

EL FILÓSOFO LEGISLADOR.
 INACTUALIDAD DEL “NOSOTROS” NIETZSCHEANO EN LA
*GENEALOGÍA DE LA MORAL*¹

Mariano A. Repossi

El problema moral es un problema de conjunto y un problema de medios. Las legislaciones son las grandes invenciones; los verdaderos inventores no son los técnicos, sino los legisladores. No son Esculapio y Baco, sino Rómulo y Teseo.

Gilles Deleuze, *Empirismo y subjetividad*.

“Nosotros los que conocemos somos desconocidos para nosotros, nosotros mismos somos desconocidos para nosotros mismos: esto tiene un buen fundamento. No nos hemos buscado nunca, – ¿cómo iba a suceder que un día nos *encontrásemos*?”²

¿Quién es el “nosotros” del inicio de *La genealogía de la moral*? ¿Qué significa esa plural opacidad pronominal si la inscribimos en el problema de la “comunidad”?

Andrés Sánchez Pascual afirma que el “nosotros los que conocemos” es en *GM* “una especie de epíteto aplicado por Nietzsche a quienes conocen de verdad la moral”³. Esta apretada explicación nos suscita dos cuestiones. En primer lugar, parece dejar de lado un rasgo que consideramos relevante. Nos referimos a la *incertidumbre*

1. El presente artículo es una reelaboración del trabajo homónimo que escribí junto a Camila Cerra y Carolina Palacio en el marco del seminario colectivo curricular “Filosofía, historia, comunidad” (Facultad de Filosofía y Letras de la UBA, en el segundo cuatrimestre de 2007). Agradezco a ambas compañeras tanto el haberme dado la fecunda ocasión de pensar estos problemas junto a ellas, como la generosa anuencia para emplear aquel trabajo por entonces producido.

2. F. Nietzsche, *La genealogía de la moral*, trad. A. Sánchez Pascual, Madrid, Alianza, 2001, p. 21. En adelante nos referiremos a esta edición colocando solamente las siglas “*GM*” seguidas de un número romano para remitir al tratado correspondiente y de un número arábigo, precedido del símbolo §, para remitir al párrafo correspondiente.

3. F. Nietzsche, *op. cit.*, p. 220.

radical que signa al “nosotros” nietzscheano, a la autocrítica –esto es, a la puesta en crisis del sí mismo que es “nosotros”– sin límite aparente dirigida contra “nosotros mismos” (III, §20). En segundo lugar, y en estrecha relación con la cuestión anterior, la explicación de Sánchez Pascual exhibe y oculta el problema del *conocimiento*, pues ¿qué significa conocer “de verdad la moral”? Seguramente, el traductor quiere poner de relieve en esa nota al pie que el “nosotros los que conocemos” alude a quienes han emprendido la tarea de desacralización y puesta en crisis de la moral, en vez de buscarle una justificación como sí lo han hecho muchos otros pensadores. Pero convengamos que, tratándose de un crítico de la “verdad” como es Nietzsche, la explicación de Sánchez Pascual se presta a confusión. Es cierto que lo propio de la genealogía es un “espíritu histórico” (I, §2), un “instinto histórico” (II, §4) capaz de historizar lo que se presenta como indiscutible y que, en este sentido, exhuma ciertas “verdades” (I, §1). Sin embargo, el problema de la verdad recibe un arduo tratamiento por parte de Nietzsche.

En todo caso, preferimos asumir cierta cautela al inicio de este trabajo y decir que el “nosotros” nietzscheano señala más bien a quienes se sienten inclinados a cavilar sobre el problema de la moral (Prólogo, §3) y no a “quienes conocen de verdad la moral”. Porque entendemos, y esta es nuestra hipótesis de trabajo, que el problema del conocer, la problemática gnoseo-epistemológica presente en *GM*, resulta inasible si no se lo conecta con el otro verbo presente al inicio del libro: *buscar*. El problema del conocer, del conocernos y de lo desconocido *es inseparable* del problema de las modalidades efectivas que la búsqueda adopta, lo cual nos llevará, como veremos, a la problemática ético-política presente en *GM*. De manera que este “escrito polémico”, anticipémoslo, no es sólo una genealogía de la moral, sino también una genealogía de la verdad y una genealogía del sujeto: “¿qué sentido tendría *nuestro* ser todo, a no ser el de que en nosotros aquella voluntad de verdad cobre conciencia de sí misma *como problema?*” (III, §27).

