

PARA TODOS Y PARA NADIE. LA “SUPERACIÓN DE LA MORAL”
 EN LA FILOSOFÍA DE NIETZSCHE
 For All and None. The “Overcoming of Morality”
 in Nietzsche’s Philosophy

Joaquín Mutchinick
 Università degli Studi di Napoli “Federico II”, Italia
 jmutchinick@gmail.com

Resumen: El artículo pretende mostrar que Nietzsche concibe la “superación de la moral” como una enseñanza destinada a un preciso tipo de hombre, y se propone dar una indicación de cuál es este tipo. En consideración de dicho objetivo, analiza su concepción fisiológica de la moral buscando comprender una distinción fundamental en el campo de los fenómenos morales: la diferencia que existe entre la moral del cuerpo y la moral consciente. La “superación de la moral”, según la interpretación dada, se actúa a través de la destitución de la moral consciente como guía única del comportamiento y de su subordinación a la compleja dinámica de fuerzas que constituye el hombre; una operación que la humanidad entera, en su conjunto, no puede realizar, ni debe.

Palabras clave: **Nietzsche / Superación / Moral**

Abstract: The main aim of the article is to show that Nietzsche conceives the “overcoming of morality” as an education directed to a defined type of man. In addition to it, the article also proposes to indicate what type of mankind this is for Nietzsche. For this purpose it analyses his physiological conception of morality searching for an understanding of a fundamental distinction within the field of moral phenomena: the existing difference between the corporal morality and the conscious one. The “overcoming of morality”, according to the proposed interpretation, acts through the conscious morality destitution as the only guide of behaviour and subordination to the complex dynamics of forces constituting man; an action that humanity as a whole neither can, nor must carry out.

Keywords: **Nietzsche / Overcoming / Morality**

Este artículo pretende contribuir a la comprensión del modo en el que Nietzsche concibe la *Transvaloración de todos los valores* y la *Autosuperación [Selbstaufhebung] de la moral*. Tal cuestión, que ha recibido sus últimos aportes de los trabajos de H. Siemens¹ y W. Stegmaier², se examina en el presen-

1. H. Siemens, “Umwertung: Nietzsche’s “war-praxis” and the problem of yes-saying and no-saying in *Ecce homo*”, *Nietzsche Studien*, vol. 38, 2009, pp. 182-206.

2. W. Stegmaier, “Schicksal Nietzsche? Zu Nietzsches Selbsteinschätzung als Schicksal der Philosophie und der Menschheit (*Ecce homo, Warum ich ein Schicksal bin 1*)”, *Nietzsche Studien*, vol.

te ensayo intentando definir uno de los elementos estructurales que la componen, es decir, quiénes son los receptores ideales de su doctrina moral, en el sentido amplio de enseñanza. Se trata, en otras palabras, de seguir el hilo conductor de una pregunta: ¿a quiénes se dirige la transvaloración nietzscheana? ¿Quiénes son los destinatarios de sus discursos sobre la moral, los presuntos lectores de sus escritos? ¿Se dirige a todos? ¿A nadie? Claramente, no es nuestra intención aludir a las personas a las que Nietzsche pudo haber dedicado algunas de sus publicaciones; mucho menos descubrir un deseo escondido hurgando en su epistolario. Nos referimos más bien al “tipo de hombre” –para usar aún una expresión nietzscheana³– a quien Nietzsche ha dirigido sus ideas sobre la “superación de la moral” como a su consignatario predestinado. Creemos que podemos mostrar, con las conclusiones, que tal pregunta posee, en virtud de la relación íntima que guarda con el problema nietzscheano de la *Transvaloración*, la virtud clarificadora que le atribuimos.

I. Análisis preliminar

El primer paso que haremos para identificar quiénes son aquellos a los que Nietzsche dirige su crítica a la moral, será definir, en función de nuestro objetivo y dentro de los límites dictados por él, las fórmulas recién citadas: “Autosuperación de la moral” y “Transvaloración de los valores”. Para ello será necesario detenerse en un punto nodal de su pensamiento, en el que muchas consideraciones importantes confluyen y se enredan: nos referimos a la distinción fundamental que Nietzsche opera en el ámbito moral, en base a la cual reconoce, en última instancia, dos “especies” de moral diferentes. A este encuadramiento final de los fenómenos morales en dos tipologías distintas se puede remontar, dado el lugar central que ocupa en la reflexión nietzscheana, recorriendo numerosas vías. La más inmediata de ellas pareciera ser la exposición del análisis propuesto en la primera disertación de la *Genealogía de la moral*, donde se diferencian precisamente una “moral de los señores” y una “moral de los esclavos”; nosotros, sin embargo, renunciaremos a tal vía, porque el espíritu polémico que anima este escrito –“eine

37, 2008, pp. 62-114; también cfr. S. Marton, “L'éternel retour du même: thèse cosmologique ou impératif éthique?”, *Nietzsche Studien*, vol. 25, 1996, pp. 42-63 y S. Marton, “Nietzsche, discípulo del filósofo Dionysos”, *Instantes y azares. Escrituras Nietzscheanas*, n° 1, primavera de 2001, pp. 73-84.

3. Cfr. KGW VI/2 44 [*Jenseits von Gut und Böse (JGB)*, §30]. Todas las citas de la *Gesamtausgabe* llevan el número de párrafo (en las obras editadas) o de fragmento (en la obra póstuma) según la *Werke Kritische Gesamtausgabe*, iniciada por G. Colli y M. Montinari, continuada por W. Müller-Lauter y K. Pestalozzi, Berlin/New York, W. de Gruyter, 1967 y ss.; sólo en los casos en los que se reveló útil, hemos indicado también el número de página de la traducción castellana. Allí donde las más recientes correcciones a la edición crítica alemana lo hayan requerido, hemos modificado ligeramente la traducción.

Streitschrift” es justamente su subtítulo— no haría más que enturbiar la tarea que nos hemos puesto, a cuya dificultad agregaría la de tener que neutralizar los prejuicios y los malentendidos, viejos y nuevos, que se han ido estratificando. Intentaremos por tanto llegar a esta distinción fundamental mediante el examen de su *concepción fisiológica de la moral*, sin renunciar por ello a las tesis de la primera disertación.

Pero, ¿qué es esta “concepción fisiológica de la moral”? Se trata de una serie de pensamientos y consideraciones acerca de la función vital de la moral que, especialmente a partir de 1884 y hasta el final de su actividad intelectual —como testimonian los numerosos fragmentos póstumos de aquel período—, Nietzsche se esfuerza en precisar y en desarrollar con coherencia, y que, como otras concepciones suyas fundamentales, hay que —por así decirlo— “reconstruir” a partir de los fragmentos y aforismos de su obra. Comenzaremos pues esta operación de “reconstrucción” citando casi por entero el famoso fragmento de la primavera del ‘85 intitulado “Moral y fisiología”. De él emergerán los puntos principales.

Moral y fisiología. —Consideramos que es una ligereza el que durante tanto tiempo se haya visto justo en la conciencia humana el nivel supremo del desarrollo orgánico y lo más asombroso de todas las cosas terrenas, es más, por decirlo así, su apogeo y su “destino”. Lo más asombroso es más bien el *cuerpo*: no puede uno dejar de admirarse de que haya sido posible el *cuerpo* humano: cómo tal enorme unión de seres vivos, cada uno dependiente y sometido y, sin embargo, en cierto sentido, a su vez, mandando y actuando con voluntad propia, pueda vivir, crecer y subsistir durante un tiempo como un todo—: ¡y esto evidentemente *no* sucede por causa de la conciencia! Para este “milagro de los milagros” la conciencia es sólo un “instrumento” y nada más —en el mismo sentido en que el estómago es un instrumento. La magnífica unión de la vida más variada, la ordenación y disposición de las actividades superiores y las inferiores, la obediencia de mil formas, que no es obediencia ciega ni tampoco mecánica, sino selectiva, inteligente, respetuosa, resistente incluso —este fenómeno entero del “cuerpo”, medido según la medida intelectual, es tan superior a nuestra conciencia, a nuestro “espíritu”, a nuestro pensar, sentir, querer consciente como el álgebra a la tabla de multiplicar. El “aparato nervioso y cerebral” *no* está tan fina y “divinamente” construido para producir el pensamiento, el sentir, el querer: antes bien, me parece que precisamente para pensar, sentir, querer no se necesita ningún “aparato”, sino que esto, justamente esto —es “la cosa misma”. Antes bien, la síntesis de tantos y tantos seres vivos e intelectos llamada “hombre” sólo puede vivir cuando se ha creado aquel fino sistema de unión y comunicación y a través suyo todos estos seres superiores e inferiores se entienden rápidos como el rayo —es decir, por medio de mediadores que son seres vivos: ¡pero esto es un problema moral, y no un problema de mecáni-

