

Apuntes de Teoría del Conocimiento ii

Sobre Nietzsche y la filosofía del espíritu libre

Jordi Serra

August 24, 2023

Contents

1 Etapa intermedia de Nietzsche

2 Nietzsche ilustrado

3 Configuración del método genealógico

4 Conquistar la libertad

1 Etapa intermedia de Nietzsche

El año 1876 es un año importante en la vida de N. y de su obra. Es un año de crisis que se distancia de su vida de juventud, resaltando diferencias ideológicas con su pensamiento previo debido a la maduración propia de su pensamiento. Esto se manifiesta con un distanciamiento de la senda en la que el wagnerismo había evolucionado y empezó el distanciamiento con el propio Wagner, con quién rompió definitivamente dos años después.

El desarrollo de esta crisis se influyó por la grave enfermedad que contrae este mismo año. Hay quien sostiene que la contracción de la enfermedad supuso un aceleración del cambio de su pensamiento. En 1879 abandonó el mundo de la filología clásica y el mundo académico y empezó una nueva vida como filósofo errante.

Empezó la redacción de *Humano, demasiado humano* en la que ya se expresa el espíritu nuevo de N. y el distanciamiento con Richard Wagner.

La crisis tenía varios frentes. El más importante era el del replanteamiento de su condición académico-social. Nietzsche se alejaba críticamente cada vez más de su profesión académica y pedagógica de filología clásica. De hecho N. ya buscaba un método con el que pudiera formular con más eficacia el tipo de crítica que ya estaba ejerciendo un tanto difusamente y que se puede detectar en sus escritos de juventud.

El núcleo de la preocupación espiritual de N., en el que se entremezclan su disgusto con la profesión de filólogo académico, el malestar de sus malas relaciones con W. y el sufrimiento de la enfermedad, con constituye su lucha por dominar el método genealógico del que una primera y madura formulación se expresa en la publicación de *Humano, demasiado humano*. Durante los años previos a la publicación de ésta obra, N. se

obsesiona, debate e intenta analizar genealógicamente los prejuicios en los que la filología clásica académica se asienta y la imagen de Grecia que de ella emana.

Con ello revela de qué modo madura la orientación de su reflexión filosófica. Con el desenmascaramiento de la falsedad de los prejuicios de la filología y de las razones de esa falsedad, ahonda en la que será la misión más importante e insistente de toda su obra: La crítica a la modernidad como época de la decadencia y del nihilismo.

Si bien, la noción de nihilismo no la expresa de manera explícita aún, es con esta con la que revela el sentido de nuestra diferencia con los griegos, y de ahondar en la reivindicación del clasicismo de la Antigüedad frente al mundo moderno.

En *Humano, demasiado humano, Aurora y la gaya ciencia* desarrolla y madura su pensamiento ensayado en las obras de su juventud. El uso crítico de un método de análisis y explicación conduce a una filosofía que se comprende como crítica de la cultura. Nietzsche expone un concepto de filosofía como hermenéutica de la interpretación en la que las ideas no son verdaderas o falsas, sino signos que delatan la naturaleza.

Se deduce pues, que allí donde se coloque a la naturaleza en lugar de la cultura, se tratará siempre de una construcción de la cultura misma. Esto equivale a afirmar que no existe ningún origen esencial. Se busca la procedencia y no el origen. No existe ninguna esencia en el punto de partida, sino el proceso ininterrumpidamente recurrente de una sucesión de apariencias o máscaras.

En el pensamiento del N. joven expresa el concepto griego clásico de cultura es modélico por ser de una naturaleza, *physis*, artística. En *el nacimiento de la tragedia* nos habla del sueño y la embriaguez como impulsos artísticos de la *physis*. Hay en esta manera de entender la naturaleza, los principios de su genealogía, pues esta la entiende, expresa, como una fisiología de la cultura que remita a una articulación interna de la *physis* entendida como vida que traduce en los estados corporales creativos: el sueño y la embriaguez.

Las fuentes determinantes de todo pensamiento y de toda creación cultural son de naturaleza no racional y no consciente. Esta tesis se formula de tres maneras. La primera en su etapa juvenil, romántica con la

que expresa la *metafísica de artista* y las nociones de lo apolíneo y dionisiaco. Una segunda que se inicia con *Humano, demasiado humano*, que gira en torno al esfuerzo por comprender lo pulsional fuera de la metafísica. En esta fase madura la idea de que no hay instintos o impulsos como fuerzas en sí. Y una tercera de las obras escritas a partir de *Así habló Zaratustra*, cuando se formula ya la tesis en el marco de la hipótesis de la voluntad de poder.

En los escritos de juventud, Nietzsche ensaya una ordenación de las artes en la tragedia antigua no explicable en virtud de una lógica racional, sino que remite a otra lógica más profunda que tiene que ver con una fisiología de los impulsos artísticos dentro de una determinada concepción del ser humano y de su dinámica cuerpo-espíritu.

La explicación se refiere a cómo surge la creación artística a partir de la oposición dual de lo apolíneo y dionisiaco —impulsos de la naturaleza— y su tensión polarizada.

Nietzsche aplica estas categorías de lo apolíneo y dionisiaco a la interpretación del conocimiento y de las demás esferas o formas de cultura —i.e., religión, política etc.

