



UNIVERSIDAD NACIONAL DE COLOMBIA

LA PSICOLOGÍA DE SÓCRATES

Un acercamiento a la creación de
sentido desde el individuo en Nietzsche

Leonardo Cubillos Cubillos

Ciencias Humanas, Departamento de Filosofía

Bogotá, Colombia

2012

LA PSICOLOGÍA DE SÓCRATES

Un acercamiento a la creación de
sentido desde el individuo en Nietzsche

Leonardo Cubillos Cubillos

Trabajo de investigación presentada como requisito parcial para optar al título de:

Magister en Filosofía

Director:

Doctor Luis Eduardo Gama Barbosa

Línea de Investigación:

Subjetividad en la obra de Friedrich Nietzsche

Grupo de Investigación:

La Hermenéutica en la Discusión Filosófica Contemporánea

Universidad Nacional de Colombia

Departamento de Filosofía

Bogotá, Colombia

Año

With every day, and from both sides of my intelligence, the moral and the intellectual, I thus drew steadily nearer to that truth, by whose partial discovery I have been doomed to such a dreadful shipwreck: that man is not truly one, but truly two. I say two, because the state of my own knowledge does not pass beyond that point. Others will follow, others will outstrip me on the same lines; and I hazard the guess that man will be ultimately known for a mere polity of multifarious, incongruous and independent denizens.

**Robert Louis Stevenson
(1886)**

Resumen

Esta investigación tiene dos objetivos. El primero es proponer un concepto de subjetividad en Nietzsche. El segundo es usar tal concepto para analizar la posición filosófica de Nietzsche con respecto a Sócrates. Para alcanzar estas metas, se revisó la obra publicada de Nietzsche, así como algunas de sus conferencias y ensayos no publicados. Se tuvo especial cuidado en mostrar las posiciones de Heidegger y Deleuze con respecto al tema de la subjetividad en la obra de Nietzsche. Se formuló una manera particular de interpretar lo que puede comprenderse como subjetividad en Nietzsche y su papel en la construcción del mundo. Hacia el final se hizo un acercamiento a los pasajes más representativos a cerca de Sócrates en la obra de Nietzsche. **(Palabras clave: Epistemología, Ontología, Juicio de Valor).**

Abstract

This research has two goals. The first is to propose a concept of subjectivity in Nietzsche. The second is to use this concept to analyze the philosophical position of Nietzsche about Socrates. To reach those goals, it was reviewed the published work of Nietzsche, as well as some of his lectures and non-published essays. Special care was taken to show the positions of Heidegger and Deleuze on the issue of subjectivity in Nietzsche's work. It was formulate a particular way of interpreting what can be understood as subjectivity in Nietzsche and its role in the origin of values. Towards the end it was made an approach to the most representative passages about Socrates in Nietzsche's work. **(Keywords: Epistemology, Ontology, Value Judgment).**

Contenido

	Pág.
1. Antecedentes.....	11
2. El individuo para Nietzsche.....	27
3. Los estudios nietzscheanos sobre Sócrates	58
4. Conclusiones y recomendaciones.....	73

Introducción

1.

Nietzsche era un hombre brillante, un gran conocedor de su propia lengua y de lenguas extranjeras. Eso le permitía no solamente conocer y establecer discusiones con hombres de su época en otras tierras, sino también con hombres y culturas del pasado.

Siempre le preocupó la situación cultural de su propio pueblo. Educado en la tradición académica alemana, era normal que se viera influido, tanto directa como indirectamente, por el clasicismo y el romanticismo. La cultura alemana buscaba su identidad, una especie de reunificación, al igual que muchas regiones del mundo que, después de la revolución francesa, buscaban establecerse como naciones con sus estados independientes.

Si uno acudiera a la vieja división marxista entre infraestructura (economía o modo de producción) y superestructura (política y cultura) para definir lo que constituye la esencia de las sociedades; uno podría decir que la esencia alemana estaba cambiando profundamente. El capitalismo ya empezaba a establecerse con cierta fortaleza y es probable que las nuevas familias de comerciantes y nuevos ricos empezaran a tener un poder importante en la cultura y sus determinaciones. No sería raro que lo que señalaba Benjamin acerca de la Alemania de su tiempo, a saber, que la posibilidad de reproducir en masa los productos –no solo los textos- hiciera que el arte tuviera que responder a las necesidades y a la opinión inculta de las masas estuviera también ocurriendo en tiempos de la Alemania de Nietzsche. Y en medio del confuso ambiente de las revoluciones en Europa y en el mundo, la academia tenía que sentir necesariamente esa carencia de unidad cultural que es normal en tiempos de crisis de valores.

Era de esperarse que aparecieran personajes quijotescos en este ambiente. E incluso que aparecieran grandes grupos y tendencias sincera y abiertamente quijotescas. En tiempos en que el mercado crecía y se necesitaba mayor especialización y división del trabajo, así como el establecimiento de nuevos sistemas de comercialización; en tiempos en los que el sentido de competencia entre grandes grupos de personas por producir más rápido, mejor, a menor costo y un mejor producto, empezaba a nacer; en ese tiempo aparecieron también hombres aún muy arraigados a la cultura tradicional para los que el

aparente avance y desarrollo de la humanidad, más que una evolución les parecía un retroceso.

He ahí el clasicismo. Si el futuro no era promisorio, era mejor quedarse en el pasado. Grecia, que había demostrado ser un pueblo prolífero en muchos de sus aspectos culturales, debía ser un ejemplo para la Alemania del siglo XIX. Volver a las raíces de la cultura occidental era el espíritu del clasicismo que pretendía dar un orden, si no nuevo, al menos sí probado históricamente como prolífero y adecuado. Pero por su propia naturaleza el proyecto clasicista estaba destinado a fracasar, los nuevos modelos sociales necesitan siempre nuevos modelos culturales, prácticamente gestan el mismo nuevo modelo. Las personas se encargan, sin saberlo, de formar nuevas costumbres y tradiciones que satisfagan las nuevas exigencias.

Pero si no era el espíritu antiguo el que salvaría la tierra alemana de su desorden cultural, de su aparente decaimiento, entonces el pueblo alemán debería encontrar de nuevo todo su espíritu. He ahí el romanticismo. Los ensayos cortos de Hölderlin demuestran abiertamente un interés por dar orden a la cultura alemana y palabras como *mundo* que habría de usar luego Heidegger en sus elaboraciones filosóficas aparecían allí usadas en el sentido en que éste último las usaría también. La búsqueda de un nuevo mundo para los alemanes, de un nuevo hogar cultural para la Alemania que nacía de nuevo a la luz era la tarea precisamente de los portadores de la antorcha de toda cultura: los artistas y los pensadores. En esos tiempos la literatura y la filosofía se encontraban muy relacionadas, tal vez precisamente porque las dos tenían labor parecida en aquel tiempo. La idea de que la poesía funda mundos estaba ya en la mente de los pensadores de ésta época.

Las soluciones eran muy variables. Algunos creían en la filosofía como la encargada de aquella tarea a través de la consolidación del estado; otros querían regresar al arte como fuente de educación para la nueva civilización, como una fuente para estimular una disposición apta para la moralidad; otros creían en la fundación de nuevas creencias a partir de la poesía. Sabrán que hablo de los tres amigos que plantaron un árbol en nombre de la revolución... (buscar cita). Y sin embargo en esas posibles fuentes de solución del problema socio-cultural al que se enfrentaban los artistas y pensadores alemanes de principios del siglo XIX existía algo en común. Ésa era la idea que dejaba entrever Hölderlin en su *Empédocles*, al hacer que el semidiós dijera a sus discípulos que ya no necesitaban de él y que había llegado el tiempo de que se legislaran solos. Con la llegada de los nuevos tiempos el héroe debía abandonar la escena de la humanidad y permitir que los humanos se rigieran por sí solos. En la nueva época los héroes ya no tenían sentido, ni los emperadores, ni los dictadores, ni los reyes. Así pensaba la llegada de la democracia, así *tenía* que pensar toda guerra contra los tiranos de otro tiempo.

Y si el destino de un pueblo ya no podía dejarse en manos de un hombre, aún se creía en una especie de unidad, en algo así como la posibilidad de la unión de los individuos en algo común. Era normal encontrar que el problema de aquel tiempo consistía en la escisión del individuo de la sociedad, en su aislamiento progresivo del antiguo núcleo

cultural. La necesidad de sentirse como perteneciente a una comunidad, a un proyecto de humanidad quedaba cada vez más lejos de cumplirse. Allí se encontraban los problemas de la nueva libertad. La misma forma de trabajo, que hacía necesaria la división de las tareas y de las personas hacía imposible que los trabajadores particulares conocieran la totalidad del conjunto de los pasos necesarios para la fabricación. La especialización de las labores y del conocimiento también empezó a aparecer en las academias, hasta un punto que en realidad la pérdida de la posibilidad de visión de la totalidad o de la unidad y pertenencia del individuo a un todo era definitiva, irreversible.

En medio de este ambiente en que se luchaba por buscar –tal vez fundar- el destino de un pueblo y no a través de un único personaje sino tal vez a través de la aparición de- como se ha dicho- un mundo común, un espíritu común, Nietzsche llega aún con la esperanza de encontrar un único espíritu unificador del pueblo, *a partir del rescate del individuo*.

Aún en su tiempo, ya la segunda mitad del siglo XIX, el problema parecía seguir patente y la diversidad cultural, la mezcolanza de las antiguas costumbres con las nuevas e incluso con las de otros países, hacía prácticamente imposible encontrar un único espíritu unificador de las labores, un único espíritu que diera unidad a la cultura alemana, y no sólo unidad sino futuro y destino. Así habló en “Sobre el porvenir de nuestras instituciones educativas”, así también lo anunció ya de alguna manera en *El nacimiento la tragedia*. Incluso en la introducción de los cursos sobre *los filósofos preplatónicos* también insinuaba la posibilidad de la búsqueda del propio espíritu alemán, justificándolo en el hecho de que los griegos, como pueblo lleno de costumbres extranjeras, también pudieron dar su especial estilo a todo lo que habían aprendido y llenar su herencia de frutos para el futuro de la humanidad entera. Las intempestivas no parecían tener otro interés: la crítica a Strauss y la crítica al historicismo, a la vez que los libros dedicados a sus maestros Schopenhauer y Wagner eran las dos caras de la misma moneda. Por un lado estaba la crítica a todo aquello que impedía el surgimiento de un nuevo espíritu auténticamente alemán de la juventud y por otro lado los dos hombres en los cuales podía residir la aparición de aquel anhelado espíritu. Los dos hombres en que se expresaba la “crianza de un ego” (Ecce Homo).

Si bien la necesidad de renovación que se volvía a poner en juego como en los antecesores románticos ya no podía resolverse con la búsqueda de un gran ejemplo de hombre digno de emular –o de ser obedecido-, aún así Nietzsche confiaba fielmente en que las riendas de un pueblo siempre podían ser llevadas por pocos hombres de los que los otros aprendieran. Así, en su juventud habló de *los filósofos preplatónicos* como los únicos “filósofos de una pieza” de los cuales el resto solo eran combinaciones; y así también al final de su obra decía que solo una corte de cien hombres había sido suficiente para elevar todo el gran fenómeno que significó el renacimiento y que cien hombres serían suficientes para liderar *su* nueva humanidad. Siempre confió en la aristocracia, no solo como una idea que debía defenderse, sino incluso como lo que inevitablemente siempre había regido el comportamiento de los hombres en la historia: algunos pocos líderes y el resto solo seguidores. Por supuesto que también reconocía la

moralidad esclava como la oposición de la aristocracia, pero aún allí reconocía una especie de jerarquía: también el sacerdote le parecía un noble que mandaba sobre sus seguidores.

Para Nietzsche la historia de la aparición de los mundos en la humanidad es producto de grandes hombres que imponen un modo de vivir y de pensar la existencia que otros hombres defendían con su vida y convertían lo que en un principio era una idea en un valor rector de la actividad humana. Las dos partes son igualmente importantes, tanto la aparición del instinto como su consolidación como costumbre y valor. Pero si uno hiciera caso de la segunda intempestiva y usara la historia para permitir la renovación de la vida de los hombres tendría entonces que pensar en el nacimiento de los nuevos instintos unificadores de las sociedades. ¿Para qué pensar en la consolidación desde el instinto hasta el valor-virtud si perfectamente podría tardar siglos y milenios en ocurrir? En lo que debía pensarse al inicio de una renovación cultural era precisamente en el inicio de un nuevo espíritu y una nueva actitud que había demostrado en varias ocasiones poder iniciarse tan solo con un gran hombre: Sócrates, Buda y Jesús son ejemplos de ello.

De ahí el sentido de estudiar a estos grandes personajes: encontrar la manera en que hicieron posible la apertura de un nuevo mundo para los hombres y su historia, la manera como hicieron posible, para bien o para mal, la renovación del modo de vivir de los hombres y sus sociedades.

Ahora bien, estudiar esta historia y la naturaleza del proyecto de renovar la vida humana, hace al poco tiempo evidente que sin destruir y olvidar es imposible tener los campos abiertos para acomodar de nuevo las redes de significaciones valorativas que encausan en el río del destino de los hombres. Por ello el estudio histórico de aquellos grandes personajes también debe volverse *crítico*, de manera tal que la destrucción del modo de vida que aquellos fundaron y que la historia propagó nos deje el campo abierto para nuevas construcciones. A las afueras de Bogotá es común encontrar en ciertas épocas del año los restos de plantación quemados. Después de cosechar los frutos de su trabajo en la tierra, los hombres queman las raíces restantes, que al quemarse hacen fértil la tierra y acaban con las bacterias que podrían dañar las siguientes plantaciones. Así ocurre en los campos, así ocurre en nuestras mentes, valores y costumbres.

Si pensamos, con Nietzsche, en los grandes hombres como las nuevas semillas de los instintos en el mundo y en la historia como la propagación y profundización progresiva de dicha semilla entonces hemos encontrado un lugar muy sólido desde el cual comprender su obra¹. Efectivamente si a este pensamiento añadimos el anterior, es decir, que la renovación cultural requiere de la historia crítica, entonces encontramos las dos fuentes de la manera de pensar de Nietzsche para buscar la renovación. Al hacer historia crítica

¹ Si alguien quisiera una comparación ilustrativa con Heidegger, la obra funda mundo y los hombres cuidan de él con su propio vivir diario.

del crecimiento y desarrollo de los valores en las sociedades hace aquello que llamó *genealogía*. Al dirigirse a los grandes hombres o géneros de hombre que fueron origen de aquellos grandes valores hace *tipologías psicológicas*. Las dos son formas de lo mismo: una búsqueda de los orígenes para delatar el hecho de que las pretendidas verdades que constituían el mundo hasta ahora, languidecen y no pueden ya sostener la existencia humana como antes. Delatar los valores como producto de toda una historia de progresiva sedimentación y delatar las ideas de los grandes hombres como producto de una existencia particular produce la liberación de la cadena que obliga a la humanidad a proseguir con aquellas ideas. Estas dos formas de pensar la historia sólo tienen la intención de liberar el espíritu, para permitirle crear de nuevo. Será siempre muy importante tener esto en cuenta, porque de lo contrario se correría el riesgo de perder el sentido del trabajo iniciado por Nietzsche.

En esta base tenemos la posibilidad de explicar gran parte de la obra de Nietzsche. Como puro ejemplo podríamos tomar *Humano, demasiado humano*. En la primera parte podemos encontrar los esbozos generales de la manera de hacer historia crítica de los conceptos y valores por medio de la búsqueda de orígenes y de causas diferentes y no metafísicas de aquellos. Se trata de una especie de primer entrenamiento y demostración que la manera en que todos aquellos valores considerados divinos, no provienen más que de la propia naturaleza humana. Eso mismo podemos encontrar en el segundo apartado puesto específicamente en la moral, todo aquello que se consideraba malo no es del dañino para la vida; y aquello considerado bueno solo ha sido posible gracias a cosas que consideramos malas. En éstos dos apartados podemos encontrar también pequeñas historias de la manera en que distintos valores se sedimentan en la cultura. Podríamos decir que hay pequeños intentos de *genealogía*. Y a continuación encontramos los títulos “la vida religiosa” y “Del alma de los artistas y de los escritores”, que tratan de manera más cercana los modos de vida que hacen posible el sostenimiento y nacimiento de valores en la sociedad.

En fin, para ir más allá del ejemplo, puede ahora considerarse esbozado a grandes rasgos el sentido de la obra de Nietzsche, su dirección. Destruir para renovar podría ser el lema de su obra. Y con lo que se ha dicho pueden ya verse los caminos por los que podría estudiarse su pensamiento. *Psicología* del gran hombre fundador de un instinto, *Genealogía* de la historia de su sedimentación y *Transvaloración* de los conceptos y valores podrían ser las tres grandes líneas a estudiar. Empecemos pues por la psicología de los grandes hombres.

2.

Nietzsche demostró en varias de sus obras un profundo interés por los “grandes hombres” de la historia. Ya fueran promesas para el espíritu alemán, ya fueran los fundadores de la filosofía griega; fuera para criticarlos o destacar sus cualidades, por lo general siempre aparecían en sus obras como elementos importantes en la aparición de los valores fundadores de la historia humana. En sus cursos sobre “*Los filósofos preplatónicos*”, la declaración del interés por los grandes hombres es abierta y, como se ha dicho, parece plantear allí que en unos pocos grandes hombres reside el destino y curso de la historia humana. Tales, Anaximandro, Heráclito, Parménides, Anaxágoras, Empédocles, Demócrito y Sócrates eran, según él, los únicos filósofos de una única pieza, los únicos enteramente distinguibles entre sí; el resto, de Platón en adelante, le parecían tan sólo mezclas de los primeros modelos. A Sócrates en especial le concedió un papel interesante durante su obra. *Sócrates y la tragedia*, fue la conferencia de la que luego se desprendería *El nacimiento de la tragedia*, según notas de Andrés Pascual a la edición de Alianza.

Desde muchas perspectivas debe, por todo lo anterior, quedar claro que un tema de suma importancia para Nietzsche era la búsqueda de un género de hombre superior, ya fuera en la historia, en su tiempo o en el futuro, en el que encontrara ejemplos y pistas para una renovación de la cultura. Por ello es común encontrar repetidamente menciones a Epicuro, a Shakespeare, a los grandes músicos alemanes, a sus grandes literatos. E incluso cuando suponía que la historia entera era un camino hacia el nihilismo, también en éste proceso encontraba grandes líderes del movimiento. Sócrates, Platón y Kant solo eran unos casos.

A veces pareciera que las decepciones de Nietzsche en ésta búsqueda lo fueron empujando cada vez más hacia el presente y, ya decepcionado del presente, no le quedó más remedio que imaginar e invocar a los hombres del futuro, a los filósofos tentadores, a los espíritus libres y al superhombre. Pero ¿por qué esa insistencia en el individuo si su interés era renovar la cultura?

El interés de Nietzsche en los grandes personajes de la historia no es gratuito. Antes bien está íntimamente relacionado con su filosofía. Para Nietzsche el problema de renovar la cultura es un problema ontológico que puede ser explicado en términos de la “creación de sentido”.

Para Nietzsche todo hombre configura lo ente desde su propia perspectiva, constituyéndolo en cada instante. Cuando un hombre experimenta una mesa, una roca o un concepto, experimenta en cada caso una perspectiva de lo ente determinada por su propia existencia particular: por sus deseos, proyectos y aversiones. Así también todo lo vivo. Todo lo vivo proyecta el sentido de lo ente desde su propia perspectiva existencial.

Mientras en la muerte de Jesucristo el soldado romano ve un cumplimiento más de la ley, algo más de cotidianidad, el primer cristiano ve la muerte de Dios en la tierra y el perdón de todos los pecados. La vida ofrece siempre una perspectiva desde la que lo ente

adquiere su sentido. No existe el sentido separado de la perspectiva de lo vivo, no existe la objetividad. Así, todo lo que es, necesariamente es configurado por la perspectiva de la vida. No existe el ente por fuera de la perspectiva, la cosa en-sí es un concepto abandonado.

En estos términos, el reto de renovar la cultura es un problema que debe dirigirse enteramente a la vida que la hace posible. La cultura es un aparato de entes-conceptos creados en cada momento por la perspectiva de la vida del hombre mismo. La cultura es la proyección del hombre en lo ente. El ser humano crea lo ente que se le presenta, en la medida en que lo configura según su propia perspectiva. Para el hombre no existe ente fuera de su propia perspectiva y aún el interés de encontrar conocimientos objetivos y todas las actividades articuladas alrededor de este interés (como las prácticas metódicas de las ciencias, los experimentos y las construcciones teóricas) son producto de una perspectiva particular del hombre, del individuo.

Es por ello que el individuo es central en la reflexión nietzscheana acerca de la cultura y su transformación. El individuo, en tanto ser vivo, configura su entorno a su acomodo proyectando con su creación permanente todo aquello que llamamos cultura.

Desde este punto de vista quedan, sin embargo, al menos dos preguntas abiertas que Nietzsche debe resolver. La primera de ellas: ¿qué es el hombre para ser creador del mundo?

Efectivamente, si Nietzsche retrotrae el origen de lo ente al hombre, debe explicar con claridad qué es el hombre para que tenga en sí mismo el poder de constituir lo ente. Y con esto último aparece la segunda pregunta: ¿Cuál es el modo esencial de la creación de sentido del hombre? O en otras palabras ¿Cómo el hombre crea el sentido de lo ente?