Así, el nosotros por el que nos interrogamos al comienzo conquistará un significado epistemológica y políticamente relevante. El modo en que Nietzsche trabaja la pregunta por la “comunidad” provoca un desplazamiento del problema, porque en ningún momento la comunidad aparece como algo deseable que debamos construir y organizar: “comunidad” es para Nietzsche la organización primitiva de la sociedad (II, §19, §20), el “rebaño” (III, §18), la prehistoria siempre actualizable (II, §9). Si hablar de “comunidad” –o, incluso, de “comu-

na” (I, §5)— resulta para Nietzsche despreciable es porque hablar en esos términos supone hallado justamente aquello que se dice buscar. Hallado, por supuesto, como ideal. Mas cuando un ideal impone el poder colectivo sobre el de los individuos⁴, cuando es colocado como objeto futuro de la voluntad y colmado en relación a una vida actual e incompleta, se ha transformado ya en *ideal ascético*⁵ y los “comunitaristas” —sean reformistas o revolucionarios— se han transformado ya en encarnaciones del *resentimiento*⁶. Pero no vayamos tan de prisa...

De cualquier modo, lo importante por ahora es que nuestra pregunta se desplaza o, al menos y en primera instancia, sus términos cambian: preguntar por el tipo de vínculo social que construimos será preguntarnos por un “nosotros” que desconocemos, no por el nosotros cuyo concepto hemos definido y a partir del cual nos encaminamos nosotros los socialistas, los librepensadores, los anarquistas o quienes fuéramos. Esto no significa en absoluto zozobrar a la deriva. Nos encaminamos, sí, pero hacia lo desconocido. O, más precisamente: caminamos con lo desconocido. Ignoramos qué serían un hombre o una mujer despojados de resentimiento, de mala conciencia, de ideales ascéticos... “Necesariamente permanecemos extraños a nosotros mismos, no nos entendemos, *tenemos que confundirnos con otros*, en nosotros se cumple por siempre la frase que dice ‘cada uno es para sí mismo el más lejano’, en lo que a nosotros se refiere no somos ‘los que conocemos’...” (Prólogo, §1). Nosotros los que conocemos no somos los que conocemos, somos desconocidos para nosotros mismos. Por eso nuestro problema, el problema del nosotros, también es: ¿cómo conocer(nos)?

Todo fenómeno es un *indicio*, el signo de una fuerza, y toda fuerza es la apropiación, la dominación, de una cualidad de la realidad (II, §12). La historia es entonces la sucesión de las fuerzas que se apro-

4. III, §19, cuando recapitula los medios del sacerdote ascético: “la sofocación global del sentimiento de vida, la actividad maquinal, la pequeña alegría, sobre todo la del ‘amor al prójimo’, la organización gregaria, el despertamiento del sentimiento de poder de la comunidad, a consecuencia del cual *el hastío del individuo con respecto a sí queda acallado por el placer que experimenta en el florecimiento de la comunidad*”. Cursivas nuestras.

5. III, §28, “Pues justamente esto es lo que significa el ideal ascético: que algo *faltaba*, que un *vacío* inmenso rodeaba al hombre”.

6. Cfr. I, §16, donde Nietzsche critica tanto el reformismo alemán e inglés como la Revolución Francesa.

pian de las cualidades, la sucesión de las luchas para llevar a cabo esas apropiaciones. Y de ahí resulta que la etimología permita descifrar la historia de las “metamorfosis conceptuales” (I, §4), porque el lenguaje es un fenómeno de fenómenos, un resultado de fenómenos. Por eso el lenguaje habilita el ingreso al problema del conocimiento (I, §5). A su vez, los objetos de los que se apropian las fuerzas son también fuerzas, pero cristalizadas, conservadas, sedimentadas (III, §8, §9, §10). Esto es la *voluntad de poder*: fuerzas que luchan por apropiarse de fuerzas (II, §12). En este sentido, la genealogía de los valores es una perspectiva de historización del presente, pues al reconocer que los valores son materia maleable en manos de grupos humanos concretos en lucha con otros grupos humanos exhibe la contienda y la discontinuidad constitutivas, desoculta esta irracionalidad componente de la historia (Prólogo, §6). Semejante “punto de vista capital de la metódica histórica” (II, §12) se opone a toda concepción teleológica: no hay ningún progreso continuo.

Cuando Nietzsche distingue en la pena lo que es relativamente permanente en la práctica de lo que es su “elemento fluido”, lo que es acto material de lo que es “su sentido” (II, §13), esa distinción crítica permite exponer el caso de que el origen y la forma actual de algo, su causa y su finalidad, “son hechos *toto coelo* [totalmente] separados entre sí” (II, §12). Todo lo cual se traduce en la distinción, fundamental para la genealogía, entre práctica y sentido: el sentido de una práctica siempre es añadido *a posteriori* y de una manera completamente *externa* a ella, lo cual equivale a decir que el sentido es plenamente contingente en relación con el protocolo que inviste⁷. Pero el sentido no emerge de la nada, sino que refiere siempre a *quién* subyuga una práctica determinada en una determinada situación, indica el tipo de fuerza que ha asimilado la práctica en cuestión poniéndola a su servicio en un determinado contexto social (III, §8, §9, §10). Se trata de un proceso de incesante reinterpretación que implica que las finalidades precedentes asignadas a las cosas, esto es, sus interpretaciones pasadas, queden encubiertos, invisibles, bajo los estratos recientemente añadidos (II, §12). Si sólo hay fuerzas cuyo incremento se caracteriza más por la arrebatada dispersión anárquica que por la conciliadora asociación armónica, y si la voluntad de poder se expresa sobre todo como fuerza que interpreta, que domina, que subyuga, que apropia, entonces toda posibilidad de decir algo acerca de la misma exigirá el

7. Ver J. Romero Cuevas, “Los frágiles cimientos del presente. La genealogía nietzscheana y la verdad de la historia”, en *Estudios Nietzsche*, n° 3, Málaga, 2003, pp. 141-161.

uso de ciertas categorías condensadoras, aglutinantes, organizadoras: las palabras y los conceptos.