El contraste con este modo de explicación lo ofrece el análisis de Sócrates y Platón, con la ilusión de una autonomía de lo racional como realidad en sí. Si Sócrates, con su ironía, dejaba perplejos a sus interlocutores, era porque les pedía que dieran razón, que explicasen racionalmente un comportamiento o una situación que revelaba, en realidad, un instinto.

Nietzsche piensa ya en su juventud que las explicaciones racionales son la parte emergida de una pulsión, de un proceso pulsional que está actuando debajo y que es donde radica el verdadero sentido de lo que se trata. Esta relación entre la pulsión y las formas de la cultura es pensada bajo la influencia de Schopenhauer, en el sentido de que la forma, el fenómeno, la representación, lo apolíneo es la apariencia o la aparición de lo dionisiaco, el fondo pulsional o energía básica del mundo y del cuerpo.

Con la evolución de su pensamiento, Nietzsche empieza a pensar que esa forma apolínea, esa representación en la que consisten las formas de la cultura no es el reflejo, la imagen de la fuerza en sí de la naturaleza presente en cada individuo, sino traducciones, como en el sueño, producidas por esa fuerza incognoscible e inalcanzable en lenguajes ontológicamente diferentes. Dice que con las palabras no se llega jamás a la verdad ni a una expresión de adecuada; prueba de ello es la multitud de lenguajes existentes, ya que si no fuese así, no habría tantos. Sostiene que la cosa-en-sí es totalmente inaprehensible. El lenguaje designa solo las relaciones de las cosas con los seres humanos y para su expresión recurre a la metáforas más atrevidas.

En consecuencia, no se puede hacer del instinto un principio en sí. Las pulsiones o instintos son dispositivos variables que se forman a partir de determinadas

condiciones históricas y de su evolución. Son el resultado de un aprendizaje y de un conocimiento llevado a cabo por la cultura y el proceso de socialización.

En suma, los instintos son algo que se ha construido, y por tanto son variables no son principios ontológicos innatos, los mismos en todos los seres humanos.

Son el resultado de incorporar, de introducir en el propio cuerpo mediante un determinado tipo de educación y entrenamiento, formas muy básicas de valorar o estimar, de sentir atracción o repugnancia ante determinadas acciones o ideas.

Los valores de nuestra moral son el resultado de esa educación impuesta al cuerpo, durante un tiempo muy largo, de estimaciones que desde muy antiguo se han sentido como buenas o malas, u que se han venido incorporando y transmitiendo luego de generación en generación a lo largo de los siglos. La fuerza de los conocimientos no reside en su grado de verdad, sino en su antigüedad, en el hecho de estar incorporados, en su carácter de condiciones de la vida.

La pulsión, el instinto son productos de esas primitivas valoraciones o interpretaciones y, una vez incorporadas, funcionan en nosotros como las disposiciones con las que valoramos e interpretamos la realidad.

Hay aquí un proceso circular consistente en que con nuestra formas instintivas de evaluar nosotros valoramos e interpretamos la realidad. A su vez, esas formas instintivas nuestras de valorar son ellas mismas el producto de valoraciones e interpretaciones originarias.

A la luz de esta condición deberán interpretarse dos características básicas de la pulsión. La primera, su carácter imperativo: La pulsión es una presión más o menos fuerte, a veces irresistible y, en todo caso, imposible de anular o neutralizar salvo por la puesta en juego de otros impulsos que desvíen la fuera del primeo hacia otras metas que no sean las de su satisfacción inmediata —proceso de sublimación. Los valores son tendencias incrustadas en la vida misma del cuerpo capaces, por tanto, de ejercer una fuerza destinada a orientar nuestro comportamiento de manera imperativa, es decir, obligándonos a realizar cierto tipo de actos e impedir la realización de otros.

La segunda característica de la pulsión es que de este modo regula el comportamiento de los individuos con una seguridad incomparablemente mayor a como podría hacerlo la razón. Por su carácter imperativo, la pulsión o el instinto ejerce su acción de modo infalible, automático y sin la menor vacilación, en contraste con lo que sucede con una acción guiada por la reflexión racional y la conciencia. Hay así una estrecha relación entre la eficacia perfecta, la seguridad, de la pulsión irresistible y el carácter infraconsciente de su regulación.

Resumiendo: La perspectiva genealógica Nietzscheana mira las formaciones de la conciencia o de la cultura en su condición de lenguajes figurados, de síntomas en los que se traducen los dos procesos fisiológicos en virtud

de los cuales la vida desarrolla su impulso fundamenta de autoexpandirse u autoproyectarse creativamente en las formaciones de cultura.

El propósito del método genealógico es, pues, desvelar, a partir de cualquier manifestación consciente o de cualquier proceso de la cultura, la actividad inconsciente de los instintos que los originan, y comprender todas sus manifestaciones conscientes como textos a descifrar en cuanto semiótica profunda de los estados del cuerpo.

Desde una perspectiva metafísica dual, que caracteriza nuestra tradición occidental y que distingue una determinada valoración moral entre espíritu y cuerpo, surge la siguiente cuestión. El método crítico de Nietzsche significa algo más que una burda reducción del conocimiento, de la cultura y del espíritu y de la conciencia a meros subproductos derivados de procesos fisiológicos.

Pero N. intenta salir de esta visión platónico-dualista, sin la presión del desprecio moral del cuerpo que el ser humano representa.