Como veremos más adelante, la respuesta a la primera pregunta es que el hombre es en esencia un cuerpo, esto es, un conglomerado de fuerzas en oposición permanente que buscan satisfacer su voluntad de poder poniéndose en relación de obediencia o mando entre sí. Cada acto del ser humanos es, por ello, producto de dicha oposición de fuerzas. De este modo, la perspectiva creadora del individuo es esa misma configuración particular de fuerzas.

Por otro lado, la respuesta a la segunda pregunta es que el modo esencial de la creación de sentido es *el acto de valorar*. Todo individuo otorga valor a lo ente desde su propia disposición corporal de fuerzas, es decir, desde su propia perspectiva.

Teniendo en cuenta que la disposición de las fuerzas que configuran todo cuerpo está determinada por la voluntad de poder, es decir la voluntad que toda fuerza tiene de dominar y ejercer poder, entonces toda valoración es necesariamente una proyección y muestra de la voluntad de poder dominante del cuerpo mismo.

El acto de valorar es expresión de la voluntad de poder de una fuerza dominante del individuo, por lo tanto, la creación de sentido es expresión de la voluntad de poder de una fuerza dominante en él.

Ahora bien, si a Nietzsche le interesa transformar la cultura, es decir transformar como la proyección de sentido del hombre, entendido como cuerpo, Nietzsche debe entonces ponerse a sí mismo el reto de reconfigurar la disposición de fuerzas del cuerpo. Esto es lo que lo lleva a interesarse por los grandes individuos de la historia.

A Nietzsche no le interesa el hombre del común porque en el hombre del común las proyecciones de valor sobre lo ente son las proyecciones convencionales, tradicionales, anquilosadas. Aunque el hombre del común está creando sentido permanentemente desde su propia perspectiva, es él mismo una perspectiva tradicional desde la cual no puede ocurrir ningún cambio de valoración. Para que el hombre del común fuera capaz de proyectar otros valores y otros sentidos sobre los entes, para que pudiera proyectar incluso nuevos entes, tendría necesariamente que cambiar su disposición corporal de fuerzas. Pero esto es imposible sin incluir nuevas fuerzas dentro de su misma corporalidad. Y este proceso de transformar al hombre del común es siempre un paso secundario, pues quien transforme al hombre del común ya debe ser él mismo un *hombre superior*, esto es, un individuo con una disposición distinta de fuerzas corporales con suficiente fortaleza y certeza como para crear por sí mismo nuevas perspectivas, valoraciones y orientaciones de mundo.

Es por esto que Nietzsche se lanza a la búsqueda de los hombres superiores. Nietzsche sólo está interesado en los individuos cuya constitución corporal los pone en condición de crear sentidos nuevos, esto es, los pone en condición de *transvalorar*.

Con esta reflexión en mente, regresemos a Sócrates.

¿Qué disposición corporal de fuerzas hizo posible la llegada al mundo del instinto y la pasión por el conocimiento? Y si adoramos al hombre teórico ¿Quién puso enfrente de nosotros ese ídolo y ese adorado modo de existencia? ¿Quién fue Sócrates? Y si el instinto del hombre teórico es una enfermedad, si Sócrates es una enfermedad ¿qué disposición corporal de fuerzas es un antídoto para ese mal?

Para Nietzsche, Sócrates es uno de los más grandes ejemplos de un individuo transformador, uno de los máximos ejemplos, para bien o para mal, de transvaloración. Sócrates inauguró un nuevo mundo y Nietzsche vio un gran enigma en Sócrates, porque él también quería inaugurar un nuevo mundo.

En lo que sigue hago una explicación más amplia de lo que digo.

1. Antecedentes

1.1. ***Sobre la constitución de sentido y el individuo en Nietzsche***

En lo dicho hasta el momento he elaborado a grandes rasgos un modo de preguntar por Sócrates. Esto es, suponiendo que el individuo en tanto cuerpo es el origen de lo ente como *ente-para-una-perspectiva*, ¿qué clase de cuerpo fue Sócrates para ser el origen de la visión teórica del mundo?

Como veremos, comprender a cabalidad estos asuntos implica elaborar juiciosamente el concepto de individuo en la obra de Nietzsche. Esto, porque fácilmente podríamos caer en interpretaciones erradas.

Podríamos, por ejemplo, confundir el *individuo* de Nietzsche con el ego cartesiano o el sujeto trascendental de Kant. En este par de conceptos también hallamos la presencia de una idea característica de la modernidad: el hombre es el origen de lo ente. O lo que Heidegger llamaría la tendencia a *antropomorfizar el mundo*. Y sin embargo, Nietzsche siempre se mostró en oposición a la idea de que el mundo es un conjunto de fenómenos constituidos por la sensibilidad y las categorías del entendimiento. Para Nietzsche aquella visión lógica del mundo era sencillamente la versión más elaborada de una perspectiva con su propia historia, cuyo inicio se encontraría precisamente en Sócrates.

Inmediatamente después de planteado el problema sobre la significación del concepto de individuo nos encontramos con obstáculos muy claros que dejan problemas abiertos. Así por ejemplo, sabemos que en Nietzsche no podemos igualar sin más al individuo con la idea moderna de sujeto trascendental o de yo, pues en este existen ideas que Nietzsche no comparte y en cambio no contiene características que para él son esenciales.

Por estas razones resulta fundamental resolver primero el significado del individuo en la obra de Nietzsche para, posteriormente, acercarnos con más elementos al caso específico de Sócrates.

Para ello sería útil dirigirnos a los estudios que se han hecho con anterioridad al respecto. Haré, por ello, un repaso sobre Heidegger y Deleuze.

1.2. El Nietzsche de Heidegger

“La doctrina nietzscheana que convierte todo lo que es y tal como es en «propiedad y producto del hombre» no hace más que llevar a cabo el despliegue extremo de la doctrina de Descartes por la que toda verdad se funda retrocediendo a la certeza de sí del sujeto humano”. **Heidegger, Martin, *Metafísica y antropomorfismo*, En: “Nietzsche”, Tomo II. España, Destino, 2000.**

Según Heidegger, para Nietzsche el hombre se encuentra en el centro de la producción de todo lo ente. Esto quiere decir que todo lo que el hombre experimenta, todo aquello que para el hombre es, ha sido creado por él mismo. El modo en que el hombre crea lo ente, es el acto de valorar.

Ahora bien, a la base de dicho acto de valorar, se encuentra la voluntad de poder como determinación esencial de todo lo ente. En las diversas concepciones de mundo, en todas las teorías filosóficas y en todos los conceptos, Nietzsche encuentra la voluntad de poder como origen.

La lógica, por ejemplo, es un intento humano de conservar su propia existencia. La lógica misma no es el centro articulador de la existencia y experiencia humanas, sino que, al contrario, se trata de una expresión de la voluntad de poder que le es esencial a un género especial de hombre, al hombre teórico.

Es por ello que para Heidegger la reflexión filosófica de Nietzsche está inevitablemente determinada por una especie de subjetividad, lo que lo convierte no sólo en un filósofo moderno sino en un filósofo de la metafísica.

Heidegger admite que ésta no es igual a la subjetividad planteada por Descartes, pero remarca que se trata de una subjetividad.

Esta insistencia encuentra su explicación en la reflexión del propio Heidegger. Su máximo interés era elaborar una historia de la metafísica. En tanto que el rasgo esencial de la metafísica moderna era definir lo ente como producto del hombre, al resaltar este modo especial de subjetividad en la obra de Nietzsche, logra incluir su filosofía en la historia moderna de la metafísica, como el filósofo del fin de la metafísica.

Pero ¿qué clase de subjetividad es esta que convierte a Nietzsche el filósofo del fin de la metafísica?

Aquí nos interesa dilucidar cuáles son las determinaciones esenciales de la subjetividad para Nietzsche. Pues, aunque para Heidegger era fundamental encontrar las **similitudes** de esta concepción de la subjetividad con las otras concepciones modernas de la misma, a nosotros nos importa sólo la concepción nietzscheana. Únicamente ésta es útil para fundamentar una investigación profunda sobre el significado de Sócrates su obra.

Heidegger elabora su reflexión desde la idea de que la pregunta fundamental de la metafísica es ¿Cuál es el ser Ente? Con respecto a la reflexión de la metafísica en la modernidad, considera que la respuesta a esta pregunta se encuentra atada al sujeto, es decir, que toda concepción moderna del ente es subjetiva.

Ahora bien, la subjetividad elaborada en cada pensador metafísico de la modernidad no es necesariamente la misma. Como la reflexión acerca de Nietzsche se encuentra fundamentada en una comparación con Descartes, aquí intento elaborar una descripción de la subjetividad en Nietzsche, a partir de dicha comparación. Traigo para ello varios fragmentos del apartado “*La conexión interna de las posiciones fundamentales de Descartes y de Nietzsche*”, del libro “*Nietzsche*”

Para llegar a destacar rectamente este mismo [el concepto de sujeto], es conveniente ahora destacar también la posición metafísica de *Nietzsche* respecto de la de Descartes de acuerdo con los cuatro aspectos que nos han guiado.

1) Para Descartes el hombre es sujeto en el sentido de la yoidad que representa. Para Nietzsche, el hombre es sujeto en el sentido de las pulsiones y los afectos que subyacen como «*factum* último», es decir, resumiendo, del cuerpo. Toda interpretación del mundo se lleva a cabo retrocediendo al cuerpo como hilo conductor metafísico.

Heidegger, Martin, *La conexión interna de las posiciones fundamentales de Descartes y de Nietzsche*, En: “Nietzsche”, Tomo II. España, Destino, 2000.

El sujeto en Nietzsche es, según lo anterior, enteramente corporal. Si la verdad del ente es siempre “producto y posesión” del hombre, entonces la verdad es necesariamente producto de un cuerpo. El origen de toda verdad (suponiendo de antemano que toda verdad es en esencia no-verdad) reside en la corporalidad humana. De ahí la importancia del estudio fisiológico del hombre cuando se pregunta por el origen de los valores. Ahora bien, en la medida en que toda verdad del ente es producto de la corporalidad del hombre, el mundo es necesario producto del mismo. Sigamos adelante.

2) Para Descartes, la entidad del ente es equivalente a la representatividad por y para el yo-sujeto. Para Nietzsche, el «ser» es también representatividad, pero el «ser», entendido como consistencia, no basta para aprehender lo que propiamente «es», es decir lo que deviene en la realidad de su devenir. El «ser», en cuanto es lo fijo y rígido, es sólo una apariencia del devenir, pero una apariencia necesaria. El carácter de ser propio de lo real en cuanto devenir es la voluntad de poder. En qué medida la

interpretación nietzscheana del ente en su totalidad como voluntad de poder tiene sus raíces en la antes nombrada subjetividad de las pulsiones y afectos y, al mismo tiempo, está esencialmente codeterminada por el proyecto de la entidad como re-presentatividad, requiere aún una demostración especial y explícita.

Heidegger, Martin, *La conexión interna de las posiciones fundamentales de Descartes y de Nietzsche*, En: “Nietzsche”, Tomo II. España, Destino, 2000.

Según lo anterior, Nietzsche plantea que lo ente es lo representado, pero que en lo representado no queda explicado el carácter de la realidad, pues esta es en esencia el devenir de la voluntad de poder. El ente es una expresión aparente, pero necesaria, de la voluntad de poder. En lo siguiente eso se puede entender con mayor facilidad.

3) Para Descartes, verdad significa la segura re-misión de lo representado en el interior del re-presentar que se representa; la verdad es certeza. Para Nietzsche, la verdad se equipara al tener-por verdadero. Lo verdadero se determina desde lo que el hombre sostiene respecto del ente y desde lo que él tiene por ente. Ser es consistencia, fijeza. Tener-por-verdadero es fijar lo que deviene, fijación con la que se asegura al respectivo viviente algo consistente en sí mismo y en su entorno, en virtud de lo cual puede estar seguro de su existencia consistente y de su conservación y, por lo tanto, puede tener el poder de *acrecentar* el poder. La verdad, en cuanto fijar, es para Nietzsche la apariencia requerida por el viviente, es decir por el centro de poder «cuerpo» en cuanto «sujeto». **Ibíd.**

Como podemos ver, la verdad en Nietzsche queda completamente determinada por la perspectiva del hombre. Lo que es verdad no es verdad en sí mismo sino porque el hombre “lo tiene por verdadero”. Ahora bien, en todo acto de “tener por verdadero” o entender algo como ente, el hombre determina constantes que necesita para vivir. Con el acto de otorgarle el grado de ente o verdad a algo, el ser humano se asegura para sí mismo un conjunto de constantes en las cuales puede vivir y, sobretodo, ejercer y acrecentar su poder. El sujeto-cuerpo de Nietzsche se forja a sí mismo un lugar de existencia a partir de la creación de entes y verdades.

Con esto queda entendido el comentario sobre lo ente de la anterior cita. Todo ente está basado en el error necesario de toda vida, en la mentira de toda vida. Todo ente es creación del sujeto-corporal que valora para asegurarse su propia existencia. Es así que, aunque de hecho toda verdad sea no verdad y todo ente sea sólo apariencia, lo que existe en el fondo de toda verdad y todo ente es la voluntad de poder que debe expresarse en ellos para permanecer.

4) Para Descartes, el hombre es la medida de todo ente en el sentido en que se arroga la eliminación de los límites del re-presentar para conducirlo a la certeza que se asegura a sí misma. Para Nietzsche, no sólo lo re-presentado en cuanto tal es un producto del hombre; toda conformación y configuración de cualquier tipo es producto y propiedad del hombre en cuanto señor incondicionado de todo tipo de perspectiva en la que se configura el mundo y se le da poder como incondicionada voluntad de poder. **Ibíd.**

Lo anterior significa que para Nietzsche el sujeto, entendido como cuerpo, y parado sobre la voluntad de poder, es siempre el creador de toda verdad y todo ente. La certeza no es más que producto de la expresión de la voluntad de poder de dicho sujeto. Ahora bien, debemos examinar lo que significa que el hombre sea **“el señor incondicionado de todo tipo de perspectiva en la que se configura el mundo”**.

La razón de esta afirmación es que Nietzsche plantea que la esencia de la verdad es precisamente la no-verdad. Toda verdad, en la medida en que es producida por el hombre y el hombre siempre está sometido a su propia perspectiva corporal, tiene su última justificación precisamente en el hombre. Es por ello que el hombre es quien decide finalmente qué es verdad y qué no lo es.

La conclusión de las reflexiones de Heidegger sobre este asunto es:

“Para Nietzsche, la subjetividad es incondicionada como subjetividad del cuerpo, es decir de las pulsiones y los afectos, es decir de la voluntad de poder.” *Ibid.* Pág. 164.

En este punto sería bueno hacer un resumen de las posiciones de Heidegger sobre la subjetividad en la filosofía de Nietzsche.

1. El sujeto en Nietzsche es corporal.
2. Como la verdad del ente es “producto y posesión” del hombre, entonces la verdad es necesariamente producto del cuerpo.
3. El sujeto produce y posee la verdad porque en ella realiza su voluntad de poder, es decir, perpetúa su existencia y aumenta sus posibilidades de dominio sobre lo ente.
4. El sujeto-cuerpo de Nietzsche se forja a sí mismo un lugar de existencia a partir de la creación de entes y verdades.
5. El sujeto es en Nietzsche **“el señor incondicionado de todo tipo de perspectiva en la que se configura el mundo”**.

Resumiendo podemos decir que el sujeto en Nietzsche es el individuo corporal que produce todo aquello que llamamos mundo, verdad, etc. para perpetuar su existencia y su capacidad de dominio.

Ahora bien, parados sobre estos planteamientos, en esta investigación tenemos que preocuparnos por tomar esta caracterización del individuo y transportarla hacia los estudios acerca de Sócrates.

Para empezar, tenemos que investigar a Sócrates precisamente como un individuo con determinaciones fisiológicas que lo llevaron a constituir lo ente desde el acto de valorar para permanecer en la existencia. Esta particular forma de valorar, de constituir lo ente, expresó una perspectiva que destruyó la visión griega del mundo y dio a luz el prototipo del hombre teórico.

Hasta aquí, podemos decir que nos hemos acercado al carácter productor de sentido del individuo en Nietzsche. Llegamos a la conclusión de que el individuo para Heidegger es indisociable de la noción de cuerpo. Hemos visto también, que para Nietzsche lo ente es proyección de la voluntad de poder que constituye el cuerpo. Hasta aquí, podemos agradecerle a Heidegger el haber asegurado un paso importante en nuestra reflexión, al asegurar, primero, que el hombre es el productor incondicionado de lo ente y, segundo, que el modo esencial de dicha producción es el acto de valorar, determinado a su vez por la voluntad de poder.

Así mismo, al avanzar e intentar responder la otra pregunta que habíamos planteado en la introducción: **¿qué es el hombre para ser creador del mundo?**, Heidegger también nos indica el camino correcto para formular la pregunta y responderla con claridad. Al preguntar por el hombre como **“el señor incondicionado de todo tipo de perspectiva en la que se configura el mundo”** debemos preguntar por el cuerpo y, naturalmente, por el concepto asociado de la fisiología.

Alguien que demostró una gran agudeza al respecto fue Gilles Deleuze. El concepto de tipología elaborado en su *“Nietzsche y la filosofía”*, da mucho en el blanco cuando se trata de elaborar los distintos géneros de individuo planteados por Nietzsche y las constantes en sus estudios sobre dichos individuos. Paso a elaborar algunas anotaciones sobre el mismo.

1.3. Deleuze *Nietzsche y la filosofía*

Del trabajo de Deleuze me interesa la elaboración del concepto de **tipo** en la filosofía de Nietzsche. Aunque el término de tipo o tipo psicológico no es ajeno a Nietzsche, pues efectivamente encontramos la expresión en su obra (especialmente en el anticristo cuando hace un acercamiento a lo que él llama el tipo psicológico de Jesús), la elaboración conceptual de Deleuze ofrece algunos elementos interesantes que no son tan evidentes en la propia obra de Nietzsche.

Para empezar, Deleuze ve a la filosofía de Nietzsche como un intento de observar el mundo, quiero decir, las cosas que lo componen, como reuniones de fuerzas relacionadas jerárquicamente según la voluntad de poder, entendiendo voluntad de poder como la tendencia constante de la fuerza a perpetuarse y a dominar.

En ese sentido, para Deleuze, la reflexión de Nietzsche también es una reflexión sobre lo ente y su origen.

Ahora bien, esta manera de ver la filosofía de Nietzsche, permite explicar varios problemas filosóficos en términos de fuerzas. ¿Qué es el ente? Una reunión de fuerzas dispuestas según la voluntad de poder. ¿Qué es el valor? La expresión de las fuerzas reunidas en el ente como un fenómeno complejo.

Bajo esta misma dirección podemos entonces preguntar por el concepto de individuo que subyace a una concepción del mundo entendida como teoría de fuerzas.

Antes de seguir, es necesario describir a grandes rasgos las características que otorga Deleuze a las fuerzas.

Para empezar, todo ente es necesariamente pluralidad de fuerzas. En ese sentido la fuerza nunca puede ser una sola. El primer rasgo de la fuerza es la pluralidad.

El siguiente rasgo, asociado directamente con el anterior, consiste en que una fuerza nunca puede ser en sí misma y por sí misma. Antes bien, toda fuerza existe sólo en virtud de su relación con otra fuerza.

La relación de las fuerzas siempre es determinada por su cantidad. Ahora bien, esta cantidad no admite nunca la igualdad, jamás existe una fuerza que tenga la misma cantidad de otra. Por lo tanto, la cantidad de toda fuerza debe definirse en términos de mayor o menor en comparación con las fuerzas con las que se relaciona.

A las relaciones de fuerzas, siempre determinadas por el azar, se les conoce como **cuerpos**. Todo cuerpo es siempre una relación de fuerzas. Bajo la noción de cuerpo es interpretable todo ente. Las cosas son cuerpos, los individuos son cuerpos, etc. Esta

noción, por supuesto, puede aclararnos mucho acerca de la reflexión del individuo en Nietzsche.

Finalmente, según sea la relación de una fuerza con otra, se considerará a las fuerzas activas y reactivas. Las fuerzas activas siempre son las fuerzas dominantes de lo ente, mientras las fuerzas reactivas siempre obedecen a las fuerzas activas dominantes.

Ya en el ser humano, existe una división fundamental para comprender las tipologías planteadas por Deleuze. La conciencia es en esencia reactiva, mientras las fuerzas activas del hombre son siempre inconscientes.

En éste contexto, el individuo es entendido como la suma de fuerzas activas y reactivas según su disposición interna dentro del sujeto, el individuo es para Deleuze en esencia un *cuerpo*. Ahora bien, a la disposición particular de las fuerzas activas y reactivas dentro del individuo la denomina **tipo**.

(...) Para Nietzsche lo que cuenta no es la cantidad de fuerza considerada en abstracto, sino una determinada relación en el propio sujeto entre las fuerzas de diferente naturaleza que lo componen: lo que se llama un tipo.

Deleuze “Tipología del resentimiento”, en: Nietzsche y la filosofía.