En este camino de historización de los valores, el ataque al psicologismo inglés en el primer tratado de *GM* quiere “sacar del juego” a un rival teórico en la crítica a la metafísica. Los psicólogos ingleses –los primeros en teorizar una genealogía de la moral (Prólogo, §4)– propugnan un tipo de teoría anti-metafísica que resulta insolvente desde el punto de vista histórico-lógico y nefasta desde el punto de vista ético-político. Nietzsche denuncia el contenido metafísico en la médula de ese razonamiento: la “utilidad”. El utilitarismo está basado en una apreciación valorativa según la cual el término “bueno” procede de aquellos a quienes se dispensa “bondad”⁸. A partir de esta concepción, el psicologismo inglés sostiene que quienes forjan el concepto “bueno”, quienes valoran la bondad de alguien, quienes nombran “bueno” a alguien o a un acto, son quienes se mantienen pasivos, quienes reciben o esperan ser favorecidos con una cosa o un acto, quienes no pueden ser ellos mismos “buenos” o hacer algo “bueno” (los “buenos para nada”, diríamos en lenguaje coloquial). Pero, ciertamente, lo propio de la idiosincrasia británica es un empirismo conformista (I, §2), impotente para hacer otra cosa que brindar una procedencia indefendible al concepto “bueno”: adopta el punto de vista del que aguarda lo que es conveniente (I, §14), del interesado en la finalidad –utilidad– de aquello que “le viene de arriba”, digamos. Se trata del punto de vista del mero usuario, con el que hoy podríamos asimilar sin dificultades al consumidor pasivo. Hace falta una “metodología más adecuada” (“Prólogo”, §7) porque en ese punto de vista reside la irresponsabilidad ética.

El ataque nietzscheano contra la concepción inglesa es doble: desde el interior mismo de ese psicologismo –crítica lógica (I, §3)–, advirtiendo una contradicción que hace inconsistente el argumento, y desde la propia posición nietzscheana –crítica genealógica (I, §2)–, indicando que es históricamente insostenible que los débiles, los pasivos, acuñen el concepto de “bondad”. Simultáneamente, ese momento negativo de la crítica obtiene un correlato positivo⁹ en el

8. Existe para Nietzsche otro tipo de utilitarismo, propugnado por Herbert Spencer, según el cual es útil todo aquello que siempre ha sido beneficioso, bueno en sí, conveniente, valioso por esencia. Esta explicación es “razonable y resulta psicológicamente sostenible” (I, §3), pero no resiste la crítica genealógica: el evolucionismo de Spencer (de cuño darwiniano) es a-histórico, pues supone una progresión o un plan de la naturaleza, ignorando así la contingencia radical del juego de fuerzas que se impone en nuestra vida efectiva (II, §12).

9. Acerca de los “dos momentos” del planteo nietzscheano, ver M. B. Cragnolini, *Nietzsche, camino y demora*, 2ª edición, Buenos Aires, Biblos, 2003, p. 85 y ss., y, de

que Nietzsche postula el concepto de *pathos de la distancia* como actividad afirmativa: “el duradero y dominante sentimiento global y radical de una especie superior y dominadora en su relación con una especie inferior, con un “abajo” (I, §2). *Pathos de la distancia* es el ejercicio jerarquizador que produce la distinción y la separación entre lo alto y lo bajo, lo superior y lo inferior, lo noble y lo abyecto. Se trata de una experiencia *diferenciadora y ordenadora* exclusivamente propia del espíritu aristocrático. Por lo tanto, la génesis de lo bueno sólo puede realizarse a partir del *pathos de la distancia*, supremo juicio destacador del rango que permite la valoración de sí. El hombre *bueno* obtiene la legitimidad de su concepto en el acto de fijar sus propios valores sin esperar beneficios: nobleza de no esconder nada, señorío de no producir por conveniencia, pura afirmación de la capacidad de producir (Prólogo, §2). En este sentido, la perspectiva de la utilidad es despreciable porque debilita, reblandece, castra la creatividad de las nobles fuerzas afirmativas corporales y espirituales (III, §14, §21).