Se podría ver el cuerpo como el fenómeno entero del cuerpo, superior a nuestra conciencia, a nuestro espíritu, a nuestro pensar, sentir, querer conscientes como el álgebra a la tabla de multiplicar.

Cuando se ve al ser humano como un todo de cuerpo-espíritu entonces no hay problema en comprobar que la conciencia o el espíritu aparezcan, en ese todo, como una parte más.

Llega a la misma conclusión desde la perspectiva de lo apolíneo-dionisiaco. Dionisos era el nombre que, entre los griegos, habría recibido la energía elemental de autoafirmación de la vida que se caracteriza principalmente por la sobreabundancia de fuerza y la desmesura. Apolo, en cambio, designaría las formas luminosas de la apariencia que seducen a existir formas que nacen y se sumergen de nuevo en el flujo terrible y anonadante del devenir, en aquella voluntad de devenir que simboliza Dionisos y que irradia de la profundidad misma del cuerpo.

El N. maduro hace crítica de las obra de juventud y aclara que la relación entre lo apolíneo y dionisiaco no es un conciliación, sino que es una relación de una lucha, el de una oposición que enfrenta a ambos impulsos, los divide a la vez que los une y que, por no encontrar nunca una síntesis, están constantemente en devenir.

Es decir, el sustrato del cuerpo como vida no es otra cosa que una lucha a la que se aplicaba, en su juventud, aquella comprensión primera de la reciprocidad agonal (de lucha) de lo apolíneo y de lo dionisiaco u de su copertenencia al eterno proceso creador y destructor de la naturaleza.

Empieza N. a expresar su idea de que lo que hay en el fondo de toda conciencia y de toda forma cultural es la polaridad básica de los impulsos con anclaje en el cuerpo: placer y dolor, o dualidad vida-muerte.

En esta polaridad de impulsos de vida e impulsos de muerte tiene origen último lo que llamamos cultura, aquello en lo que consideramos que el ser humano se diferencia del simple animal. Nietzsche remarca el dinamismo básico que rige a esos impulsos, la tipología propia de su comportamiento y de su modo de funcionar: **la fe en los afectos**.

Los afectos son una construcción de la inteligencia, una invención de causas que no existen. Todas las sensaciones comunes del cuerpo que no comprendemos son interpretadas de forma inteligente, se busca en las personas, en las vivencias, etc., una razón para sentirse de una determinada manera.

Se establece algo nocivo, peligroso como si fuera la causa de nuestro malestar: en realidad se lo busca y se añade a nuestro malestar para poder pensar nuestro estado.

Aflujos frecuentes de sangre en el cerebro asociados a una sensación de sofoco se interpretan como ira. Las personas y las cosas que estimulan en nosotros la ira desencadenan este estado fisiológico.

En un segundo momento ciertos procesos y sensaciones comunes se asocian así regularmente de modo que ante ciertos procesos se produce aquel estado, aquel sentimiento común, e implica en particular esos aflujos de sangre, esa excitación, etc. O sea, por afinidad. Entonces decimos que el afecto se ha excitado. En el placer y el displacer hay ya juicios: los estímulos se distinguen según promuevan o no el sentimiento de poder.

2 Nietzsche ilustrado

En *humano, demasiado humano* el pensamiento de Nietzsche inicia su período ilustrado.

Podemos pensar la Edad Moderna filosófica como edad de la crítica, en oposición a la Edad Media que sería la edad de la fe. La crítica significa la no aceptación confiada de las cosas tal como están o tal como se nos dicen. Significa disconformidad, disposición al cambio y a a transformación.

El concepto y la práctica de la crítica se desarrolla con Descartes y su duda metódica y siguen un proceso de crecimiento y de radicalización, distinguiéndose tres fases. En un primer estadio lo representan la revolución científica del s. xvi, el racionalismo y el empirismo del s.xvii, con sus análisis críticos del proceso de conocimiento, de la moral y de la política. Una segunda fase de esplendor representada por el movimiento Ilustrado s.xviii, en el que se encuadran expresiones tan importantes de esta actitud como las críticas kantianas o la revolución francesa. Finalmente una tercera fase de radicalización en los s. xix y xx en la que la crítica no puede evitar aplicarse ella misma a sus propios presupuestos.

Nietzsche puede ser considerado un ilustrado en estos dos sentidos precisos: Primero en que trata de mostrar,

mediante un determinante método crítico, la inconsistencia de la metafísica, de la religión y de la moral dogmáticas, incluyendo también bajo estas categorías el pensamiento de algunos de los más significativos filósofos ilustrados.

Segundo, en que considera necesario completar la Ilustración de la razón mediante la tarea de una reeducación y saneamiento de los impulsos.

A la perspectiva kantiana de un pensamiento autónomo capaz de autodeterminación, Nietzsche añade es que la crítica ilustrada no puede dejar fuera de su ámbito a la moral. No dejarse guiar por otro implica liberarse de muchos prejuicios morales que determinan nuestro entendimiento impidiendo su autodeterminación.

Por ejemplo, N. sostiene que en la iglesia además de la no-verdad hay que percibir la mentira, hacer que la Ilustración entre en el pueblo tan a fondo que los sacerdotes lleguen a tener mala consciencia.

Análogamente hay que hacer con el Estado. Es tarea de la ilustración hacer ver a los príncipes y políticos que su entera manera de obrar es una mentira intencionada, privarlos de buena consciencia, y sacar del cuerpo del hombre europeo esa hipocresía inconsciente. La nueva ilustración, contra la iglesia, los sacerdotes, los políticos, los bonachones, los compasivos, los cultos de lujo, contra la hipocresía.