Así, comprendemos que el tipo psicológico activo no puede reducirse a las fuerzas activas de la inconsciencia, ni el tipo psicológico reactivo a las fuerzas reactivas de la conciencia, sino que en ambos lo que determina su salud o enfermedad es la relación entre dichas fuerzas.

No nos interesa por el momento el género de relación que determina los diversos géneros de tipos psicológicos a investigar por parte de Nietzsche, sino la concepción de sujeto que subyace a su filosofía. Esto, por supuesto, para dirigirnos al caso de Sócrates.

Sin lugar a dudas, nuestra reflexión, al menos en lo que respecta a lo dicho por Deleuze, debe referirse a la noción de tipo. Para determinar lo que esta significa, quisiera añadir una última cita.

Un tipo, en efecto, es una realidad a la vez biológica, física, histórica, social y política. **Deleuze, “Tipología del resentimiento”, en: Nietzsche y la filosofía.**

El **tipo** es una particular relación de fuerzas biológicas, físicas, históricas, sociales y políticas. Esto quiere decir que todo individuo es un complejo de fuerzas con distintas características y que en su análisis debemos remitirnos inevitablemente a las relaciones propias de dichas fuerzas. Es claro que al examinar estas fuerzas necesariamente debemos observar al individuo como una realidad *al mismo tiempo* biológica, física,

histórica, social y política, pues de lo contrario no comprenderíamos a cabalidad la relación propia de las fuerzas que lo componen.

Debemos alejarnos del error de pensar que, para Deleuze, existen fuerzas activas, reactivas y además, históricas, biológicas, etc. Para empezar, lo que convierte a una fuerza en activa o reactiva es su relación con las demás fuerzas. En sí mismas, aisladas, las fuerzas no existen y no pueden ser clasificadas. Ahora bien, que Deleuze diga que un tipo tiene fuerzas históricas, biológicas, físicas, sociales y políticas no afecta a la naturaleza del cuerpo, quiero decir, no afecta el que esas fuerzas sean, por su relación, activas o reactivas. Su carácter de activa o reactiva no tiene que ver con su carácter histórico, físico, político o biológico.

Esta aclaración de Deleuze es de gran ayuda porque sería muy complicado dar cuenta de las características de Sócrates en términos de fuerzas únicamente activas y reactivas. Ya el simple hecho de pensar a Sócrates implica una revisión muy detallada de la relación de fuerzas dentro de un individuo, pues en él mismo la conciencia (que para Deleuze siempre reactiva) se convierte en la fuerza que claramente domina el cuerpo y su acción (que para Deleuze es el lugar de la actividad). En otras palabras, en Sócrates las fuerzas de la conciencia se vuelven activas (creadoras según el mismo Nietzsche) mientras el cuerpo se vuelve reactivo.

Por supuesto que nosotros tendremos que enfrentarnos a dicha subversión de la conciencia que representa Sócrates, pero una vez hayamos definido los términos teóricos y conceptuales con que nos enfrentaremos al mismo.

Mientras tanto me interesa simplemente reseñar una concepción del individuo que agrega algunos elementos a la concepción planteada por Heidegger, con el fin de enriquecer la discusión. Recopilemos.

Para Heidegger Nietzsche replantea el concepto de sujeto a la luz de su corporalidad, pero igual pretende explicar el origen de la esencia del ente en dicho sujeto. La corporalidad, entero dominio de la voluntad de poder, es la productora y poseedora de todo lo ente. En ese sentido, Nietzsche es la expresión última de la tendencia moderna de exponer la esencia del ente como producto del hombre. En términos de Heidegger, la teoría nietzscheana de la constitución de lo ente es la última expresión de la tendencia moderna de antropomorfizar la metafísica.

Deleuze, aunque no parece muy interesado en plantear a Nietzsche como el último expositor de la metafísica, ni en establecer que el hombre es el productor esencial de todo lo ente, no duda en explicar al individuo en términos de una subjetividad constituida de fuerzas.

Para Deleuze, al igual que para Heidegger, es posible explicar la experiencia y la existencia del hombre según una cierta caracterización del propio sujeto. Quiero decir, la

perspectiva de cada tipo psicológico necesariamente modifica su experiencia de la existencia y en ese sentido lo vivido, lo experimentado, también es una especie de producto del sujeto.

Lo que ganamos con Deleuze es la riqueza que agrega a la noción de cuerpo. Efectivamente entender el individuo como un conglomerado de fuerzas opuestas entre sí según la voluntad de poder nos permite adentrarnos en la naturaleza más íntima del mismo. En otras palabras, el sujeto en Nietzsche aparece aquí mucho más rico y lleno de posibilidades de explicación y comprensión de la producción del sentido.

Veamos por qué. Tomando la noción de cuerpo de Deleuze, uno tendría que decir que el cuerpo del hombre, que corresponde a un tipo particular, está compuesto por fuerzas físicas, biológicas, históricas, sociales y políticas. Encontramos en la noción de fuerza una riqueza y versatilidad importante al momento de explicar cómo de un **tipo** particular de hombre surge un género particular de valoración y una constitución especial de lo ente.

El problema es verificar de qué manera esas fuerzas históricas, sociales y políticas constituyen un cuerpo y, más especialmente, un **tipo**. Quiero decir, cómo es posible que las fuerzas físicas y biológicas, sociales, políticas e históricas entren en una relación tal que ocurra una u otra perspectiva y visión del mundo y lo ente. Para acercarnos a nuestra pregunta: ¿Por qué de Sócrates y no de Anaximandro, Demócrito o Heráclito surgió la visión teórica del mundo? ¿Cuál es la disposición de fuerzas corporales de Sócrates que le permitió dar origen a una visión especial del mundo que marcó a occidente? ¿Cómo se reunieron en Sócrates las fuerzas históricas, biológicas, etc., para que sólo de él sugiera tal transvaloración de los valores griegos? ¿Por qué Sócrates y no otro?

1.4. Conclusiones acerca de los antecedentes

En este punto podría continuar analizando algunos antecedentes. Así por ejemplo, sobre la posición de Heidegger cabría adicionar la posición de Habermas, para el cual Nietzsche al intentar hacer una crítica del conocimiento termina radicalizando la posición de Kant a través de la doctrina subjetivista de la voluntad de poder (*Sobre Nietzsche y otros ensayos*, Habermas).

Sobre otros temas podría también traerse a colación a Foucault, quien estableció relaciones importantes con Nietzsche y probablemente haya dicho algunas palabras sobre la crítica al sujeto y el paralelismo entre la muerte de Dios y la muerte del sujeto a la modernidad.

Sin embargo, creo que con lo dicho hasta el momento es suficiente para establecer tanto la importancia del problema de la subjetividad en Nietzsche, como su función explicativa acerca del origen del sentido o del ente.

Es por ello patente que definir el concepto de hombre en Nietzsche, ya sea como sujeto, tipo, cuerpo o cualquier otra noción, es una cuestión importante en la historia de su interpretación de la obra y además debe tenerse en cuenta al momento de pensar a Sócrates como individuo histórico en la obra de Nietzsche, pues en ésta Sócrates aparece como un *individuo superior*.

Esta importancia se demuestra en el aparente acuerdo entre algunos intérpretes sobre el hecho de que en la obra de Nietzsche existe una especie de subjetividad distinta a la moderna, pero relacionada con ella, en que es considerada el origen del sentido de lo ente.

Así mismo se rescataron algunos rasgos esenciales de dicha subjetividad. No sólo es el origen del sentido de lo ente, sino que además es un cuerpo. Aunque no hay unanimidad sobre todos los rasgos de dicho cuerpo en la interpretación tradicional de Nietzsche, al menos existe un acuerdo generalizado en considerar que dicho cuerpo es configurado por la voluntad de poder y al mismo tiempo es el origen del sentido a través del acto de valorar.

Quiero decir, es claro que esta corporalidad está articulada internamente por la voluntad de poder como su rasgo esencial, es decir, la voluntad de crear y dominar a través del valor a lo ente.

Aún habría que aclarar la posible ambigüedad del concepto de **cuerpo** en Deleuze. Para él, cuerpo es todo aquello que es resultado de la confrontación de fuerzas de cualquier clase. Esta noción puede prestarse para confusiones si no se entiende que el cuerpo humano es tan sólo una de las especies de cuerpo. Su caracterización, como vimos, está contenida en la noción de **tipo**. El tipo psicológico, que es una especie de cuerpo, es, por lo mismo una reunión de fuerzas determinadas. Estas fuerzas son, a saber: físicas,

biológicas, sociales, políticas e históricas y, al entrar en relación entre sí, pueden ser cada una de ellas activas o reactivas.

Así pues, es necesario rescatar esta problemática sobre la subjetividad en Nietzsche como una que debe ser aclarada para el análisis correcto de la tipología psicológica de Sócrates en la obra de Nietzsche.

Era claro que la pregunta a la que apuntamos después de esta breve reseña de los antecedentes del estudio de la subjetividad en Nietzsche, era plantearnos nosotros mismos el problema de nuevo intentando encontrar un marco conceptual desde el cual pudiéramos enfrentarnos a Sócrates.

Veo, sin embargo, temas que deben ser aclarados antes de continuar. Es claro, en lo que se dijo más arriba sobre Sócrates, que Nietzsche lo consideró el creador del tipo de *hombre teórico*. Después de Sócrates apareció un mundo de sentido lleno de interpretaciones antes desconocidas para la humanidad. La cultura socrático-alejandrina, de la que se habla en *El nacimiento de la tragedia* y en la segunda intempestiva, es producto de Sócrates.

Ahora bien, aunque en esto parecería que confirmáramos que el hombre es el origen del sentido. Con mirar el asunto detenidamente aparece una pregunta por resolver. No decimos que la comprensión teórica del mundo haya sido producto de "El Hombre" en general. Decimos en cambio: la comprensión teórica del mundo es producto de Sócrates. Existe por lo tanto una preeminencia del individuo sobre las masas. Existen hombres superiores y hombres del común. El papel del hombre común es meramente reproductor, imitador y perpetuador de las creaciones de los hombres superiores. En cada individuo ocurre, por supuesto, el acto permanente de constituir lo ente desde la valoración. Sin embargo, no a todos los individuos les es dada la posibilidad de inaugurar una *nueva* perspectiva histórica de lo ente. Esto quiere decir, no todos los hombres *transvaloran*. Que estén o no estén en capacidad de hacerlo es algo sólo determinado por su disposición interna de fuerzas y, en ese sentido, por su voluntad de poder.

Así pues, cuando estemos elaborando el concepto de subjetividad desde el cual nos acercaremos a Sócrates, tendremos que tener en cuenta esta diferencia entre los hombres. Una diferencia no de poca importancia, teniendo en cuenta que el principal interés de Nietzsche consiste precisamente en originar una nueva interpretación de mundo, contraria a la interpretación teórica. En nuestra pregunta acerca de Sócrates debemos observar detenidamente qué constitución de sus fuerzas permitió la *transvaloración*.

Por estas razones, será esencial averiguar no solamente la constitución esencial de todo individuo planteada por Nietzsche, sino también aclarar la esencia del hombre superior en quien radica la auténtica constitución de sentido.

Así pues, en el análisis y formulación del concepto de subjetividad, tenemos, primero, que tomar la decisión, desde aquí, de pensar al hombre como un ***individuo complejo***. Ya no como hombre en general o como sujeto en general, sino como individuo particular compuesto por fuerzas biológicas, físicas, sociales, políticas e históricas, en el que reside el poder de crear sentido.

Ahora bien, queda aún por resolver en estos términos, qué hace que un hombre tenga el poder no sólo de crear sentido sino de *transvalorar* el sentido. En otras palabras, habría que resolver la pregunta por la causa de la distancia entre el hombre creador y el hombre del común.

Fijados estos puntos, paso a elaborar el concepto de individuo en la obra filosófica de Nietzsche.

2.El individuo para Nietzsche

La crítica al sujeto

Teniendo en cuenta la exposición de Heidegger sobre Nietzsche, quedamos perplejos al encontrar las críticas nietzscheanas a la subjetividad moderna. Efectivamente, no habría nada más lejano de los pensamientos de Nietzsche que aceptar como un agente creador a esa idea de “yo” de la modernidad. En varias ocasiones muestra sus críticas a éste concepto.

Observando estas críticas en detalle, podemos concretarlas en tres. Primero, el yo es una consecuencia de un prejuicio gramatical. Segundo, desde él se ha creado la idea metafísica de “cosa”. Tercero, ha sido creado para justificar el error de la voluntad libre, que a su vez ha sido creado para justificar la responsabilidad y el castigo.

La mejor exposición de las razones por las cuales el “yo” es producto de un prejuicio gramatical, la encontramos en los apartados 16 y 17 de *Los prejuicios de los filósofos* en “*Más allá del bien y del mal*”.

“(…) El filósofo debe decirse «cuando yo analizo el proceso expresado en la proposición “yo pienso” obtengo una serie de aseveraciones temerarias cuya fundamentación resulta difícil, y tal vez imposible, - por ejemplo, que yo soy quien piensa, que tiene que existir en absoluto algo que piensa, que pensar es una actividad y el efecto causado por 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, - que yo sé qué es pensar. Pues si yo no hubiera tomado ya dentro de mí una decisión sobre esto, ¿de acuerdo con qué apreciaría yo que lo que acaba de ocurrir no es tal vez ‘querer’ o ‘sentir’? En suma, ese ‘yo pienso’ presupone que yo *compare* mi estado actual con otros estados que ya conozco en mí, para de ese modo establecer lo que tal estado es: en razón de ese recurso a un ‘saber’ diferente tal estado no tiene para mí en todo caso una certeza inmediata. » – En lugar de aquella «certeza inmediata» en la que, dado el caso, puede creer el pueblo, el filósofo encuentra así entre sus manos una serie de cuestiones de metafísica, auténticas cuestiones de conciencia del intelecto, que dicen así: «¿De dónde saco yo el concepto pensar? ¿Por qué creo en la causa y en el efecto? ¿Qué me da a mí derecho a hablar de un yo, e incluso de un yo como causa, y, en

fin, incluso de un yo causa de pensamientos?>> (...)” **Nietzsche Friedrich, *Los prejuicios de los filósofos*, en: “*Más allá del bien y del mal*”. España, Alianza, 2008.**

Tales son las dificultades que antepone Nietzsche al problema del sujeto, tal como lo plantearía Descartes. Efectivamente, si observamos todas las dudas que antepone Nietzsche al “yo pienso”, están dirigidas al planteamiento de Descartes, según el cual ese “yo pienso” es la primera de las certezas de las que debe partir toda certeza del conocimiento.

Ahora bien, éste no es el único aspecto de la crítica. Intentemos hacer un resumen de las tesis con respecto a la idea de “yo pienso” en lo que leímos. Primero, nada comprueba que exista un yo. Segundo, nada me dice que exista la causalidad. Tercero, no es claro qué es pensar ni cuál es el origen de su concepto. Cuarto, no es claro cómo podemos asegurar que el “yo” sea la causa del “pensar”.

A estas cuatro objeciones metafísicas a la certeza del “yo pienso”, Nietzsche antepone la respuesta que mencionaba arriba como la primera de sus críticas. A saber, la idea de “yo pienso” es producto de prejuicios gramaticales.

La explicación de Nietzsche en el apartado 17 del mismo capítulo es: “*Se razona aquí según el hábito gramatical que dice <<pensar es una actividad, de toda actividad forma parte alguien que actúe, en consecuencia... ->>.*” **Ibíd.** “todo pensar implica un *alguien que piensa*: un yo”, podríamos decir, completando el pasaje.

Como vemos, la idea del yo resulta de las estructuras gramaticales de las palabras. Efectivamente “pensar” es un verbo y como todo verbo es una actividad, necesariamente pensar es una actividad. Ese es el primer prejuicio gramatical.

El segundo prejuicio gramatical es que toda actividad está asociada a un sujeto y, por lo tanto, debe existir un sujeto que piensa. Ese sujeto que piensa es, por supuesto, el “yo”. A partir de esos dos prejuicios gramaticales, queda explicado por qué creemos que existe un yo, por qué creemos en la causalidad, por qué asumimos que pensar es una actividad y por qué asociamos dicha actividad con el “yo”.

Esta es la explicación general de la primera crítica de Nietzsche al concepto moderno de sujeto, o al menos al elaborado por Descartes. Para Nietzsche el “yo” no es la primera certeza, ni siquiera de una certeza cualquiera. El yo es sólo un producto de estructuras gramaticales que, a su vez, son simples expresiones de la perspectiva de la voluntad de poder de un pueblo particular. Esto quiere decir, que el lenguaje expresa las formas de relacionarse el hombre con las cosas, de pensarlas y constituir las a su acomodo. El lenguaje es expresión de la voluntad de poder, pues con el lenguaje el hombre se

apropia de lo ente, reafirma y aumenta su poder. El lenguaje es producto de la disposición corporal de las fuerzas de quien valora.

En este sentido, toda lengua es testimonio de la manera como un pueblo se apropia de su mundo para vivir en él según su disposición o, lo que es más exacto, según su voluntad de poder. Por esta razón, la gramática de todo lenguaje es fiel testigo de los juicios y prejuicios que impone el lenguaje a las cosas. “*El hechizo de determinadas funciones gramaticales es, en definitiva, el hechizo de juicios de valor fisiológicos y de condiciones raciales.*”² dirá más adelante.

En relación con esto encontramos el segundo aspecto de la crítica al concepto de yo. Para Nietzsche los conceptos de *cosa* y *ser*, han sido derivados del concepto de “yo”. En un principio desde el prejuicio de que la voluntad producía efectos y luego a partir del prejuicio según el cual en el sujeto residen las categorías de la razón, desde las cuales se organiza el mundo. Al respecto, dice Nietzsche en “*La <<razón>> en la filosofía*”, Crepúsculo de los ídolos, apartado 5:

“Por su génesis el lenguaje pertenece a la época de la forma más rudimentaria de psicología: penetramos en un fetichismo grosero cuando cobramos consciencia de los presupuestos básicos de la metafísica del lenguaje, dicho con claridad: de la *razón*. Ese fetichismo ve en todas partes agentes y acciones: cree que la voluntad es la causa general, cree en el <<yo>>, cree que el yo es un ser, que el yo es una substancia, y proyecta sobre todas las cosas la creencia de la substancia-yo – así es como crea el concepto de <<cosa>> El ser es añadido con el pensamiento, es *introducido subrepticamente* en todas las partes como causa; del concepto <<yo>> es del que se sigue, como derivado, el concepto <<ser>>... Al comienzo está ese error grande y funesto de que la voluntad es algo que *causa efectos*, - de que la voluntad es una *facultad*... Hoy sabemos que no es más que una palabra... Mucho más tarde, en un mundo mil veces más ilustrado, llegó a la consciencia de los filósofos, para su sorpresa, la *seguridad*, la *certeza* subjetiva del manejo de las categorías de la razón: ellos sacaron la conclusión de que esas categorías no podían proceder de la empiria(...)”

Nietzsche, Friedrich, “La <<razón>> en la filosofía”, en: Crepúsculo de los ídolos. España, Alianza, 2000.

Todas estas tesis son claramente contrarias a los planteamientos sobre el sujeto en la modernidad. Para Nietzsche, el hecho de que el ser provenga del yo, de la idea de substancia del yo, genera precisamente el problema de que el hombre sólo descubre en el mundo lo que él mismo ha puesto en él. En ese sentido, toda ciencia y toda metafísica

² Nietzsche, Friedrich, 20, *De los prejuicios de los filósofos*; En: “Más allá del bien y del mal”. España, Alianza, 2008.

termina cometiendo el error de creer que “descubre” ciertas cosas en los objetos, cuando en realidad sólo observa características impuestas por él mismo a las cosas.

Para Nietzsche resulta claro que la idea de “yo” es una arbitrariedad tomada de la gramática. Esta arbitrariedad consiste en considerar que el “yo” puede ser una causa. La primera versión de este error es la creencia en la voluntad y, en especial, en la voluntad libre. Gracias a ella creemos que el sujeto es la causa de las acciones. Pero la forma más aguda de este error, es su forma trascendental. Efectivamente, creer que el “yo” es condición de posibilidad de lo ente, a la manera como lo plantearía Kant, (pues eso es lo que quiere decir “en un mundo mil veces más *ilustrado*”), significa que el “yo” no es solo la causa esencial de los actos individuales, es decir, es *responsable*, sino que es la causa primera de todo lo que existe. El fenómeno, precisamente por ello, está hecho y configurado según las categorías del entendimiento, para no decir, “a imagen y semejanza” del sujeto. Ahora bien, si pensamos que ese “yo” no es más que un error gramatical, entonces la explicación moderna de la experiencia de mundo, el mundo mismo y toda justificación de las ciencias, quedan sin fundamento.

Con esto, paso a la tercera crítica del sujeto por parte de Nietzsche, es decir, el “yo” como justificación del error de la *voluntad libre*. Sobre este asunto estudio, del apartado 19 en adelante de *Los prejuicios de los filósofos* y el 7 y el 8 de *Los cuatro grandes errores*.

