- 10 Véase Infra.
- 11 F. Nietzsche, Así Habló Zaratustra, Madrid, Alianza Edit., 1981, pág. 95.
- 12 Op. cit., pág. 96.
- 13 El desarrollo de este problema lo podemos ubicar en la obra nietzscheana como una preocupación presente desde Humano Demasiado Humano hasta El Anticristo (1878-79, 1888 respectivamente). Pensamos que ésta es una clave para entender la filosofía nietzscheana.
- 14 Véase Infra.
- 15 Véase E. Fink, La Filosofía de Nietzsche, Madrid, Alianza Edit, 1979,
- 16 Debe observarse, por otra parte, que esta escisión dista de ser "enajenación" en la medida que no hay tampoco un sujeto universal al que le corresponda una determinación esencial.
- 17 Véase M. Foucault, La Microfísica del Poder, Madrid, Ed. La Piqueta, 1979, pág. 16.
- 18 F. Nietzsche, Más allá..., op. cit., pág. 39.
- 19 Para profundizar, consúltase: M. Blanchot, Nietzsche y la Escritura Fragmentaria, Argentina, Edit. Caldén, 1973.
- 20 F. Nietzsche, Más allá..., op. cit., pág. 67.
- 21 G. Deleuze, op. cit., pág. 11.
- 22 Para explicar con más profundidad este problema sería necesario comprender el fenómeno "vivir" como Voluntad de Poder, a tratar posteriormente.
- 23 A. Schopenhauer, The World as Will and Idea, New York, Dolphin Books, 1961, pág. 117.
- 24 A. Schopenhauer, Sobre la Cuádruple Raíz del Principio de Razón Suficiente, Argentina, Edit. Aguilar, 1980, pág. 217.
- 25 Op. cit., pág. 16.

- 26 A. Schopenhauer, The World..., op. cit., pág. 228.
- 27 Op. cit., págs. 288-289.
- 28 Op. cit., pág. 287.
- 29 A. Schopenhauer, Sobre la Cuádruple ..., Op. cit., págs. 288-289.
- 30 A. Schopenhauer, El Fundamento de la Moral, México, Maucci Hnos., 1906, págs. 142 a 160.
- 31 Op. cit., pág. 123.
- 32 Ibid.
- 33 Tal conclusión se deriva de lo siguiente: (tomado de El Fundamento..., op. cit., pág. 115)
 "3º Lo que la voluntad pone en movimiento no puede ser sino el bien o el mal en general.
 4º Toda acción se refiere como a su fin último a algún ser susceptible de experimentar el bien y el mal.(...)
 6º Toda acción cuyo fin último es el bien o el mal de la gente se llama egoísta. (...)
 8º ... el egoísmo y el bien moral como acciones son términos que se excluyen. Si un acto tiene por motivo un fin egoísta, no puede tener ningún valor moral."
- 34 Esto impide, a su vez, hablar de un valor en sí.
- 35 M. Foucault, La Microfísica..., op. cit., pag. 10.
- 36 G. Deleuze, Nietzsche ..., op. cit., pág. 7.
- 37 F. Nietzsche, Más allá..., op. cit., pág. 24.
- 38 Op. cit., págs. 22- 23.
- 39 Op. cit., pág. 22.
- 40 A. Schopenhauer, El Fundamento..., op. cit., pág. 10.
- 41 Véase Infra.
- 42 Sobre este aspecto, véase G. Bataille, Sobre Nietzsche, Madrid, Taurus, 1972, pág. 48: "La cumbre responde al exceso, a la exhuberancia de las fuerzas. Lleva a su máximo la intensidad trágica. Se conecta con los gastos de energía sin tasa, con la violación de la integridad de los seres. Luego está más cerca del mal que del bien.
 El ocaso -que responde a los movimientos de agotamiento, de fatiga- concede todo el valor al cuidado de conservar y enriquecer el Ser. De él provienen las reglas morales."
- 43 F. Nietzsche, Así Habló..., op. cit., págs. 31-32
- 44 Op. cit., pág. 70.
- 45 Como el superhombre está por encima del hombre.
- 46 F. Nietzsche, Así Habló..., op. cit., pág. 271.
- 47 Respecto a esto, recuérdese el aforismo 19 en Más allá del Bien y del Mal, op. cit., pág. 39: "A mi la volición me parece algo complicado, algo que sólo como palabra toma unidad."
- 48 F. Nietzsche, Umano Troppo Umano, I, Milán, Mondadori, 1978, pág. 69

49 Op. cit., pág. 70.

50 Op. cit., pag. 71.

51 Como ejemplo puede tomarse el respeto a la vigilia en México, de la que no se conocen sus razones y necesidad después del carnaval, y sin embargo se le respeta como algo de por sí sagrado.

52 Con respecto a este problema, consúltese a Levi Strauss, Las Estructuras Elementales..., op. cit., págs. 46 a 49. Principalmente en lo que se refiere a la explicación sobre el homocigotismo, que según el autor nos daría cuenta de una tradición exogámica del hombre, que sería una posible explicación a la prohibición del incesto.

I.2- La Genealogía de la Moral frente a la Metafísica de la Moral

¹ A la manera de la fundamentación del Ser parmenídeo o de la forma como el cristianismo halla en Dios este "Ser primario".

² Sobre esta cuestión los derroteros que ha señalado Nietzsche han motivado reflexiones en pensadores como J. Derrida; éste nos muestra de qué manera la concepción de estructura requiere de un centro a través del cual se deriva la estructura misma. El centro es definido como: "...no tenía lugar natural, que no era un lugar fijo sino más bien una función, una suerte de no lugar en el cual se jugaban las sustituciones de signos hasta el infinito." J. Derrida, L'Écriture et la Différence, Paris, Ed. du Seuil, 1967, Pág. 411.

³ Véase G. Deleuze, Nietzsche ..., op. cit., págs. 7 a 10.

⁴ F. Nietzsche, Genealogía..., op. cit., pág. 19.

⁵ Op. cit., pág. 19.

⁶ M. Foucault, Microfísica..., op. cit., pág. 10.

⁷ F. Nietzsche, Más allá..., op. cit., pág. 22.

⁸ Se puede encontrar información para profundizar y detallar esta metáfora en: J. F. Lyotard, Discurso, Figura, Barcelona, Edit. Gustavo Gili, 1979, págs. 29 a 41..

⁹ Sobre la forma en que Nietzsche interpreta el origen de la justicia véase: F. Nietzsche, Umano. Troppo Umano, op. cit., pág. 67, en donde Nietzsche enfatiza de qué manera se ha producido la inversión del carácter inicial de la justicia como "trueque" de reconocimiento, de ataque injustificado contra la fuerza semejante; a considerar la justicia como un acto no egoísta. También es importante señalar la forma en que Nietzsche hace énfasis en este aforismo acerca del olvido: "Por el hecho de que los hombres, siguiendo su costumbre intelectual, han olvidado el fin originario de las acciones consideradas justas".