ca! Nos hemos prohibido fabular hoy acerca de la “unidad”, del “alma”, de la “persona”: con tales hipótesis se *dificulta* el problema, eso está claro. Y aquellos seres vivos minúsculos que constituyen nuestro cuerpo (mejor dicho: de cuyo cooperar lo que denominamos “cuerpo” es el mejor símil) no son para nosotros átomos anímicos [*Seelen-Atome*], sino algo que crece, que lucha, que se multiplica y que de nuevo muere: de modo que su número cambia, y nuestra vida, como toda vida, es a la vez un continuo morir. Por lo tanto, hay en el hombre tantas “conciencias” como seres haya, en cada momento de su existencia, que constituyan su cuerpo. Lo distintivo de aquella que se piensa que es la única “conciencia”, del intelecto, es precisamente que permanece protegida y separada de la innumerable pluralidad de las vivencias de esas muchas conciencias y que, en cuanto conciencia de rango superior, en cuanto pluralidad dominante y aristocracia, consigue que se le presente sólo una *selección* de vivencias, encima simplificadas, resumidas y hechas comprensibles, por tanto, vivencias *falseadas*, –para que él, por su parte, prosiga esa simplificación y clarificación, por tanto, falsificación, y prepare lo que comúnmente se denomina “una voluntad”, –cada acto de voluntad semejante presupone, por decirlo así, el nombramiento de un dictador. Pero lo que presenta a nuestro intelecto esa selección, lo que ya ha simplificado, asimilado, interpretado previamente las vivencias no es en cualquier caso dicho intelecto: tampoco lo es lo que *ejecuta* la voluntad, lo que acoge una representación del valor y de la fuerza pálida, débil y extremadamente imprecisa y la traduce en fuerza viva y medida precisa de valor. Y justamente ese tipo de operación que aquí ocurre ha de tener lugar sin cesar en los niveles más profundos, en la actuación de todos esos seres superiores e inferiores entre sí: esa misma selección y presentación de vivencias, esa abstracción y pensamiento conjunto, ese querer, ese retraducir el querer siempre indeterminadísimo en una actividad determinada. Siguiendo el hilo conductor del cuerpo, como se ha dicho, descubrimos que nuestra vida es posible gracias a la interacción de muchas inteligencias de valor muy desigual y, por tanto, sólo por un obedecer y mandar constante y de mil maneras –dicho sea moralmente: por el ejercicio ininterrumpido de muchas *virtudes*. ¡Y cómo se podría dejar de hablar moralmente!⁴

4. KGW VII/3 302-305 [*Nachgelassene Fragmente 1884-1885*, 37 (4)]. Se cita la edición en español ligeramente modificada: *Fragmentos póstumos 1882-1885*, trad. D. Sánchez Meca y J. Conill, ed. D. Sánchez Meca, Madrid, Tecnos, 2010, pp. 812-813. Las últimas líneas del fragmento han sido omitidas. Su examen nos habría llevado a considerar un aspecto de la concepción fisiológica que, por más que sea fundamental y esté estrechamente relacionado con el discurso que estamos desarrollando, puede dejarse de lado sin comprometer su resultado. Nos referimos a la cuestión de su valor de “verdad”. Esto requeriría el análisis del problema de la verdad en la obra de Nietzsche, una exigencia que en esta sede, claramente, no podemos satisfacer.

Intentemos comprender los puntos principales de este “breve tratado”.

I. a. *La magnífica unión*

El “cuerpo” es una *enorme unión de seres vivos*⁵. Puede *vivir, crecer y subsistir por algún tiempo como un todo* gracias a su múltiple *cooperar*. Un cooperar que, visto de cerca, parece más una lucha que un acuerdo pacífico: cada ser, de hecho, busca afirmarse a sí mismo en detrimento del resto: manda y obedece según el propio *pensamiento, sentimiento, voluntad*, y exclusivamente en su propio “interés”⁶. Pero lo que se muestra inicialmente como la premisa de un completo desorden, es en realidad la presuposición de la más compleja interdependencia de las partes, ya que la subsistencia del conjunto es indudablemente una consecuencia de su interacción, pero es también –y por sobre todo– una de sus condiciones⁷. Tanto quien manda (A) como quien obedece (B) tiene necesidad de la función del otro; es en su propio interés que aquel (A) presta atención, con su propio mandato, a la subsistencia de los subordinados, y que éste (B) busca, con la propia obediencia, la utilidad de los superiores.

La lucha, sin embargo, no desaparece en esta interdependencia. Antes que nada, porque los rangos de la jerarquía no son fijos, sino que se determinan cada vez según “un proceso que cambia continuamente con el crecimiento de todos los participantes”⁸, o sea, por el hecho de que una de las dos partes en lucha logra obligar a la otra a *pensar, sentir, querer* como ella manda. Además, hay que observar, como hemos señalado anteriormente, que tanto en el mandato como en la obediencia estos *seres* quieren afirmarse única-

5. Para evitar remisiones continuas y facilitar la lectura del texto, todas las citas del fragmento 37 (4), a partir de este punto, se podrán simplemente en cursiva, sin más indicaciones.

6. KGW VII/2 282 [*Nachgelassene Fragmente 1884, 27 (27)*]: “Siguiendo el hilo conductor del cuerpo conocemos al hombre como un pluralidad de seres vivos que, en parte luchando unos con otros en parte ordenados y subordinados entre sí, al afirmar su ser individual, afirman involuntariamente la totalidad” (trad. en: *Fragmentos póstumos 1882-1885*, trad. cit., p. 623)

7. Cfr. *ibid.* 180 [25 (430)]; KGW VII/3 181-182 [*Nachgelassene Fragmente 1884-1885, 34 (123)*].

8. KGW VII/3 387 [*Nachgelassene Fragmente 1884-1885, 40 (55)*], donde la determinación de las relaciones de fuerza es definida como “una lucha, suponiendo que se entienda esta palabra en un sentido tan amplio y profundo como para entender también la relación del que domina con el dominado como combate, y la relación del que obedece con el que domina como oposición”. También, cfr. *Ibid.*, 284-285, 36 (22): “Habría que definir la vida como una forma duradera del *proceso de determinación de la fuerza [Kraftfeststellung]*, en que los diversos combatientes crecen por su parte de modo desigual. En qué medida también en el obedecer hay un oponer resistencia; la propia fuerza no se ha dado por vencida del todo. Asimismo en el mandar se concede que el poder absoluto del adversario no está vencido, ni incorporado, disuelto. «Obedecer» como «mandar» son formas de lucha”.

mente a sí mismos: quien manda lo hace imponiendo el propio *pensamiento, sentimiento, voluntad*; quien cumple, en cambio, operando con una *obediencia selectiva, inteligente, respetuosa, resistente incluso*. La interpretación de la orden, de hecho, da a quien obedece la ocasión de arreglar oportunamente el mandato que no puede contrarrestar. “Yo he dado una orden, ¿pero quién puede leer en el fondo de mi ánimo mis reales intenciones? Y aún así, cada uno se apropia de esta orden, la mide con su metro, la dobla, como mejor le parece, al propio método personal. Observen los diversos matices que dará a esta orden un intrigante, según le moleste o, al contrario, favorezca su intriga, observen las contorsiones a las que la someterá”⁹, hacía notar al respecto un hombre acostumbrado a mandar. La traducción del *querer siempre indeterminadísimo en una actividad determinada* da la posibilidad de “ajustes” por el estilo; naturalmente, dentro de los límites dados por la fuerza del comandante (A) al imponerse y del obediente (B) al resistir. Que se obligue a un subordinado a *pensar, sentir, querer* de un cierto modo, hace claramente al interés de quién manda; y en el caso que cumplir esta orden particular no haga al interés de quien tiene que ejecutarla, hará de todos modos a su interés obedecer, o al menos fingir que lo hace —o, en última instancia, si es capaz, oponérsele.

La magnífica unión es un orden jerárquico entre seres que, a través de *un obedecer y mandar constante y de mil maneras*, reciben y transmiten, del más alto al más bajo rango, su *pensamiento, sentimiento, voluntad*. Un orden que no es estático, sino que muta junto a la fuerza de los participantes. Una pequeña variación en el estado de fuerza de seres jerárquicamente cercanos a la paridad, podemos suponer, transformará en inferiores a los que antes eran superiores; un cambio que no modificará sensiblemente el conjunto cuando se produzca en los grado más bajos, pero que delinearán nuevamente la totalidad de las relaciones de fuerza cuando suceda, en cambio, en los puestos de mando: entonces el *pensamiento, sentimiento, voluntad* que domina el conjunto mutará en función de quien se imponga. Al intelecto y a la conciencia, sin embargo, de este complicado proceso en el que muchos seres con diferente grado de potencia se alían por una causa común, se contrastan junto a sus séquitos y se traicionan girando según su talante la orden recibida, llega solamente una *selección de vivencias, encima simplificadas, resumidas y hechas comprensibles*. Es decir, la conciencia no forma parte, en esta organización, de la esfera de los comandantes, sino que recibe el *pensamiento, sentimiento, voluntad* que le ha sido consignado, jerárquicamente hablando, “de arriba”; un *pensamiento, sentimiento, voluntad* que, dada la posición que ocupa en la escala jerárquica, tiene que ser mucho más menudo, restringido, preciso y unívoco que aquel que los más altos rangos comunican a sus inmediatos subordi-

9. E. A. conde de Las Cases, *Le mémorial de Saint Hélène*, Paris, Gallimard, 1935, vol. I, p. 356.

nados. La conciencia recibe de la multiforme complejidad de lo que sucede por debajo de ella un solo *pensamiento, sentimiento, voluntad* en cierta medida definido: aquel que entra en la conciencia¹⁰.