Lo ilustrado en Nietzsche es esta implacable decisión de sacudir al pequeño burgués europeo moderno para que vea la insensatez de sus propias máscaras, y burlarse de quienes, tras el crepúsculo de sus dioses y la disolución de sus valores absolutos, aspiran ahora a volver al estado de naturaleza recuperando lo originario como nuevo fundamento.

Lo que algunos consideran lo antiilustrado de N. no sería sino ese esfuerzo por aplicar la misma crítica ilustrada a aquellas de sus premisas tácitas que la envuelven en una falsa consciencia ideológica. Por esta razón podría decirse también que lo que N. propone es una nueva Ilustración:

1.- El descubrimiento de los errores fundamentales —tras los cuales están la cobardía, la negligencia y la vanidad del hombre como por ejemplo por lo que concierne a los sentimientos (y al cuerpo); el extravío de los espíritus puros; el animal en el hombre, moralidad como doma; Dios y más allá como fundamentos falsos del impulso conformador; conocimiento puro; etc.

2.- El segundo nivel el descubrimiento del instinto creador, también en sus escondrijos y degeneraciones.

En esta etapa de transición entre el N. joven y el maduro, lo que adquiere forma y método es este concepto de filosofía cuyo objetivo es liberar al pensamiento de los errores de la moral. El desenmascaramiento de la moral, practicada desde la exigencia de nuevos valores, tiene el sentido de intentar establecer los supuestos para el nacimiento y afirmación de una nueva moral. Lo primero que lo caracterizaría es que no se concebiría ya a sí misma ni se prendería como absoluta, sino que establecería la diferencia entre

lo buen y lo malo en relación con su circunstancia histórica. La jerarquía de los bienes no ha sido siempre la misma en todas las épocas. Por ejemplo, la venganza podría ser considerada como moralmente buena en una cultura más antigua e inmoral según la cultura actual. Inmoral significa pues, que uno no es lo suficientemente sensible a los motivos superiores, más sutiles y espirituales que toda cultura lleva consigo.

El verdadero ilustrado sería el que es capaz de comprender la moral sobre la base de su historicidad, porque se ha librado ya de la necesidad de postular su atemporalidad y su carácter absoluto. En términos de N. sería el **espíritu libre**.

Se llama espíritu libre a quien piensa de manera distinta a lo que se esperaríase ateniendo a sus orígenes, su entorno, su posición social y su oficio, o a las opiniones dominantes de la época. Él es la excepción, los espíritus sometidos a la regla: ellos le recriminan que sus libres principios derivan de la manía de llamar la atención, o incluso que parecen revelar acciones libres, acciones incompatibles con la moral sometida. Además, no es propio de la esencia de un espíritu libre el tener opiniones más justas moralmente sino más bien el haberse libreado de la tradición, con éxito o no. Pero normalmente tendrá de su parte la verdad: él exige razones, los demás fe.

La importancia de punto de vista histórico radica, para este espíritu libre, en que le permite comprender la función que los errores de la moral han cumplido en la evolución de la cultura. Sin ellos, el ser humano no habría podido superar el nivel de animalidad.

La **moral aparece como un error necesario** para la vida, al mismo tiempo que la hace estar subordinada a esa necesidad, lo cual destruye sus pretensiones de absoluto incondicionado.

La **verdad para el espíritu libre** no es más que la búsqueda de la verdad, y ésta es la clave que introduce N. en su pensamiento y obra. Por un lado, el nuevo filósofo, el espíritu libre se transforma en caminante que explora y que busca. Por otra, requiere la guía y el apoyo de la ciencia valorada como antimetafísica, capaz de servir la tarea de destrucción de las ilusiones y engaños que han servido de fundamento a la moral dogmática.

En sus obras *humano, demasiado humano* y *la gaya ciencia*, N. emplea la ciencia como instrumento de la crítica, lo que significa una interpretación crítica de la misma ciencia. El saber es una tarea de búsqueda cuyo objetivo es la liberación del peso de la tradición especialmente de la moral y sus valores superiores.

En *Aurora*, N. habla de una autosuperación de la moral desde el impulso de la veracidad. Debido a esta veracidad, derivada de la moral, nos volvemos incapaces de creer en los valores supremos de la antigua moral. El que se entrega a la pasión del conocimiento experimenta dentro de sí un nuevo deber moral, el deber de la veracidad que le conduce justamente a

perder la confianza en la moral y producir en sí mismo su autosuperación.

Desde la pasión por el conocimiento en *Humano, demasiado humano* y en *Aurora*, se llega en la *gaya ciencia* a la voluptuosidad (:complacencia en los deleites sensuales) del saber, que tiene como condición la facultad de soportar el sufrimiento.

La ciencia produce sufrimiento cuando pone al descubierto realidades que exigen la autotransformación y el abandono de actitudes confortables que deben quedar superadas. a tarea del conocimiento se convierte entonces en un proceso de experimentación.

Pero la realización satisfactoria de este proceso tiene una condición: Desprenderse de la servidumbre milenaria a los ideales y valores trascendentales superiores y metafísicos para conquistar la libertad.

En suma, la muerte de Dios es la premisa necesaria para la creación de la nueva moral y de sus nuevos valores.