¹⁰ F. Nietzsche, Genealogía..., op. cit., pág. 22

¹¹ Véase para profundizar en este aspecto G. Deleuze, Nietzsche..., op. cit., págs. 70 a 73.

¹² M. Foucault, Microfísica..., op. cit., pág. 12.

¹³ J. Derrida, L'Écriture et la Différence, op. cit., pág. 412.

¹⁴ G. Steiner, Lenguaje y Silencio, Barcelona, Gedisa, 1982, pág. 45.

- 15 O. Páz, prólogo a la obra de C. Castaneda, Las Enseñanzas de Don Juan, México, FCE, 1982, pág. 22.
- 16 Para profundizar sobre este problema, véase O. del Barco, "Protocolos Nietzscheanos", "Revista Espacios", Año I, No. 2, págs. 1 a 20.
- 17 G. Deleuze, Nietzsche..., op. cit., pág. 75.
- 18 Op. cit., pág. 12.
- 19 Op. cit., pág. 80.
- 20 Op. cit., pág. 79.
- 21 Op. cit., pág. 64.
- 22 F. Nietzsche, Le Gai Savoir, Paris, Club Française du Livre, 1957, pág. 192.
- 23 Citado por M. Heidegger en Nietzsche-I, Paris, Ed. Gallimard, 1971, pág. 192.
- 24 Resulta muy esclarecedor el argumento de Heidegger al respecto de la distinción entre lo orgánico y lo inorgánico: "Lo viviente tiene ese carácter de la mirada exploradora, que fija en su entorno y aguarda, en general, algo que se produce en él. O en lo orgánico existe una pluralidad de pulsiones y de fuerzas donde cada una porta su propia perspectiva. La pluralidad de perspectivas distingue lo orgánico de lo inorgánico." Pero el argumento va más allá: "La representación mecanicista de la naturaleza 'inanimada' no es más que una hipótesis con fines de evaluación; ella ignora que igualmente reinan las condiciones de poder y por tanto las relaciones de perspectivas. Todo centro de fuerza es en sí perspectivista. De donde resulta que no existe mundo inorgánico" Op. cit., págs. 191 a 192.
- 25 Sobre este sentido preciso de la voluntad en Nietzsche consúltese F. Nietzsche, Así Habló..., op. cit., págs. 202 a 207.
- 26 Lo anterior se ha malentendido en la medida en que se ha relacionado a Nietzsche con la absurda idea del poder arbitrario que conduce consecuentemente a la barbarie. Por ejemplo, Luckács en El Asalto a la Razón, Mex, Grijalbo, 1983, pág. 322.
- 27 F. Nietzsche, Genealogía..., op. cit., pág. 186.
- 28 G. Simmel, Schopenhauer y Nietzsche, Buenos Aires, Ed. Schapire, pág. 27.
- 29 Sobre el estatuto que guarda la escritura en la sociedad contemporánea, véase J. Derrida, De la Gramatología, México, S. XXI, 1978, págs. 11 a 33.
- 30 Tomamos esta expresión de J. Derrida, op. cit., pág. 12, en la que denomina a la escritura el significante del significante, mostrando de hecho la reflexión de la escritura sobre sí misma, y por otra parte, la modalidad autogenerativa de la escritura.
- 31 Una prueba importante de eso resulta del análisis filológico de Nietzsche sobre lo bueno y su relación con las valoraciones de nobleza, véase F. Nietzsche, Genealogía de la Moral, Op. cit., págs. 34 a 36.
- 32 G. Deleuze, Nietzsche..., op. cit., pág. 80.
- 33 G. Steiner, Lenguaje y Silencio, op. cit., pág. 53.
- 34 Esta expresión pertenece a M. Blanchot; se ha tomado de su obra ya citada.
- 35 F. Nietzsche, Más allá..., op. cit., pág. 128.

- 36 Op. cit., pág. 132.
- 37 Op. cit., págs. 133 y 134.
- 38 Op. cit., pág. 131.
- 39 Nietzsche llega a identificar la moral del rebaño con la moral en general, por ejemplo: "La moral no es más que el instinto gregario individual", Le Gai Savoir, op. cit., pág. 201. Y todavía es más preciso en el párrafo siguiente: "La moral es hoy en Europa, moral de animal de rebaño," Más allá del Bien y del Mal, op. cit., pág. 133.
- 40 F. Nietzsche, Le Gai Savoir, op. cit., pág. 113.
- 41 F. Nietzsche, Así Habló..., op. cit., pág. 69.
- 42 Recuérdese lo que significaba para los judíos la pronunciación de "el nombre" Jhwh que después resultó gráficamente Jehowáh.
- 43 F. Nietzsche, Así Habló..., op. cit., pág. 69.
- 44 Un análisis interesante sobre este proceso se encuentra en G. Steiner, Lenguaje y Silencio, op. cit.
- 45 F. Nietzsche, Le Gai Savoir, op. cit., pág. 359.
- 46 Op. cit., pág. 81.
- 47 Citado por M. Blanchot, Nietzsche..., op. cit., pág. 61.
- 48 F. Nietzsche, Genealogía de la Moral, op. cit., pág. 139.
- 49 Citado por M. Blanchot, Nietzsche ..., op. cit., pág. 43.
- 50 Consúltase M. Foucault, Nietzsche, Freud, Marx, Barcelona, Edit. Anagrama, 1981, págs. 29 a 32, en las que Foucault expone una hipótesis sobre el cambio del espacio de los signos a partir de Nietzsche, Freud y Marx.
- 51 Estas dos sospechas orientan la investigación de Foucault en Nietzsche, Freud, Marx, op. cit.
- 52 Véase el texto citado de J. Derrida, L'Écriture et la Différence, op. cit., págs. 409 a 413, principalmente.
- 53 F. Nietzsche, Más allá..., op. cit., pág. 155.
- 54 F. Nietzsche, Así Habló..., op. cit., pág. 122.
- 55 F. Nietzsche, Genealogía..., op. cit., págs. 42-43.
- 56 A. Schopenhauer, The World..., op. cit., pág. 103.
- 57 G. Deleuze, Spinoza, Kant, Nietzsche, Barcelona, Edit. Labor, 1974, pág. 217
- 58 Citado por Klossowski en Tan Funesto Deséa, Madrid, Taurus, 1980, pág. 13.
- 59 Ibid.
- 60 Ibid.
- 61 M. Detienne, Los Maestros de Verdad en la Grecia Arcaica, Madrid, Taurus, 1981, pág. 26.
- 62 F. Nietzsche, Así Habló..., op. cit., pág. 226.
- 63 Es importante señalar que para Nietzsche interpretar es precisamente establecer el juego de fuerza y de dominio.