La conciencia es sólo un “instrumento” y nada más –en el mismo sentido en que el estómago es un instrumento. Este es un punto central de la concepción que estamos analizando. La conciencia tiene un papel subordinado en la cadena de mandato y obediencia; su función es la de hacer aún más unívoco y definido el *pensamiento, sentimiento, voluntad* que ha recibido de la totalidad: proseguir esa simplificación y clarificación, por tanto, falsificación, preparando lo que comúnmente se denomina “una voluntad”. Su actividad específica consiste en poner en palabras el *pensamiento, sentimiento, voluntad* que le ha sido consignado, y en hacer comprensible de este modo al externo y a sí misma, de rebote, el estado global del “cuerpo”. La conciencia es un “órgano de mando”: el instrumento con el que el “cuerpo” comunica al externo su propio *pensamiento, sentimiento, voluntad* ¹¹.

10. “Todo lo que penetra en la conciencia es el último eslabón de una cadena, una conclusión [...] El acontecer en el que hay realmente un enlace tiene lugar por debajo de nuestra conciencia: ilas series y las sucesiones de sentimientos, pensamientos, etc. que aparecen son síntomas del auténtico acontecer! [...] Ningún *pensamiento*, ningún sentimiento, ninguna voluntad nace de un impulso determinado, sino que son un *estado global*, una superficie total de toda la conciencia y resultan de la determinación de poder [*Macht-Feststellung*] en ese instante de *todos* los impulsos que nos constituyen, es decir, tanto de los impulsos que en el momento dominan como de los que le obedecen o resisten. El pensamiento siguiente es un signo de cómo se ha desplazado entretanto la situación de poder en su conjunto”. KGW VIII/1 22 [*Nachgelassene Fragmente 1885-1887*, 1 (61)]; Se cita la edición en español ligeramente modificada: *Fragmentos póstumos 1885-1889*, trad. J. L. Vermaal y J. B. Llinares, ed. D. Sánchez Meca, Madrid, Tecnos, 2006, p. 53.

11. Para comprender el sentido de estas afirmaciones y, con ellas, el rol de la conciencia en la fisiología nietzscheana, es necesario recordar que Nietzsche distingue netamente entre la función de un determinado órgano y las condiciones de su nacimiento, entre la utilidad que él tiene para la totalidad a la que sirve y las razones de su generación (cfr. por ejemplo KGW VI/2 329-332 [*Zur Genealogie der Moral* (GM) II, 12]). Dejaremos por ende de lado el discurso acerca del origen de la conciencia y su proveniencia del instinto de crueldad (cfr. la segunda disertación de la *Genealogía de la moral*). Nosotros queremos aferrar su especificidad en cuanto “órgano”, su utilidad, la tarea a la que la ha destinado la totalidad de la que forma parte. Cfr. a tal propósito un aforismo de la *Gaya ciencia* y un fragmento póstumo del invierno '87/'88 intitulado: “*Rolle des «Bewußtseins»*”: “Cabe suponer que *la conciencia en general se ha desarrollado únicamente bajo la presión de la necesidad de comunicación* [...]. La conciencia no es, en realidad, más que una red de conexión entre hombres y hombre, –sólo como tal ha tenido que desarrollarse [*entwickeln müssen*] [...] El hecho de que nuestras acciones, pensamientos, sentimientos y movimientos pasen a nuestra conciencia –al menos una parte de ellos–, es efecto de un terrible «deber» que por largo espacio de tiempo pesó sobre el hombre: como era el animal que corría mayores peligros, *necesitaba* ayuda y protección, *necesitaba* de sus semejantes, le era preciso expresar sus necesidades, saber hacerse entender –y para eso era menester, ante todo, la conciencia; *necesitaba* «saber» lo que le hacía falta, «saber» como se sentía, «saber» lo que pensaba [...] El hombre, como todo ser viviente, piensa sin cesar, pero no lo advierte; el pensamiento que se torna *consciente* es la parte menor y aún podríamos añadir que la peor y la más superficial:

Veamos ahora lo que implica esta función de la conciencia. Gracias a su actividad el individuo comunica a los demás hombres una imagen comprensible de su propio estado fisiológico. Esto requiere, antes que nada, que él se interprete a sí mismo, que la conciencia acoja una *selección de vivencias* del “cuerpo” y las deforme, contuerza y simplifique en una determinada dirección, algo que sucede, hemos visto, sin cesar en los niveles más profundos, en la actuación de todos esos seres superiores e inferiores entre sí: esa misma selección y presentación de vivencias, esa abstracción y pensamiento conjunto, ese querer, ese retraducir el querer siempre indeterminadísimo en una actividad determinada. De esta operación, en la que la conciencia opera a un nivel jerárquico relativamente bajo, nace una representación que puede ser a su vez aprehendida por otras conciencias: lo que el individuo “piensa, siente, quiere”, expresado en términos lingüísticos, es un potencial medio para provocar una reacción en los demás, para “mandar” podemos decir, a condición de que esta palabra comprenda también el suplicar, el seducir, el aconsejar y todas las demás formas, más o menos sutiles, de imponerse. Además, podemos observar que el *pensamiento, sentimiento, voluntad* consciente actúa en el mismo individuo que *piensa, siente, quiere*, cuyo comportamiento se modifica tanto por lo que “entra en la conciencia”, como por el eventual propósito consciente de modificarse a sí mismo (*i. e.* el tomar conciencia y el actuar consciente sobre la propia conducta).

Nosotros tenemos que reducir, por lo tanto, en base a la función fisiológica de la conciencia como “órgano de mando”, la riqueza y la complejidad de los fenómenos conscientes a un único carácter común: el de ser capaces de modificar el propio “cuerpo” y la conciencia de los demás hombres. Esta abstracción, que nos permite comprender los fenómenos conscientes como

—de hecho sólo este pensamiento consciente sucede en palabras, es decir, en signos de comunicación, con lo cual se descubre el origen de la conciencia.” (KGW V/2 273-274 [*Die fröhliche Wissenschaft (FW)*, 354]; se cita la edición en español ligeramente modificada: *La gaya ciencia*, trad. P. Gonzalez-Blanco, Valencia, Sempere y compañía, s.a., pp. 167-168). “Es esencial no equivocarse sobre el papel de la «conciencia»: *lo que la ha desarrollado es nuestra relación con el «mundo exterior»*. Por el contrario, *la dirección [die Direktion]*, o sea la vigilancia y la previsión en lo referente al juego de conjunto de las funciones corporales, *no nos llega a la conciencia [...]* No es lícito poner en duda que para ello hay una instancia superior: una especie de comité directivo donde los diferentes *apetitos principales* hacen valer su voz y su poder. «Placer» y displacer» son señas precedentes de esta esfera: ...e igualmente *el acto de la voluntad*. Las *ideas* igualmente [...] Habitualmente se toma a la *conciencia* misma como *sensorium* global e instancia suprema: sin embargo, no es sino un *medio para la comunicabilidad*: se ha desarrollado en las relaciones [*im Verkehr*] y en correspondencia a los intereses de las relaciones... Con «relación» entendemos aquí tanto las influencias del mundo externo como las reacciones necesarias en tal caso por parte nuestra; así como también nuestros influjos sobre el exterior. La conciencia *no* es la dirección, sino un *órgano de la dirección [Organ der Leitung]*—” (KGW VIII/2 309-310 [*Nachgelassene Fragmente 1887-1888*, 11 (145)]; se cita la edición en español ligeramente modificada: *Fragmentos póstumos 1885-1889*, trad. cit., p. 407-408).

mandatos dirigidos bien “al exterior”, bien “al interior”, se revelará de gran importancia para la continuación de nuestro análisis. Ahora, sin embargo, limitémonos a recordar quién es el autor de estos mandatos. Cada acto de voluntad semejante presupone, por decirlo así, el nombramiento de un dictador. Pero lo que presenta a nuestro intelecto esa selección, lo que ya ha simplificado, asimilado, interpretado previamente las vivencias no es en cualquier caso dicho intelecto. De hecho son los seres del “cuerpo”, en lucha entre ellos, los que proporcionan a la conciencia el material que ella tiene que elaborar: “Todos nuestros motivos conscientes son fenómenos de superficie: detrás de ellos está la lucha de nuestros impulsos y de nuestros estados, la lucha por el poder”¹².

Una última observación servirá de conclusión a estas consideraciones generales sobre *la magnífica unión*. El fenómeno consciente, hemos señalado, expresa el *pensamiento, sentimiento, voluntad* que domina cada vez el “cuerpo” entero; él aprueba, desprecia, promueve y combate lo que sucede adentro y afuera del “cuerpo” siguiendo las ordenes del instinto dominante¹³. Esto significa que cada perspectiva e interpretación presente en el fenómeno consciente, cada “sí y no”, es solamente una imagen inteligible del oscuro juicio de valor que gobierna el “cuerpo”, o, dicho con una conocida fórmula nietzscheana, que la moral consciente es un “lenguaje por señas de los afectos” [*Zeichensprache der Affekte*]¹⁴. Se delinearán de este modo, en base a la actividad de la conciencia, dos ámbitos diferentes del *obedecer y mandar constante y de mil formas* del “cuerpo”; dos “formas” de moral¹⁵, podemos decir, que están entre ellas en la relación de especie y subespecie: la moral del “cuerpo” entero y la sección de ella que pertenece a la conciencia. Dos morales a las que corresponde, en base a su orden jerárquico, un grado diferente de poder y de habilidad en el mandato: “La moral real [*that-sächliche Moralität*] del hombre en la vida de su cuerpo es cien veces más

12. KGW VIII/1 11 [*Nachgelassene Fragmente 1885-1887*, 1 (20)].

13. Cfr. además de los fragmentos citados, también el famoso aforismo 109 de *Aurora*, (KGW V/1 94-97), intitulado *Autodominio y moderación, y sus motivos últimos*, en el que Nietzsche describe la dinámica de estos dos fenómenos según su concepción fisiológica. Cfr. también KGW VIII/1 21 [*Nachgelassene Fragmente 1885-1887*, 1 (58)]; *Ibid.* 323 [7 (60)].