El apartado de los cuatro grandes errores dice:

“*Error de la voluntad libre*. – hoy ya no tenemos compasión alguna con el concepto de «voluntad libre»: sabemos demasiado bien lo que es - la más desacreditada artimaña de teólogos que existe, destinada a hacer «responsable» a la humanidad en el sentido de los teólogos, es decir, a *hacerla dependiente de ellos...* voy a exponer aquí tan sólo la psicología de toda atribución de responsabilidad. – en todo lugar en que se anda a la busca de responsabilidad suele ser el instinto de *querer-castigar-y-juzgar* el que anda en busca. (...) A los seres humanos se los imaginó «libres» para que pudieran ser juzgados, castigados, - para que pudieran ser *culpables*, por consiguiente, se *tuvo que* pensar que toda acción era querida y que el origen de toda acción estaba situado en la consciencia (-con lo cual el más radical fraude *in psychologiscis* [en cuestiones psicológicas] quedó convertido en el principio de la psicología misma)”.³

De esto me interesa extraer sencillamente dos relaciones importantes en la crítica al “yo”. Por un lado, **el “yo” está enlazado directamente con la idea de libertad de la voluntad en tanto que es representado como la causa libre de la acción.** En otras

³ Nietzsche, *Los cuatro grandes errores*, crepúsculo de los ídolos, 75.

palabras, se considera que el “yo” es el receptáculo de la libertad de la voluntad. Ese es tan sólo el primer aspecto del asunto.

Ahora bien, en la medida en que la doctrina de la libertad de la voluntad está directamente asociada al instinto *querer-castigar-y-juzgar*, y el “yo” es producto de esta necesidad de crear la doctrina de la libertad de la voluntad, entonces **el “yo” es también producto de la voluntad de querer-castigar-y-juzgar**. De nuevo, el “yo” no es causa primera, sino un resultado final de un instinto y una voluntad de poder encarnada en el intento de imponer cierto orden moral al mundo. Al fondo de esta idea encontramos, por tanto, a los instintos y la voluntad de poder del teólogo.

Si queda desmitificado el yo, si se demuestra su arbitrariedad, y además aceptamos que sin el yo, la doctrina de la libertad de la voluntad y con ella la responsabilidad y la culpa quedan refutadas, entonces, queda la pregunta ¿es Nietzsche un determinista? ¿Lo que nos queda es la “voluntad no-libre”?

De ninguna manera, pues:

“Suponiendo que alguien llegue así a darse cuenta de la rústica simpleza de ese famoso concepto de la <<voluntad libre>> y se lo borre de la cabeza, yo le ruego entonces que dé un paso más en su <<ilustración>> y se borre también de la cabeza lo contrario de aquel monstruoso concepto de la <<voluntad libre>>: me refiero a la <<voluntad no libre>>, que aboca a un uso erróneo de causa y efecto”. **Los prejuicios de los filósofos, apartado 21.**

Para Nietzsche quien piensa la acción humana en términos de voluntad-no-libre, es decir, el determinista, se encuentra inevitablemente atrapado en una paradoja: toma por verdadera, necesaria, “clara y distinta” una visión de mundo que es sólo una perspectiva. A saber, la perspectiva de la causa y el efecto.

Este uso erróneo de los conceptos consiste en creer que son cosas del mundo real capaces de establecer relaciones y ser causas, cuando realmente son “conceptos puros” usados para comprender el mundo, para describirlo. Introducir el concepto de voluntad-no-libre como *causa* de la acción es un error necesario para sostener distintas perspectivas individuales. La voluntad-no-libre es sólo un concepto para justificar determinados afectos, determinadas necesidades. Tanto es esto así que el mismo concepto es usado para satisfacer necesidades distintas. Unos necesitan del concepto de voluntad-no-libre para atarse al sentimiento de responsabilidad, de fe en sí mismos y del mérito; otros en cambio lo necesitan para olvidarse de toda responsabilidad. Para Nietzsche:

“La <<voluntad no libre>> es mitología: en la vida real no hay más que voluntad *fuerte* y voluntad *débil*” **Ibíd.**

La realidad no admite los conceptos de voluntad libre o no libre. La voluntad, según vemos, es explicada en términos de fuerza. Ahora bien, al asumir la tesis de que en la vida real no hay más que voluntades fuertes y débiles, adquirimos un pensamiento fundamental para nuestra reflexión.

Pensar en términos de libertad o no libertad el problema de la constitución de sentido desde el individuo sería un error que nos llevaría a una incompreensión de principio de la filosofía de Nietzsche. Si preguntamos, con Heidegger y Deleuze, ¿cómo el hombre es el origen de lo ente o del sentido? No podemos adjudicar al hombre la *libertad de crear sentido*. Así pues, aunque podamos decir que el hombre es el origen del sentido, o que el hombre crea el sentido, lo hace de una manera que necesariamente es ajena a toda explicación fundamentada en la doctrina de la libertad de la acción.

El pensamiento que nos queda para la reflexión es: **El problema de la creación de sentido debe ser pensado en términos de voluntades débiles y voluntades fuertes.** Pero ¿qué es la voluntad?

En este punto la reflexión ha empezado a desbordar las críticas negativas al concepto de sujeto y de “yo”. Con esto quiero decir, que ya hemos expuesto por qué el “yo” no es una certeza desde la cual se pueda explicar la constitución de lo ente como fenómeno, a la manera de Kant, ni la responsabilidad moral y las instituciones sociales asociadas a ella. Hemos explicado *por qué no* debemos poner el origen de los conceptos y las cosas en el yo, como si ésta fuera una categoría “clara y distinta”.

Sin embargo con esto no se acaba la crítica de Nietzsche. No por haber refutado toda explicación desde el concepto “yo”, desaparecen entonces las substancias, las cosas y los conceptos que se han derivado de allí, como si jamás hubieran existido. No por haber refutado la explicación tradicional del origen de las cosas y los conceptos, debemos concluir inmediatamente que *no hay explicación* de su origen. Antes bien deberíamos buscar explicaciones mejores.

Esto es lo que hace Nietzsche al decir: el origen de la doctrina de la libertad de la voluntad es *el instinto de querer-castigar-y-juzgar* y al decir que *en la vida real no hay más que voluntad fuerte y voluntad débil*. Esto es lo que llamo aspecto positivo de la crítica.

Oponer nuevas explicaciones a problemas y conceptos tradicionales, es en este caso un avance más de la crítica. Pues si al denunciar un error es bueno decir que *no es correcto* en algo, consideramos más sabio al que además de esto dice *qué es lo correcto*.

Así, Nietzsche primero refuta el concepto de “yo” por ser un prejuicio gramatical, del que, además, se extraen arbitrariamente los conceptos de ser y responsabilidad moral, para después, desde la respuesta a la pregunta “qué es la voluntad”, exponer varios aspectos fundamentales de *su* explicación del origen de las cosas y los conceptos.

¿Qué es la voluntad?

Como he dicho, la crítica al sujeto se encuentra íntimamente ligada a la crítica del concepto de voluntad libre. De hecho Nietzsche entra al problema de la voluntad criticando la capacidad explicativa que tiene ese concepto y más aún el exceso de pluralidades de sentido que contiene.

¿Qué es la voluntad para Nietzsche? Para resolver nuestra pregunta, tomo como punto de partida el aforismo 19 de *“De los prejuicios de los filósofos”* de *Más allá del bien y del mal*. Este apartado empieza criticando la idea de que la voluntad es una unidad, que es muy común entre los filósofos. Empieza atacando a Schopenhauer por decir que no podemos dividir analíticamente la voluntad como lo hacemos en la representación al hacer diferencia entre la cosa en-sí y su representación, y que, en cambio, la voluntad y el acto son una y la misma cosa.

Para Nietzsche esa unidad es falsa, la volición en realidad es una multiplicidad de eventos y procesos que alejan el mando inicial del acto final. Esta unidad es más bien producto del prejuicio del lenguaje que designa con una única palabra un sin número de fenómenos.

Como primer punto de esta crítica a la unidad de la voluntad, hay que resaltar la diferencia que hay entre el mando y la obediencia que se encuentran en ella. En toda volición, para Nietzsche, hay a la vez algo de mando y algo de obediencia. Mando y obediencia son maneras de comportarse de las fuerzas que se ven involucradas en el cuerpo humano.

Para Nietzsche el prolongado error existente en estos temas se debe a que, como generalmente el cuerpo obedece, se tiende a creer que la volición, el mando y el acto de obedecer son una misma cosa. Pero eso, por supuesto, no es así. La distancia que existe entre el mando y la obediencia en el cuerpo humano es muy amplia.

Según esto es claro que debemos entender la noción de cuerpo de Nietzsche para entender la dinámica propia de la voluntad. Esa noción de cuerpo la podemos resumir más o menos en algo que dice Nietzsche en este mismo apartado: *“nuestro cuerpo, en efecto, no es más que una estructura social de muchas almas”* 43.

Cuando Nietzsche dice que nuestro cuerpo es una estructura social de muchas almas, lo que quiere decir es que hay muchas fuerzas distintas que integran nuestro cuerpo y que dentro de ellas hay unas que obedecen y unas que mandan. En una volición hay un camino que lleva de la *acción de mando* a la *acción de obediencia* de diversas fuerzas que integran el cuerpo. La voluntad, en ese sentido, sería precisamente ese proceso que va del mando a la obediencia. O como dice Nietzsche más adelante: *“toda volición consiste sencillamente en mandar y obedecer”*.

Quien estuviera interesado en estudiar estos temas tendría que dirigirse al análisis de esos procesos de obediencia y mando entre fuerzas corporales. Es por esto fundamental establecer cuál es la naturaleza de dichas fuerzas, cómo interactúan entre sí y de qué manera explican el fenómeno que denominamos “voluntad”.

Antes de seguir, aclaro algunos conceptos importantes. Primero, **el cuerpo es una reunión de fuerzas de distinto tipo que están en relación permanente de obediencia y mando**. Segundo, **la voluntad es la palabra con que se ha designado la intrincada relación de obediencia y mando entre las fuerzas corporales**.

Esta nueva concepción de la palabra voluntad sirve para disipar algunos posibles errores de interpretación de la obra de Nietzsche y para aclarar su propia perspectiva acerca de términos relacionados con la noción de voluntad.

El primero de estos términos es el de *voluntad libre*. Aunque ya establecimos que, según el lado negativo de la crítica, éste término no tenía sentido por tener origen prejuicios gramaticales, por ser el origen de la idea de substancia y por servir a la voluntad sacerdotal de promover la culpa y con esta la mala conciencia, ahora adquirimos un aspecto positivo de la crítica. Para Nietzsche lo que se ha llamado hasta ahora “*voluntad libre*” es un sentimiento de poder que tiene el volente cuando es obedecido o siente que es obedecido, esto es, el sentimiento de la satisfacción de la *voluntad de poder*.

Vemos ahora que el fenómeno designado como “voluntad libre”, una vez ha sido criticado, ahora queda explicado en los términos elaborados sobre la corporalidad entendida, con Deleuze y Heidegger, como articulada por la voluntad de poder. La voluntad libre no es ya una unidad, sino simplemente un sentimiento originado en el proceso corporal de toda volición exitosa. La voluntad libre es tan sólo una de las posibilidades y pluralidades anexas a un proceso mucho más profundo de interacciones de fuerzas en el comportamiento humano. Ya no es el centro del mismo ni permite fundamentar la culpabilidad o la responsabilidad.

El concepto central en la comprensión de la voluntad es la *voluntad de poder*. La *voluntad de poder* es la característica esencial de todas las fuerzas corporales y por ello determina su relación. Si la volición humana es explicada por Nietzsche en términos de relaciones de fuerzas que componen un cuerpo, es claro que la voluntad de poder rige dichas relaciones y que todo acto volitivo es expresión de la voluntad de poder.

Ahora bien, si la ley de la voluntad de poder reza: **todo busca el poder**, es decir, todo busca siempre el dominio y la superación de sí mismo⁴, entonces debemos concluir que la principal regla de la interacción de fuerzas en un cuerpo es que cada fuerza desea dominar sobre las otras. Tal vez en este tema Deleuze es muy agudo al hacer la

⁴ (Así hablaba Zaratustra, *De la superación de sí mismo*)

diferencia entre fuerzas activas y reactivas. Sin embargo, más allá de los conceptos que usemos, lo importante es reconocer esa permanente inter-acción de fuerzas desde la cual se explica la existencia y comportamiento humanos.

Para cerrar, con respecto a la voluntad libre, a la voluntad de poder y el proceso interno de cada acto de la volición habría que establecer estas tesis.

1. El “yo” o “la voluntad” sin más, son un error que se originó en los prejuicios del lenguaje. La unidad de la voluntad no existe.
2. No hay voluntad libre sino sentimiento de mando. Si no hay voluntad libre, no hay culpa o responsabilidad en los actos de un individuo.
3. La voluntad de poder es la ley bajo la cual se rige toda volición.
4. La ley de la voluntad de poder dice: toda fuerza desea mandar y toda fuerza desea superarse a sí misma.
5. El cuerpo es una estructura de fuerzas organizada según la voluntad de poder, por lo tanto, toda volición consiste en la dinámica de mando y obediencia que existe en la estructura de fuerzas que componen el cuerpo.

Como dije más arriba, si queremos profundizar en el significado de toda volición, debemos intentar definir la naturaleza de las fuerzas que componen el cuerpo y que se ponen en acción al momento de ejecutar una volición, según los términos aquí establecidos.

Caracterización de las fuerzas involucradas en la volición

Al respecto Nietzsche dice, entre otras cosas, que en el cuerpo humano hay tantas fuerzas y en general ese ha sido un terreno tan poco investigado que no hay suficientes palabras para designar la multiplicidad de fuerzas involucradas en la volición. Ya de principio, al hablar de la naturaleza de dichas fuerzas se plantea el problema de ser un terreno en extremo inexplorado. Por esa razón, cualquier nombre o clasificación aquí lograda no es definitiva y puede ser objeto de una mayor especialización.

Sin embargo, no podemos olvidar el hecho de que todas esas variables que intervienen en la volición son “fuerzas” y que, por lo mismo, a pesar de las diferencias que podamos encontrar siempre habrá algo de común entre ellas. Por ello es importante tener presente los logros de la anterior sección. De la misma manera debo reconocer que sobre este concepto me adhiero a varias ideas de Deleuze.

Para empezar, toda la fuerza se realiza en su propia ejecución, la fuerza sólo se demuestra en acto, no existe algo así como una fuerza “en potencia” independiente de la acción. Por otro lado, precisamente porque la fuerza sólo se ejecuta en acto, toda fuerza requiere siempre de otra fuerza sobre la que se ejecute ella misma y por esta razón la fuerza nunca existe aislada sino en la pluralidad. Ahora bien, las distinciones que podemos establecer dentro de las fuerzas, desde el punto de vista de la voluntad de poder, sólo podría establecerse en términos de mayor y menor cantidad o en términos de obediencia y mando. O, en términos del propio Deleuze, las diferencias de fuerzas sólo podrían ponerse en términos de cantidad según sean mayores o menores y en términos de cualidad según obedezcan (sean reactivas) o manden (sean activas).

Sobre esto, sin embargo, quisiera ir un poco más adelante e intentar una descripción que reconozca más aspectos de las fuerzas. Esta caracterización puede ser mejorada y ampliada, pero creo que ya es ella misma una ampliación sobre las caracterizaciones anteriores del concepto de fuerza.

No pretendo, con esta caracterización, catalogar o clasificar las fuerzas. Hasta el momento, prefiero asumir que para Nietzsche las fuerzas están puestas todas en un mismo plano ontológico, pues hablar de géneros de fuerzas podría llevarnos a creer que existen planos distintos del ser con desenvolvimientos alejados. Y pensar esto sería ser impreciso. No podemos, así, hablar de fuerzas instintivas en contra de fuerzas racionales, u otras oposiciones parecidas, pues esta duplicidad de mundos no es propia de las elaboraciones filosóficas de Nietzsche.

Ahora bien, ya dejando claro que las fuerzas se encuentran todas en un mismo plano, que todas pueden interactuar entre sí precisamente porque no son de naturalezas distintas, esto no significa que no puedan ser caracterizadas según aspectos distintos.

Toda fuerza puede tener a la vez varias características, que le sean esenciales, sin que por ello deba ser opuesta o tajantemente alejada de otras fuerzas.

Así, una fuerza puede ser, por ejemplo, *biológica* sin que ello le impida ser también *histórica* y activa o reactiva. Toda fuerza es una tendencia corporal a la acción. Del mismo modo, toda tendencia a la acción, sea esta un condicionamiento histórico, una creencia religiosa o política, un deseo, un ideal, debe ser entendido como una fuerza constituyente del cuerpo.

Para Nietzsche el cuerpo no es simplemente un sistema nervioso con tendencias y aversiones puramente biológicas. El cuerpo humano, el *tipo*, además de estar constituido por las fuerzas propias de un sistema nervioso animal, también es constituido por presiones sociales a la acción, anhelos, proyecciones de mundo, ideales, etc. y cada una de esas tendencias a la acción lucha por dominar sobre las demás. Si esto no fuera así, no tendría ningún sentido luchar contra los ídolos. Nietzsche se enfrenta contra los idearios y conceptos morales tradicionales precisamente porque estos tienen tal grado de poder en los individuos, que hasta el momento han dominado gran parte de la historia de occidente. El instinto sexual, en apariencia propio del sistema nervioso animal, ha tenido como enemigo mortal el ideal ascético y la voluntad de poder que éste representa. Es así que incluso la sexualidad no puede verse simplemente como una fuerza biológica, pues tiene también su propia historia.

Cada concepción de mundo, cada creación de sentido, se remite inevitablemente a la voluntad de poder de un tipo psicológico: a un individuo o un género de individuos. Recorrer el camino que va de la concepción de lo ente, el valor, el juicio, al hombre es lo que se llama genealogía. Recordemos un poco algunas tesis de Nietzsche asociadas a esta idea.

Toda filosofía es expresión de una condición vital, es una elaboración teórica desde una perspectiva profundamente personal. Todo arte es expresión de su creador. Todo concepto moral puede ser explicado en la vida del pueblo que lo creó. En el primer tratado de *La genealogía de la moral* la visión de mundo de las castas nobles es asociada directamente con su vida, es decir, con las fuerzas que determinan en cada caso su acción, su perspectiva y su experiencia de mundo.

Esa condición vital de la que brota el sentido de lo ente en cada individuo es caracterizada por Nietzsche en términos de condiciones biológicas, históricas, lingüísticas, políticas, etc. En la medida en que dichas condiciones son condiciones del individuo y que el individuo es un conglomerado de fuerzas, un cuerpo, esas características son adjudicadas a las fuerzas.

En sentido estricto, según lo que hemos dicho hasta aquí, todas las fuerzas constituyentes del individuo son fuerzas fisiológicas, pues componen un *cuerpo*. Por supuesto no *cuerpo* comprendido en términos simplemente biológicos, sino como lo

hemos entendido, como una conjunción de fuerzas en oposición que son todas ellas una tendencia hacia la acción adecuada a una perspectiva de mundo.

Pero las fuerzas no solo son fisiológicas, sino también históricas. No existe en el hombre algo así como una fuerza permanente, eterna e inmutable. Toda fuerza, al estar por su naturaleza en oposición y en acto permanentemente, es por ello susceptible de dominar o ser dominada por una u otra fuerza que se le oponga. En ese sentido toda fuerza es inevitablemente mutable y hace parte del devenir. En este primer sentido, toda fuerza es mutable en cada individuo, su manera de actuar puede cambiar siempre con la aparición o fortalecimiento de otras fuerzas.

Desde otro punto de vista, las fuerzas son históricas no solo por ser mutables sino también por estar sujetas siempre a la posibilidad de perpetuarse. Las fuerzas que otorgan un sentido determinado a la existencia, pueden perpetuarse en esa visión de mundo cuando nadie duda de dicha visión. Así por ejemplo ocurrió con la visión teórica del mundo. Nació en un principio como una radical contracción, como un crimen contra Grecia. Su creador, por ello, fue tratado como un criminal, diría Nietzsche. Y eso no fue impedimento para que el tiempo le permitiera a dicha visión de mundo establecerse como un paradigma completo desde el que se articula el sentido de lo ente. Toda fuerza es susceptible de convertirse en instinto y en virtud, gracias al olvido histórico de su origen. Precisamente en eso consiste la dinámica de cada fuerza. Toda fuerza pretende dominar y domina en tanto que genera una visión de mundo que le otorga poder y mando.

Ahora bien, además de esencialmente fisiológica (corporal) e histórica toda fuerza es también biológica. Biológica en tanto que se expresa en sentimientos, emociones, necesidades y tendencias físicas de movimiento.

Toda visión de mundo, y con esta cada fuerza en el hombre, se encuentra íntimamente relacionada con las sensaciones y experiencias emocionales o vitales de los hombres. Puede decirse que las castas nobles siempre han manipulado las emociones, las experiencias y las sensaciones para imponer visiones de mundo. Para nadie es un secreto que la tortura, la amenaza, la violencia y la muerte fueron los principales motores de la promoción eclesiástica de las creencias católicas. Nietzsche en varias ocasiones planteó su problema como el más radical problema de *educación* de la historia.

Ahora bien, el poder natural de lo biológico en el hombre es por ello también constitutivo de la corporalidad humana, sin que por ello no sea susceptible de cambio y de educación. El hambre, la sexualidad, la autodefensa, la supervivencia, son todos instintos biológicos, fuerzas, que nunca se expresan aisladas. Al lado del hambre se encuentran las buenas costumbres en la mesa, la cocina, la cacería, la crianza de los animales y el cuidado de la agricultura; las dietas, la bulimia y la anorexia; el pecado de la gula. Al lado de la sexualidad se encuentra el matrimonio, lo debido y lo perverso, la casta y los bastardos, el pecado, la vergüenza, el placer y el mercado. Tanto es esto así que en

algún lugar de *Aurora* Nietzsche plantea la necesidad de hacer una historia de la sexualidad.