- 64 F. Nietzsche, Así Habló..., op. cit., pág. 226.
- 65 P. Klossowski, Tan Funesto Deseo, op. cit., pág. 16.
- 66 F. Nietzsche, Así Habló..., op. cit., pág. 203.
- 67 El tercer capítulo de este trabajo se propone exponer la forma en que Nietzsche supera el escepticismo a través de estos conceptos. Sirva esto como una aproximación.
- 68 F. Nietzsche, Así Habló..., op. cit., Pág. 203.
- 69 Op. cit., pág. 204.
- 70 Se emplea la expresión que Nietzsche usa en Así Habló..., op. cit., apartado "De la Redención".
- 71 P. Klossowski, Tan Funesto Deseo, op. cit., pág. 18.
- 72 F. Nietzsche, Genealogía..., op. cit., pág. 97.
- 73 Adoptamos la expresión "perpetuo acusador" de G. Deleuze.
- 74 F. Nietzsche, Genealogía..., op. cit., pág. 186.
- 75 "Para que algo permanezca en la memoria se lo graba a fuego; sólo lo que no cesa de doler permanece en la memoria", F. Nietzsche, Genealogía..., op. cit., pág. 69.
- 76 Op. cit., pág. 68.
- 77 Op. cit., pág. 71.
- 78 Ibid.
- 79 Para mayor información, véase Jean Joseph Goux, "Economía Monetaria y Filosofía Idealista", "Revista Conciencia. Proceso en Formación", 1982, Nos. 1, 2 y 3., donde explica el autor cómo el surgimiento de la moneda posibilita la producción de símbolos, el poderío y el significado de éstos, su Universalización. Proceso que el platonismo sella y consume.
- 80 Sobre el socratismo, la posible cercanía a los ideales nietzscheanos, la crítica de Nietzsche contra Sócrates y su evaluación cultural, véase W. J. Dannhauser, Nietzsche's View of Socrates, London, Cornell University Press, 1976, pp.283.
- 81 F. Nietzsche, Genealogía..., op. cit., pág. 55.
- 82 Op. cit., pág. 149. Véase Infra III.2, donde se presenta un análisis más detallado en términos de la transvaloración de los ideales ascéticos.
- II. 1- La fábula del "Ser" Metafísico. El Mundo Verdadero
- 1 Hemos de entender, por una parte, la enfermedad como desproporción del organismo, inarmonía, donde lo reactivo surge como restaurador de la armonía, la restauración del reposo, la abstinencia a obrar. Lo que se hereda es este estado reactivo. mórbido, y no la enfermedad que sería un conflicto activo, se hereda la falta de fuerza, el cansancio, la negación de la vida como consecuencia de la debilidad ante el conflicto activo de la enfermedad. En este sentido ha de entenderse la interpretación activa, optimista, de la enfermedad en la sentencia: "Lo que no me mata me fortalece".
- 2 F. Nietzsche, Así Habló..., op. cit., pág. 171.

- ³ F. Nietzsche, Umano, Troppo Umano, op. cit., pág. 15.
- ⁴ Para Nietzsche la realidad se expresa fuera de la dicotomía mundo verdadero-mundo aparente, con el término mundo a secas. El evitar la adjetivación nos conduce a hablar afirmativamente del mundo. Por otra parte, recuérdese cómo termina la superación del mundo verdadero en el Crepúsculo de los Idolos, Madrid, Alianza Edit. 1981, pág. 52: "... al eliminar el mundo verdadero hemos eliminado también el aparente!"
- ⁵ La causalidad es un concepto clave para la discusión contra la metafísica llevada a cabo por Nietzsche.

II.2- El Valor de la Verdad y la Voluntad de Verdad

- ¹ F. Nietzsche, Genealogía de la Moral, op. cit., pág. 175.
- ² Ibid.
- ³ Op. cit. pág. 162.
- ⁴ F. Nietzsche, El Anticristo, Madrid, Alianza Edit., 1974, pág. 95.
- ⁵ Op. cit., pág. 96.
- ⁶ El "temor" de perderse en el mundo no significa otra cosa que abandonar su estado adormecido y recuperar su doloroso estado mórbido, esto representa el peligro de recuperar su conciencia. Nietzsche refiriéndose a los doctos dice: "... con quién estamos tratando en realidad, con seres que sufren y que no quieren confesarse a sí mismos lo que son, con seres aturcidos e irreflexivos que no temen más que una sola cosa: llegar a cobrar conciencia." Genealogía de la Moral, op. cit., pág. 171-172.
- ⁷ P. Valadier, Nietzsche y la Crítica del Cristianismo, Madrid, Ed. Cristianidad, 1982, pág. 240.
- ⁸ Por "lo terrenal" entenderemos la valoración del mundo como recinto del pecado.
- ⁹ F. Nietzsche, Genealogía..., op. cit., pág. 170.
- ¹⁰ F. Nietzsche, El Anticristo, op. cit., pág. 40.
- ¹¹ F. Nietzsche, Umano Troppo..., op. cit., pág. 105.
- ¹² F. Nietzsche, El Anticristo, op. cit., pág. 48.
- ¹³ F. Nietzsche, Crepúsculo de los Idolos, op. cit., pág. 50.
- ¹⁴ F. Nietzsche, Así Habló..., op. cit., pág. 172.
- ¹⁵ M. Foucault, Microfísica..., op. cit., pág. 7.
- ¹⁶ F. Nietzsche, El Anticristo, op. cit., pág. 34.
- ¹⁷ F. Nietzsche, Así Habló..., op. cit., pág. 172.
- ¹⁸ F. Nietzsche, The Will to Power, New York, Vintage Books, 1968, pág. 272.
- ¹⁹ Op. cit. 281.
- ²⁰ Sobre el problema de la superación de la metafísica o su "acabamiento" en términos heideggerianos, véase, E. Fink La Filosofía de Nietzsche, Madrid, Alianza, Edit., 1976, principalmente los capítulos IV y V. También en - - -

- M. Heidegger, el apartado "La Frase de Nietzsche 'Dios ha Muerto' ", en Sendas Perdidas, Buenos Aires, Losada, 1979, y, "Depassement de la Metaphysique" en Essais et Conférences, Paris, Gallimard, 1958,
- 21 F. Nietzsche, Genealogía de la Moral, op. cit., pág. 139.
- 22 M. Heidegger, Nietzsche Vol. II, Paris, Gallimard, 1971, pág. 87.
- 23 F. Nietzsche, Más allá del bien y del Mal, op. cit., pág. 60.
- 24 F. Nietzsche, El Libro del Filósofo, Madrid, Taurus, 1972, págs. 94-95.
- 25 Véase Massimo Cacciari, Krisis, Ensayo sobre la crisis del Pensamiento Negativo de Nietzsche a Wittgenstein, México, S. XXI, 1982, págs. 68-75.
- 26 Op. cit., pág. 74.