14. Cfr. KGW VI/2 109 [JGB, 187]; también KGW VII/1 269-270 [*Nachgelassene Fragmente 1882-1884*, 7 (60)]; *Ibid.* 276 [7 (76)]; *Ibid.* 292 [7 (125)]; KGW VII/2 38-39 [*Nachgelassene Fragmente 1884*, 25 (113)]. Es decir: la conciencia traduce en un lenguaje de capacidad expresiva inferior el *Diktat* de los afectos que guían el “cuerpo”; un *Diktat* que constituye, dada la escala jerárquica que ocupan los instintos que lo pronuncian, la “verdadera moral” del “cuerpo”, “A la actividad de alabar y de censurar de nuestros afectos, es decir, a la actividad de valorar, es a lo que yo llamo «moral»” (KGW VII/1 158 [*Nachgelassene Fragmente 1882-1884*, 4 (143)]).

15. Según la definición de “moral” dada en KGW VI/2 28 [JGB, 19], como “doctrina de las relaciones de dominio en que surge el fenómeno «vida»”.

grande y sutil de lo que ha sido todo moralizar conceptual”¹⁶. Tenemos que distinguir por lo tanto una primera moral, la “real”, que determina los deseos y las necesidades del “cuerpo”, lo que hay que perseguir y evitar, de una segunda, la “conceptual”, que se limita a hacer comunicable, y muchas veces de modo confuso y balbuciente, estos *desiderata* a sí mismo (AB) y a los demás (B).

I. b. La naturaleza de los seres del “cuerpo”

Los aspectos de la *magnífica unión* que hemos puesto en evidencia son: la jerarquía que rige entre los seres del “cuerpo”; la movilidad de tal jerarquía, debido al continuo aumento y disminución de la potencia de sus participantes; la capacidad de estos seres, directamente proporcional a su grado de potencia, de plegar la orden recibida según su propio punto de vista; la función de la conciencia y, por último, la distinción de dos tipos de mandato diferentes en base a esta función. Ahora ha llegado el momento de concentrarnos en la tesis principal de esta concepción, o sea, en la idea de que el “cuerpo” es efectivamente tal *magnífica unión*, que es un conjunto constituido por la interacción de innumerables seres que *piensan, sienten, quieren*. Tenemos que dirigir por ello nuestra atención a la naturaleza de estos *seres vivos*.

En el largo fragmento que estamos comentando, Nietzsche escribe: Aquellos seres vivos minúsculos que constituyen nuestro cuerpo (mejor dicho: de cuyo cooperar lo que denominamos “cuerpo” es el mejor símil-) no son para nosotros átomos anímicos [*Seelen-Atome*], sino algo que crece, que lucha, que se multiplica y que de nuevo muere. Esto significa, en primera instancia, que los seres del “cuerpo” no tienen que entenderse como unidades simples y “sin ventanas”. Su naturaleza consiste, al contrario de la de las mónadas leibnizianas, en estar en contacto unos con otros y en modificarse mutuamente. Además, de otro pasaje del mismo fragmento, sabemos que junto al carácter de la eternidad y de la incomunicabilidad, también falta a estos seres el de la “sustancialidad”: no son, a saber, “seres” que piensan, sienten, quieren, sino más bien, por extraño que pueda sonar, el pensar, sentir, querer, en sí mismos: Me parece que precisamente para pensar, sentir,

16. KGW VII/2 124 [*Nachgelassene Fragmente* 1884, 25 (437)]. Cfr. también KGW VII/1 293 [*Nachgelassene Fragmente* 1882-1884, 7 (126)]: “La conciencia es precisamente un instrumento; y, si se considera cuánto se realiza sin conciencia y su magnitud, no es lo más necesario ni los más admirable. Al contrario: probablemente no haya un órgano tan mal desarrollado, no haya uno tan frecuentemente defectuoso, que funcione de modo tan equivocado: se trata del último órgano aparecido, y sigue siendo por ello un niño –¡perdonémosle sus *niñerías!* Una de ellas, aparte de otras muchas, es la *moral*, como suma de los juicios de valor formulados hasta ahora acerca de las acciones y convicciones del hombre”. Se cita la edición en español: *Fragmentos póstumos 1882-1885*, trad. cit., p. 203.

querer no se necesita ningún “aparato”, sino que esto, justamente esto –es “la cosa misma”. Pensar, sentir, querer, podemos decir, no es para Nietzsche una “acción” de estos seres, sino –si se permite la expresión– su esencia: ellos son completamente pensamiento, sentimiento, voluntad, y nada de ellos permanece una vez que su actividad cesa. Así, en lugar de *seres vivientes*, sería más apropiado llamarlos “actividades vivientes”, dado que se trata de pensamientos, sentimientos, voluntades que, sin ser producidos por ningún “aparato”, existen solamente en cuanto se despliegan, dominan y resisten: “*Quanta* de fuerza [*Kraft-Quanta*], cuya esencia consiste en desplegar poder sobre todo los otros *quanta* de fuerza”¹⁷.

Esta observación, que en principio puede parecer una mera curiosidad, nos obliga, sin embargo, a reconsiderar la dinámica fundamental de la unión descrita en la sección precedente. Si los seres del “cuerpo” son actividad pura, entonces la idea de que ellos manden y obedezcan según su propio *pensamiento, sentimiento, voluntad* tiene que corregirse de modo oportuno. Es decir: no hay “seres” capaces de recibir un mandato y de actuar en consecuencia, sino sólo actividades, más allá de las cuales no se encuentra ningún agente. Su interacción tiene que entenderse como una relación entre acciones diferentes que, sin ningún sustrato, se condicionan las unas a las otras jerárquicamente. Algo que nos coloca delante de dos grandes dificultades: 1) en primer lugar, tenemos que transferir a esta nueva condición la relación de mandato y obediencia, o sea, tenemos que poder pensar dos actividades diferentes del tipo que acabamos de describir, en una relación tal que la esencia de la primera determine la esencia de la segunda; y 2) tenemos que representarnos estas actividades de modo que el confluir en una acción común no las disuelva completamente en una unidad superior que anule su individualidad. Dos dificultades que tienen que resolverse si no se quiere renunciar a la concepción del “cuerpo” como *multiplicidad* viviente.

Por lo que respecta al primer punto, encontramos la relación que estamos buscando en la reflexión aristotélica acerca de la noción de potencia, y más precisamente, en la comprensión de la duplicidad esencial de la potencia, enunciada en la famosa definición: “Potencia se dice del principio del movimiento o de la mutación en otro, o en cuanto otro”¹⁸. Aquí, con la primera definición filosófica del término “potencia”, se han forjado los instrumentos conceptuales para pensar dos actividades diferentes que se condicionan recíprocamente en su esencia. Intentemos desmenuzar tal definición.

17. KGW VIII/3 53 [*Nachgelassene Fragmente 1888-1889*, 14-81].

18. δὲναμις λέγεται ἢ μὲν ἀρχὴ κινήσεως ἢ μεταβολῆς ἢ ἐν ἑτέρῳ ἢ ἢ ἕτερον (Aristóteles, *Metafísica*, trad. P. de Azcárate [lig. mod.], Buenos Aires, Anaconda, 1947, 1019a, 15-16).

El principio del movimiento o de la mutación se expresa, según Aristóteles, bien como potencia de *hacer*, bien como potencia de *padecer*¹⁹. Cada eventual mutación de la que la potencia es principio –cada *actuarse* de ella²⁰– se somete, gracias a esta articulación, a la condición de que haya algo capaz de *hacerlo* y algo capaz de *padecerlo*. En otras palabras, la mutación es la *acción* de un principio sobre otro, y más precisamente, la acción del principio que se encuentra en el agente sobre el principio que se encuentra en el paciente²¹.

19. Cfr. *ibid.*, 1046a, 19-26: “Está claro que, por un lado, la potencia de hacer y de padecer es una sola potencia [μία δύναμις τοῦ ποιεῖν καὶ πάσχειν]: una cosa es potente en cuanto ella misma tiene la potencia de padecer y en cuanto otra cosa tiene la potencia de padecer por obra suya. Por otro lado, en cambio, son diferentes: una se encuentra en el paciente [...], la otra en el agente”. Aquí Aristóteles opera una primera distinción de carácter tópico: la potencia “de hacer” es el principio de una mutación que sucede *en una cosa distinta* (en otro), como en el caso de la potencia de construir (cfr. *Ibid.*, 1019a, 16-17: “El arte de construir [οἰκοδομική] es una potencia [δύναμις] que no se encuentra [οὐχ ὑπάρχει] en aquello que es construido [ἐν τῷ οἰκοδομουμένῳ]”); mientras que, especularmente, la potencia “de padecer” es el principio que se encuentra en el paciente mismo (*ibid.*, 1046a, 12), la disposición [ἔξις] por la que algo es *pasible* de una cierta mutación (cfr. *ibid.*, 1046a, 13).