Estas reflexiones explican por qué la insistencia de Nietzsche en hablar de sentimientos morales, en lo que vemos que, aunque parecen inmediatos, casi biológicos, son en realidad el resultado de una historia:

Sentimientos y su descendencia de juicios. - «¡Confía en tu sentimiento!» - Pero los sentimientos no son algo último, original, detrás de los sentimientos hay juicios y valoraciones, que nos han sido transmitidos en forma de sentimientos (inclinaciones, aversiones). La inspiración que nace del sentimiento es la nieta de un juicio –y, a menudo, ¡de un juicio erróneo! - ¡en cualquier caso, no del tuyo propio! Confiar en su sentimiento – significa obedecer a su abuelo y a su abuela, y a los abuelos de éstos, más que a los dioses que llevamos dentro: nuestra razón y nuestra experiencia. **Nietzsche, Friedrich, *Aurora*, 35. España, Random House Mondadori, 2009.**

Como podemos ver, toda fuerza puede tener un componente biológico y un componente histórico. Pero especialmente este componente histórico puede consistir en que un sentimiento, una fuerza corporal, sea producto de una *valoración* anterior transmitido por la educación y la cultura. Esta valoración, como vimos anteriormente, es la expresión fundamental en que el hombre constituye sentido, pero a su vez es expresión de la corporalidad individual. Esto quiere decir que también las construcciones de sentido, las valoraciones, son una fuerza a través de la cual cada individuo puede ejercer poder sobre los otros individuos. Toda valoración y visión de mundo es también una fuerza capaz de dominar la acción del individuo.

En resumen, para Nietzsche las fuerzas fisiológicas son históricas, biológicas y valorativas. Las fuerzas son históricas porque pueden aumentar o disminuir su capacidad de dominio sobre otras fuerzas a través de la vida de los hombres y la historia de los pueblos. Son biológicas porque siempre están acompañadas de un componente vital fundamental, relacionado con las necesidades básicas, los sentimientos y las emociones. Y finalmente son valorativas porque constituyen siempre la perspectiva desde la cual se lanzan los juicios de valor sobre lo ente, para dominarlo y apropiárselo.

La historicidad de las fuerzas

El hábito, la costumbre, la verdad, la virtud.

Hemos dicho anteriormente que para Nietzsche los individuos son el centro de la creación del sentido. Al adentrarnos en el individuo como cuerpo, debemos concluir que el centro de la creación de sentido es la interacción de las fuerzas corporales. Es por ello que, para ser honestos con los análisis tipológicos de Nietzsche, debemos acercarnos con detalle a la relación del individuo con las configuraciones históricas de sentido en las que nace y se cría, entendiendo estas también como fuerzas constitutivas del mismo.

Según Nietzsche, las costumbres y los valores morales son los modos habituales de actuar y valorar que, aunque en un principio fueron meras casualidades o arbitrariedades de los hombres, con el paso del tiempo y el olvido de su casualidad y arbitrariedad adquirieron las etiquetas de verdades y necesidades.

Ya por el simple hecho de nacer en un mundo valorado desde la perspectiva de sus antepasados, todo hombre está esencialmente ligado y determinado a dichas perspectivas bajo el velo de la verdad. El olvido de la naturaleza arbitraria de toda valoración otorga a los conceptos y las costumbres el grado de “verdades inmutables” asociadas al castigo y al rechazo social. En la estructura corporal que es todo individuo, las valoraciones de sus antepasados, expresadas en sus costumbres, hábitos y concepciones de la verdad y la virtud, son por ello esenciales en la composición de sus fuerzas.

Quiero decir, si pensamos al ser humano como una estructura de fuerzas que entran en relación según la voluntad de poder, tal como concluimos en las anteriores secciones, un aspecto muy importante de estas fuerzas son precisamente los hábitos, las costumbres, las nociones acerca de lo verdadero y de la virtud. Ningún hombre es “libre” de dichas determinaciones, pues lo constituyen como individuo. Por supuesto que podría tener dentro de sí fuerzas mayores capaces de mandar y de dominar a dichas fuerzas que llamaremos históricas, pero no por el hecho de ser subyugadas dejan ellas mismas de existir. Sencillamente entran en una relación de subordinación. Es por ello que, reproduzcamos o no la manera de valorar tradicional, nuestro actuar cotidiano está determinado por las costumbres y los valores morales que se han gestado históricamente, como una fuerza más dentro de la estructura misma de nuestra individualidad.

Para Nietzsche la crítica de la cultura adquiere sentido sobretodo porque a través de ella llega a los hombres una nueva fuerza histórica capaz de contrarrestar el modo de valorar tradicional. El hombre no puede ser liberado de las ataduras culturales que han tomado fuerza por el olvido histórico de su origen, pero sí se le puede otorgar la fuerza para que someta dichas fuerzas dentro de su propia individualidad.

Nuestro contexto cultural tiene una enorme fuerza de determinación sobre nuestras acciones, sin embargo, si dijéramos que es la única fuerza de determinación de las acciones del hombre caeríamos en una interpretación determinista de la obra de

Nietzsche que tampoco sería justa. Hay que recordar que existe un instinto creador del hombre que no puede nunca reducirse a la costumbre: así explica Nietzsche los mitos y todo arte en general. Por otro lado, todo proyecto de transvaloración y toda explicación de un devenir histórico que no ha sido uniforme, serían inútiles ante tal manera de explicar la producción cultural humana.

El aspecto histórico de las fuerzas no determina completamente al individuo porque cada hombre guarda en sí mismo la posibilidad de debilitar y oponer otras fuerzas que cambien su modo de actuar. Oponerse a la costumbre y a la tradición es difícil pero no imposible. No podemos ya decir que el hombre *sea libre*, pero sí podemos observar que existen hombres con *voluntades fuertes* capaces de dominar su propia composición de fuerzas hacia un sentido y estilo propios.

Hasta aquí parece que hemos explicado gran parte de la dinámica explicativa de Nietzsche acerca de la relación del individuo con su historia, sin embargo, existe un factor estrechamente relacionado con su naturaleza, su estructura interna y su volición. En la filosofía tradicional el individuo había sido pensado siempre como un alma, pero raras veces como un animal de carne y hueso. Esta sutileza del pensamiento de Nietzsche, que ya empieza desde SVM, cuando nos dice que todo conocimiento es posible sólo gracias a la omisión de la metáfora que ocurre desde la percepción corporal hasta el concepto de lo ente, adquiere hacia el final de la obra una fuerza determinante en la explicación de las formaciones culturales que fueron objeto de los estudios de Nietzsche.

En *El anticristo*, en *El crepúsculo de los ídolos* y otras obras del último periodo, el papel de lo biológico en el comportamiento de los hombres adquiere gran importancia.

El carácter biológico de las fuerzas

El sentimiento, la emoción, el instinto

Para Nietzsche, aunque el componente biológico del cuerpo humano, ha sido un objeto inexplorado por la filosofía, es fuente, origen y sustento de la valoración, de la constitución de sentido.

Es claro que Nietzsche nunca ahondó en este planteamiento, más allá de algunas anotaciones en sus últimas obras en las que, más que una mirada experta sobre el asunto, parecía ofrecer observaciones personales y un tanto arbitrarias sobre el mismo. Pero esto no se debe propiamente a que Nietzsche no tuviera mayor agudeza en éstos estudios, sino porque la propia idea de la relación de lo biológico con el comportamiento del individuo, ya fuera éste común o “enfermo”, era un lugar de investigación que apenas empezaba a nacer. En tiempos de Nietzsche, algunos fisiólogos apenas empezaban a buscar respuestas a problemas filosóficos como la representación del mundo a través de estudios fisiológicos. Estas investigaciones terminarían por dar origen a lo que hoy conocemos como psicología. Aunque la intuición de Nietzsche sobre la posibilidad de hallar explicación de muchos comportamientos humanos en el cuerpo era correcta, al punto en que hoy ese tema es cuestión de divulgación científica, lo cierto es que en su tiempo las observaciones que podía hacer eran muy limitadas y probablemente erróneas. Las menciono simplemente para comprobar mi punto.

En *Ecce homo* Nietzsche hace una gran cantidad de menciones a determinaciones biológicas del individuo como la respiración, la alimentación y el metabolismo asociados con la creación de sentido. Hace apuntes como que los genios sólo han producido sus mejores obras en lugares con aire seco. Que la comida puede arruinar a un genio. En la genealogía de la moral dice que los sacerdotes generan gran parte de sus costumbres y comportamientos alimenticios por causa de una debilidad de los intestinos. En *El crepúsculo de los ídolos* insiste en que el arte es producto de un estado alterado del cuerpo, que denomina embriaguez, sueño, sexualidad, etc.

Todas esas anotaciones que seguramente son más de las que menciono y que aparecen regadas por la obra de Nietzsche, dan para pensar que la reflexión sobre lo biológico del cuerpo es importante al momento de explicar la creación de sentido ocurrida en el individuo. Toda creación del hombre está necesariamente atada a un cuerpo y este cuerpo a una situación particular en el mundo. Por su puesto, esta nueva variable tiene restricciones explicativas. El hecho de que no conozcamos en la experiencia diaria su funcionamiento (Nietzsche dice con frecuencia que no escuchamos el torrente sanguíneo, ni el funcionamiento de los intestinos en la vida diaria), no quiere decir que no podamos modificarlo.

Se puede obligar al metabolismo a cambiar su funcionamiento cambiando los climas en que vivimos, como de hecho estaba acostumbrado Nietzsche a hacerlo para intentar

controlar los altibajos de su enfermedad. Él mismo atestigua que la enfermedad, también agente de cambio del funcionamiento corporal no consciente, cambiaba su perspectiva sobre cuestiones filosóficas.

Para resumir, en la obra de Nietzsche las fuerzas biológicas del individuo son un aspecto de las fuerzas igual de importante a su historicidad en el momento de determinar la volición y con esta la creación de sentido. Es cierto que no logró nunca adentrarse profundamente en ésta variable porque no existían las herramientas de observación en su tiempo y él mismo no estaba formado en cuestiones médicas y biológicas, pero también es cierto que nunca desechó la posibilidad de condicionar dicho comportamiento biológico como una manera de mejorar o empeorar las condiciones de vida de los hombres y su capacidad de producir cultura, es decir, nuevos valores y nuevas costumbres. De hecho acuñó la idea de que los grandes pueblos (Roma y Judea, sólo para mencionar un par de ejemplos) usaban la manipulación de las condiciones vitales de sus pobladores para generar distintas perspectivas y valoraciones. Al respecto habla de los ayunos y el dolor como maneras de debilitar el cuerpo para prepararlo para experiencias religiosas. De la misma manera, menciona la importancia que se daba a la alimentación y la actividad física en pueblos de guerreros como una manera de mantener fuerte el cuerpo para la guerra.

En este punto ya hemos esbozado a grandes rasgos las variables involucradas en la volición y la creación de sentido en el individuo. Sin embargo no hemos visto cómo pone Nietzsche en juego estas variables al momento de hacer sus estudios genealógicos. Así mismo, hemos visto muy poco de estas variables puestas en juego en la vida misma.

La actividad en que encuentran concreción este conjunto de variables es el acto de valorar. La investigación de la generación de los valores como creación de sentido en pueblos e individuos es fundamental para Nietzsche porque la moral es entendida por él como la acción permanente del hombre de configurar su mundo ejerciendo poder sobre el mismo. El acto de valorar es para Nietzsche el principal acto de poder del individuo sobre el mundo y por ello también es su acto esencial de creación de sentido. Es por ello que Nietzsche encuentra que toda la constitución de fuerzas que llamamos “individuo” (para alejarnos de la idea de sujeto o de “yo”), se encuentran atadas directamente al acto de valorar. El valor es el producto final de la estructura dinámica de fuerzas de cada individuo.

Eso es precisamente lo que le permite a Nietzsche encontrar el origen del comportamiento, el razonamiento y la moralidad de todo individuo (es decir, su perspectiva constitutiva de lo ente) en las fuerzas fisiológicas e históricas que constituyen su individualidad.

En lo que sigue me dirijo directamente al acto de valorar para examinarlo en detalle y explicar cómo las fuerzas individuales se disponen en ciertos tipos de individuo para

configurar mundos de sentido distintos a partir de valoraciones distintas. Para ello tomo como referencia el primer tratado de *La genealogía de la moral*.

El acto de valorar

1. El prólogo de *La genealogía de la moral*

El prólogo de *La genealogía de la moral* define dos elementos importantes: la pregunta fundamental de Nietzsche y el método que usó para responderla. Nietzsche mismo define así su problema:

“Un poco de aleccionamiento histórico y filológico, y además una innata capacidad selectiva en lo que respecta a las cuestiones psicológicas en general, transformaron pronto mi problema en este otro: ¿en qué condiciones se inventó el hombre esos juicios de valor que son las palabras bueno y malvado? ¿y qué valor tienen ellos mismos? ¿Han frenado o han estimulado hasta ahora el desarrollo humano? ¿Son un signo de indignancia, de empobrecimiento, de degeneración de la vida? ¿O, por el contrario, en ellos se manifiestan la plenitud, la fuerza, la voluntad de vida, su valor, su confianza, su futuro? – Dentro de mí encontré y osé dar múltiples respuestas a tales preguntas, distinguí tiempos, pueblos, grados jerárquicos de los individuos, especialicé mi problema (...)” (Nietzsche 2005, 24).

En este sentido la pregunta de Nietzsche es: ¿cuál es el valor de los valores? Su método fue investigar cómo afectaban los valores a un pueblo en general y cómo estaban relacionados con la personalidad de un único individuo. A esto lo llamó tipificación psicológica y genealogía, que se distinguen sobretodo en el grupo al que están dirigidos, mas no en el método esencial que podríamos llamar preliminarmente *psicología*, entendida, según él mismo lo confiesa, como un poner en suspenso el valor de los valores, según su propósito y su origen. Es decir, según su historicidad. Esto es lo que significa entender la moral como *consecuencia* y como *medicina*, quiere decir entenderla como *causada por* una condición y *para lograr un fin*.

“(…) poner alguna vez en entredicho el valor mismo de esos valores –y para esto se necesita tener conocimiento de las condiciones y circunstancias de que aquéllos surgieron, en las que se desarrollaron y modificaron (la moral como consecuencia, como síntoma, como máscara, como tartufería, como enfermedad, como malentendido; pero también la moral como causa, como medicina, como estímulo, como freno, como veneno), un conocimiento que hasta ahora ni ha existido ni tampoco se lo ha siquiera deseado” (Nietzsche 2005, 28).

En la medida en que se asume que todo valor es histórico, deja de ser considerado *eterno*. El valor ya no puede ser causa de sí mismo ni tiene su fin en sí mismo, sino al contrario siempre viene y va desde y hacia algo distinto de sí. Así, la metodología de Nietzsche consiste en poner en suspenso el valor de los valores a través del

planteamiento del estudio de su historicidad particular (finita). Todo esto, por supuesto, guiado por el interés de criticar los valores preestablecidos de su época.

Por ello, nuestra mirada al buscar “el valor de los valores” debe dirigirse a algo distinto del valor mismo, a saber, a su origen y a su fin. Mas estos dos momentos que determinan el valor no deben ser inventados o acuñados como hipótesis plausibles – como según el mismo Nietzsche lo hacían los ingleses. En cambio debían ser buscados en relatos reales de la humanidad, en documentos.

“¡Pues resulta evidente cuál color ha de ser cien veces más importante para un genealogista de la moral que justamente el azul; a saber, el *gris*, quiero decir, lo fundado en documentos, lo realmente comprobable, lo efectivamente existido, en una palabra, toda la larga y difícilmente descifrable escritura jeroglífica del pasado de la moral humana!” (Nietzsche 2005, 29)

Tal como lo plantea Nietzsche en este prólogo su investigación consistía en: por medio del estudio de casos, tanto de pueblos como de individuos, por métodos históricos y filológicos de *interpretación* de documentos reales de la cultura humana y suponiendo de antemano que los valores no tienen origen en sí mismos sino en su relación con los hombres, quiere responder cuál es el origen y sentido último de los valores.

Pero ¿qué debe significar para nosotros el hecho de que en éste prólogo los valores aparezcan como el tema central de la obra de Nietzsche? La crítica al valor resulta ser tan importante que el problema creación de sentido terminará identificándose con el de la transvaloración de los valores. Sin embargo comprender en qué consiste la relación entre la transvaloración y la constitución de sentido es algo que sólo se comprenderá con un análisis del valor y la crítica que se hace de él. Esto se hará a través del estudio detallado de la genealogía de los valores bueno, malo y malvado.

La genealogía de la moral, Tratado Primero. De lo bueno y lo malo. Parágrafos 1-7

Que el valor tiene origen y fin (historicidad del valor)

Nietzsche empieza el tratado reconociendo que debe a los ingleses la pregunta por el origen de la moral, aunque se hayan equivocado al responderla. Dos fueron sus equivocaciones. La primera se refiere a la manera de pensar el origen del valor “bueno”. La segunda tiene que ver con la falta de sentido histórico en la explicación, de donde se seguirá precisamente el primer aporte de Nietzsche a la estructura esencial del valor: su temporalidad histórica y cultural, de la que hablamos en secciones anteriores.

Primero, según los “psicólogos ingleses” los hombres llegaron a considerar buenas en *sí mismas* las acciones que demostraban ser útiles cada vez que eran ejecutadas, dando origen así a los valores morales fijos. Ésta concepción, para Nietzsche, implica que es la

acción lo *valorado* como bueno; y segundo, que es el beneficiario y no el ejecutor quien da el valor, pues la utilidad está del lado del beneficiado y no del benefactor. Sin embargo esto es precisamente lo contrario de lo que realmente ocurre en el origen de la aparición del término “bueno”. Para Nietzsche, lo bueno, es una autodesignación; ni es la acción lo valorado, ni el beneficiario quien valora:

“Antes bien, fueron los buenos mismos, es decir, los nobles, los poderosos, los hombres de posición superior y elevados sentimientos quienes se sintieron y se valoraron a sí mismos y a su obrar como buenos, o sea como algo de primer rango, en contraposición a todo lo bajo, abyecto, vulgar y plebeyo. Partiendo de este *pathos* de la distancia es como se arrogaron el derecho de crear valores, de acuñar nombres de valores: ¡Qué les importaba a ellos la utilidad!”. (Nietzsche 2005, 37).

Según esto el benefactor se llama a sí mismo, y gracias al *pathos de la distancia*, “el bueno”. De manera tal que uno podría inferir que el origen del valor está directamente asociado al *pathos* de la distancia y a un género de hombres capaces de tener sostener dicho genero de relación con las cosas del mundo y consigo mismo, es decir, con lo ente. Lo que significa este *pathos de la distancia*, es un sentimiento de independencia con respecto al mundo de sentido establecido, es decir, un sentimiento de poder cambiar a gusto los valores socialmente aceptados, es a la vez el sentimiento de estar en el derecho de mentir y de crear relaciones sociales del hombre en sociedad y del hombre con las cosas. Para sintetizar, el *pathos* de la distancia es el sentimiento de que se tiene derecho a valorar con plena libertad (no existe más justificación necesaria para mis apreciaciones que mi propio juicio).

Yendo al segundo error, la falta de sentido histórico –la ausencia de pruebas documentadas-, hace que los ingleses planteen la utilidad como eje de la aparición de todos los valores aunque, como queda demostrado en el pasaje, no tenía nada que ver con el origen de lo bueno. De esta falla parte el replanteamiento de Nietzsche, pues su explicación pretende ser histórica. Por ello podemos concluir que el valor es algo creado por el hombre superior y que el *fin* de las acciones no está atado a su *utilidad*.

Resumiendo: 1) **Todo valor es histórico en la medida en que tiene un origen y un final. Así mismo ese origen es la acción de autoafirmación del poder de un género de hombres desde un *pathos de la distancia*.**

Sin embargo ¿en qué consiste esa acción que es origen del valor?

Lenguaje, comportamiento y emoción como origen del valor

(Ejercicio del poder)

Sabemos que la acción que da origen al valor es una autoafirmación del poder de un género de hombres. Pero no es claro en qué consiste dicha autoafirmación. Pensemos esto un momento. Si sólo ejerciéndose el poder queda demostrado; entonces sólo en la medida en que la fuerza se ejerce, puede decirse que es efectivamente una fuerza. Y si esto es así, autoafirmación de la fuerza solo ocurre si se ejerce. Por ello la acción que da origen al valor significa *ejercer poder sobre aquello que se valora*. Pero si el origen del valor es la acción de ejercer poder sobre lo valorado ¿en qué consiste dicho ejercer poder?

Los nombres y el lenguaje aparecen en este proceso de ejercer poder, pues aparecen con la acción de *nombrar*. El acto de *valorar*, expresado en el acto primigenio de *nombrar*, es la forma esencial en que el valor tiene un origen, es decir, el acto de autoafirmación de poder que da origen al valor, está atado necesariamente al lenguaje como la herramienta a través de la cual se ejerce poder sobre “lo que es”. Veamos.