3 Configuración del método genealógico

La genealogía es el intento de comprender los fenómenos de la cultura, e.g. la moral, mostrando el ángulo pulsional o instintivo desde el que son explicables.

Nietzsche —a diferencia de los anteriores filósofos que intentaron destruir las pasiones y los instintos para poder escapar a su poder condicionante— propone prestarles atención, averiguar la lógica que los rige y reconocer su función determinante en toda interpretación y en toda valoración.

Así, por un lado, el concepto de genealogía significa que toda creación cultural —moral, arte, religión, política, ciencia, técnica, etc.— es proyección de fuerzas elementales, orgánicas, relativas a un determinado nivel de energía o de fuerza vital. Por otro lado, genealogía significa que, en último término, es siempre el cuerpo quien interpreta.

Por tanto el cuerpo es lo anterior a toda objetividad, el *a priori* de toda creación y transformación de la cultura, la fuerza que se ejerce y se siente de forma no reflexiva en cuanto autofirmación de sí misma.

Luego, la moral, política, ciencia, etc. construyen un mundo de valores, conceptos o normas que se distancian de esta fuerza primitiva de la autoposición de sí que parte del cuerpo. Es decir, estas construcciones teóricas se desligan del sujeto que les ha dado origen y se sitúan en un plano objetivo. De este modo, las ideas, leyes, instituciones, etc. se perciben ilusoriamente como hechos o subjetivos, como entidades independientes del sujeto cuando el individuo ha olvidado la condición que tienen de ser meras construcciones suyas.

Desde esta perspectiva, la verdad es una colección de metáforas, antropomorfismos en movimiento. Es decir, una colección de relaciones humanas que han

sido realizadas extrapoladas, adornadas poética y retóricamente y que, tras un prolongado uso, a un pueblo le parecen fijas, canónicas, obligatorias: Las verdades son ilusiones que se ha olvidado que lo son, metáforas que se han quedado gastadas y sin fuerza sensible, monedas que han perdido su imagen y que ahora ya no se perciben como monedas sino como simple metal.

Es decir, el marco del método genealógico es una fisiología trascendental, basada en la reciprocidad al eterno proceso creador y destructor de la *physis* misma.

Así, lo que hay en último término en el trasfondo de toda interpretación no es otra cosa que la polaridad básica de las fuerzas fundamentales de la vida que animan al cuerpo:

- alegría-placer: la fuerza se expande, crece, vence, desahoga creativamente.
- dolor o pena: Cuando la fuerza es vencida, oprimida, impedida por una resistencia contra la que se debilita luchando en vano.

La **unidad viviente** de la *physis* de nuestro cuerpo es esta unidad vida-muerte. Las células de nuestro cuerpo nacen y mueren, luchan entre sí, crecen y se debilitan, de modo que nuestra vida es al mismo tiempo también una muerte continua.

Así, placer-dolor, equilibrio-desequilibrio, victoria-derrota, etc. son las sensaciones elementales que subyacen a nuestra escala de valores morales, a nuestras teorías científicas vigentes, a nuestras creencias religiosas y a nuestras preferencias o antipatías políticas. Preceden a todos los juicios lógicos, racionales y conscientes que determinan funciones tenidas como más elevadas o superiores a la sensación.

Este nuevo punto de vista de Nietzsche de análisis y reflexión sobre la moral, podría valorarse como un revolución copernicana axiológica (:teoría de valores): No es la moral la que hace al ser humano, sino el ser humano el que hace la moral.

No hay valores en sí, un bien y un mal incondicionados y como formando parte de la estructura del ser mediante cuyo cumplimiento y conformación con ellos el ser humano se humaniza y encuentra su dignidad como persona, sino que el hombre es el que produce los valores, los instaura lo mismo que produce el conocimiento el arte o la técnica.

El contraste del pensamiento de Nietzsche y los filósofos. Al no haber advertido esto, Nietzsche acusa a todos los filósofos anteriores de superficialidad e hipocresía. Por muy radicales y críticos que se manifestasen a la hora de elucidar racionalmente una doctrina o una tesis dada, siempre silenciaban y dejaban sin analizar el trasfondo de los motivos últimos de las posibilidades de articulación de los valores y de las decisiones teóricas que toda doctrina y toda tesis conlleva.

El propósito de justificarlo todo y de dar razón de

todo se dejaba sin justificar ni analizar las condiciones mismas que hacen posible el funcionamiento del pensamiento y comportamiento racional: por qué es preferible lo verdadero a lo falso; por qué es preferible lo estable, inmutable, el ser al devenir, el cambio, la transitoriedad; por qué es o debe ser preferible siempre y de forma absoluta lo bueno a lo malo; por qué hay que creer y aceptar un bien en sí opuesto a un mal en sí como formando parte de la estructura misma de la realidad.

Nada de esto se analiza en ningún momento, sino que son cosas que se afirman, sin más, dogmáticamente.

Nietzsche critica la actitud de algunos filósofos de afirmar determinadas posiciones teóricas junto a la evidente fragilidad de las razones con las que tratan de demostrarlas.

En concreto, señala la duda metódica de Descartes, con la que se pretende alcanzar un punto de partida radicalmente nuevo e indudable para la filosofía moderna pero basada con viejos argumentos ontológicos, los cuales ni siquiera fueron ni retocados ni perfeccionados. Análogamente pasaría con las razones, demostraciones y postulados con los que Kant se propone recuperar el mundo suprasensible y los *nóúmenos* (:aquello que es solo cognoscible, contrario al fenómeno) de la vieja metafísica.