Sólo un espíritu fuerte, noble, aristocrático, nombra objetos, crea lenguaje (I, §2). Luego, desde la perspectiva de los señores, *conocer es crear*. Todo sentido es producto de una perspectiva interpretadora y toda jerarquía es producto de una perspectiva evaluadora. Y si “el concepto de preeminencia política se diluye siempre en un concepto de preeminencia anímica” (I, §6), no se trata entonces de una exaltación de las castas o de las clases sociales, sino de la exposición de una tipología de los modos de existencia: un tipo activo, que crea valores “a base de sí mismo” (I, §11), y un tipo reactivo (I, §10), que crea a partir del odio, el resentimiento y la venganza (I, §7, §8; II, §11). El tipo activo no califica su actividad por comparación con otra, es decir, no representa imaginariamente y por eso “no *envenena*” (I, §10). En cambio, el tipo reactivo valora primero y negativamente a un otro para fundar su acción creadora a partir de esa representación imaginaria del otro (I, §10). Esta representación imaginaria supone un valor elevado “en sí”, por lo tanto una jerarquía y una legislación fundadas en un valor trascendente.

La dimensión ética de una concepción activa del lenguaje se encuentra entonces en el centro de la crítica nietzscheana dirigida contra el punto de vista gnoseológico “paciente” del psicologismo inglés, el cual propugna la adecuación de los agentes según la conveniencia

la misma autora, “La constitución de la subjetividad en Nietzsche. Metáforas de la identidad”, en *Moradas Nietzscheanas. Del sí mismo, del otro y del “entre”*, Buenos Aires, La Cebra, 2006, pp. 27-35.

o la utilidad de las cosas como si éstas estuvieran “dadas”. El ánimo de los esclavos cae con facilidad preso de “la seducción del lenguaje” (I, §13). Descomponer la fuerza y separarla de su potencia es el rasgo característico del espíritu plebeyo que impide asumir el carácter provisorio del conocimiento y persiste, por todos los medios, en la conservación de esa vida “*que degenera*” (III, §13). Persistir en la creencia de que hay un “ser” impertérrito detrás del devenir, ignorar que “el hacer es todo” (I, §13), acarrea la mistificación del lenguaje y, por ende, un pensamiento de orador y no de pensador, esto es, un pensamiento mediado por la rocosa indiferencia de las palabras, un pensamiento de cosas *a propósito* de las cosas, en lugar de un pensamiento *de las cosas* (III, §8), de los hechos, del “*quantum* de pulsión, de voluntad, de actividad” como “ese mismo pulsionar, ese mismo querer, ese mismo actuar” (I, §13).

De esta manera Nietzsche substituye la dualidad metafísica apariencia-esencia por la dualidad genealógica fenómeno-sentido. Y prepara el terreno para dirigir “la mirada abierta a ese oscuro taller” (I, §14) donde se fabrican los *ideales ascéticos*: la ciencia, último reducto de Dios.

Si la crítica a la metafísica incluye la destrucción del psicologismo inglés, la crítica a la ciencia se realiza apuntando al contenido sacro-religioso que el ateísmo científico trafica. Asimismo, si Nietzsche requiere diferenciarse de la anti-metafísica inglesa mostrando la insolvencia del utilitarismo psicologista para sostener una gnoseología, en su crítica a la religión requerirá diferenciarse del ateísmo científico mostrando que el lugar de lo sagrado, ocupado por el Dios del monoteísmo en la religión, es en la ciencia ocupado por la verdad.

El epicentro crítico de la ciencia, su “paralogismo”, es la confianza en haber creado un ámbito o una práctica “libre de supuestos” (III, §24). Pero no existe tal libertad de espíritu mientras éste se encuentre encadenado a la firme convicción de que la verdad encierra un valor *en sí*, esto es, un valor *más allá de las valoraciones*, un valor *metafísico*. Exactamente aquí, en el terreno de la metafísica, la ciencia y la religión son “*necesariamente* aliadas” (III, §25): derrocar a Dios en nombre de “la verdad” deja intacto el “problema” del valor de la verdad, trocando simplemente una “fe metafísica” por otra (III, §24). Al adscribir a la verdad —o al “género” humano— los atributos divinos, la trascendencia que se pretendía combatir simplemente

ha sido trasvasada a odres nuevos. Por eso Nietzsche recomienda tomar el lema de la Orden de los Asesinos al pie de la letra: “Nada es verdadero, todo está permitido...” (III, §24)¹⁰, esto es, en terreno epistemológico, el lema del ejercicio *interpretador*: “violentar, reajustar, recortar, omitir, rellenar, imaginar, falsear...” (III, §24). El caos de la desfundamentación y del sinsentido se configura siempre como límite de las posibilidades del interpretar, pero no sólo como límite negativo: se trata de un límite generador de sentidos (III, §28). El sentido siempre es producido y hay que hacerse cargo de este problema, “cual conviene a un espíritu positivo, poniendo, en lugar de lo inverosímil, algo más verosímil, y, a veces, en lugar de un error, otro distinto” (Prólogo, §4). Se trata, pues, de tomar conciencia de la falsedad, de crear ficciones a voluntad, de aprehender la *voluntad de engaño* como sólo el arte sabe hacerlo. Por eso puede afirmarse que el arte “se opone al ideal ascético mucho más radicalmente que la ciencia” (III, §25). O, para ser exactos, mucho más que la ciencia guiada por un ideal ascético, pues Nietzsche formula los lineamientos para otro tipo de ciencia, una ciencia *que pierda el temor a cobrar conciencia* (III, §23) del carácter provisorio, experimental y terrenal de los sentidos que produce.