II.3- La Voluntad de Verdad en el Problema de la Vida

- 1 Consúltese A. G. Von Aesch, El Romanticismo Alemán, Espasa Calpe, Argentina, 1947, Sobre todo el capítulo "La Fuerza Vital" págs. 213 a 235.
- 2 Si como hemos mostrado la voluntad de poder nos conduce a una interpretación de la vida como seno de la afirmación y de la valoración misma, caer en un Vitalismo sería reducir la vida a una esencia, implicaría hacer metafísica de la vida.
- 3 Esta idea es muy importante ya que la "naturalización" que nos otorga el lenguaje al ordenar el mundo es el medio a través del cual pensamos en ese orden no perteneciente al lenguaje -al hombre- sino a las cosas mismas. Sin embargo, no quiere decir lo anterior que sean dos esferas disolubles, en la medida en que el lenguaje logra constituir modos de vida -cultura que expande- y se heredan de generación en generación, viene a ser parte de la genética. La reflexión sobre el lenguaje pasa a ser para Nietzsche una reflexión sobre la fisiología misma. Por otra parte, la gramática es el cuerpo mismo de la metafísica, recuérdese: "seguiremos presos de la metafísica por la gramática".
- 4 F. Nietzsche, El Libro del Filósofo, op. cit., pág. 101.
- 5 F. Nietzsche, Así Habló..., op. cit., pág. 51.
- 6 Decimos "cierto tipo de sensibilidad" porque aún cuando una de las tendencias de la voluntad de verdad es la negación del cuerpo y los sentidos, siempre constituye formas de sensibilidad, por ejemplo: el "ver" del científico y el "ver" del hombre común, o más distante aún, el "ver" del místico o del mago.
- 7 F. Nietzsche, Crepúsculo..., op. cit., pág. 45.
- 8 Véase el apartado "El Problema de Sócrates" en Op. cit., págs. 37 a 43.
- 9 F. Nietzsche, El Anticristo, op. cit., pág. 37.
- 10 Cabe señalar que no hay estudios previos sobre la crítica de Nietzsche a conceptos clave del romanticismo, entre ellos detacaría el Vitalismo. Algunos intérpretes pasan de lado el problema sin considerar la falsa equivalencia entre el Vitalismo y la interpretación de la vida por parte de Nietzsche. Como ejemplos véanse: Jiménez Moreno, Nietzsche, Barcelona, Edit. Labor, 1974, págs. 54 a 58, y J. Ferrater Mora, Diccionario de Filosofía, Madrid, Alianza Edit., 1979, 4 Vol., donde apota: "El supuesto iluminismo de Nietzsche es, consiguientemente, sólo una preparación para su posterior e incisiva crítica de la cultura europea, para la elaboración de su propia filosofía, en don---

- de el radical pragmatismo vitalista (subrayado nuestro) y aún biológico no lo gra desvirtuar su descubrimiento en el que reposa necesariamente la cultura: la creación del valor". En Nietzsche, ¿dónde se ubica este supuesto vitalismo? Es lo que trataremos de investigar.
- 11 A. Schopenhauer, El Fundamento de la Moral, op. cit., pág. 176.
- 12 En Schiller por ejemplo se trata de la contradicción entre el "impulso sensible" y el "impulso racional". Véase Schiller, Cartas sobre la Educación Estética del Hombre, Madrid, Aguilar, 1963.
- 13 Usamos el término romántico conscientes de la multiplicidad de sentidos y significados que guarda. Sin embargo, resulta claro desde la perspectiva cultural, lo que significa para la filosofía el término romántico. Para profundizar en el problema, véase M. Práz, La Carne, la Muerte y el Diablo en la Literatura Romántica, Caracas, Monte Ávila, 1969, principalmente págs. 21 a 23. También A. G. Von Aesch, op. cit., especialmente págs. 19 a 31, donde se expone el carácter múltiple del romanticismo, tanto como proceso, como fenómeno que ha adquirido diversas interpretaciones, y, derivado de esto, la imprecisión del término ya que posee una pluralidad de significados, tal que resultan en tre ellos contrapuestos.
- 14 Para ilustrar esta posición no es necesario acudir a otros filósofos. Recuérdese al Nietzsche del Origen de la Tragedia, su apego al wagnerismo era a través de la concepción filosófica profundamente romántica de Schopenhauer. El papel que cobra el arte como elemento conciliador del hombre con lo absoluto, del sentimiento y la razón, etc. puede encontrarse fácilmente en las obras de juventud de Nietzsche.
- 15 F. Schiller, Cartas sobre la Educación..., op. cit., 121-122.
- 16 Op. cit., pág. 128.
- 17 Hemos de reconocer que Schopenhauer adoptó tales conceptos a través de la distinción kantiana no-meno-fenómeno. Sin embargo, él reelaboró estos conceptos, ya que incluso algunos pensadores románticos -entre ellos Goethe, con quien Schopenhauer mantenía estrecha relación- están muy cercanos a la concepción schopenhaueriana de la "voluntad", por ejemplo a la supeditación del conocimiento a la "voluntad", etc. Por otra parte debemos reconocer que la teoría estética schopenhaueriana es profundamente romántica, no tanto su pesimismo. Schiller seguirá siendo nuestro referente entre el romanticismo y Schopenhauer.
- 18 Existe otra senda que nos conduce a concepciones del vitalismo romántico que atañen directamente a la historia de la biología o de la medicina. Ni Goethe ni Schiller estaban al margen de estas concepciones de la vida. Schiller por ejemplo, era partidario de los brownianos. Sin embargo, por razones de exposición y de dirección a problemas que queremos desarrollar, nos permitiremos esta otra vía.
- 19 F. Schiller, Cartas sobre la Educación..., op. cit., pág. 112.
- 20 Para algunos el mundo inorgánico es un caso especial del mundo orgánico; en otros casos, son dos mundos que pertenecen a una misma fuerza o impulso vital; este impulso vital es para ambos mundos un impulso formativo, a esta última concepción se adhiere Schiller y podemos decir sin equivocarnos que no le era ajena a Schopenhauer. El concepto que usó Schiller para referirse a ese impulso es: Bildungstreib.