Las razones aducidas por Descartes y Kant, para mantener en vigor el transmundo de la metafísica no pueden evitar ofrecer el aspecto de racionalizaciones o justificaciones *a posteriori*, subsiguientes a una afirmación previa, no racional de la posición sin más que se trata de mantener.

Estas opciones previas y estas afirmaciones nunca justificadas muestran la necesidad de preguntar por las fuentes pulsionales respecto de las cuales toda esa justificación consciente no es más que la fase final de un proceso subterráneo producto de una historia larga y atormentada.

Según N. principalmente dos razones por los cuales los filósofos no han profundizado nunca en este tipo de explicación. Primera, porque toda nuestra actividad espiritual y consciente se asienta en una serie de procesos inconscientes cuyo funcionamiento resulta inaccesible a nosotros de manera directa, aunque podemos acceder de manera indirecta a través de las manifestaciones, traducciones o síntomas de lo inconsciente en lo consciente: Solo hay estados corporales. Los estados mentales son sus consecuencia y símbolos. Escindir el mundo externo y el interno como hacen los metafísicos es ya un juicio de los sentidos.

Segunda, porque desde el dualismo metafísico que separa mundo sensible y mundo inteligible, alma y cuerpo, se opina que en la esfera espiritual del conocimiento y de los valores morales sólo pueden darse relaciones entre ideas o esencias de tal manera que lo espiritual y lo suprasensible de ningún modo podía proceder de su contrario, lo sensible, lo instintivo, el devenir.

Espíritu e instintos, razón y pasiones han sido siempre

considerados como opuestos e incompatibles, y nunca se había advertido de la continuidad que hay entre ellos. Hasta ahora la filosofía metafísica superaba esta dificultad negando la génesis de una cosa a partir de otra y suponía para las cosas valoradas como superiores un origen milagroso, directamente del núcleo y la esencia de la cosa-en-sí. En cambio la filosofía histórica, en absoluto separada de la ciencia natural, ha constatado en casos particulares, con carácter general, que no son opuestos.

Tanto la actividad del pensamiento como los fenómenos morales deben ser comprendidos como el resultado producido por un cierto tipo de relaciones interpulsionales que afloran a la consciencia u se plasman en la conducta. Desde esta perspectiva, la filosofía se entiende como una genealogía para identificar los instintos y pulsiones que actúan inherentemente en las diferentes interpretaciones y valoraciones humanas. La intención de N. no es promover un fisiologismo materialista, sino la de desligar la noción de pulsión y su dinámica de la condena y exclusión a la que le había sometido el dualismo metafísico. Tampoco hay reduccionismo biológico porque Nietzsche no reivindica haber dado con una explicación última de tal fenómeno.

En último término, los instintos y los procesos inconscientes nos son directamente incognoscibles. Sólo podemos dar de su dinámica simples interpretaciones, porque nunca no en ningún caso nos es posible una relación objetiva con la realidad.

La cosa-en-sí es siempre para nosotros incognoscible e inaccesible. Por eso, el análisis genealógico no se concibe como el descubrimiento de las razones inconscientes que constituiría la trama objetiva de la realidad. Es sólo la puesta de manifiesto de que la realidad no es pensable nunca para nosotros como significado en sí, sino que es siempre un proceso de múltiples interpretaciones producidas de manera incesante por nuestros impulsos. Y nunca podemos salir de ahí en ningún caso.

Así, la genealogía se entiende como oposición al dogmatismo espiritualista y metafísico, i.e. desconfianza de los valores morales racionalmente universalizados y rechazo de las pretensiones ilusorias del ser humano de poder dominar con la simple conciencia la significación involuntaria de sus actos.

Esta óptica genealógica se desdobra en dos momentos metodológicos. La primera tarea de este método es tratar de identificar las fuentes pulsionales que producen las interpretaciones y las valoraciones morales, las pulsiones vitales que les han dado nacimiento como condiciones de existencia para un determinado tipo de individuos.

Mirar lo que hay detrás o debajo de esas valoraciones, explorar la procedencia inconsciente de una afirmación o de un comportamiento, porque todo fenómeno consciente enmascara algo, y el análisis genealógico ofrece una interpretación sobre lo que se oculta bajo esta máscara. Comprendiendo lo que hay por debajo,

es posible superar el dogmatismo y trabajar con un concepto de filosofía como tarea interpretativa y no ya como búsqueda de la causa o del fundamento.

En una segunda fase, se trata de juzgar el valor de la moral analizada, juzgar el valor de sus valores, analizar la conformidad o no con las exigencias de la vida.

El valor de los valores se refiere al carácter beneficiosos o perjudicial de una interpretación moral para los individuos que hacen de esos valores-creencias sus condiciones de existencia.

Así pues, la genealogía que N. llevará a cabo de la moral europea, inspirada por los ideales ascéticos y resultado de la rebelión de los esclavos de Roma contra el paganismo antiguo, se lleve a cabo primero mostrando sus orígenes y, segundo, analizando y juzgando su incidencia en el desarrollo de las sociedades europeas que hecho de esta moral su condición de vida hasta hoy.