20. “No todas las cosas se dice en acto [ἐνεργεία] del mismo modo, sino por analogía [...] Algunas se dicen en acto como movimiento [κίνησις] respecto a potencia, otra como substancia [οὐσία] respecto a una cierta materia [ὄλην]” (*Ibid.*, 1048b, 6-9). En el sintético análisis que proponemos –dirigido a individuar un solo aspecto esencial de la reflexión aristotélica acerca de la potencia– nos limitaremos a considerar únicamente la primera relación: la que llama *movimiento* al acto de la potencia. Se vuelve por tanto útil, antes de proseguir, una breve caracterización del *movimiento como acto*. Antes que nada, es oportuno recordar que la mutación es movimiento cuando se da ἐξ ὑποκειμένου εἰς ὑποκείμενον (Aristóteles, *Física*, trad. G. R. de Echandía, Madrid, Gredos, 1995, 225b, 1-2), o sea cuando no es generación absoluta –ἢ δ’ ἐκ τοῦ μὴ ὄντος ἀπλῶς εἰς οὐσίαν γένεσις ἀπλῶς (*Ibid.*, 225a, 15-16)– ni destrucción absoluta –ἢ ἐκ τῆς οὐσίας εἰς τὸ μὴ εἶναι (*Ibid.*, 225a, 18)–. En el noveno capítulo del decimoprimer libro de la *Metafísica*, formado por extractos del tercer libro de la *Física*, Aristoteles escribe: “Llamo movimiento el acto [ἐνέργειαν] de aquello que está en potencia en cuanto es tal. Y que decimos cosas verdaderas, resulta claro por esto: cuando el construible [τὸ οἰκοδομητόν], considerado en cuanto tal, está en acto [ἐνεργεία], es construido [οἰκοδομεῖται], y ésto es la construcción [οἰκοδόμησις] (...) Y el moverse [κινεῖσθαι] sucede [συμβαίνει] cuando existe este acto [ἐντελέχεια], ni antes ni después (...) El movimiento parece ser un cierto acto [ἐνέργεια], pero imperfecto [ἀτελής]; la causa es que el potente [τὸ δυνατόν] del que aquel es acto [ἐνέργεια], es imperfecto. Y por ello es difícil aferrar qué es el movimiento; de hecho es necesario ponerlo o en la privación, o en la potencia, o en el acto absoluto [ἐνέργειαν ἀπλῆν], pero ninguna de estas cosas parece aceptable. De modo que queda lo que ya dijimos: el movimiento es acto [ἐνέργειαν], y es acto en el sentido indicado: difícil de comprender, pero admisible que exista [ἰδεῖν μὲν χαλεπὴν ἐνδεχομένην δ’ εἶναι]” (Aristoteles, *Metafísica*, trad. cit., 1065b, 16-1066a, 26). (La traducción de ἐντελέχεια y ἐνέργεια como “acto” no responde a la intención de aplastar los dos términos en un único significado, sino a la de evitar que se endurezca, mediante el uso de palabras distintas, una diferencia que a veces parece conjeturable, pero que muchas otras no se encuentra, cfr. G. Reale, *Il concetto di filosofia prima e l’unità della metafisica di Aristotele: con due saggi sui concetti di potenza-atto e di essere*, Milano, Vita e Pensiero, 1993, p. 403).

21. Aristóteles, *Metafísica*, trad. cit., 1045a, 30-31: “En las cosas en las que hay generación, ¿qué es pues la causa de esto: del estar en acto aquello que está en potencia, si no precisamente *aquello que hace?*”. Las cursivas son mías.

Sirviéndonos de uno de los ejemplos más recurrentes, podemos decir que la construcción de una casa [οἰκοδόμησις] es el acto que nace [γίγνεται] de la proximidad [πλησιότης] de la potencia del constructor [οἰκοδομικός] con el material [ύλη] que es *pasible* de volverse una casa²². El acto es el *encuentro* del principio de hacer con el principio de padecer²³: “ἀεὶ δὲ, ὅταν ὕμα τὸ ποιητικὸν καὶ τὸ παθητικὸν ὄσιν, γίγνεται ἐνεργεῖα τὸ δυνατὸν”²⁴.

Estas observaciones acerca del modo en el que la potencia se vuelve acto nos ayudan a comprender la definición de potencia: una determinada potencia tiene que poseer siempre, para ser tal, el principio de la mutación correspondiente ἐν ἑτέρῳ, *en otro*. La potencia de hacer, de hecho, es principio de una mutación determinada únicamente a condición de que haya algo pasible de tal mutación –aún en el caso en que no se produzca el encuentro–; de otra manera ni una ni la otra son potencia de nada. El οἰκοδομικός, digamos, es “potente” de hacer una casa siempre y cuando la ύλη sea “potente” de volverse tal; en el caso en el que se arruinasen todos los materiales para hacer casas, o todos los constructores olvidasen su arte, el otro término perdería inmediatamente aquella precisa potencia de hacer o de padecer. Cada potencia es potencia respecto a otra, y es esta otra potencia que se actúa, cuando se hallan juntas: el encuentro con la potencia de padecer hace que la potencia de hacer se *mueva* –que el constructor [οἰκοδομικός], habiéndolo decidido [βουλεύειν], se vuelva construyente [οἰκοδομοῦν]²⁵– y que ésta, una vez activa, *actúe* sobre la potencia de padecer moviéndola²⁶. Vemos por tanto que las dos potencias son,

22. Cfr. *ibid.*, 1048a-1049a.

23. La diferencia entre potencias racionales [μετὰ λόγου] y potencias irracionales [ἄλογοι] no tiene que considerarse significativa respecto a este punto. Las τέχναι y las ποιητικαὶ ἐπιστήμαι, si bien son principio de ambos contrarios en cuanto potencias racionales (cfr. *ibid.*, 1046b), se dirigen siempre y exclusivamente al uno o al otro de ellos, poniéndose por consiguiente como potencias determinadas. Cfr. *ibid.*, 1047b, 35-1048a, 15.

24. Aristóteles, *Física*, trad. cit., 255a, 34-35: “Siempre, de hecho, cuando el agente y el paciente se hallan juntos, el potente se vuelve acto” [trad. lig. mod.].

25. Cfr. *ibid.*, 1048a, 30-1048b, 6: “Acto es el existir [ύπαρχειν] de la cosa [τὸ πρᾶγμα] no así como decimos que está en potencia [μὴ οὕτως ὥσπερ λέγομεν δυνάμει] [...] Lo que queremos decir se vuelve claro por inducción en los casos particulares, y no es para nada necesario que nos pongamos a buscar la definición de cada cosa, sino que basta que logremos aferrar la analogía [τὸ ἀνάλογον συνορᾶν]: como el construyente [οἰκοδομοῦν] está al constructor [οἰκοδομικόν], y el despierto al durmiente, y el vidente a quien tiene los ojos cerrados aún poseyendo la vista, y aquello que se obtiene de la materia a la materia, y aquello que está elaborado [τὸ ἀπειργασμένον] a aquello que no está elaborado [τὸ ἀνέργαστον]. Al primer término de esta diferencia asigñese el acto, al otro la potencia”.

26. Esta caracterización corresponde claramente sólo a los *motores en movimiento*, que pasan de la potencia al acto, y no al motor inmóvil. Cfr. W. Wieland, *Die aristotelische Physik*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1962, en particular el tercer capítulo “Las estructuras fundamentales del mundo de la naturaleza”.

una respecto a la otra, *el principio de la mutación en otro*: una *provoca* la mutación que la otra *permite*, modificándose ambas en un único *acto* que se distingue lógicamente en sus dos movimientos²⁷.

Lo que una potencia *puede* hacer a la otra, así como lo que la otra *puede* padecer de la primera, es una recíproca determinación que se establece en el encuentro: son las *posibilidades* que cada una de ellas posee respecto y en virtud de la otra. De aquí nace un acto único esencialmente determinado por ambos principios y como tal irreductible por completo a uno de ellos solamente; lo que en la descripción de los seres del “cuerpo” habíamos llamado mandato y obediencia: la imposición de una acción que proviene del superior y se realiza en la ejecución del inferior, recibiendo sus determinaciones esenciales a partir de la potencia de ambas. Una potencia *sola*, de hecho, resulta impensable: ella es tal, únicamente respecto a otras potencias que la determinan en sus *posibilidades*.

Vemos así emerger un aspecto de la relación jerárquica que antes corría riesgo de pasar totalmente inadvertido: la determinación de la acción se verifica de arriba hacia abajo, de quien tiene la capacidad de hacer a quien es susceptible de padecer, pero el *condicionamiento*, en cambio, es recíproco: no es sólo de quien manda hacia quien obedece, sino también, y en modo igualmente esencial, de quien obedece hacia quien manda, en cuanto el comandante puede ordenar solamente aquello que los subordinados son capaces de ejecutar²⁸.