- 21 F. Schiller, Cartas..., op. cit., pág. 89-90.
- 22 A. Schopenhauer, The World..., op. cit., pág. 290.
- 23 Op. cit., pág. 288.
- 24 Ibid.
- 25 A. Schopenhauer, La Moral, La Religión y la Ciencia de la Naturaleza, Madrid, Soc. Española de Librería, s/n fecha, pág. 229.
- 26 Es cierto que las concepciones románticas exaltan la diferencia del hombre con los demás seres de la naturaleza. Pero también es cierto que al percatarse de esta diferencia -que formulah en términos de contradicción- tratan de superar esta aparente contradicción a partir de un sistema de la naturaleza.
- 27 Buffón, Histoire Naturelle, citado por Goulemont, El Siglo de las Luces, Madrid, Guadarrama, 1969, pág. 94.
- 28 A. Schopenhauer, The World..., op. cit., pág. 229.
- 29 Goulemont, El Siglo de las Luces, op. cit., pág. 98.
- 30 Un antecedente interesante de este proceso puede hallarse en un pensador renacentista: Charles de Souelles, por ejemplo en el siguiente fragmento: "Pues i magino que la naturaleza, madre de todos los seres ha engendrado cuatro hijos: la primera, sustancia; la segunda, la vida; la tercera, la sensibilidad; la cuarta, la razón, esta última de todas las hijas es la más brillante, la más sabia, paralela e igual a su madre Naturaleza que ha cometido a sus otras hijas al gobierno de la razón..." Citado por E. Cassirer, Individu et Cosmos dans la Philosophie de la Renaissance, Paris, Ed. de Minuit, 1983, pág. 316.
- 31 F. Nietzsche, Así Habló..., op. cit., págs. 132 a 133.
- 32 La antropología ha roto con estos prejuicios en torno a "lo salvaje" y "lo primitivo". Consúltese C. Lévi Strayss, El Pensamiento Salvaje, México, FCE, 1964. Tomamos como muestra este libro no porque sea el único al respecto sino porque es una muestra clara de cómo lo que se llama "pensamiento salvaje" es un pensamiento tan complejo y tan "racional" como el pensamiento occidental.
- 33 F. Nietzsche, El Libro del Filósofo, op. cit., pág. 104.
- 34 F. Nietzsche, Más allá..., op. cit., pág. 25.

II.4- La Disolución Activa de la Razón como Respuesta a la Disolución Reactiva de la Vida

- 1 Lo que queremos decir con esto es que en su condición miserable pierde su condición de creador, creador de sí mismo, creador de Dioses, creador de la moral creador de la verdad. Con la transvaloración como proceso inversor de los valores Nietzsche pretende recuperar ese tipo de hombre.
- 2 El Libro del Filósofo, Humano demasiado Humano y la Gaya Ciencia, como obras gestoras de las ideas a las que nos referimos.
- 3 Específicamente, en El Libro del Filósofo, op. cit., pág. 103, encontramos esta cita: "Sin ciertas dosis de locura, nadie puede creer firmemente estar en posesión de la verdad."
- 4 Este "renombre personal" ora lo concibe Nietzsche como única conciencia ocul-

ta -el revés de la razón- ora lo concibe Nietzsche como voluntad de poder, conceptos semejantes aunque no idénticos para Nietzsche.

- 5 K. Jaspers, Nietzsche, Introduction à sa Philosophie, Paris, Gallimard, 1950, pág. 214.
- 6 F. Nietzsche, Más allá..., op. cit., pág. 42
- 7 Véase Infra.
- 8 F. Nietzsche, Crepúsculo de los Idolos, op. cit., pág. 46.
- 9 Op. cit., pág. 47.
- 10 Op. cit., pág. 43.
- 11 De hecho, el psicoanálisis respaldaría este enfoque, ya que en la medida en que la razón deja de ser una "facultad" a la manera de Kant, o un "don" divino, puede estudiarse inmersa a la conciencia, la memoria, el lenguaje, etc.
- 12 F. Nietzsche, Crepúsculo ..., op. cit., pág. 29.
- 13 F. Nietzsche, Más allá del Bien y del Mal, op. cit., pág. 37.
- 14 Este sentido de lucha permanente y la pluralidad subjetiva los encontraremos en el siguiente capítulo.
- 15 Véase M. Foucault, Microfísica..., op. cit.
- 16 F. Nietzsche, Crepúsculo..., op. cit., pág. 49.
- 17 Op. cit., pág. 47.
- 18 Esto lo avala la tradición cristiana.
- 19 Véase F. Nietzsche, Crepúsculo...., op. cit., págs. 65-68.
- 20 Con esto referimos al conflicto entre los sentidos y la física. Por ejemplo, el ver registra movimiento que para el conocimiento de la física resultan meras ilusiones.
- 21 Se emplea aquí el término emergencia en el sentido en que lo utiliza Foucault en Microfísica del Poder, op. cit.
- 22 Como señala E. Fink: "Las cosas están creadas a semejanza nuestra; la sustancia se relaciona con sus propiedades como el yo con sus acciones; el concepto de sustancia es una consecuencia del concepto del yo", en La Filosofía de Nietzsche, op. cit., pág. 195.
- 23 F. Nietzsche, El Anticristo, op. cit., págs. 46-47.
- 24 K. Jaspers, Op. cit., pág. 215.
- 25 F. Nietzsche, Crepúsculo de los Idolos, op. cit., pág. 47.
- 26 Op. cit. pág. 49

III.1- Sobre la Superación del Nihilismo

- 1 Deleuze habla de un valor de nada, refiriéndose con esto a la Voluntad de Nada. Véase G. Deleuze, Nietzsche..., op. cit., pág. 207.
- 2 F. Nietzsche, The Will to Power, op. cit., pág. 9.
- 3 Ibid.

- 4 F. Nietzsche, Genealogía..., op. cit., pág. 186.
- 5 M. Heidegger, Sendas Perdidas, Argentina, Losada, 1975, pág. 183.
- 6 Op. cit., pág. 187.
- 7 G. Deleuze, Nietzsche..., op. cit., pág. 213.
- 8 Recordemos que incluso la verdad, la objetividad, la causalidad son para Nietzsche perspectivas, valoraciones.
- 9 M. Heidegger, Sendas Perdidas, op. cit., pág. 188.
- 10 F. Nietzsche, The Will..., op. cit., pág. 9.
- 11 M. Heidegger, Sendas ..., op. cit., pág. 186.
- 12 "Transvaloración de todos los valores": esta es mi fórmula para designar un acto de suprema autognosis de la humanidad, acto que en mí se ha hecho carne y genio." F. Nietzsche, Ecce Homo, Madrid, Alianza, 1971, pág. 124.
- 13 G. Deleuze, Nietzsche..., op. cit., pág. 207.
- 14 Op. cit., pág. 208.
- 15 Véase: "De la Visión y del Enigma", en F. Nietzsche, Así Habló..., op. cit., pág. 227.
- 16 Ibid.
- 17 Op. cit., pág. 228.
- 18 Ibid.
- 19 Hemos expuesto ya con más amplitud este problema.
- 20 "En el propio amigo debemos tener nuestro mejor enemigo...Lo que vosotros dáis al amigo, eso quiero darlo yo hasta a mi enemigo, y no por eso me ha bré vuelto más pobre." Op. cit., págs. 93-94.
- 21 Op. cit., pág. 228.
- 22 Op. cit., pág. 300.
- 23 Op. cit., pág. 299.
- 24 M. Heidegger, Nietzsche..., op. cit., pág. 337.