La ciencia inspirada por la *voluntad de verdad* necesita un *más allá* de los avatares paganos de la turbia terrenalidad –hallamos aquí el fundamento religioso, metafísico–, un ámbito de “objetividad” despojado de las impurezas del interés, del afecto, del cuerpo y sus secreciones, del humor en todos los sentidos... Ese ámbito le fue provisto a la ciencia por la filosofía ascética, es decir, por toda la filosofía practicada hasta hoy (III, §24), y no es otro que el ámbito del sujeto trascendental y sus diversos ropajes (“razón pura”, “espiritualidad absoluta”, “conocimiento en sí”...). Se trata de un “sujeto puro del conocimiento, sujeto ajeno a la voluntad, al dolor, al tiempo” (III, §12), impresentable para una perspectiva corporal, sensual, materialista. Esa pluralidad de fuerzas que Nietzsche denomina “*voluntad*

10. Lejos estaban los miembros de la Orden de los Asesinos de ser “espíritus libres”: reclutados por *Sheik-al-jabal* (Viejo de la Montaña), los *Hashishin* creían ciegamente que morir acatando las órdenes de su jefe los conduciría directamente al Paraíso. La historia de esta secta es narrada por Marco Polo en el Libro I de *Viajes* (México, Porrúa, 1986, p. 36 y ss.). Sin embargo, tal como intentaremos dejar claro a lo largo de nuestro trabajo, el lema de los Asesinos debe leerse rigurosamente no como un canto moralista a la irresponsabilidad, sino como la experiencia abrumadora de una *ética de la responsabilidad ilimitada*. Al lema de los Asesinos siguen estas preguntas de Nietzsche: “¿Se ha extraviado ya alguna vez un espíritu libre europeo, cristiano, en esa frase y en sus laberínticas consecuencias? ¿Conoce por experiencia el Minotauro de ese infierno?” (III, §24).

fundamental de conocimiento” (Prólogo, §2) cobra su significación concreta en esta crítica a la idea de un sujeto como sustrato-sostén de conocimiento.

Nada de esto impide que Nietzsche sostenga un ámbito de la objetividad, sólo que tal ámbito no se identifica ni con el “contrasentido” jactancioso de la “contemplación desinteresada”, ni con la caricatura burlona de un individualismo irreductible. La objetividad científica en *GM* es el punto de vista plural, abierto, inclusivo y material del perspectivismo (III, §12). No existe la verdad, pero eso no equivale al caos, pues existe una coordinación de la “*diversidad* de las perspectivas” y las “interpretaciones nacidas de los afectos”. Se trata de generar perspectivas diferentes, modos de interpretación distintos de acuerdo a las necesidades, al cruce de las fuerzas, a las circunstancias. Destruir los conceptos de la metafísica tradicional no equivale a desentenderse de la necesidad de crear nuevos conceptos a partir de los cuales sea posible configurar lo real. Pero esta configuración supone reconocer el carácter “falso” de esos conceptos, una vez admitida la pérdida de toda sustancia metafísica y su promoción como fundamento.

En este sentido es que *GM* se propone realizar una aproximación interdisciplinaria en relación a la cuestión del valor de la moral y la historia de la misma, pues la complejidad y amplitud de semejante cuestión “debe ser planteada desde las más diferentes perspectivas” (I, §17) como requisito indispensable para obtener una mirada plural y rigurosa. En concreto, es necesaria la aportación de “filólogos e historiadores”, de “fisiólogos y médicos” y asimismo de los “filósofos de oficio”, que deben mediar la relación “entre filosofía, fisiología y medicina” (I, §17). Así, la genealogía se apoyaría en los resultados, siempre parciales y provisorios, siempre erróneos y verosímiles, de esta aproximación al problema de la moral encarada desde una perspectiva interdisciplinaria. Vemos, pues, cuál es la dimensión ético-política del programa epistemológico presente en *GM*: el diagnóstico de la propia época actúa como horizonte constituyente de la perspectiva común sobre el pasado y hace de la genealogía como labor colectiva tanto una aproximación activa sobre lo sucedido como un movimiento que consiga un efecto práctico sobre el presente. No hay que confundir este planteo traduciéndolo en términos dialécticos: no hay reconciliación alguna con el presente sino un *situarse en el tiempo y contra él*. He aquí lo *inactual* o *intempestivo* del pensamiento nietzscheano: la exhumación genealógica alcanza un máximo antagonismo en relación a su época. El trabajo del archivista jovial está

encauzado a la apertura de porvenir, es una labor preñada de futuro, pero no de un futuro feliz y asegurado, sino de un futuro incierto y hasta probablemente desdichado (III, §7).