“(El derecho del señor a dar nombres llega tan lejos que deberíamos permitirnos el concebir también el origen del lenguaje como una exteriorización de poder de los que dominan: dicen «esto es esto y aquello», imprimen a cada cosa y a cada acontecimiento el sello de un sonido y con esto se lo apropian, por así decirlo)” (Nietzsche 2005, 38).

Nietzsche afirma que el origen del lenguaje es una exteriorización de poder, es decir, afirmación del poder. Si dijimos que el origen del valor también es esa afirmación, entonces valor y lenguaje tienen un origen común. Pero cuál sea su relación es algo que aún no se ha develado. Pensemos esto.

Es imposible nombrar sin que de hecho el nombre ya sea efectivamente el postulado de una perspectiva que somete lo nombrado, es decir, es imposible nombrar sin estar, de hecho, valorando. De la misma manera valorar solo es posible si se lanza un juicio, si se usa el lenguaje. Así es imposible valorar sin nombrar. Pero de hecho en sí mismos valorar y nombrar son actos, como se ve, de ejercer poder sobre lo “que es esto y aquello”, sobre lo ente, en sentido Heideggeriano.

Tenemos así tres términos distintos que se han confundido como postulados para el origen del valor: valorar, nombrar y ejercer poder sobre lo ente. Pero no debemos dejarnos enredar por los falsos sujetos de los que el mismo Nietzsche hablará después. Si bien se dice que el origen del lenguaje y del valor es una exteriorización de fuerza del hombre superior, no debemos pensar que nombrar y valorar son algo distinto de esa misma exteriorización de fuerza y ese ejercer poder: muy por el contrario son una y la misma cosa. Dicha exteriorización de fuerza es precisamente la creación del sentido de

lo ente. En el acto de valorar, el hombre define qué es lo ente, define la esencia de lo ente.

Sin embargo ¿Acaso el acto de nombrar es el único *modo* del acto de poder que llamamos valorar? Cuando hablo de *modo* del acto de poder, me refiero al género de acto en que se expresa el dicho acto y con ello la configuración de sentido que expresa la misma. Es claro que cuando el *modo* del acto de *valorar* es el *nombrar*, valorar y nombrar son una y la misma cosa. Sin embargo es posible este acto de valorar se presente bajo otros modos.

Al respecto quiero recordar lo dicho por Nietzsche sobre Jesús en *El Anticristo*. El mensaje de Jesús es una *práctica*, el lenguaje es una excusa y un conjunto de metáforas para evocar el sentimiento de la bienaventuranza al que se accede a través de la práctica del evangelio, esto es, la práctica permanente de *amar*. La valoración de Jesús, es decir, su acto de poder sobre lo ente, aunque tuvo una cierta relación con el lenguaje, no queda explicada por completo sino en la práctica misma. Una práctica, además, que llevaba a un “sentimiento de transfiguración de todas las cosas”⁵, a la sensación de estar viviendo “como en el cielo”.

De manera que la valoración se expresa también en el modo de una *práctica* y un *sentimiento*. Es decir, la valoración como preeminente acto de creación de sentido se expresa también como la puesta en escena de una forma particular de *comportarse* frente a lo ente y una forma particular de *sentirse* ante lo ente.

No excluyo que existan otros *modos* en que aparezca el acto de valorar ni mucho menos que estos no puedan aparecer también usados conjuntamente según un mismo género de valoración, sin embargo, con esto se ha ganado una aclaración del acto mismo de crear valor del individuo superior.

Ahora lo que debe preocuparnos es elaborar una definición del origen del valor que incluya las aristas que nos ofrecen los términos. Es claro que el origen de todo valor es un género de acto de poder del hombre sobre lo ente así como es claro que estos actos originarios son, al menos, tres: nombrar lo ente, comportarse frente a lo ente y sentirse con respecto a lo ente.

Así, debe decirse que: **2) el origen del valor es el acto⁶ de poder esencialmente lingüístico, comportamental y emocional del hombre sobre lo ente.** Donde el componente factual se encuentra en el **nombrar, actuar y sentirse** y al acto mismo de ejercer poder desde la palabra lo denominamos **valorar**. Desde aquí y sólo después de

⁵ Al respecto, léase el apartado 34 de *El Anticristo*.

⁶ Quisiera hacer un paralelo: así como para Nietzsche es un acto lingüístico el que da origen a la organización jerárquica del mundo; también para Kant ese un acto de la conciencia el que la da origen a la organización causal del mundo fenoménico. Sería interesante plantear una investigación sobre la relación de la acción y el origen del mundo de sentido en la modernidad.

aquí, es posible decir que el *origen del valor es el acto de valorar*, sin que ello resulte redundante.

Una demostración de esta tesis sobre el origen del valor es el componente filológico del método genealógico. Sólo en la medida en que el origen del valor es el acto de ejercer poder sobre lo ente desde la palabra, tiene sentido que Nietzsche use un método filológico para adentrarse en el origen del valor “bueno”. Es decir ¿qué sentido tiene la filología como apoyo del ejercicio genealógico si de hecho el valor y el lenguaje no están relacionados *esencialmente*?

“La indicación de cuál es el camino *correcto* me la proporcionó el problema referente a qué es lo que las designaciones de <<bueno>> acuñadas por las diversas lenguas pretenden propiamente significar en el aspecto etimológico: encontré aquí que todas ellas remiten a idéntica metamorfosis conceptual, - que, en todas partes, <<noble>>, <<aristocrático>> en el sentido estamental, es el concepto básico a partir del cual se desarrolló luego, por necesidad, <<bueno>> en el sentido de <<anímicamente noble>>, <<de aristocrático>>, <<anímicamente de índole elevada>>, <<anímicamente privilegiado>>: un desarrollo que marcha siempre paralelo a aquel otro que hace que <<vulgar>>, <<plebeyo>>, <<bajo>>, acaben por pasar por el concepto <<malo>>. ” (Nietzsche 2005, 39-40).

El análisis filológico tiene sentido como acceso al origen del sentido del valor, entendiendo dicho origen como una particular organización jerárquica de poderes en sociedad. Por ello, la manera de hablar de un pueblo es testigo de su manera de ejercer poder hacia las cosas y los hombres. Si el lenguaje es el resultado de una especie de apropiación y de una forma de ejercer poder, entonces la filología permite estudiar, desde el lenguaje, la manera en que se ha ejercido poder sobre las cosas. Aquí la filología tiene interés en la evolución de los valores, no a la mera evolución de las palabras. La filología como herramienta del genealogista siempre debe apuntar a las relaciones de poder que las palabras mismas designan. Este pasaje delata una jerarquía que ocurría en acontecimientos y situaciones *empíricas* claras: la superioridad anímica de unos hombres sobre otros, a la vez que el dominio.

En lo que sigue encontramos más demostraciones de la misma tesis, pues son argumentos filológicos acerca de la distribución de los poderes. Entre otros se destacan el caso griego, el celta y la palabra alemana *gut*, asociada a lo divino y adelante la etimología del latín *bonus*:

“Creo estar autorizado a interpretar el latín *bonus* [bueno] en el sentido de <<el guerrero>>: presuponiendo que yo lleve razón al derivar *bonus* de un más antiguo *duonus* (véase *bellum* = *duelum* = *duenlum*, en el que me parece conservado aquel *duonus*). *Bonus* sería, por tanto, el varón de la disputa, de la división (*duo*), el guerrero: es claro, aquello que constituía en la antigua Roma la <<bondad>> de un varón”. (Nietzsche 2005, 42-43)

Aquí llegamos al final del quinto apartado del tratado. De aquí en adelante aparece el estudio del siguiente tipo de nobleza: el sacerdotal.

La vida y el valor (el origen vital del valor)

Lo “puro” aparece entre los hombres como una manera de designar actitudes del sacerdote: lo puro es hacer dieta, bañarse y no acostarse con mujeres sucias del pueblo. El “puro” no lo es por su sangre o por sí mismo, sino por las *actitudes* que tiene en el cuidado de sí mismo. De estas actitudes Nietzsche concluye algo acerca de la *fisiología* del “puro”:

“Desde el comienzo hay algo no sano en tales aristocracias sacerdotales y en los hábitos en ellas dominantes, hábitos apartados de la actividad, hábitos en parte dedicados a incubar ideas y en parte explosivos en sus sentimientos, y que tienen como secuela aquella debilidad y aquella neurastenia intestinales que atacan casi de modo inevitable a los sacerdotes de todas las épocas; pero el remedio que ellos mismos han inventado contra esta condición enfermiza suya -¿no tenemos que decir que ha acabado demostrando ser, en sus repercusiones, cien veces más peligroso que la enfermedad de la que debería librar?” (Nietzsche 2005, 44)

Los sacerdotes tienen una condición enfermiza y sus hábitos son producto de su condición: son la cura para esa condición. Ahora, la enfermedad como condición es una condición fisiológica; pero al mismo tiempo los hábitos que se crean como cura, traen como consecuencia enfermedades fisiológicas como “aquella debilidad y aquella neurastenia intestinales que atacan casi de modo inevitable a los sacerdotes de todas las épocas”. Por lo tanto, *el hábito puede dañar el cuerpo; pero la condición del cuerpo puede generar hábitos*. Así, dependiendo de la dinámica de esta contradicción de fuerzas aparecen distintos tipos de hombre: fisiologías fuertes fortalecidas por el hábito, fisiologías débiles debilitadas por el hábito, etc. Para Nietzsche esto es *la vida* de los hombres. Es decir, *la vida es la dinámica entre la fisiología y el hábito*.

Ahora bien, en la medida en que la fuerza que puede ejercer un hombre sobre las cosas a través del lenguaje depende de su fisiología y de los hábitos que la refuerzan o la destruyen, entonces para Nietzsche *la vida* crea valores. La vida es el origen del valor.

“Los juicios de valor cabaleresco-aristocráticos tienen como presupuesto una constitución física poderosa, una salud floreciente, rica, incluso desbordante, junto con lo que condiciona el mantenimiento de la misma, es decir, la guerra,

las aventuras, la caza, la danza, las peleas y, en general, todo lo que la actividad fuerte, libre, regocijada lleva consigo” (Nietzsche 2005, 45)

No he mentido al decir que los valores y el *tipo de vida* que los acompaña requieren tanto de una condición fisiológica o “constitución física” particular, como también una actividad que la mantenga. Pero esto no solo vale para los juicios de valor “caballescocráticos” sino también para la nobleza sacerdotal, como lo demuestra el siguiente pasaje.

“La manera noble-sacerdotal de valorar tiene –lo hemos visto- otros presupuestos: ¡las cosas les van muy mal cuando aparece la guerra! Los sacerdotes son, como es sabido, los enemigos más malvados -¿por qué? Porque son los más impotentes” (Nietzsche 2005, 45-46)

Lo que traerá como consecuencia el que su forma de actuar para mantenerse sea de otro tipo: el sacerdote no usará una reacción física contra sus enemigos, muy por el contrario, para mantenerse usará una transformación espiritual: una venganza en forma de transvaloración. Veamos:

“los judíos, ese pueblo sacerdotal, que no ha sabido tomar satisfacción de sus enemigos y dominadores más que con una radical transvaloración de los valores propios de éstos, es decir, por un acto de la *más espiritual venganza*” (Nietzsche 2005, 46)

La condición de impotencia del sacerdote frente al guerrero, que es de hecho una condición vital, tanto desde lo *fisiológico* (falta de fuerza) como desde lo *habitual* (falta de experiencia y habilidad en la guerra), es el origen de su transvaloración, es decir, de su acto de revalorar lo ya valorado.

Teniendo en cuenta que para el guerrero y el sacerdote su propia condición vital, su fisiología y sus actos, da origen al acto de ejercer poder sobre lo que es, valorando o transvalorando, entonces podemos concluir que **3) La vida es el origen del valor, entendiéndolo como la dinámica entre el hábito y la fisiología de un individuo o un pueblo.**

Ahora aparece un problema que permanecía intacto, la transvaloración como otra especie de acto de fuerza frente al acto de valorar. ¿Cuál es su diferencia esencial? La transvaloración aparece como algo reactivo, como un poder que puede ser usado contra los enemigos convirtiendo el sentido de sus valoraciones⁷. ¿Qué significa que un valor sea *transvalorado*? Podemos decir que aquel intercambio de valores, aquel dominio de un valor sobre otro, solo es efectivo en la medida en que se exterioriza como fuerza, como transformación de la vida de los hombres. Un valor ha triunfado sobre otro cuando

⁷ Cabe por ello dejar una pregunta ¿toda transvaloración es reactiva?

ha logrado cambiar las costumbres de un hombre o un pueblo, sus sentimientos, sus perspectivas e incluso con ello su funcionamiento fisiológico.

Así, el acto de *transvalorar* se asemeja al de *valorar* en que también es ejercer poder sobre lo que es, pero se distingue en que el acto original de valorar no debía medir sus fuerzas con un establecimiento previo de valores que ejercieran poder sobre lo ente, sino tan sólo medir fuerzas con lo ente mismo. El asunto es que es muy poco probable que existiera algo así como un primer momento originario de las primeras valoraciones y que de ahí en adelante sólo existiesen transvaloraciones. Podemos decir más bien, y esto sólo como una ayuda metodológica, que transvalorar se diferencia de valorar en que el acto de transvalorar implica transformar un estado de perspectiva sobre lo ente ya establecido. Valorar sería, por contradicción, sencillamente apreciar el aspecto de lo ente que está preestablecido en sociedad.

Así la transvaloración es origen de valores, y de hecho el único origen de nuevos valores, pues la valoración en los términos aquí expuestos es meramente *reproductiva* y no *creadora*. Por ello es necesario concluir también una tesis acerca de la transvaloración como origen del valor.

4) Transvalorar es origen del valor, porque significa ejercer poder sobre lo ente en tanto configurado por los valores de la tradición para resignificarlo en su esencia.

Con este apartado cerramos lo que podríamos llamar los conceptos preliminares del tratado: concluimos cuatro tesis fundamentales acerca de la *temporalidad* del valor con respecto a su *origen*. Ahora, teniendo en cuenta lo dicho sobre la transvaloración y el valor como refuerzo del hábito, concluimos dos tesis acerca de la historicidad del valor según su *fin*:

5) el *fin* de un valor, entendido como su propósito, es la perpetuación en el tiempo de un mismo modo de actuar y ejercer poder del hombre sobre lo ente. Es en ese sentido afirmación de la voluntad de poder.

6) el *final* histórico de un valor, entendido como su muerte, ocurre tan sólo después de una transvaloración en la que éste pierde todo su poder de dominio sobre lo ente.

A continuación me permito reproducir las tesis sobre la historicidad del valor:

Origen

1) Todo valor es histórico en la medida en que tiene un origen y un final. Así mismo ese origen es la acción de autoafirmación del poder de un género de hombres desde un *pathos de la distancia*.

2) el origen del valor es el acto⁸ de poder esencialmente lingüístico, comportamental y emocional del hombre sobre lo ente.

3) La vida es el origen del valor, entendiendo vida como la dinámica entre el hábito y la fisiología de un individuo o un pueblo.

4) 4) Transvalorar es origen del valor, porque significa ejercer poder sobre lo ente en tanto configurado por los valores de la tradición para resignificarlo en su esencia.

Fin y final

5) El *fin* de un valor, entendido como su propósito, es la perpetuación en el tiempo de un mismo modo de actuar y ejercer poder del hombre sobre lo ente.

6) El *final* temporal de un valor, entendido como su muerte, ocurre tan sólo después de una transvaloración. Es decir, cuando poder de un valor sobre lo dado se ha perdido completamente.

De las anteriores tesis podemos concluir que el origen del valor es un acto de poder del hombre (que toma distancia) *desde* su condición vital eminentemente factual, histórica y fisiológica *hacia* lo que ente, usando el lenguaje, el comportamiento y los sentimientos como medios para ejercer tal poder. Decidimos, por razones meramente metodológicas, nombrar dicho origen *valorar* cuando el individuo reproduce el modo habitual de valorar lo ente; mientras llamamos tal acto *transvalorar*, cuando el acto de poder es ejercido sobre lo ente de manera tal que cambia enteramente su esencia. Por ello, en sentido estricto, el origen de todo nuevo valor es siempre la transvaloración. Así mismo el propósito de un valor es perpetuar un modo de existencia, una *condición vital* (caracterizada por hábitos de acción, valoración y condiciones fisiológicas), y se considera muerto cuando no constituye una fuerza capaz de configurar el ente al que se dirige.

La unidad

El hombre creador y el hombre común

⁸ Quisiera hacer un paralelo: así como para Nietzsche es un acto lingüístico el que da origen a la organización jerárquica del mundo; también para Kant ese un acto de la conciencia el que la da origen a la organización causal del mundo fenoménico. Sería interesante plantear una investigación sobre la relación de la acción y el origen del mundo de sentido en la modernidad.

El anterior apartado permitió ver en acción los distintos aspectos de las fuerzas que habíamos mencionado como constitutivas del individuo. Pero ¿Qué fue lo que propiamente ocurrió aquí?

Hemos partido de la idea de que, para Nietzsche, el individuo es el origen de lo ente. Compartimos esta idea con Heidegger, pero nos es indiferente si eso significa algo o no en la historia y final de la metafísica.

Recurrimos entonces a las nociones de fuerza y cuerpo como estructura de fuerzas de Deleuze para reclamar precisamente la posibilidad de un género de fuerzas no fisiológicas como constitutivas del individuo. Aunque reconocemos que la división de las fuerzas entre mayores, menores, activas y reactivas resultarían útiles en el análisis de Nietzsche, nos interesamos mucho más por la noción de *tipo*, que podría definirse como un cuerpo constituido de fuerzas biológicas, físicas, históricas, sociales y políticas. De ella, extrajimos los aspectos de las fuerzas que llamamos valorativas, biológicos e históricos.

Finalmente, elaboramos el acto de valorar como el lugar en que ocurre propiamente el origen de la esencia de lo ente. Consideramos el valorar como el acto de ejercer poder el hombre sobre lo ente para constituir su esencia. Y así mismo encontramos que los juicios de valor tienen también capacidad de erigirse como fuerzas constitutivas del individuo.

Si partimos del hecho de que toda fuerza es única y exclusivamente en acto, aceptamos que no hay fuerzas en potencia, sino fuerzas dominadas por fuerzas mayores que, eventualmente, permiten o no el desenvolvimiento de la fuerza dominada, entonces comprendemos al hombre como una “estructura de almas”, es decir, una estructura de fuerzas encontradas entre sí bajo la ley de la voluntad de poder. El hombre, el individuo, es una corporalidad. Por ello toda acción suya es expresión de su estructura de fuerzas.

Ahora bien, si el origen del sentido es también un acto, el acto mismo de valorar, entonces este acto es necesariamente producto de la interacción interna de las fuerzas del individuo. Toda valoración es producto de fuerzas que hemos caracterizado como históricas, biológicas y valorativas al mismo tiempo.

Como la interacción de las fuerzas en el individuo está determinada por la voluntad de poder, es decir, relaciones de mando y dominio, todo acto de valoración es necesariamente el triunfo de una fuerza sobre las demás. Así, el triunfo de una fuerza en el individuo en el acto de valorar es también el triunfo de una fuerza sobre lo ente.

Quiero decir, si en un hombre, por ejemplo, triunfan y dominan las fuerzas históricas de la tradición cristiana al valorar como buena la *compasión*, con ello también ha triunfado una perspectiva de cierto aspecto de lo ente para dicho individuo.

En la realidad toda fuerza constitutiva del individuo es una perspectiva que al dominar las demás configura lo ente a través de la acción del mismo individuo.

Tal vez por eso cuando encontramos los *modos* de aparecer el acto de valorar, encontramos el *nombrar*, el *comportarse* y el *sentirse* con respecto a lo ente. Los nombres son la expresión de la perspectiva conceptual histórica que ha regido como interpretación del mundo, es decir, en el lenguaje hay una fuerza histórica constitutiva del individuo. Lo mismo ocurre con las costumbres que son la expresión de una perspectiva histórica de lo ente, de nuevo, una fuerza constitutiva del individuo. Y finalmente los sentimientos del individuo son a la vez la expresión de la perspectiva biológica del hombre frente a las cosas, que, aunque podría tener un alto grado de libertad con respecto a la tradición, puede haber sido configurada de una u otra manera también por una tradición que selecciona las actividades y alimentos para los individuos en cada cultura.

En otras palabras, vemos ahora que los modos de expresarse el acto de valorar son expresiones de las fuerzas constitutivas del individuo.

Si tras estas reflexiones nos dirigimos a la diferencia existente entre los individuos comunes y los individuos creadores, entonces quedamos perplejos.

Es fácil comprender al hombre del común si las fuerzas constitutivas del individuo son la tradición y una fisiología probablemente manipulada por las costumbre de la tradición. El rango de acción del individuo al crear es muy limitado. Si el hombre sólo puede crear actuando desde su propia fuerza y las fuerzas determinantes de sus actos son los ideales morales tradicionales, salirse del círculo que reproduce las mismas perspectivas de la tradición es prácticamente imposible.