Notemos asimismo que las potencias que constituyen el “cuerpo” no son meras *posibilidades* –no son, a saber, ἐν δυνάμει– sino *actividades*: cada una de ellas despliega en cada instante *todas las posibilidades* que tiene; produce y padece todos los efectos de los que es capaz. El encuentro del que brota el acto único no es un evento que sucede y que puede no suceder, sino la esencia misma de los *quanta*: ellos son, hemos dicho, “*quanta* de fuerza [*Kraft-Quanta*], cuya esencia consiste en desplegar poder sobre todo los otros

27. “El acto de esto en aquello [τοῦδε ἐν τῷδε] y el acto de esto por obra de aquello [τοῦδε ὑπὸ τοῦδε] es diferente respecto al discurso [τῷ λόγῳ]”, (Aristóteles, *Física*, trad. cit., 202b, 21-22). Lo que no quita que el acto sea fundamentalmente uno: “Esta claro que el movimiento es en el móvil [ἐν τῷ κινητῷ]: el acto [ἐντελέχεια] de este es, de hecho, obra de aquello que mueve [ὑπὸ τοῦ κινητικοῦ]. Y el acto [ἐνέργεια] de aquello que mueve no es otra cosa [οὐκ ἄλλη ἐστίν]; es necesario, en efecto, que el acto [ἐντελέχεια] sea de ambos. Es motor [κινητικόν] en cuanto está en potencia, es “movente” [κινουῦν] en cuanto, al contrario, está en acto [τῷ ἐνεργεῖν]; y es actualizador del móvil [ἔστιν ἐνεργητικόν τοῦ κινητοῦ]. De modo que un único acto [μία ἐνέργεια] es igualmente para ambos: como es idéntico el intervalo entre el uno y el dos y entre el dos y el uno y así como la subida y la bajada: la esencia, sin embargo, no es una [ἀλλὰ τὸ εἶναι οὐχ ἔν]. Y del mismo modo están las cosas acerca del “movente” [τοῦ κινουῦντος] y del movido [κινουμένου]”. Aristóteles, *Metafísica*, trad. cit., 1066a, 26-34).

28. Nietzsche pone esta doble determinación del acción mandada a la base de su interpretación del acto volitivo en: *KGW VI/2* 25-28 [JGB, 19]; *KGW VII/2* 279-280 [*Nachgelassene Fragmente* 1884, 27 (19)]; 291 [27 (65)].

quanta de fuerza”²⁹. La proximidad esencial a todos los demás *quanta*, en la que cada *quantum* determina la propia potencia, es una condición sin la cual los *quanta* no serían tales. No obstante, tenemos que agregar que esta no es aún su esencia entera: la actividad de los *quanta* no es un mero ejercer potencia. Su esencia es desplegar poder a partir de una determinada perspectiva, según un propio “sí y no”; en caso contrario, faltando otro criterio para su individuación, no se podría hablar de *quanta* en plural.

Nos acercamos así a la segunda dificultad por resolver. Si hay que entenderlas como múltiples, las actividades del “cuerpo” no pueden perder su perspectiva constitutiva, su “juicio de valor”. Tienen que pensarse poseyendo una “intención” que las califique, en base a la cual cada una de ella sea efectivamente diferente de la otra. Pero, ¿cuál es esta perspectiva formalmente idéntica que pone toda actividad en su singularidad? Es, respondemos, *el aumento del propio poder, de la propia potencia*:

Un *quantum* de poder se define por el efecto que produce y el efecto al que resiste. Falta la *adiaforia*: la cual, en sí, sería pensable. Es esencialmente una voluntad de abuso y de defenderse de los abusos. No [es] autoconservación: todo átomo produce efectos en todo el ser entero, –se lo suprime si se suprime esta radiación de querer-poder [*Machtwillen*]. Por eso lo llamo un *quantum* de “voluntad de poder” [*“Wille zur Macht”*].³⁰

La actividad de los *quanta* no se limita a desplegar potencia, sino que lo hace con una precisa “intención”, y es por ello que son, esencialmente, *quanta* de voluntad de poder: potencia con la intención de acrecentarse.

Pero sabemos que el término “voluntad” no puede significar aquí una facultad que determina la actividad y que permanece aún después de su cumplimiento. No puede tratarse de la “voluntad” como se la entiende comúnmente, dado que falta el “ser” que tendría que poseer tal facultad. Se trata más bien de una *actividad que se despliega ya desde siempre con un único objetivo*³¹.

29. Cfr. nota 17.

30. KGW VIII/3 50 [*Nachgelassene Fragmente 1888-1889*, 14 (79)]. Se cita la edición en español traducción legeramente modificada: *Fragmentos póstumos 1885-1889*, trad. cit., p. 533.

31. Para Nietzsche la única representación aceptable de “voluntad” es aquella en la que se la pone como una actividad *orientada al fin*, mientras que la “voluntad” entendida como facultad es un residuo atávico de la antigua fe en la magia (KGW V/2 160-161 [FW, 127]), una falsa concretización (KGW VIII/1 22 [*Nachgelassene Fragmente 1885-1887*, 1 (62)]), un error funesto (KGW VI/3 71-72 [*Götzen-Dämmerung* (GD), “Die «Vernunft» in der Philosophie”, 5]), etc. Cfr. KGW VIII/3 92-93 [*Nachgelassene Fragmente 1888-1889*, 14 (121)]. En KGW VIII/2 296 [*Nachgelassene Fragmente 1887-1888*, 11 (114)], escribe: “No hay ningún «querer» [*Wollen*], sino solamente un *querer-algo* [*Etwas-Wollen*]: no hay que separar la meta situándola fuera del estado, como hacen los teóricos del conocimiento. El «querer», tal como ellos lo entienden, se produce en tan mínima medida como el «pensar»: es una pura ficción”.

“Voluntad de poder” significa propiamente que estos dos términos –la actividad y el fin al que esta actividad se dirige– son inseparables: que no hay una potencia (una actividad) que no sea al mismo tiempo *voluntad* de poder, así como no hay una voluntad (una intención) que no sea, en el instante en el que existe, una precisa cantidad de *fuerza que se despliega*.

Podemos observar por ende que en virtud de su única dirección –acrecen-tarse– una cantidad de movimiento se contrapone, resiste y se despliega sobre la actividad dirigida en otro sentido, y así se distingue como un determinado *quantum*: “Si A produce efectos sobre B, sólo entonces A está localizada, separada de B”³². Su “intención” de plegar la dirección de los demás y de resistir en la propia, en evidente conflicto con la misma “intención” de las potencias restantes, hace que su *cantidad* se determine y se oponga a las demás. Esta dinámica configura la actividad global del “cuerpo” como un conjunto de centros de fuerza que luchan por acrecentarse; una lucha en la cual el objetivo de la actividad de los diferentes centros, aún siendo para todos el aumento del poder, es un *unicum* para cada uno de ellos: “Todo centro de fuerza tiene su *perspectiva* para el entero *restante*, es decir, su *valoración* enteramente determinada, su tipo de acción, su tipo de resistencia”³³.

La concepción fisiológica de la moral es, en última instancia, la aplicación a la dinámica fisiológica de aquel “intento de una nueva interpretación” cuyas premisas metodológicas se hallan expuestas con claridad en el §36 de *Más allá del bien y del mal*; una interpretación según la cual el hombre es una *magnífica unión* de múltiples voluntades de poder:

*El hombre como una multiplicidad de “voluntades de poder”: cada una con una multiplicidad de medios expresivos y formas. Las presuntas “pasiones” singulares (p. ej., el hombre es cruel) son solo unidades ficticias, en la medida en que aquello que, proveniente de los diferentes impulsos básicos, entra en la conciencia como algo homogéneo, es imaginariamente unificado de modo sintético en un “ser” o una “facultad”, en una pasión.*³⁴

32. KGW VIII/3 52 [*Nachgelassene Fragmente 1888-1889*, 14 (80)].

33. *Ibid.*, 163, 14 (184).

34. KGW VIII/1 21 [*Nachgelassene Fragmente 1885-1887*, 1 (58)]. Otros fragmentos en los que los procesos fisiológicos se explican en base a la hipótesis de la voluntad de poder como forma fundamental de la realidad son: *Ibid.* 137-138, [2 (148)]; KGW VIII/2 8-9 [*Nachgelassene Fragmente 1887-1888*, 9 (13)]; 286-287, [11 (96)]; 294-295, [11 (111)]; KGW VIII/3 92-93 [*Nachgelassene Fragmente 1888-1889*, 14 (121)]. Vale la pena recordar que “Intento de una nueva interpretación de todo acontecer” fue el subtítulo del primer plan del proyecto de “La voluntad de poder”, que remonta al verano del 1885, cfr. KGW VII/3 349 [*Nachgelassene Fragmente 1884-1885*, 39 (1)]. Las consideraciones principales del párrafo 36, que aquí nos limitamos a enunciar sin examinar en detalle, son 1) la asunción del “mundo de apetitos y pasiones” como la única realidad a la que tenemos acceso (cfr. también KGW VIII/1 99-101

II. La autosuperación de la moral desde el punto de vista “fisiológico”

Ahora que hemos ganado una visión de conjunto de la concepción fisiológica, podemos servirnos de ella para intentar comprender lo que Nietzsche llama “la autosuperación de la moral”. Lo primero que tenemos que observar es que, dados los dos tipos diferentes de moral que hemos reconocido en el “cuerpo”, el general y el específico, sólo el segundo, el conceptual, se deja quitar [*aufheben*] de algún modo, ya que el otro tipo de moral, desde el momento en el que coincide con la perspectiva constitutiva de los diferentes *quanta* de “voluntad de poder” que conforman el “cuerpo”, no puede ser eliminado sin destruir el “cuerpo” *ipso facto*. Esta observación parece ser refrendada por un fragmento del otoño del ‘87, en el que la exigencia de subordinar la moral consciente y su juicio de valor a la vida global del cuerpo entero, expresa implícitamente la necesidad de poner fin [*aufheben*] al mandato supremo de la conciencia:

En relación con lo enorme y múltiple del trabajo de las partes a favor y en contra unas de otras, tal como lo representa la vida global de cada organismo, su mundo consciente de sentimientos, intenciones, estimaciones de valor es un pequeño sector. Nos falta derecho para poner ese trozo de conciencia como fin, como por qué de ese fenómeno global: visiblemente, el volverse consciente es sólo un medio más en el despliegue y la amplificación de potencia de la vida [...] *Una especie de medios ha sido interpretada erróneamente como fin: la vida y su acrecentamiento de poder han sido inversamente rebajadas a medios* [...] El error fundamental está siempre en que en lugar de tomar el ser consciente como instrumento y como singularidad en el conjunto de la vida, lo ponemos como criterio de medida, como supremo estado de valor de la vida, la errónea perspectiva del *a parte ad totum*.³⁵

Admitamos entonces, al menos de manera provisoria, que la crítica nietzscheana se propone “quitar” –cualquiera sea el significado preciso que demos a tal concepto– la moral que hemos identificado con la actividad de la con-

[*Nachgelassene Fragmente 1885-1887*, 2 (83)]; y 2) el imperativo metodológico de hacer valer una única especie de causalidad hasta que sea posible, por lo que “si nosotros reconocemos que la voluntad es realmente *algo que actúa*, si creemos en la causalidad de la voluntad: si nos comportamos así –y en el fondo la creencia *en esto* es precisamente nuestra creencia en la causalidad misma–, entonces *tenemos que* hacer el intento de considerar hipotéticamente que la causalidad de la voluntad es la única” (KGW VI/2 50-51 [JGB, 36]).

35. KGW VIII/2 199-200 [*Nachgelassene Fragmente 1887-1888*, 10 (137)]. Se cita la edición en español traducción ligeramente modificada: *Fragmentos póstumos 1885-1889*, trad. cit., pp. 341-342 [trad. lig. mod.]. También cfr. *ibid.* 281-282, [11 (83)]; KGW VII/1 695-698 [*Nachgelassene Fragmente 1882-1884*, 24 (16)].

ciencia. Pero ¿cuáles serían las razones de esta “superación”? Nosotros sabemos que la crítica nietzscheana a la moral se mueve preferentemente por dos carriles: en primer lugar 1) se esfuerza en mostrar el carácter inadecuado de la moral respecto al acontecer de las cosas, la falta de verdad de sus conceptos y de su proceder, y termina por liquidar, en cuanto falsos, todos los elementos fundamentales con los que se han construido desde siempre los sistemas morales: el concepto de “yo”, de “libertad”, de “responsabilidad”, etc.; en segundo lugar 2) indica y advierte acerca de la nocividad de ciertos “valores” tenidos en gran estima por la moral dominante (cristiana y moderna), como el altruismo, la compasión, la igualdad entre los hombres, etc.³⁶ Pues bien, teniendo en cuenta estas dos corrientes, tenemos que preguntarnos: 1) ¿la “superación” de la moral se debe a su falta de verdad? O sea: ¿la moral tiene que superarse porque es falsa?; y en el caso en que no fuese este el motivo, 2) ¿se trata quizás de eliminar ciertos valores que impiden algo así como el desarrollo de la humanidad, para reemplazarlos con otros valores que, en cambio, lo promoverían?

1) Hemos visto que, según la concepción fisiológica de la moral, la actividad de la conciencia no es de un género diferente respecto al de las demás actividades del “cuerpo”: todos los seres del “cuerpo”, incluida la conciencia, interpretan y falsifican lo que sucede adentro y afuera de él según la propia perspectiva constitutiva. Cada *quantum* de voluntad de poder se sirve constantemente de la falsedad y de la mentira, porque su actividad se dirige solamente al aumento del propio poder, no a la verdad: él es, puesto que se identifica el actuar moral con el ser verídico, una naturaleza esencialmente inmoral. La actividad de la conciencia es inmoral, y lo es también la “moralidad” entendida como ideal consciente de la humanidad: “La victoria de un ideal moral se consigue con los mismos medios «inmorales» que cualquier otra victoria: violencia, mentira, difamación, injusticia”³⁷. Esto, sin embargo, no puede derivar en una excomunión de la moral, no puede usarse como argumento contrario a su existencia, ya que, si así fuera, se estaría inadvertidamente haciendo valer aquel mismo ideal que se quiere desterrar. Es decir: que el ideal de la “verdad” se revele falso y fundado sobre un malentendido, no arguye en contra de este ideal

36. Dada la centralidad de estos conceptos y la frecuencia con la que se utilizan, analizan y definen, una selección de los pasajes más significativos sería, además de inútil, también excesivamente abundante; por eso preferimos remitir al aún utilísimo *Nietzsche-Index* puesto a punto por K. Schlechta para su edición en tres volúmenes (München 1965). Aquí se pueden consultar, en el ámbito de aquella edición, todas las ocasiones en las que los más importantes conceptos nietzscheanos se emplean en sus diferentes usos. Además es posible valerse, aunque por desgracia solo en parte, del *Nietzsche-Wörterbuch* (2004) publicado por Walter de Gruyter, Berlín/New York, ya que el ambicioso proyecto de la editorial alemana ha producido por el momento solo uno de los cuatro volúmenes programados.

37. KGW VIII/1 281 [*Nachgelassene Fragmente 1885-1887*, 7 (6)].

sino a condición de que se permanezca bajo su influencia³⁸. La concepción fisiológica de la moral, postulando la falsedad de la actividad de la conciencia y de todos sus ideales, no elimina su validez, sino que la hace lucir –para usar una expresión de Nietzsche– “natural”; pone la validez en relación con una actividad fisiológica y con la voluntad de poder del “cuerpo”. “Puedo [*darf*] designar la tendencia de estas consideraciones como Nat[uralismo] moral[ístico]: mi tarea es retraducir los valores morales aparentemente emancipados y que se han vuelto no naturales a su naturaleza –es decir, a su «inmoralidad» natural”³⁹.

La moral consciente, por ende, no tiene que superarse a raíz de su falsedad. 2) ¿Se trata entonces de substituir sus ideales con otros? ¿De educar la conciencia de modo que aprenda un nuevo bien y un nuevo mal? También esta interpretación hay que descartarla. Esto, de hecho, no constituiría una “superación” de la moral como fenómeno, sino únicamente la substitución de una forma por otra.

Teniendo en cuenta lo analizado hasta aquí, cabe intentar identificar las razones de la “superación” partiendo de la intención fundamental que hemos presupuesto: la voluntad de reconducir la moral consciente al rango de *instrumento* del “cuerpo”. Nosotros hemos visto que esta moral, en cuanto actividad de la conciencia, es un conjunto de “mandatos” dirigidos al propio “cuerpo” y a los demás. Agreguemos ahora, tomando las dos corrientes que acabamos de mencionar, que, en base a ciertos errores conceptuales, ella clasifica las acciones humanas como “buenas” y como “malas”. Esta clasificación, que distingue el actuar en dos esferas *esencialmente* diferentes, establece al mismo tiempo una valoración acerca de su “deseabilidad”. Es decir: la primera clase de acciones (las buenas) tiene que perseguirse, mientras que la otra (la de las malas) tiene que evitarse. Dicha “deseabilidad” muestra claramente el ideal regulativo de la moral consciente, la condición de perfección que ella proyecta en la realidad y a cuya realización tiende con todos sus esfuerzos; a saber, una existencia en la que se dé solamente el actuar “bueno”, en la que la vida se halle despojada del “mal”, en la que todo acto “inmoral” haya sido removido; dicho kantianamente, el prototipo de la santidad⁴⁰. Este ideal, en el que la distinción entre “bien” y “mal” se entiende en sentido esencial, ontológico, y no como una valoración de perspecti-

38. *Idem.*

39. KGW VIII/2 44 [*Nachgelassene Fragmente 1887-1888*, 9 (86)]. Se cita la edición en español traducida ligeramente modificada: *Fragmentos póstumos 1885-1889*, trad. cit., p. 258.

40. Cfr. I. Kant, *Crítica de la razón práctica*, trad. J. Rovira Armengol, Buenos Aires, Losada, 1961. La santidad es para Kant la exclusión de “cualquier máxima contradictoria con la ley moral” (*ibid.*, p. 38); una condición inalcanzable a la que el hombre, no obstante y precisamente por eso, tiene que aspirar continuamente.

va⁴¹, conduce necesariamente a la ecuación entre “inmoral” y *delendum*; una ecuación en la que Nietzsche ve la fuente primera de los efectos ruinosos de la moral consciente sobre la salud del “cuerpo”.