El juicio sobre el valor de los valores adopta con frecuencia en N. la forma de un diagnóstico. Las interpretaciones que el análisis genealógico estudia son producidas por el cuerpo como sistema pulsional, i.e., son la manifestación de ciertos estados corporales, son síntomas de la dinámica efectiva de los dispositivos pulsionales propios de ese tipo de individuos.

4 Conquistar la libertad

Según Nietzsche, mientras que la metafísica es el intento de encontrar el ser verdadero detrás del mundo de las apariencias, la filosofía debería ser simplemente el intento de describir el mundo sin pretender decir ni descubrir el ser del mundo. Es decir, lo que el filósofo tendría que hacer no es inventarse trasmundos, sino describir lo más exactamente posible la realidad en la que estamos y de la que formamos parte.

La idea más potente e innovadora de N. acerca de lo que es esa realidad no fue la filosofía de ningún filósofo, sino la tragedia griega, la cual le enseñó también lo esencial respecto a qué se puede y se debe pensar que es la libertad.

Primero se fija en que lo propio de la actitud trágica no es buscar ningún consuelo y seguridad ante el sinsentido del mundo, autoengañarse un mismo con visiones teleológicas o mecanicistas asumidas como la verdad.

El mundo, nuestra existencia, no tienen ningún sentido. O tienen el sentido que nosotros les queremos dar. Hay que poner en suspense la creencia en la existencia de cualquier entramado de leyes causales como estructura mecánica de la realidad a la que todo estaría sometido. Las tragedias muestran lo contrario de esto. Muestran los aspectos de azar, indeterminación, lucha, sufrimiento y destrucción que forma parte del mundo y de nuestra existencia y del funcionamiento de esta vida. Es decir, muestran cierto caos engendrado por las condiciones mismas de ser y de funcionar este mundo.

Las tragedias, mostrando ese devenir inseparable de la creación y de la destrucción, invitan a tomar conciencia y aceptar la vida como es, sin autoengaños ilusorios de salvación y redención.

Esta aceptación de la vida tal como es renaturaliza al individuo, le devuelve a la naturaleza en el sentido que se sabe entonces, no ya un ser suprasensible y sobrenatural, sino naturaleza él también u parte de esta tierra.

Como tal un ser funciona con la misma dinámica con la que funciona esa realidad trágica en la que está y es. Según N. a ser humano sólo se le comprende adecuadamente cuando se prescinde del dualismo alma-cuerpo y se le ve incardinado en la naturaleza y parte del mundo. Es decir, no se le puede considerar nunca independientemente de su base pulsional, de esa pertinencia de su ser con la realidad de la naturaleza que son sus impulsos.

Desde esta perspectiva podríamos pensar que el ser humano no es libre, ya que el ser humano incardinado en la naturaleza, es él mismo naturaleza y cuyo ser descansa sobre su base pulsional.

En la tragedia misma se muestra una necesidad en el acontecer del mundo que no puede ser entendida en el sentido de una necesidad mecánica regida por la ley de la causa y el efecto, sino que es una necesidad compatible con la libertad. Es decir, una necesidad no entendida como efecto inexorable de causas inexorables. Las premisas son: Primera, se entiende el mundo como una lucha de fuerzas en continua confrontación unas con otras, tanto de la naturaleza como en el plano de la cultura y la historia.

Segunda, el individuo humano está inserto en esa lucha como un más de esas fuerzas que componen el mundo, y que contribuye a su devenir y a su acontecer.

Lo importante es comprender que al actuar como una de esas fuerzas, el ser humano no lo hace obedeciendo fatalmente a la presión de una coacción absoluta y determinista procedente de una ley cósmica o del destino. El destino que se escenifica en la tragedia no es una necesidad *a priori* y en sí que elimina *de facto* la libertad del héroe. Si no hay lucha, conflicto entre destino y libertad, no hay tragedia. El efecto estético de la catarsis trágica se debe a que el héroe resiste a su destino que amenaza con aplastarle, se opone a él con el querer de una voluntad activa de superación que quiere modificarlo que es lo contrario de una resignación pasiva, paralizadora y fatalista.

Nobles vs espíritus débiles. Desde esta perspectiva, Nietzsche considera que no todos los seres humanos son igualmente libres o no libres. La libertad, es un privilegio exclusivo de las naturalezas superiores y nobles. Lo que caracteriza a estas naturalezas superiores que llegan a ser libre es una ordenación de sus impulsos, fruto de su disciplina y autodominación, que se traduce en un nivel de exigencia más elevado y feliz. Tienen la capacidad de coordinar y reconfigurar dentro de sí una muy amplia riqueza y multiplicidad de pulsiones distintas e incluso contradictorias,

imponiendo un afecto dominante y diferenciador que impide la anarquía de los impulsos subordinándolos y jerarquizándolos en torno a él.

Esto es lo que permita evitar la dispersión y favorecer la acumulación de la fuerza, para hacer frente a las otras fuerzas externas.

Por otro lado, la falta de libertad, propia de las naturalezas débiles, es el signo de una idiosincrasia pulsional anárquica, descontrolada, que sólo puede sentir crecer su sentimiento de poder subordinándose a otras fuerzas externas que le controlen desde fuera su anarquía y descontrol internos. Así, la libertad designa el privilegio de idiosincrasias pulsionales coordinadas y bien estructuradas, que hacen posible la optimización de la fuerza y producen un pensamiento y una acción espontáneamente creadores.