Se requeriría una especie de fuerza original para que el hombre pudiera sobreponerse a sus determinaciones históricas y fisiológicas, oponerse a ellas y dominarlas para producir un género distinto de valoraciones. Estas valoraciones no podrían, por supuesto, ser completamente ajenas a las fuerzas constitutivas del individuo, muy por el contrario, ellas mismas tendrían que ser su principal motor en tanto que *obedecerían a la nueva fuerza*. Y en tanto más se opusieran, mayor superación y plenitud en la voluntad de poder darían a la nueva fuerza dominante.

Ahora bien, estos *tipos* de hombre son tan extraños que en la mayoría de los casos se convierten en eventos históricos, en *destinos*. Los individuos superiores, los superhombres, son precisamente esos extraños casos en que una fuerza dominante atrapa todas las fuerzas históricas y fisiológicas encontradas en el hombre del común y lo convierten en algo completamente distinto, en un productor de nuevas valoraciones, de nuevos sentidos, de nuevos *entes*. Eso es lo que quiere decir Nietzsche cuando dice que creando nuevos valores o nuevas palabras, con el tiempo también se crean nuevas cosas.

El individuo transvalorador es un individuo en que una única fuerza constitutiva domina el resto de sus fuerzas constitutivas y produce entonces todo un nuevo género de valoraciones. A este fenómeno es al que denomina Nietzsche *unidad*.

Dicha unidad caracterizó a los filósofos preplatónicos que denominó “filósofos de una única pieza”, entre ellos a Sócrates. Sobre esta unidad existen muchas menciones y en general fue siempre la vara de juicio de Nietzsche al determinar la superioridad y la inferioridad. Por todas partes encontramos alusiones a “la única meta” a la “unidad de estilo artístico”, para hablar de los grandes pueblos y los grandes individuos.

Es claro que, al ser dicha unidad lograda sólo a través de una fuerza dominante, ésta se expresa en todos los actos del individuo. Si todo acto del individuo es expresión de una fuerza y todas las fuerzas de un individuo son dominadas por una única fuerza, es claro que todo acto del hombre superior es expresión del poder ejercido por esa fuerza a las demás. No es otra cosa lo que ocurre con Sócrates. En él también, como veremos, todo acto particular es expresión del dominio de una fuerza sobre las demás. De ahí la necesaria coherencia entre su pensamiento, sus actos y su discurso: todos ellos modos del acto de valorar y transvalorar.

En todo individuo creador hay una voluntad preeminente, hay una fuerza preeminente capaz de ordenarle a todos los otros instintos que obedezcan a su propia creación del sentido de lo ente.

Por ello, al hacer psicología Nietzsche busca vislumbrar cuáles son esas organizaciones de fuerzas que existen dentro de los individuos. Especialmente en los individuos creadores está interesado en encontrar una meta que otorga unidad de perspectiva desde la cual se organizan todas las fuerzas que hacen parte de su corporalidad.

Por este camino debemos dirigirnos en el estudio de Sócrates. Cuál era su meta. Cuáles eran esas fuerzas fisiológicas que lo componían. Cuáles eran las fuerzas históricas que estaban detrás de él. Quien era Eurípides o ¿Cómo fue recibido Sócrates en la cultura griega? ¿Por qué fue visto como alguien enfermo? ¿Por qué los griegos que era alguien que debía ser castigado? ¿Por qué Nietzsche le achaca el fin de la tragedia? Y ¿a partir cuál centro él fue capaz de articular todo lo que tenía de griego, su historia; todo lo que tenía de antigriego, en sentido fisiológico; todo lo que tenía de creador, para tomar todo esto, hacer obedecer a todas esas fuerzas que llevaba en su interior y crear prácticamente un nuevo instinto, el instinto del conocimiento o el tipo de hombre teórico?

Y en últimas ¿por qué lo llamó decadente a pesar de que acepta claramente que era un hombre creador? ¿Cuál es la diferencia de fondo que hay ahí? Sobre todas estas preguntas no podría profundizar sino en el siguiente capítulo.

3. Los estudios nietzscheanos sobre Sócrates

Sócrates es probablemente el personaje más recurrente en la obra de Nietzsche. No solamente aparece en varias de sus obras, sino que además aparece como un personaje central en la historia. Sócrates es, a un tiempo, inaugurador y destructor de la cultura.

Uno podría decir que Nietzsche hace su aparición en los temas filosóficos llevando a cuestras una lucha contra Sócrates pues ese tema es central en *El nacimiento de la tragedia*.

Tiempo después, en *Los filósofos preplatónicos*, Nietzsche elaboraría una pequeña biografía de Sócrates que, aunque no está puesta a la luz de la muerte de la tragedia, define a Sócrates como el último *filósofo de una única pieza*, es decir, como el último filósofo en que pensamiento, acto y discurso son completamente coherentes.

Durante el periodo conocido como positivo, las alusiones a Sócrates son escasas y en general no parecen estar dirigidas a tratar problemas centrales sobre su psicología. Sin embargo hay que decir que el más célebre es el aforismo 340 del libro cuarto de la *Ciencia Jovial*, titulado *Sócrates moribundo*.

Ya hacia la obra madura es muy importante resaltar *El problema de Sócrates*, uno de los capítulos de *El crepúsculo de los ídolos*.

Aunque es cierto que la primera obra en que aparece Sócrates es *Sócrates y la tragedia*, que es uno de los escritos preparatorios para *El nacimiento de la tragedia*, quiero empezar con el estudio que Nietzsche ofrece en los filósofos preplatónicos por dos razones. Por un lado, me parece que la biografía de Sócrates es algo más clara y, por otro, las ataduras de Sócrates con la tragedia no están elaboradas de la manera como lo estaban en otras obras, lo que permitirá a la vez ver una perspectiva, digamos, aislada de Sócrates como individuo, a la vez que ver el contraste existente entre esta visión y la de Sócrates como instinto destructor de la tragedia y del espíritu griego.

Sócrates en *Los filósofos preplatónicos*

Luego de una disquisición sobre argumentos históricos acerca de la edad que tenía Sócrates al morir, Nietzsche enumera algunas características que vale la pena recalcar, aunque ya sean bien conocidas. Sócrates, a diferencia de los anteriores filósofos, era de origen plebeyo y era enemigo de la cultura, el arte y las ciencias de la naturaleza. Además era “ostensiblemente feo y, como él mismo afirma, la Naturaleza lo había dotado de violentísimas pasiones”⁹. El mismo Diógenes Laercio cuenta que en ciertas ocasiones se arrancaba el pelo en medio de ataques de ira.

Luego de mencionar éstas características aisladas, describe muy brevemente lo dicho por el oráculo de Delfos acerca de la sabiduría de Sócrates y la labor que había iniciado desde entonces: encontrar la razón por la cual había sido llamado el más sabio de los griegos. Por supuesto que también menciona su juicio y las razones por las cuales fue acusado.

En pocas palabras, habría que decir que éste análisis de Sócrates no parecería más que un relato resumido de características y eventos ya muy famosos acerca de su vida, si no fuera por un pequeño rasgo típico de Nietzsche desde sus obras más tempranas, y es el hecho de intentar explicar o interpretar todos esos hechos como enlazados o atados a una única fuerza, como hemos explicado antes. Es claro que los rasgos generales de la vida de Sócrates son muy conocidos. Lo original de este ensayo de Nietzsche es la idea de que todos esos rasgos estaban atados a algo muy preciso, a lo que él llama la *misión* de Sócrates. Léase con atención la siguiente cita.

“Sócrates es un autodidacto ético: un torrente moralizador brota de su interior. Gigantesca fuerza de voluntad dirigida a una reforma ética. Ése es su único interés.¹⁰ (...) tanto el bien como el mal ocurrido en las casas. Lo singular es, no obstante, el *medio* de esta reforma ética, semejante a la que ya habían aspirado los pitagóricos. Mas el medio, (...) el conocimiento, es él quien lo distinguió. El *conocimiento* como vía que conduce hacia la virtud distingue su carácter filosófico; la dialéctica como el único camino, los (...) discursos inductivos y la (...) definición. La lucha contra el placer, el deseo, la cólera, etc., se orienta contra la (...) ignorancia fundamental. Sócrates es el primer filósofo *de la vida* y todas las escuelas que le suceden son ante todo filosofías de la vida.”¹¹

Para Nietzsche, Sócrates tenía la misión de hacer una reforma ética que consistía en resaltar la ignorancia generalizada con respecto a la vida correcta y la consecuente

⁹ Nietzsche, Friedrich, *Los filósofos preplatónicos*, España, Gredos, 2009.

¹⁰ El subrayado es mío.

¹¹ *Ibíd.* pág. 312.

identidad del conocimiento con la virtud. El resto de los rasgos mencionados pueden ser interpretados a la luz de esa misión. ¿Por qué Sócrates desprecia el estudio de las ciencias de la Naturaleza? Porque no ofrecen un conocimiento claro a cerca de la vida correcta y porque en sí mismas no guardan ningún conocimiento cierto. ¿Por qué Sócrates desprecia las artes? Porque no se dedican a la búsqueda de la verdad, sino al engaño. ¿Por qué se busca un diálogo permanente con los hombres más sabios de Grecia? Porque Sócrates siempre quiere encontrar algún tipo de conocimiento ético, que éstos finalmente nunca le ofrecen.

Sócrates busca por todas partes alguien que sea más sabio que él, pero en todas partes encuentra ignorancia. Finalmente termina por declararse el más sabio de los griegos, no porque sepa algo, sino porque al menos reconoce su ignorancia. Lo que se halla al fondo de todo esto es la necesaria identidad del conocimiento con la virtud.

Finalmente, también su muerte puede explicarse a partir de aquella misión. Según Nietzsche, en su juicio:

“Sócrates sabía lo que hacía: quería la muerte. La ocasión que se le brindaba era magnífica para mostrar su poder sobre el miedo y la debilidad humanas, así como la dignidad de su divina misión. Grote dice que la muerte se lo llevó en la plenitud de su majestad y de su gloria, a semejanza del sol que se pone en los trópicos. Los instintos han sido superados, la *claridad* espiritual dirige la existencia y elige la muerte; todos los sistemas morales de la Antigüedad se afanarán por alcanzar y comprender la grandeza de esta acción.”¹²

Y es esta misión la que lo convierte en un hito histórico, la constancia y lo inquebrantable de su voluntad acerca de la necesidad de encontrar la virtud a través del conocimiento hace surgir una gran cantidad de escuelas socráticas que buscan dicho conocimiento.

Ahora que hemos hecho esta mirada panorámica sobre Sócrates podemos encontrar confirmada una tesis esencial del capítulo anterior: uno de los elementos de análisis de Nietzsche es la mencionada *unidad* de las fuerzas que componen la corporalidad individual del hombre superior.

Sin embargo, ¿cómo queda representada esta unidad en Sócrates? Pues bien, al menos de manera preliminar, ya encontramos una clara unidad entre la vida cotidiana de Sócrates con su misión reformadora. Sin embargo, ¿cómo atamos aquella misión con las fuerzas que lo constituían?

Para Nietzsche Sócrates es una especie de anti-griego. Sócrates es algo así como un caso imposible entre griegos y, por lo mismo, parece ser el centro de una caída de la cultura griega. Sin embargo, no podemos pensar, según el concepto de la historicidad de las fuerzas elaborado en el capítulo anterior, que Sócrates era independiente de su

¹² *Ibíd.* pág. 319.

época y su historia. El mismo Nietzsche sería contradictorio con su filosofía si afirmara eso.

En cambio sí podemos pensar que existía en Sócrates una inmensa fuerza constitutiva que fue capaz de dominar la fuerza de la visión griega del mundo que necesariamente se hallaba en la corporalidad de Sócrates. En Sócrates existía una fuerza con una voluntad de poder tal que logró apropiarse de sus propias determinaciones históricas y ponerlas al servicio de su propia transvaloración.

Sócrates es contrario a su tradición. Para los griegos la moral era algo instintivo, algo que no se ponía en términos de un conocimiento racional, claro y perfectamente expresable. Para Sócrates, en cambio, la moral sólo sería auténtica cuando fuera llevada al conocimiento.

Hablando más específicamente, la sabiduría de los filósofos anteriores a él consistía en un conocimiento de la naturaleza y, sin embargo, para Sócrates ese conocimiento era perfectamente despreciable. Su instinto moralizante le otorgó el poder de transvalorar los valores griegos.

Por ello esta oposición de Sócrates a su pasado histórico demuestra una relación fundamentalmente corporal con él. En el griego promedio, como en cualquier hombre promedio, la tradición domina la mayor parte de sus juicios, valoraciones, opiniones, sentimientos, etc. En el caso de Sócrates la misión moralizante de la razón dominó esa tradición y la usó para su propio beneficio. Y precisamente por esto Sócrates no hubiera sido posible en un lugar que no fuera Grecia. Sólo en Grecia Sócrates pudo emprender la reforma cultural, la transvaloración, tan radical que de hecho promovió y significó.

Sócrates se convierte en un creador y en un caso histórico de hombre, precisamente porque gracias a su entereza de carácter logra *reinterpretar* el contexto en que vivió. Él mismo, antes de morir, confesaba que no quería exiliarse de Grecia para salvar su vida *porque su vida sólo tenía sentido en Grecia*, porque se debía a la polis.

Como muestra de ello veremos más adelante que Sócrates no solamente está en una relación crítica y contradictoria contra su época, sino que además sabe incluir en su método *dialéctico* un elemento esencialmente griego: el gusto por la disputa. Adicionalmente, veremos que el hecho de relacionarse críticamente con su época permitió que él mismo se convirtiera en una fuerza modificadora de la tradición. Para ello me remito a "*Sócrates y la tragedia*".

Sócrates y la tragedia

Este texto es una conferencia de 1870. Fue pronunciada dos años antes de la publicación de *El nacimiento de la tragedia*. La traigo a colación porque en ella se presentan varias ideas que se repiten en aquella obra.

Es muy interesante ver que un texto titulado *Sócrates y la tragedia* empiece con una reflexión acerca de Eurípides. Nietzsche resalta en varias ocasiones que entre los griegos era muy común encontrar relacionados a Sócrates y a Eurípides por ser considerados los corruptores de la sociedad. El mismo Diógenes Laercio nos recuerda varias citas que demuestran la creencia general en la ayuda que ofrecía Sócrates a Eurípides en la construcción de sus obras. Por esto y por otras razones ofrecidas, es que Nietzsche hacía lo correcto al indagar en ésta relación.

Hay que agregar que Eurípides es considerado el asesino de la tragedia y que, en cierto sentido, aquello que mató a la tragedia no fue el mismo Eurípides sino el espíritu socrático que se expresaba en sus obras. Ya con esto tenemos un buen tema para la reflexión.

Los argumentos ofrecidos por Nietzsche son claros. En Eurípides desapareció la tragedia porque en él desapareció el protagonismo del héroe trágico para dar paso al protagonismo del hombre común, con lo cual los griegos habían dejado atrás la creencia en un pasado y un futuro ideales¹³. En Eurípides los personajes dejaron de evocar el pasado de creencias Griegas en los dioses y lo semidioses, para pasar a representar algo nuevo.

La razón esencial de dicho cambio la señala Nietzsche en que Eurípides trató de salvar a la tragedia de una decadencia que él mismo observaba. Ésta consistía esencialmente en que el público no comprendía al autor de la obra. Esa era su principal crítica a Ésquilo y a Sófocles. Nietzsche dice de Eurípides:

“Durante largo tiempo estuvo observando con máxima agudeza qué abismo se abría entre una tragedia y el público ateniense. Aquello que para el poeta había sido lo más elevado y difícil no era en modo alguno sentido como tal por el espectador, sino como algo indiferente. Muchas cosas casuales, no subrayadas en absoluto por el poeta, producían en la masa un efecto súbito. Al reflexionar sobre esta incongruencia entre el propósito poético y el efecto causado, Eurípides llegó poco a poco a una forma poética cuya ley capital

¹³ Nietzsche, Friedrich, *Sócrates y la tragedia*. España, Alianza Editorial, 2005.

decía: «todo tiene que ser comprensible, para que todo pueda ser comprendido.»¹⁴

La solución que pretendió dar Eurípides a esta decadencia, a partir de la fórmula “todo tiene que ser comprensible, para que todo pueda ser comprendido” se expresa con claridad en el *prólogo* y el *deus ex machina*, incluidos por él en la tragedia. El prólogo de las tragedias de Eurípides muestra absolutamente todo lo que va a ocurrir, de manera que dentro de la tragedia sea más sencillo exponer los actos. El *deus ex máquina* ofrece claridad acerca de lo que ocurre *después* de la tragedia. Los dos son elementos aclaradores. Un último detalle que cabría agregar es que, para Nietzsche, los personajes de Eurípides hablan exactamente como son. Mientras en los poetas anteriores los textos eran superficiales y lo que demarcaba la naturaleza esencial del personaje eran sus acciones, en Eurípides esta esencia es determinada por lo que dicen. Este requerimiento de claridad y comprensibilidad es paralelo a la voluntad de Sócrates acerca del conocimiento ético. Eurípides es el principal exponente de la estética racionalista socrática.

Para Sócrates “«*La sabiduría consiste en el saber*», y «*no se sabe nada que no se pueda expresar y de lo que no se pueda convencer a otro*»”¹⁵. Esta firme creencia de Sócrates, terminó por convencer a Eurípides de la decadencia de la tragedia griega. Efectivamente, antes de Eurípides, toda sabiduría estaba guardada en el instinto, pero de ninguna manera en la expresión clara y racional. “*La decadencia de la tragedia, tal como Eurípides creyó verla, era una fantasmagoría socrática: como nadie sabía convertir suficientemente en conceptos y palabras la antigua técnica artística, Sócrates negó aquella sabiduría y con ella la negó el seducido Eurípides*”¹⁶

Con esto es claro que estamos ahondando en la relación de Sócrates con su historia y la posteridad. No solamente Eurípides sería objeto de las seducciones de Sócrates, sino también “el divino Platón” y los escritores cínicos.

Sobre esto es bueno destacar que en éste texto Sócrates no es visto meramente como un individuo sino como el símbolo de una tendencia naciente. Nietzsche mismo dice en este texto que el socratismo es más antiguo que Sócrates. Según él, en un proceso histórico en que el diálogo empezó a introducirse en la tragedia, encontrándose con el instinto griego de la disputa, para generar la dialéctica, resultó que la disputa por la palabra terminó por ganar el puesto más importante en la obra para terminar desechando completamente a la música. El lenguaje de la tragedia griega dejó de ser musical para convertirse en un lenguaje lógico y al ocurrir esto, desapareció la misma tragedia para dar paso a la comedia ática nueva. Lo que acabó con la tragedia fue la huida de la

¹⁴ *Ibíd.* pág. 230.

¹⁵ *Ibíd.* 235.

¹⁶ *Ibíd.*

música, lo que causó la huida de la música fue el socratismo, que buscaba la lógica en la disputa del diálogo, es así que el socratismo causó la muerte de la tragedia.

De esto podemos rescatar en uno de los modos de aparecer el ejercicio de poder de Sócrates. Sus actos de poder sobre las interpretaciones del mundo, en este punto, eran de carácter lingüístico. A través del diálogo y la dialéctica permanente con sus conciudadanos impuso perspectivas que acabarían afectando la tragedia.

Paso a *El nacimiento de la tragedia*, donde se definirá de manera cada vez más clara el significado de Sócrates en el mundo griego.

El nacimiento de la tragedia

En términos generales, lo dicho en el anterior texto se repite aquí. La relación entre Sócrates y Eurípides es la misma y, a veces, los argumentos se exponen en el mismo orden. Por ello no vale la pena repetirlo.

Sin embargo, sí vale la pena mostrar las ideas nuevas. Para empezar, la influencia de Schopenhauer en Nietzsche se infiltra de lleno en el análisis de la tragedia y del mismo Sócrates, a través de la idea de voluntad. En esta obra el arte es entendido como producto de instintos de la naturaleza, que comparten mucho con la idea de voluntad de Schopenhauer. Especialmente éstos instintos comparten con aquella idea el que sean considerados la esencia metafísica del mundo y, a su vez, productores del mundo de la representación. En éste contexto, la tragedia es entendida como la obra del perfecto equilibrio en la conjunción de los dos espíritus metafísicos esenciales del arte: Apolo y Dioniso. El ser humano es entendido a duras penas como un intermediario entre la obra y el instinto creador. No es menos lo que pasa con Sócrates. Él mismo es entendido como producto de algo que se encuentra detrás de él. Y en el mismo análisis de la muerte de la tragedia, no se acusa propiamente a Sócrates, el hombre, como el único y exclusivo culpable de la muerte de la tragedia, sino antes bien se habla del socratismo o del espíritu socrático. Incluso si se encuentra alguna expresión literal en que se acuse a Sócrates de la muerte de la tragedia, debe entenderse que Sócrates es entendido aquí como una nueva especie de instinto creador. Sócrates es presentado como el *espíritu* que alejó a Dioniso. Aquí Sócrates alcanza el nivel de importancia de Apolo y Dioniso y, con esto, alcanza el título de espíritu creador. La siguiente cita es muestra de lo que digo.