No hay esencia ni condiciones universales para el conocimiento: cada conocimiento es el resultado –un *efecto*– histórico de condiciones determinadas por la lucha de fuerzas. A partir de aquí podemos apreciar la significación concreta, material, terrena de la “voluntad fundamental de conocimiento”. No se trata de un espíritu o de una voluntad abstracta, sino de fuerzas afectivas e intelectuales patentes, concretas, que “entrelazan”, “funden”, “confunden” e impulsan a los filósofos a buscar verdades provisorias que afirmen la vida: “Esto es, en efecto, lo único que conviene a un filósofo. No tenemos nosotros derecho a estar *solos* en algún sitio: no nos es lícito ni equivocarnos solos, ni solos encontrar la verdad. Antes bien, con la necesidad con que un árbol da sus frutos, así brotan de nosotros nuestros pensamientos, nuestros valores, nuestros síes y nuestros noes, nuestras preguntas y nuestras dudas – todos ellos emparentados y relacionados entre sí, testimonios de una *única* voluntad, de una *única* salud, de un *único* reino terrenal, de un *único* sol. – ¿Os gustarán a *vosotros* estos frutos nuestros? – Pero ¡que les importa eso a los árboles! ¡Que nos importa eso a *nosotros* los filósofos!...” (Prólogo, §2). Nada de esa vida “seria”, empobrecida, sobre la que descansa el quehacer científico, nada de “afectos enfriados”, de “*tempo* retardado”, nada de “dialéctica ocupando el lugar del instinto”, nada de esa “seriedad grabada en los rostros y los gestos (la seriedad, ese inequívoco individuo de un metabolismo más trabajoso, de una vida que lucha, que trabaja con más dificultad)” (III, §25).

En suma, la ciencia liquidó a Dios, pero puso en su lugar a la verdad. El psicologismo inglés también erigió su altar a un valor trascendente: la utilidad. Contra la ciencia, *GM* sostiene la creación artística. Contra el psicologismo, afirma el señorío. Doble ruptura con la tradición: entre el conocimiento y las cosas (ya no hacen falta ni Dios ni verdad que garanticen una relación de continuidad entre el uno y las otras), y entre el conocimiento y las pulsiones (ya no hay continuidad entre la producción y el producto que garantice la unidad de un sujeto). Por tanto, conocer(nos) jamás significa(rá) adoptar una “moral” u obtener una “verdad” como si lográramos el acceso a un objeto que estuviera aguardándonos desde siempre, una moral o una verdad que, como Penélope rodeada de “pretendientes” ilegítimos¹¹,

11. “Mientras critiquemos la falsa moral o la falsa religión, seremos sólo pobres críticos, la oposición de su majestad, tristes apologistas. Es una crítica de juez de paz. Criticamos a los pretendientes, condenamos las usurpaciones de dominios, pero los

espera a su prometido: el “serio” y “trabajoso” Odiseo¹². Conocer(nos) significa(rá) una actividad colectiva e interdisciplinaria de constante crítica y autocrítica, de desconfianza radical en la tradición constitutiva de nuestros hábitos. Una violenta afirmación de la incertidumbre y el caos que nos presenta esa opacidad inaferrable de lo otro en el sí mismo del nosotros. Una valiente asunción del temor ante el elemento de alteridad no dominable en la propia mismidad: “Nosotros nos violentamos ahora a nosotros mismos, no hay duda, nosotros cascanueces del alma, nosotros problematizadores y problemáticos, como si la vida no fuese otra cosa que cascar nueces, justo por ello, cada día tenemos que volvernos, por necesidad, más problemáticos aún, *más dignos* de problematizar, ¿y, justamente por ello, tal vez, más dignos también –de vivir?...” (III, §9).

La exaltación nietzscheana de la producción que no se preocupa ni por la utilidad de sus productos (Prólogo, §2; I, §2) ni por la refutación de las posiciones adversas (Prólogo, §4) compone el método genealógico junto con la tarea rigurosa del archivista jovial, que consiste en trabajar con “lo fundado en documentos, lo realmente comprobable, lo efectivamente existido”, en “toda la larga y difícilmente descifrable escritura jeroglífica del pasado” (Prólogo, §7). De ahí que el color propio de la labor del genealogista sea el “gris”, a diferencia del diáfano “azul” propio de los extravíos pseudo-teóricos en el cielo despejado de las imagerías metafísicas. La alegría del genealogista no proviene entonces de los resultados, sino del proceso mismo de trabajo, que consiste básicamente en tratar de “recorrer con preguntas totalmente nuevas y, por así decirlo, con nuevos ojos, el inmenso, lejano y tan recóndito país” de los valores concretos e

propios dominios nos parecen sagrados. Sucede lo mismo con el conocimiento: una crítica digna de este nombre no debe dirigirse al pseudo-conocimiento de lo incognoscible, sino en primer lugar al verdadero conocimiento de lo que puede ser conocido” (G. Deleuze, *Nietzsche y la filosofía*, trad. C. Artal, Barcelona, Anagrama, 1986, p. 128). Cfr. *GM III*, §25, allí donde se habla de los estragos producidos por “el hábito de admirar lo ininteligible en lugar de quedarse simplemente en lo desconocido”.