III. 2- Voluntad de Poder como Superación de la Valoración Reactiva

- 1 Hemos desarrollado la crítica de Nietzsche contra el concepto de voluntad schopenhaueriano en el capítulo I.
- 2 G. Deleuze, Nietzsche..., op. cit., pág. 90.
- 3 F. Nietzsche, Will to Power, op. cit., pág. 52.
- 4 A. Schopenhauer, The World as Will..., op. cit., pág. 118.
- 5 Op. cit., págs. 419-420.
- 6 F. Nietzsche, Will to..., op. cit., pág. 271.
- 7 F. Nietzsche, op. cit., pág. 305.
- 8 F. Nietzsche, Crepúsculo..., op. cit., pág. 95.
- 9 F. Nietzsche, La Genealogía..., op. cit., pág. 185.

- 10 G. Deleuze, Nietzsche..., op. cit., pág. 35.
- 11 F. Nietzsche, Así Habló..., op. cit., pág. 171.
- 12 Ibid.
- 13 Op. cit., pág. 170.
- 14 Op. cit., pág. 172.
- 15 Op. cit., pág. 170.
- 16 Ibid.
- 17 Op. cit., pág. 171.
- 18 Op. cit., pág. 170.
- 19 Op. cit., pág. 103.
- 20 Op. cit., pág. 93.
- 21 F. Nietzsche, La Genealogía..., op. cit., pág. 96.
- 22 Ibid.
- 23 Op. cit., pág. 95.
- 24 Op. cit., pág. 96.
- 25 G. Deleuze, Nietzsche..., op. cit., pág. 93.
- 26 F. Nietzsche, La Genealogía..., op. cit., pág. 99.
- 27 Op. cit., pág. 100.
- 28 Sobre el autosuplicio como muestra de poder puede considerarse el Pötlatch; en el que según Mauss la rivalidad consiste en mostrar quién es capaz de otorgar sacrificios y dones más valiosos; la prestación de los dones es total, ya que el jefe realiza sacrificios, otorgadores de todo lo que el clan posee y todo lo que nace en el clan. Este ritual es previo a una batalla, y tiene como fin asegurar una jerarquía que posteriormente beneficia al clan y demostrar su poderío. Véase M. Mauss, Sociología y Antropología, Madrid, Tecnos, 1979, págs. 155 a 162.
- 29 En este sentido podemos también interpretar la concepción apolíneo-dionisiaca como una interpretación del movimiento de la voluntad de poder.
- 30 F. Nietzsche, Gai Savoir, op. cit., pág. 358.
- 31 En esto seguimos el análisis que Nietzsche realiza del surgimiento de la culpa en la Genealogía de la Moral, op. cit., págs. 65 a 110.
- 32 F. Nietzsche, Genealogía..., op. cit., pág. 74.
- 33 Ibid.
- 34 Op. cit., pág. 80.
- 35 Op. cit., pág. 105.
- 36 Op. cit., pág. 31.
- 37 Op. cit., pág. 32.
- 38 G. Deleuze, Nietzsche..., op. cit., pág. 95

39 Op. cit., pág. 98.

40 F. Nietzsche, Crepúsculo...; op. cit., pág. 30.

III. 3- El Eterno Retorno y su consecuencia Genealógica Transvaloración y Afirmación del Tiempo

1 M. Heidegger, Nietzsche-II, op. cit., pág. 337.

2 Ibid.

3 O. del Barco, "Leer Blanbbot," Rev. Espacios, Año 2. No. 6, págs. 6-14.

4 F. Bernard, El Olvido: Revolución o Muerte de la Historia, México, S. XXI, 1977, pág. 81.

5 F. Nietzsche, Carta a Burckhardt, citado por P. Klossowski, Nietzsche y el Circulo Vicioso, op. cit., págs. 336-337.

6 P. Klossowski, Tan Funesto Deseg, op. cit., pág. 14.

7 F. Nietzsche, Así Habló..., op. cit., pág. 226.

8 F. Nietzsche, Ecce Homo, op. cit., pág. 29.

9 F. Nietzsche, Así Habló..., op. cit., pág. 205.

10 Op. cit., pág. 206.

11 Op. cit., pág. 204.

12 Op. cit., pág. 205.

13 F. Nietzsche, Will to Power, op. cit., pág. 330

14 F. Nietzsche, La Voluntad de Poder, citado por G. Deleuze, Nietzsche..., op. cit., pág. 99.

15 F. Nietzsche, Así Habló..., op. cit., pág. 224. (Subrayado nuestro)

16 Op. cit., pág. 271.

17 Op. cit., pág. 226. (Subrayado nuestro)

18 Ibid.

19 Véase la crítica contra el fundamentalismo shopenhaueriano en "La crítica contra la empresa Fundamentalista en la Moral", apartado I.I.3 de este trabajo.

20 F. Nietzsche, Así Habló..., op. cit., pág. 272.

21 Ibid.

22 Op. cit., pág. 226.

23 P. Klossowski, Nietzsche ..., op. cit., pág. 115.

24 Op. cit., pág. 139.

25 Ibid.

26 F. Nietzsche, The Will ..., op. cit., pág. 547.

27 P. Valadier, Nietzsche y la Crítica del Cristianismo, op. cit., 542.

- 28 G. Deleuze, Nietzsche y la Filosofía, op. cit., pág. 45.
- 29 M. Heidegger, Nietzsche-I, op. cit., pág. 225.
- 30 F. Nietzsche, Así Habló..., op. cit., pág. 197.
- 31 Op. cit., pág. 301.
- 32 Ibid.
- 33 M. Heidegger, Nietzsche-I, op. cit., pág. 245
- 34 Deleuze nos ofrece esta interpretación del eterno retorno como principio selectivo a partir de algunos fragmentos de la voluntad de poder. Esta idea situaría al eterno retorno más acá del bien y del mal, como principio moral o máxima. La filosofía del eterno retorno se sitúa más acá del bien y del mal, como anota Nietzsche en los Fragmentos Póstumos en el otoño de 1884: "Más allá del bien y del mal", Prefacio a una filosofía del eterno retorno. Véase F. Nietzsche, Fragmentos Posthumes, Paris, Gallimard, 1982, pág. 262.
- 35 F. Nietzsche, citado en: P. Klossowski, Nietzsche y el Círculo..., op. cit., pág. 312
- 36 M. Cacciari, op. cit., pág. 74.
- 37 Solamente Heráclito se había acercado a este pensamiento abismal. Véanse Fragmentos 52, 53, 54 DK de los Fragmentos de Heráclito.
- 38 F. Nietzsche, Carta a Burckhardt, ya citada.
- 39 P. Klossowski, Nietzsche y el Círculo..., op. cit., págs. 308-309.