“(...) Mas, por otra parte, a aquel instinto lógico que en Sócrates aparece estábale completamente vedado volverse contra sí mismo; en este desbordamiento desenfrenado muestra Sócrates una violencia natural cual sólo la encontramos, para nuestra sorpresa horrorizada, en las fuerzas instintivas más grandes de todas. Quien en lo escrito platónicos haya notado aunque sólo sea un soplo de aquella divina ingenuidad y seguridad propias del modo de vida socrático, ése sentirá también que la enorme rueda motriz

del socratismo lógico está en marcha, por así decirlo, *detrás* de Sócrates, y que hay que intuirlo a través de éste como a través de una sombra.”¹⁷

El espíritu de Sócrates fue el que desterró a la tragedia del campo del arte. Esto sólo a través de una inversión de los instintos que no tenía precedentes en Grecia. En Sócrates el instinto únicamente aparecía para poner obstáculos a la conciencia, mientras que era la conciencia la que creaba; entre griegos lo común era que el instinto creara.

Concluamos hasta aquí que Sócrates es entendido por Nietzsche como un acontecimiento histórico transformador de la cultura griega. En otras palabras, Sócrates es interpretado a la luz de su pasado histórico. Veamos ahora el análisis con respecto a aquello que dio a luz para la posteridad.

Sócrates inaugura el tipo de *hombre teórico*, que cree ciegamente en la posibilidad de conocer plenamente el ser o incluso corregirlo¹⁸. Sócrates es quien genera en la tierra la tendencia optimista de la ciencia según la cual la existencia, al ser inteligible, está justificada. El socratismo es una nueva interpretación del mundo ante la cual la vida merece ser vivida porque merece ser comprendida. La relación del hombre con lo ente es modificada por completo. Lo ente no es algo que debe ser contemplado sino racionalizado y conocido.

Así mismo, todos los enigmas, todas las dificultades, todos los errores son susceptibles de ser comprendidos, corregidos, o en todo caso salvados gracias a la razón. En cierto sentido Sócrates ofrece al mundo griego una nueva forma de la pasión por la existencia que, al pasar el tiempo, encuentra también sus limitaciones y debe terminar cediendo ante la inminente llegada de una nueva cultura trágica.

Con esto quiero cerrar lo dicho hasta ahora sobre Sócrates, pues los textos tratados aquí son los más rescatables de la primera etapa de la obra de Nietzsche. Ahora queda observar qué relación guardan estos análisis con los conceptos logrados en el capítulo 2.

Es fácil ver que aquí hemos profundizado en el aspecto histórico de las fuerzas constitutivas de Sócrates, desde las que Nietzsche tendría que hacer su psicología. Y aunque no podemos aventurarnos aún a los temas biológicos de sus análisis, sí podemos rescatar que Nietzsche reconocía los actos del individuo como fuerzas creadoras. Es por ello que Sócrates es visto a la luz de la tragedia, a la luz de los filósofos que lo precedieron y a la luz de las tendencias culturales que inauguró precisamente *por su forma particular de actuar y valorar el mundo*. La unidad de las fuerzas vitales de Sócrates se encontraba en que todas ellas eran muestra o condición de su interpretación racional del mundo que consistía en la identificación de lo verdadero, con lo bello y lo bueno.

¹⁷ Nietzsche, Friedrich, *El nacimiento de la tragedia*. España, Alianza Editorial, 2005. Pág 123.

¹⁸ *Ibíd.* 133.

Sócrates en el periodo positivo de Nietzsche

Durante lo que se conoce como el periodo positivo de Nietzsche las alusiones a Sócrates son escasas y están muy lejos de un análisis juicioso del personaje. En algún lugar de *Humano, demasiado humano*, Nietzsche dice que Jantipa convirtió a Sócrates, su esposo, en el gran dialéctico que fue porque lo mantuvo lejos de la casa, en las calles, donde no tenía que lidiar con ella. Hay un apartado muy corto que se llama la experiencia de Sócrates y dice que lidiar con maestros es fastidioso precisamente porque una vez que han llegado a ser hábiles en ciertas cosas, aún siguen siendo muy torpes en las demás.

En *Aurora* no hay alusiones directas a Sócrates sino más bien menciones acerca de la pasión por el conocimiento. El aforismo 429¹⁹ es un ejemplo representativo de una de esas menciones. En él se dice que el instinto del conocimiento se ha convertido en una pasión para el ser humano, en algo sin lo cual la humanidad ya no podría vivir. Tal vez en ello reconoce una importancia esencial de Sócrates en la historia de la humanidad, al ser el inaugurador de dicho instinto por el conocimiento. Sin embargo, como digo, no es una alusión directa y la relación misma es una interpretación plausible pero no evidente en el texto.

Uno de los más famosos aforismos del periodo positivo de Nietzsche acerca de Sócrates es el 340 de la *Ciencia Jovial, Sócrates moribundo*. Allí, más que reafirmar una u otra interpretación acerca de Sócrates muestra sus últimas palabras como una última confesión de un pesimista, lo que pone en entredicho el aparente optimismo propuesto por Nietzsche como característica esencial del espíritu socrático. Sobre estas últimas palabras, sin embargo, Nietzsche vuelve con mayor profundidad en el *Crepúsculo de los ídolos*, en un capítulo que no podemos dejar escapar aquí: *El problema de Sócrates*.

El crepúsculo de los ídolos: El problema de Sócrates

El problema de Sócrates tal vez sea una de las piezas más concretas y organizadas acerca de Sócrates en la obra de Nietzsche. Su estructura general es breve y, para bien nuestro, demuestra varias de las tesis de las que aquí se ha hablado.

Este texto se compone de 12 apartados, que quisiera dividir temáticamente en cuatro grupos. El primero de ellos está conformado por los primeros dos apartados, que son una introducción al problema de la decadencia en los “sapiéntísimos”. Allí Nietzsche plantea que todos los sabios hasta el momento han dicho que la vida no vale nada. El segundo grupo va del tercero al séptimo apartado, donde se explican las razones por las cuáles

¹⁹ Nietzsche, Friedrich, *Aurora*. España, Random House Mondadori, 2009.

Sócrates era contrario al pueblo griego, *repugnaba al pueblo griego*. Todas las razones expuestas allí son un compilado de las características *fisiológicas* de Sócrates. El tercer grupo va del apartado ocho hasta el diez. Allí expone las razones por las cuales Sócrates fascinó a Grecia, que son razones relacionadas con el carácter histórico y fisiológico del *tipo* Sócrates. Los últimos dos apartados muestran la opinión del mismo Nietzsche acerca de Sócrates y un diagnóstico de la transvaloración que llevó a cabo.

El primero de estos grupos es una introducción. En él se plantean tesis que vale la pena mencionar antes de entrar al problema de Sócrates. La primera de estas tesis es que, si para todos los sabios la vida no vale nada, entonces es necesario dudar acerca de su proceder. La segunda tesis: todos los juicios acerca de la vida son arbitrarios, no son verdaderos ni falsos, por lo tanto deben ser juzgados como síntomas de quien emite dichos juicios, en este caso: los sabios. La conclusión preliminar de estas tesis es sencilla, quien juzga que la vida no vale nada tiene un síntoma de lo que Nietzsche llama *decadencia fisiológica*.

Parado en estas tesis, Nietzsche sigue adelante con la pregunta ¿por qué Sócrates repugna? o, ¿por qué Sócrates es tan contrario a Grecia? Las razones son cortas y muy claras: Sócrates, por su ascendencia, es plebe, en Grecia el bueno era el aristócrata; era feo, en Grecia el bueno era necesariamente bello y viceversa; esconde tras de sí todos los vicios, mientras el buen griego era virtuoso; en él ocurre una *superfetación* de la lógica representada en su Demón y con ello introduce la dialéctica para demostrar lo bueno, mientras para el griego del común lo bueno no debía ser demostrado: todo aquello que necesitara demostración valía poco. Con la dialéctica, un arma del que no es capaz de imponer la verdad por la fuerza, Sócrates toma venganza de la aristocracia griega, parece concluir Nietzsche.

Aunque es suficiente con leer directamente a Nietzsche para darse cuenta de ello, quiero llamar la atención sobre un hecho que había mencionado antes. Todas las anteriores razones se remiten a las fuerzas constitutivas de Sócrates como individuo. Ser plebe, es *ser hijo de la plebe*; esa condición se lleva en la sangre. Ser feo es una característica *corporal* que, para Nietzsche, delata decadencia. La expresión *superfetación de la lógica* parece indicar que la razón de Sócrates no era producto del ejercicio, sino que más bien era algo natural en él, algo que tenía de nacimiento o, como habíamos dicho antes, una fuerza que creció exageradamente precisamente por el exceso de fuerza de los instintos a los que se oponía. Es decir, por oponerse a todos los vicios y malos apetitos que Sócrates guardaba en sí.

El hecho de *esconder en sí todos los vicios y malos apetitos*²⁰, también es una condición, que el mismo Nietzsche va a llamar más adelante *decadencia* como anarquía de los instintos. Incluso el hecho de *tener que recurrir a la dialéctica* es algo que queda

²⁰ Nietzsche Friedrich, *El crepúsculo de los ídolos*. España, Alianza Editorial, 2001.

explicado únicamente por la debilidad, pues quien tiene que demostrar para convencer, es porque no convence por la fuerza.

En los apartados 8, 9 y 10 la pregunta es distinta. Si existían tan buenas razones entre los griegos para despreciar a Sócrates, para alejarlo, ¿Por qué fascinó tanto a la juventud griega? Aunque las razones son menos, también son claras. Primero, Sócrates apeló al gusto griego por la disputa planteado la dialéctica como un tipo de ellas. Era admirado entre los jóvenes porque en ese nuevo género de lucha él era el mejor. Segundo, Sócrates sólo era el más enfermo de una decadencia generalizada que consistía en la anarquía de los instintos y su cura, la razón, pareció la única para los griegos. Sócrates pareció siempre un médico para esa anarquía, dice Nietzsche.

Como dije antes, los argumentos de este segundo grupo son al mismo tiempo fisiológicos e históricos. Son históricos porque Sócrates sólo llegó a tener la importancia que tuvo en Grecia y sólo llegó a representar un giro tan importante como el que representó, gracias a que comprendió algo esencial de su época. Sócrates no hubiera tenido tanta importancia si no fuera porque adivinó rasgos históricos característicos de los griegos. El fenómeno histórico "Sócrates" sólo fue posible entre griegos. Transformó sólo porque supo comprender entre qué pueblo, con cuáles costumbres, cuáles valores y cuales instintos se encontraba. Si lo piensa uno bien, ¿qué amaba Alcibíades en Sócrates? Que soportaba el frío sin tiritar, que mucho o poco alcohol no alteraba su conciencia, que no se dejaba seducir, que jamás se dejó dominar por el miedo a la muerte en la guerra. Todo esto para un griego no era más que la demostración de una fuerza sin precedentes. Todos sabían quién era Alcibíades. Un joven tan débil ante sus instintos, ante los vicios, no pudo más que desear tener el autodomínio de Sócrates. Por esto, dice Nietzsche, era Sócrates un erótico.

Ahora bien, precisamente por ello, esa comprensión histórica que tuvo Sócrates de su época también fue una comprensión *fisiológica*. Observó una enfermedad de los instintos que atacaba a los griegos, que cada vez se encontraba más cerca, y propuso una cura que consistió en hacerle la guerra a los instintos. "*los instintos quieren hacer de tirano; hay que inventar un contratirano que sea más fuerte*"²¹.

Por estas razones creo que aquí Nietzsche presenta argumentos y observaciones que se refieren directamente a la estructura de fuerzas constitutivas de Sócrates. Sin contar que estudia a Sócrates en un contexto cultural también comprendido en términos de estructuras y tendencias tanto históricas como fisiológicas.

Los últimos dos apartados son un cierre que regresa al problema de la decadencia de los sabios. Para Nietzsche el rasgo característico de un decadente es que tiene que hacerle guerra a sus instintos, tiene que controlarlos. En una vida sana los instintos permanecen libres y en ello no existe más que plenitud, nunca un peligro. Es por ello que Sócrates,

²¹ *Ibíd.* pág.48.

como un representante de los grandes sabios de la historia, queda refutado por ser él mismo un decadente. Así, creer en las valoraciones de Sócrates es un error porque sólo representan su defensa inútil contra una enfermedad fisiológica de fondo. Por esto Nietzsche presenta hacia el final el mismo análisis de la muerte de Sócrates que escribió anteriormente en Sócrates moribundo y que pretende demostrar que para él la vida era una enfermedad.

Acaso también existan hombres creadores en lo que la fuerza dominante no sea una tirana contradictora de las otras fuerzas, sino una fuente de armonía, capaz de entregar a cada fuerza su plenitud y superación. Acaso también existan hombres en que la voluntad de poder se cumpla plenamente como armonía de los instintos y no como tiranía de sí mismo. Tal vez eso sea el superhombre.

4. Conclusiones y recomendaciones

En las anteriores reflexiones se ha demostrado desde distintos puntos de vista que Sócrates fue analizado por Nietzsche partiendo de su contexto histórico, su fisiología y los actos a través de los cuales configuro una nueva visión de mundo. Sobre esto no creo que algún lector encuentre mayor problema en conceder que estos elementos estudiados por Nietzsche aquí, son también los elementos planteados en el segundo capítulo como las fuerzas constitutivas de todo individuo.

Otro tanto podría ocurrir con el asunto de la unidad, si no fuera porque aquí encontramos una contradicción. Mientras en las primeras obras de Nietzsche Sócrates era considerado un hombre de una única pieza, es decir, alguien en que era clara la coherencia entre su modo de pensar y su modo de actuar y hablar; en las en las últimas obras esa coherencia parece no existir, al menos entre los instintos y los actos. ¿Qué ha cambiado aquí?

Seríamos muy necios si no reconociéramos que es normal encontrar estos cambios en el pensamiento del autor, sobre todo si aceptamos las divisiones que se han elaborado tradicionalmente en su pensamiento. Sin embargo, también seríamos necios si dejáramos la explicación en manos de la distancia en el tiempo de dichas obras.

Creo que la clave para explicar este traslado, de *filósofo de una única pieza* a *decadente*, se encuentra en el concepto de fisiología. Si bien es cierto que ya en *El nacimiento de la tragedia* Nietzsche reconoce los estados de la embriaguez y el sueño como estados *fisiológicos* dignos de ser mencionados para explicar los instintos de la naturaleza, también es cierto que estos estados nunca pasaron de ser meramente ejemplos para que nos pudiéramos hacer una idea de a qué se referían estos instintos metafísicos. En otras palabras, el concepto de lo fisiológico como fuente de explicación del comportamiento humano era en Nietzsche algo todavía muy primario en aquellas obras. Propiamente el concepto de fisiología empezaría a fortalecerse y a volverse central en lo que llamamos periodo positivo, cuando aparentemente Nietzsche dedicó tiempo al estudio de ciencias naturales.

En éste sentido, Sócrates era entendido en las primeras obras de Nietzsche, individualmente, como un hombre con plena claridad de su pensamiento y un carácter tan fuerte como para morir por su propia creencia en la razón. Mientras socialmente más bien era comprendido como una tendencia, si bien *contradictoria* con las costumbres y los valores de la época, *contradictoria* con el espíritu de la música dionisiaca, no

verdaderamente fisiológica. Sus explicaciones por ello hacen siempre referencia más bien a su cercanía con Eurípides, al tipo de vida que llevaba y al optimismo que desencadenó en la posteridad, en contra de la tragedia. Así mismo, cuando se trataba de hablar de Sócrates como algo más que un individuo, Nietzsche llegó a equiparlo a una especie de nuevo instinto creador, o como una de las partes más extremas del espíritu apolíneo. Pero de nuevo esto no fue un tratamiento que pudiéramos llamar fisiológico.

Así, cuando nos encontramos con el último análisis de Nietzsche acerca de éste *ídolo*, nos encontramos con algunas cosas que parecen extrañas a nuestros ojos. Si bien antes Sócrates era un hombre de una única pieza, enteramente coherente consigo mismo, aunque contradijera todo lo griego, ahora nos encontramos un Sócrates que sólo es posible gracias a que se contradice a sí mismo, gracias a que se niega a sí mismo. El matiz es ligero, pero muy importante. Con la entrada de la fisiología de manera clara a los elementos explicativos de Nietzsche, Sócrates pasa de ser un hombre de carácter tan unitario y firme que fue capaz de contradecir a toda Grecia, a ser un decadente porque esa unidad fue posible sólo gracias a la superfetación del sentido lógico que le permitió controlar “todos los vicios” que llevaba en su interior. Aquí vuelve al escenario el problema de la unidad.

¿Me equivoqué al decir que la unidad era una vara de juicio para los grandes hombres? ¿Sócrates jamás fue un gran hombre para Nietzsche, a pesar de la unidad de su carácter? Lo que he dicho anteriormente indica todo lo contrario. Si hubo un motivo por el cual Nietzsche incluyó a Sócrates entre los filósofos de una única pieza, ese fue precisamente su entereza de carácter. Así mismo, el que lo haya juzgado como un decadente también es producto del uso de la misma vara, sólo que “con la mirada cien veces más exigente” de la madurez. Sócrates es un decadente porque la unidad entre sus instintos y sus acciones está puesta en términos de *contradicción y tiranía de sí mismo*, si hubiera dejado que sus instintos tomaran el mando de sus acciones hubiera sido todo un Alcibíades, pues *guardaba en él todos los vicios y los malos hábitos*.

Esta dualidad que convierte a Sócrates en un individuo apreciado de manera ambigua por Nietzsche, quien a veces lo pone entre los hombres más grandes de la historia y a veces como el mayor de los engañadores, antes que demostrar una inexactitud en mi análisis al escogerlo como ejemplo de demostración de caso de psicología Nietzscheana, lo que demuestra es un doble uso del mismo principio de la unidad. No importa si Sócrates es entendido como un filósofo de una única pieza o como un decadente ya que los dos juicios se sostienen bajo la vara de la exigencia de unidad consigo mismo.

La unidad debe ser entendida como el predominio de la voluntad de poder de una fuerza constitutiva de un tipo sobre las demás fuerzas. Dicho predominio, en los hombres creadores, se presenta como un sometimiento de las fuerzas, e incluso como una contradicción, una transvaloración. Quien transforma la cultura, es decir, la concepción tradicional de lo ente, debe inevitablemente valorar de manera completamente distinta a como lo impulsa a hacer la tradición.

Por ello Nietzsche piensa que los nuevos hombres tendrán que ser más fieles a su propia experiencia vital que las fuerzas históricas que tienden a determinar su visión del mundo. Acepta, claro, que parte de sus fuerzas constitutivas dependerán de la cultura a la que pertenezcan, pero su grandeza sólo estará dada a la vez por una independencia y por una comprensión profunda de la misma. Sócrates tenía las dos cosas, se otorgó a sí mismo el derecho de formar sus propias valoraciones y a la vez comprendió profundamente a Grecia.

En el estudio psicológico de Sócrates Nietzsche ofreció argumentos basados en una comprensión del individuo como una reunión de fuerzas al mismo tiempo históricas, fisiológicas y valorativas condensadas en la transvaloración socrática, y la noción de Unidad como la distinción entre hombre del común y hombre creador, tal como esperábamos.

Tal vez sería interesante intentar un estudio de otros hombres interpretados por Nietzsche a la luz de estos conceptos, o algunas otras tipologías. Tal vez estudiar a Jesús y la apertura de mundo que arrojó. Tal vez estudiar a Napoleón.

De la misma manera, sería interesante dirigir la mirada hacia esos conceptos de “espíritu libre” y “superhombre” con estas herramientas de la concepción del individuo en Nietzsche, para aclarar el sentido de la transvaloración.

Bibliografía

DELEUZE, GUILLES, *Nietzsche y la filosofía*. España, Anagrama, 2002.

HEIDEGGER, Martin, *Nietzsche*. Destino, España, 2000.

NIETZSCHE, Friedrich, *Así habló Zaratustra*. España, Alianza Editorial, 2007.

NIETZSCHE, Friedrich, *Aurora*. España, Random House Mondadori, 2008.

NIETZSCHE, Friedrich, *Consideraciones intempestivas, 1. David Strauss, el confesor y el escritor*. España, Alianza Editorial, 2000.

NIETZSCHE, Friedrich, *Crepúsculo de los ídolos*. España, Alianza Editorial, 2001.

NIETZSCHE, Friedrich, *De mi vida*. España, Gredos, 2009.

NIETZSCHE, Friedrich, *Ecce homo*. España, Alianza Editorial, 2001.

NIETZSCHE, Friedrich, *El Anticristo*. España, Alianza Editorial, 2003.

NIETZSCHE, Friedrich, *El caminante y su Sombra*. España, Gredos, 2009.

NIETZSCHE, Friedrich, *El nacimiento de la tragedia*. España, Alianza Editorial, 2005.

NIETZSCHE, Friedrich, *Humano, demasiado humano*. España, Edaf, 2008.

NIETZSCHE, Friedrich, *La Ciencia Jovial*. España, Gredos, 2009.

NIETZSCHE, Friedrich, *La genealogía de la moral*. España, Alianza Editorial, 2005.

NIETZSCHE, Friedrich, *Los filósofos preplatónicos*. España, Gredos, 2009.

NIETZSCHE, Friedrich, *Más allá del bien y del mal*. España, Alianza Editorial, 2008.

NIETZSCHE, Friedrich, *Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida [II intempestiva]*. España, Gredos, 2009.

NIETZSCHE, Friedrich, *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*. España, Gredos, 2009.

VATTIMO, Gianni, *Introducción a Nietzsche*. Península. Barcelona. 2001.