12. Si tenemos en cuenta que “Odisea” significa “enojado” (R. Graves, *Los mitos griegos*, Madrid, Alianza, t. II, 1993, p. 501), la cita de III, §25 que transcribimos nos permite jugar con el ataque que Nietzsche dirige contra la dialéctica hegeliana supuesta en el concepto de “seriedad”, toda vez que Rubén Dri nos enseña: “la “seriedad” del concepto, *der ernst*, implica el momento de la negatividad, [...] del desgarrar, del dolor, del trabajo. La realidad, la cosa misma, el espíritu es serio” (R. Dri, *Intersubjetividad y reino de la verdad. Aproximaciones a la nueva racionalidad*, Buenos Aires, 1993, p. 30).

históricamente determinados (Prólogo, §7): cambiar las preguntas, problematizar con alegría y masticar metódicamente (Prólogo, §8), durante suficiente tiempo, las investigaciones.

Esa jovialidad científica de la afirmación en la propia producción es la principal diferencia frente a un tipo anímico reactivo de notable relevancia: el “librepensador”. Sus diversos disfraces son el anarquista, el ateo, el socialista, el demócrata (I, §4, §5), el nihilista... Se trata del espíritu positivista, *fatalista*, incapaz de interpretar las fuerzas, de experimentar consigo (III, §24). Este tipo anímico propugna en materia científica “la equidad” (II, §11), en materia política el “misarquismo” (II, §12) y en materia religiosa el ateísmo. Tres materias relativas al blanco de la genealogía: el conocimiento, la moral y la religión, es decir, la verdad, el bien y lo divino. El tercero de estos términos encierra el *ideal ascético* y cifra la clave de interpretación para los otros dos¹³. De aquí que el librepensador sea el más desconfiable de los personajes, “pues quien desprecia es siempre todavía alguien que ‘no ha olvidado el apreciar...’” (III, §25): *les repugna la Iglesia, pero no su veneno* (I, §9), son ascetas de la virtud y negadores de la sensualidad.

El ateísmo es el último asilo del ideal ascético (III, §27). Hasta allí hiende la genealogía en su labor de disolver el presente cerrado a nuevas interpretaciones y fluidificar su estado pétreo habilitando la emergencia de nuevas posibilidades de pensamiento y acción. Esta apertura es el terror del librepensador, último avatar del humanismo, porque deja al descubierto la inexorable ausencia de sentido y el ánimo reactivo “prefiere querer *la nada* a *no querer...*” (III, §1, §28), pues no soporta la responsabilidad infinita, abismal, que implica la creación de valores: la labor genealógica abre abismos sobre los que “ni siquiera un Aquiles del librepensamiento podría saltar sin estremecerse” (I, §6). La moral de los esclavos siente horror al vacío de sentido, “*necesita una meta*” (III, §1), le espanta el caos del sinsentido y por ello demanda imperiosamente un ideal colocado en “*otro mundo distinto* del de la vida, de la naturaleza y de la historia” (III, §24) que le permita la desimplicación ético-política respecto de su existencia. Y atención, que este mundo ajeno, metafísico, no es sólo un mundo constituido por Dios, el Bien y la Verdad: si queremos estimar la vigencia del pulso vital de *GM*, debemos considerar también la Nación, el Estado y el Capital. El librepensador encuentra en esa responsabilidad ante la producción de sentido un fardo repelente, porque su punto de vista está cerrado a la *experimentación* (III, §24): hay que

13. Cfr. G. Deleuze, *op. cit.*, pp. 87-8, 138 y ss.

adoptar la perspectiva jovial de la autovaloración productiva para percibir que ese “fardo” tiene la jovial ligereza de la página en blanco y la oportunidad riesgosa de la creación artística. El espíritu noble, libre, actúa espontáneamente (I, §10) pero, no olvidemos que “no es lícito ni equivocarnos solos, ni solos encontrar la verdad”: no se trata de ningún espontaneísmo individualista, la experimentación es siempre plural, colectiva, social y política...

Hoy, el problema de la organización social y política es tratado por la tradición hegemónica a la manera del librepensador: negándose a la experimentación. Para esta concepción, la “comunidad organizada” supone postular un Uno armónico en el pasado o en el porvenir: bien como paraíso perdido del Estado benefactor que debemos recobrar, bien como tierra prometida de la Revolución (o del “desarrollo sustentable”) que debemos perseguir. Esta ética del re-conocimiento supone siempre re-cobrar, conocer otra vez, la alteridad que no es otra cosa que sí mismo: “el *yo* es el *nosotros* y el *nosotros* el *yo*”¹⁴. Desde esta perspectiva, superar el particularismo individual no consiste en otra cosa que en recuperar un todo universal que precede –lógica y ontológicamente– a la instancia de reconocimiento subjetivo. “Yo es el nosotros” implica entonces la tarea de devolver, o de re-construir, esa unidad primigenia o subyacente, causa final de toda comunidad: la pluralidad de *yoes* debe tornarse en unidad homogénea.