III. 4- La Superación de la Metafísica a partir del Super-Hombre

- 1 M. Heidegger, "El Final de la Filosofía y la tarea del Pensar", en Kierkegaard Vivo, Madrid, Alianza Edit. 1980, pág. 145.
- 2 F. Nietzsche, Crepúsculo..., op. cit.
- 3 Op. cit., pág. 51.
- 4 F. Nietzsche, Más allá..., op. cit., Pág. 93.
- 5 F. Nietzsche, La Genealogía..., op. cit., pág. 133.
- 6 Op. cit., pág. 140.
- 7 M. Heidegger, Nietzsche-I, Op. cit., pág. 185.
- 8 F. Nietzsche, Crepúsculo..., op. cit., pág. 51.
- 9 M. Heidegger, Nietzsche- I, op. cit., pág. 185.
- 10 Op. cit., pág. 185-186.
- 11 F. Nietzsche, Crepúsculo..., op. cit., pág. 51.
- 12 F. Nietzsche, Will to Power, op. cit., pág. 235.
- 13 M. Heidegger, Nietzsche, -II, op. cit., pág. 186.
- 14 F. Nietzsche, Crepúsculo..., op. cit., pág. 51.
- 15 F. Nietzsche, The Will to Power, op. cit., pág. 13

- 16 Op. cit., pág. 74.
- 17 F. Nietzsche, Crepúsculo, op. cit., pág. 92.
- 18 F. Nietzsche, The Will to Power, op. cit., pág. 319.
- 19 F. Nietzsche, Crepúsculo..., op. cit., pág. 52.
- 20 F. Nietzsche, The Will to Power, op. cit., pág. 305.
- 21 M. Heidegger, Sendas Perdidas, op. cit., pág. 181.
- 22 F. Nietzsche, The Will to Power, op. cit., pág. 13.
- 23 Un ejemplo claro es el texto de Eugen Fink, que sigue la interpretación de Heidegger al asumir la tentativa Nietzscheana de superación de la metafísica dentro de la metafísica: "Nietzsche permanece sojuzgado por la metafísica incluso ahí donde celebra ya su victoria sobre ella" E. Fink, La Filosofía de Nietzsche, op. cit., pág. 221.
- 24 F. Nietzsche, Así Habló..., op. cit., pág. 121.
- 25 F. Nietzsche, Ecce Homo, op. cit., pág. 61.
- 26 Según la expresión de Heidegger.
- 27 F. Nietzsche, The Will to Power, op. cit., pág. 264.
- 28 P. Klossowski, Nietzsche y el Círculo..., op. cit., pág. 186.
- 29 F. Nietzsche, Así Habló..., op. cit., pág. 97.
- 30 M. Heidegger, Sendas perdidas, op. cit., págs. 181-182.
- 31 F. Nietzsche, Así Habló..., op. cit., pág. 211.
- 32 F. Nietzsche, Crepúsculo..., op. cit., pág. 118.
- 33 M. Heidegger, Sendas Perdidas, op. cit., pág. 210.
- 34 Op. cit., pág. 183.
- 35 K. Lowith, De Hegel a Nietzsche, Paris, Gallimard, 1981, pág. 384.
- 36 F. Nietzsche, Así Habló..., op. cit., pág. 123.
- 37 G. Deleuze, Nietzsche y..., op. cit., págs. 238-239.
- 38 F. Nietzsche, Así Habló..., op. cit., pág. 84.
- 39 "... ver a la ciencia con la óptica del artista, y al arte, con la de la vida..." F. Nietzsche, El Nacimiento de la Tragedia, Madrid, Alianza Edit., 1980, pág. 278.
- 40 "Es solamente lo que Nietzsche pone en cuestión, lo mismo que su transformación, esta fe en una voluntad ilimitada de verdad que, para ser verídica, la pasión del conocimiento la remite a la duda." K. Jaspers, Nietzsche, Introducción a su Philosophie, op. cit., pág. 213.
- 41 Ibid.
- 42 E. Fink, La Filosofía de Nietzsche, op. cit., pág. 35.
- 43 F. Nietzsche, The Will to Power, op. cit., pág. 358.
- 44 G. Deleuze, Nietzsche..., op. cit., pág. 145.
- 45 Nietzsche, Así Habló..., op. cit., pág. 228.

BIBLIOGRAFIA

Obras de Nietzsche:

- Nietzsche, Federico, El Libro del Filósofo, Madrid, Taurus, 1972, pp. 289.
- Nietzsche, Federico, El Nacimiento de la Tragedia, 1a. ed., Madrid, Alianza, 1973 (5a. ed., 1980), pp. 278
- Nietzsche, Federico, Porvenir de Nuestras Escuelas, 1a. ed., Barcelona, Tusquets, 1977, (2a. ed., 1980), pp. 195
- Nietzsche, Federico, Umano Troppo Umano (2 Vol.), 1a. ed., Milán, Mondadori, 1970, (3a. ed., 1978), pp. 388
- Nietzsche, Federico, La Gaia Scienza, 1a. ed., Milán, Mondadori, 1971, (3a. ed., 1979), pp. 436
- Nietzsche, Federico, Le Gai Savoir, Paris, Club Francaise du Livre, 1957, pp. 440
- Nietzsche, Federico, Aurora, Milán, Mondadori, 1965
- Nietzsche, Federico, Aurore, Paris, Gallimard, 1970, pp. 381
- Nietzsche, Federico, Así Habló Zaratustra, Madrid, Alianza, 1981
- Nietzsche, Federico, Genealogia della Morale, Milán, Mondadori, 1970
- Nietzsche, Federico, Genealogía de la Moral, 1a. ed., Madrid, Alianza, 1972, (6a. ed., 1981), pp. 203
- Nietzsche, Federico, Más allá del Bien y del Mal, 1a. ed., Madrid, Alianza, 1972, (6a. ed., 1980), pp. 285
- Nietzsche, Federico, Crepúsculo de los Idolos o Cómo se Filsofa con el Martillo, 1a. ed., Madrid, Alianza, 1973, (5a. ed., 1981), pp. 170
- Nietzsche, Federico, El Anticristo, 1a. ed., Madrid, Alianza, 1974, pp. 155
- Nietzsche, Federico, A Nietzsche Reader, New York, Penguin, Classics, 1977
- Nietzsche, Federico, Ecce Homo, 1a. ed., Madrid, Alianza, 1971, (6a. ed., 1980), pp. 169
- Nietzsche, Federico, Inventario, Madrid, Taurus, 1973