Esta **libertad se ejerce** comprendiendo que el ser humano es un simple actor, que se sabe y se quiere como actor, que sabe que sus acciones y sus comportamientos no son más que roles a representar en las distintas situaciones de su existencia. El problema de la libertad es decidir si representa su papel tal como ha sido condicionado o determinado por su educación. Es decir, por lo que los demás han hecho de él, o bien si busca creativamente nuevos roles y de este modo se construye libremente a sí mismo. Todo ser humano está condicionado por los factores y circunstancias de su educación, de su origen, de su lenguaje, de los valores que ha incorporado y que se han inscrito en su cuerpo y en sus impulsos. Sin embargo, esto no significa un determinismo absoluto, sino que es posible la libertad y el ennoblecimiento si el individuo lucha por superar esos condicionamientos gregarios para convertirse en alguien original y superior.

Queda excluida la hipótesis científica de un ser humano como organismo biológicamente constituido, e.g. por sus genes, y al cual luego se incorporan elementos externos como sus valores, hábitos etc. Para N. incorporar no significa añadir algo nuevo a una especie de naturaleza o de código genético que desde el principio es lo originario y sustancial del ser humano, sino configurar el cuerpo desde cero, convertir en cuerpo una determinada estructura pulsional, una serie de dispositivos pulsionales requeridos como condiciones de existencia. Se nos ha condicionado mediante la educación con unas técnicas destinadas a modificar la economía pulsional de nuestro cuerpo. Estas técnicas, aplicadas durante un largo espacio de tiempo, consiguen fijar en nosotros ciertas regularidades de reaccionar y de comportarnos, hasta crearnos una especie de identidad o personalidad como yo-mismo.

Esta misma estrategia es la que tiene ahora que seguir el espíritu libre para sustituir, si es necesario, ese condicionamiento por otro.

Puesto que un nuevo valor logra imponerse mediante una coacción duradera y logra así nuevos dispositivos pulsionales, es posible poner en práctica esa misma coacción a la economía pulsional del cuerpo y hacer

nuevos valores, nuevas condiciones de existencia.

Construir en uno mismo un tipo superior de ser humano en conformidad con el impulso de autosuperación implica hacerlo necesario. Hacer necesario el azar de las luchas que forman a los individuos una necesidad, la necesidad de la que surge ese carácter superior.

El objetivo de la libertad sería llegar a ser lo que se es, es decir llegar a ser lo que se puede ser.

Esta propuesta de realizar un hombre nuevo y una cultura nueva, que lleguen a ser lo que podrían ser, no corresponde a un ingenuo voluntarismo, sino que se trata de incardinar en las condiciones de creación de toda cultura.

Por eso N. intenta dar la vuelta a la concepción básica de nuestra cultura occidental, en su pensamiento más maduro, y ofrecer una nueva visión del mundo a partir de la hipótesis de voluntad de poder, en la que es posible entender el ejercicio de la libertad como construcción positiva de uno mismo y de la cultura.

El ejemplo de cómo se conquista la libertad lo tenemos en la nueva concepción del filósofo como espíritu libre y de la filosofía que se derivan de este planteamiento. La libertad de espíritu representa la primera característica del filósofo y del concepto de filosofía, como capacidad de afrontar lo desconocido con una actitud indagadora sincera y radical.

Esto es así porque lo que sucede a muchos filósofos y científicos que anteponen la necesidad de certeza, de seguridad y de estabilidad al placer de la libertad es que acaban siendo espíritus sometidos y dependientes. La libertad de espíritu se define por la independencia, por la capacidad de poder pensar y actuar sin estar sometido a la autoridad de los valores en vigor, e.g. empezando por el valor de verdad o de bondad atribuido a l ideal científico moderno.

La independencia del espíritu libre se mide por su capacidad de pensar y de vivir en función de valores diferentes a los comunes, incluso opuestos a éstos si fuera necesario.

Nietzsche representa el espíritu libre con las metáforas del explorador o del aventurero. Pues la libertad e independencia es lo que le permite descubrir, ensayar y crear nuevos valores y nuevas interpretaciones. Esta misma independencia del espíritu libre la aplica también a la cuestión de las creencias, afirmando que lo propio de este espíritu libre es carecer, en buena medida, de ellas: Cuando un hombre llega a la convicción básica de que se le tiene que dar órdenes, se torna creyente. A la inversa, una libertad de la voluntad en la que un espíritu despidiera de toda creencia, de todo deseo de certeza como si se mantuviera sobre cuerdas y posibilidades ligeras y en bailar hasta al borde de los abismos. Un espíritu tal sería el espíritu libre por excelencia.

Con esto Nietzsche se refiere al tipo humano de la metafísica y de l cristianismo tradicionales, que vive y

regula su existencia en función de certezas dogmáticas y creencias absolutas. El tipo humano que liga obediencia de manera fundamental a la creencia. Se convierte así en un esclavo. Porque lo instintivo del esclavo es, justamente, la necesidad de absolutos, y esa necesidad la mediatizan siempre unas creencias.

La jerarquía de los tipos humanos, establecidas en función de su mayor o menor fuerza, podría tener como uno de sus criterios diferenciales su mayor o menor necesidad de creencias. Lo que él viene a decir entonces es que cuanto mayor fuerza tiene un individuo, menos necesidad tiene de estas certezas absolutas, que son en realidad, elementos de protección y de seguridad como remedio a su debilidad.