Pero la perspectiva nietzscheana nos permite pensar el problema de la comunidad en otros términos: *GM* nos coloca desnudos ante un abismo de incertidumbre y no hace nada para aligerar nuestra angustia. Saca conclusiones del milenarismo triunfo de la moral de los esclavos y busca ir más allá, explorando a tientas nuevos territorios. El “nosotros mismos somos desconocidos para nosotros mismos” puede leerse, en primer lugar, como esa negación a asumir que estamos perdidos y que no sabemos hacia dónde ir, ni cómo ni por dónde hacerlo. Presos de la moral del esclavo, apropiarnos de nuestras debilidades es siempre un derivado de culpar a otros. Más aún si nos consideramos militantes, activistas, luchadores de izquierda: ¿cómo conocer-nos incapaces de dar(nos) respuestas, siempre acertadas, siempre racionales, siempre correctas? “No nos hemos buscado nunca”: cantamos siempre el mismo estribillo, in capaces de experimentar con nosotros mismos. “¿Cómo iba a suceder que un día nos encontrásemos?”, si nos afirmamos constantemente en la certeza de que ése es *el* estribillo, *la* línea precisa, *la* posición correcta. Pero:

14. G. W. F. Hegel, *Fenomenología del espíritu*, trad. W. Roces, Buenos Aires, FCE, 2007, p. 113.

“Un hombre fuerte y bien constituido digiere sus vivencias (incluidas las acciones, las fechorías) de igual manera que digiere sus comidas, aun cuando tenga que tragar duros bocados” (III, §16).

El problema es, por tanto, *nuestro* problema: no somos capaces de distinguir en la vida cotidiana aquellos aspectos que revelan impulsos emancipatorios, por más pequeños que sean. La mera conservación, la mera adaptación es contraria a la esencia de la voluntad de poder. Es propio de ella la actividad, el crecimiento, la expansión, el sobrepasamiento de cualquier obstáculo, de cualquier consolidación, que pueda suponer un encorsetamiento de su tendencia a devenir *más poder* (III, §7). Puede parecer aventurado afirmar que no exista otra posibilidad que caminar en la oscuridad de lo desconocido, y hasta puede sonar “espontaneísta” considerar que cada paso “gris” es una jovial actualización de la meta, una rebelde prefiguración contra el presente, una rotunda afirmación intempestiva. Parece poco, ciertamente, si lo que pretendemos es andar con paso seguro sobre sendas despejadas bajo el color azul de las imaginерías rectas, lineales, progresivas. Toda situación de derecho, toda institución vigente, es un estado de excepción respecto de la voluntad de vida y es la condición de posibilidad (III, §8, §9, §10) a partir de la cual una fuerza puede crear unidades mayores de poder (II, §11). El filósofo legislador es fiel a la tendencia incesante a la autosuperación por parte de la voluntad de poder, a la generación de plasmaciones de sí cada vez más poderosas: se trata de hurgar metódicamente, de producir, de afirmar, gozar, sentir, vivir los medios para crear unidades mayores de poder y, contando con esos medios, intensificar las relaciones, expandirlas, multiplicarlas, sin dirigir las ni fijarles metas desde afuera. No otra cosa entendemos por legislar.

¿Y para qué? ¿Con qué objetivo? ¿Hacia dónde?

Si nos apartamos del utilitarismo de los medios y del trascendentalismo de los fines debemos responder que *no sabemos*. Incrementamos y expandimos la voluntad de poder como un fruto de nuestra potencialidad emancipatoria y, por lo tanto, incierta, peligrosa, contradictoria, discontinua, inquietante, opaca... La diferencia entre saber y no saber es esta pulsión por buscar, por ir más allá. Acaso la emancipación política no tenga *telos* ni instrumento y no sea más –ni menos– que un “concepto básico positivo” (I, §10): afirmación de la propia lucha, que es siempre colectiva. Autovaloración sin resentimiento.

Abstract

This work lies within the post-nietzschean theme regarding the question of “community”. “We are unknown to ourselves, we men of knowledge —and with good reason. We have never sought ourselves.” In this excerpt from the beginning of *On the Genealogy of Morals* are ciphered the gnoseo-epistemic problem of knowledge and truth (the problem of “knowing”), as well as the ethico-political problem of the organization of the community (the problem of “we”), and the logico-linguistic problem of the nomination of phenomena (the problem of “searching”). The problem of knowing, of knowing ourselves and the unknown *is inseparable* from the problem of the actual modes adopted by the search, and from the power relations expressed in languages. Once this map is drawn, we will sustain that Nietzsche’s “polemical work” is not only a genealogy of morals, but also a genealogy of truth and a genealogy of the subject.