- Nietzsche, Federico, Poemas, Madrid, Peralta, 1979, pp. 129
- Nietzsche, Federico, Correspondencia, Barcelona, Labor, 1974, pp. 184
- Nietzsche, Federico, Fragments Posthumes, Paris, Gallimard, 1982, pp. 386
- Nietzsche, Federico, La Voluntad de Poderío, Madrid, EDAF, 1981, pp. 555
- Nietzsche, Federico, The Will to Power, New York, Vintage Books, 1968, pp. 575

Obras de Schopenhauer

- Schopenhauer, Arthur, The World as Will and Idea, New York, Dolphin Books, 1961, pp. 555
- Schopenhauer, Arthur, La Libertad, México, Premiá, 1978, pp. 162
- Schopenhauer, Arthur, Sobre la Voluntad de la Naturaleza, 1a. ed., Madrid, Alianza, 1970, (2a. ed., 1979), pp. 213
- Schopenhauer, Arthur, Aforismos sobre la Sabiduría de la Vida, Argentina, Aguilar, 1970, pp. 311
- Schopenhauer, Arthur, El Fundamento de la Moral, México, Maucci Hnos., 1906, pp. 187
- Schopenhauer, Arthur, La Moral, La Religión, La Ciencia de la Naturaleza, Madrid, Sociedad Española de Librería, 1904, pp. 326
- Schopenhauer, Arthur, Los Dos Problemas Fundamentales de la Etica, 1a. ed., Argentina, Aguilar, 1965, (3a. ed., 1982), pp. 203
- Schopenhauer, Arthur, Fragmentos sobre la Historia de la Filosofía, 1a. ed., Argentina, Aguilar, 1966, (3a. ed., 1982), pp. 188
- Schopenhauer, Arthur, Sobre la Cuádruple Raíz del Principio de Razón Suficiente, 1a. ed., Argentina, Aguilar, 1977, (3a. ed., 1980), pp. 241

Obras Exegéticas de la Obra de Nietzsche

- Bataille, Georges, Sobre Nietzsche, Voluntad de Suerte, 1a. ed., Madrid, Taurus, 1971, (3a. ed., 1984), pp. 230

- Bataille, Georges, Obras Esogidas, Barcelona, Seix Barral, 1974, pp. 523
- Blanchot, Maurice, Nietzsche y la Escritura Fragmentaria, Argentina, Caldén, 1973, pp. 67
- Cacciari, Massimo, Krisis, México, S. XXI, 1982, pp. 211
- Colli, Giorgio, Después de Nietzsche, Barcelona, Anagrama, 1978, pp. 153
- Chaix, Ruy Jules, Síntesis del Pensamiento de Nietzsche, Barcelona, Nova Terra, 1974, pp. 267
- Dannhauser, Werner, Nietzsche's View of Sócrates, 1a. ed., New York, Cornell University Press, 1974, (2a. ed. 1976), pp. 283
- Deleuze, Gilles, Nietzsche y la Filosofía, Barcelona, Anagrama, 1971, pp. 275
- Deleuze, Gilles, Spinoza, Kant, Nietzsche, Barcelona, Labor, 1974, pp. 238
- Derrida, Jacques, Espolones, Los Estilos de Nietzsche, Valencia, Pre-textos, 1981, pp. 98
- Fink, Eugén, La Filosofía de Nietzsche, 1a. ed., Madrid, Alianza, 1976, (2a. ed., 1979), pp. 225
- Foucault, Michel, Microfísica del Poder, Madrid, La Piqueta, 1979, pp. 189
- Gutiérrez Girardot, Rafael, Nietzsche y la Filología Clásica, Argentina, EUDEBA, 1966, pp. 120
- Habermas, Jürgen, Sobre Nietzsche y Otros Ensayos, Madrid, Tecnos, 1982, pp. 110
- Heidegger, Martin, ¿Que Cosa Significa Pensar? (2 Vol.), Milán, Sgarbi, 1971
- Heidegger, Martin, Nietzsche (2 Vol.), París, Gallimard, 1971
- Heidegger, Martin, Sendas Perdidas, 1a. ed., Argentina, Losada, 1960, (3a. ed., 1974), pp. 309
- Jaspers, Karl, Nietzsche, Introduction a sa Philosophie, Paris, Gallimard, 1950, pp. 461
- Jiménez Moreno, Luis, Nietzsche, Barcelona, Labor, 1971, pp. 181
- Klossowski, Pierre, Nietzsche y el Círculo Vicioso, Barcelona, Seix Barral, 1972, pp. 363

- Klossowski, Pierre, Tan Funesto Deseo, Madrid, Taurus, 1980
pp. 173
- Lavuelle, Francois, Nietzsche contre Heidegger, Paris, Payot, 1977, pp. 244
- Lefebvre, Henri, Hegel, Marx, Nietzsche, México, S. XXI, 1976,
pp. 291
- Lefebvre, Henri, Nietzsche, 1a. ed., México, FCE, 1972, (2a. ed. 1975), pp. 319
- Löwith, Karl, De Hegel á Nietzsche, Paris, Gallimard, 1969, pp. 467
- Martínez Estrada, Esequiel, Heraldos de la Verdad, Buenos Aires, Nova, 1957, pp. 265
- Podach, E.F., L'Enfoncement de Nietzsche, 1a. ed., Paris, Gallimard, 1939, (s/n ed., 1972), pp. 183
- Simmel Gèorge, Schopenhauer y Nietzsche, Argentina, Schapire, 1944, pp. 234
- Valadier, Paul, Nietzsche y la Crítica del Cristianismo, Madrid, Ed. Cristiandad, 1982, pp 575
- Vattimo, Gianni, Las Aventuras de la Diferencia, Barcelona, Península, 1986, pp. 173

Biografías y Ubicación de la Obra de Nietzsche

- Andreas, Lou Salomé, Nietzsche, 1a. ed., Madrid, Cero ZYX, 1978,
(3a. ed. 1980), pp. 243
- Halévy, Daniel, Nietzsche, Paris, Librairie, Générale Francaise, 1977, pp. 703
- Janz Curt, Paul, Federico Nietzsche, Tomo I, Infancia y Juventud, Madrid, Alianza Universidad, 1981, pp. 283
- Janz Curt, Paul, Federico Nietzsche, Tomo II. Los Diez Años de Basilea, Madrid, Alianza Universidad, 1982, pp. 467
- Janz Curt, Paul, Federico Nietzsche, Tomo III. Los Diez Años de Filósofo Errante, Madrid, Alianza Universidad, 1985, pp. 542
- Janz, Curt, Paul, Federico Nietzsche, Tomo IV. Los Diez Años de Hundimiento, Madrid, Alianza Universidad, 1985, pp. 352

Peters, H. F., Nietzsche et sa soeur Elizabeth, Paris, Mercure de France, 1978, pp. 352

Rée, Paul, Documentos de un Encuentro, Barcelona, Laertes, 1982, pp. 332

Zweig, Stefan, La Lucha con el Demonio, Argentina, Tor, 1947, pp. 252