Esta manera de pensar con la que se cría un determinado tipo de ser humano, parte de este absurdo presupuesto: toma lo bueno y lo malvado como realidades que están en contradicción entre ellas (*no* como conceptos de valor complementarios, lo cual sería la verdad), aconseja tomar el partido del bien, exige que el bueno renuncie y se oponga al mal hasta sus últimas raíces, *–con ello niega de hecho la vida*, la cual en todos sus instintos tiene tanto el sí como el no.⁴²

La moral consciente, con su clasificación y su aspiración, niega en primer lugar el carácter esencial de la actividad vital puesta en evidencia por la concepción fisiológica, o sea, el hecho de que cada actuar está determinado por un “sí” y un “no”, por el amar y el odiar, por el asimilar y el rechazar. Este ideal, que para Nietzsche es la mayor deformación que haya habido hasta hoy *in psychologicis*⁴³, no es capaz de ver que cada *quantum* de voluntad de poder del “cuerpo” pierde su “sí” junto a su “no”, dado que no son dos realidades distintas y separadas, sino dos aspectos de su actividad vital, de su despliegue de potencia. La voluntad de eliminar el “no” por parte de la moral consciente, sostiene Nietzsche, reposa en una doble incompreensión: por un lado ella no se da cuenta de que así vuelve imposible el fenómeno “vida”, que en todo “sí y no” dice su “sí”⁴⁴; por el otro, no se percata de que es ella misma una forma de vida, de voluntad de poder, y que al querer eliminar el “no” que pronuncia la vida, emite también ella su “no”, al cual no puede renunciar mientras exista⁴⁵.

41. Como sucede, en cambio, en la concepción fisiológica de la moral: “Intuición fundamental [Grundeinsicht]: las cualidades «buenas» y las cualidades «malas» son *en el fondo las mismas* –se basan en los mismos instintos de auto-conservación, de apropiación, selección, intención de procreación, etc.” (KGW VII/2 137-138 [Nachgelassene Fragmente 1884, 25 (488)]). Respecto al ideal moral, cfr. KGW VIII/3 265-268 [Nachgelassene Fragmente 1888-1889, 15 (113)].

42. *Idem*. Se cita la edición en español traducción ligeramente modificada: *Fragmentos póstumos 1885-1889*, trad. cit., p. 665.

43. *Idem*.

44. “En todas las correlaciones de sí y no, de preferir y rechazar, de amar y odiar, no se expresa sino una perspectiva, un interés de determinados tipos de vida: en sí todo lo que existe dice sí [an sich redet Alles, was ist, das Ja]” (*Ibid.* 26 [14 (31)]).

45. “E incluso aquí la vida continúa teniendo razón –la vida que no sabe separar el sí y el no–: ¡de qué sirve tener con todas las fuerzas por malvada la guerra, de qué sirve no causar daño, no querer hacer «no»! ¡Se sigue haciendo igualmente la guerra! ¡Es totalmente imposible lo contrario! El ser humano bueno, que ha renunciado al mal, afectado, como le parece deseable, por esa hemiplejía de la virtud, no cesa en absoluto de hacer la guerra, de tener enemigos, de decir «no», de hacer «no». El cristiano, por ejemplo, odia el «pecado»...” (*Ibid.* 267 [15 (113)]).

En esta doble incomprensión se arraiga la convicción de la moral consciente, según la cual ella es una potencia exclusivamente positiva. En cuanto presume que dice solamente “sí” y elimina el “mal” que se halla en el hombre (dos cosas *contra natura* según la concepción fisiológica), ella puede creer “con buena conciencia” –*sit venia verbo*– que sus mandatos guían hacia el más alto de los bienes, que su meta, su ideal regulativo, es el fin último y más digno del actuar humano. Así ella *malinterpreta completamente su carácter de instrumento*. Pero esta aspiración –según la cual todo lo que a ella le parece “mal”: el odio, la sed de posesión, la enemistad, la crueldad, etc., tiene que desaparecer– es, vista desde la óptica de la concepción fisiológica, como un verdadero tratamiento debilitante, dado que todos aquellos afectos “malos” son tan necesarios como los “buenos”⁴⁶. La voluntad de la moral de cancelar estos afectos conduce a un empobrecimiento del “cuerpo”, a una reducción de su potencia. Solo aquellos instintos que se muestran a la conciencia *sub specie boni* tienen para ella el derecho de ciudadanía en el “cuerpo”, mientras que todas las demás fuerzas tienen que ser eliminadas. Sin embargo, afirma Nietzsche, esta doble incomprensión no es solamente una vía *hacia* el debilitamiento. Ella responde, en cuanto actividad dirigida a reducir la potencia del “cuerpo”, a *un estado global de debilidad*, a una incapacidad por parte del instinto que domina a través de la conciencia de someter sin destruir: “En lugar de poner a su servicio y *administrar* [ökonomisieren] aquellas grandes fuentes de energía, los torrentes del alma que irrumpen a menudo de manera tan peligrosa y avasalladora, esta forma de pensar extremadamente miope y nociva, la forma de pensar moral, quiere *secarlas*”⁴⁷.

La moral consciente –o mejor dicho: el instinto, la voluntad de poder que se sirve de ella para imponerse– es incapaz de dominar aquello que juzga un “mal”, y busca por eso anularlo. Allí donde un instinto fuerte contendría a los otros subordinados y los haría trabajar para él, ella los aniquila, los destruye. La liberación de este modo de pensar, que coincide con la restitución de la conciencia a su rol de instrumento, es precisamente el aspecto de la “supera-

46. Cfr. KGW VIII/2 197-198 [*Nachgelassene Fragmente* 1887-1888, 10 (133)]. Hay que notar, sin embargo, que tales afectos “negativos” no son solamente “necesarios” en el sentido que hay que “tolerarlos” como condición de existencia de los lados más amenos; ellos son más bien deseables en sí mismos; cfr. al respecto *ibid.*, 121 [10 (3)], y las observaciones sobre la crueldad hechas en la segunda disertación de la *Genealogía de la moral*.

47. KGW VIII/3 139 [*Nachgelassene Fragmente* 1888-1889, 14 (163)]. “La intolerancia de la moral es una expresión de la debilidad del hombre: tiene miedo de su «inmoralidad», tiene que negar sus impulsos más fuerte porque no sabe aún utilizarlos...” (KGW VIII/2 248 [KGW VIII/3 139 [*Nachgelassene Fragmente* 1888-1889, 14 (163)]. “La intolerancia de la moral es una expresión de la debilidad del hombre: tiene miedo de su «inmoralidad», tiene que negar sus impulsos más fuerte porque no sabe aún utilizarlos...” (KGW VIII/2 248 [*Nachgelassene Fragmente* 1887-1888, 10 (206)]). También cfr. KGW VIII/3 133-134 [*Nachgelassene Fragmente* 1888-1889, 14 (157)]; KGW VIII/1 35 [*Nachgelassene Fragmente* 1885-1887, 1 (122)]; *Ibid.* 6-7 [1 (4)].

ción de la moral” que estamos intentando poner en evidencia. No simplemente la liberación de los instintos de todo vínculo y autoridad –Nietzsche reserva palabras duras para esta forma de “misarquía”⁴⁸–, sino la sustitución de la moral consciente por una nueva voluntad lo suficientemente fuerte como para dominar el resto de los instintos sin tener que eliminarlos. La diferencia entre el dominio ejercido por la moral consciente y el de este nuevo instinto soberano se tiene que buscar, por lo tanto, en la diferente curva de potencia que cada uno de ellos impone a los “cuerpos” en los que opera, respectivamente descendiente y ascendiente; pero más aún, y es aquí que se encuentra el elemento decisivo, *en el estado de potencia inicial de los “cuerpos”*, dado que tanto el “cuerpo” que se sirve de la doble incomprensión de la moral para anular los instintos fuertes que lo turban, como aquel que los puede coordinar bajo la señoría de un instinto todavía más potente, poseen esta debilidad y esta fuerza ya desde el principio. La “superación de la moral”, por lo tanto, presupone como condición de posibilidad la existencia de tal instinto: una voluntad fuerte capaz de dominar todas las restantes.

En este nuevo ordenamiento que reemplaza a la moral, los instintos fuertes que normalmente turban el actuar humano no son ni temidos ni calumniados, sino más bien sujetados y puestos al servicio del dominante. Nietzsche llama esta condición *grandeza de carácter*⁴⁹, un estado de “salud” en el que el instinto que se encuentra en el vértice de la jerarquía es tan potente como para desear que sus adversarios-instrumentos no solamente conserven, sino también acrecienten su potencia, dado que el aumento de ésta es un modo de extender la propia. Al contrario de lo que sucedía bajo el dominio de la moral consciente, en esta nueva condición el “cuerpo” es llevado a la potenciación, al enriquecimiento y a la jerarquización de sus instintos. El nuevo “sí y no” que domina el “cuerpo”, el del instinto más fuerte, no empobrece el “cuerpo” como lo hacía el “sí y no” de la moral consciente, que precisamente por ello, por su carácter empobrecedor, es quitado, levantado, “superado” por el “sí y no” que sobreviene. El instinto fuerte que domina en la grandeza es obligado por su naturaleza a comportarse así; de otra forma

48. Cfr. KGW VI/2 331 [GM II, 12].

49. “El *ciego consentimiento* a un afecto, sin que importe que sea un afecto generoso y compasivo o que sea hostil, es la causa de los *males más grandes*... La grandeza del carácter no consiste en que no se posean estos afectos –al contrario, se los posee en grado tremendísimo: sino en que se los lleve embridados... e incluso entonces no por el placer en esta doma, sino meramente porque...” (KGW VIII/2 395-396 [*Nachgelassene Fragmente 1887-1888*, 11 (353)]). El fragmento es incompleto y termina así; nosotros, sin embargo, podemos conjeturar una conclusión en base a un fragmento escrito algunos meses más tarde: “¡El dominio de las pasiones, no su debilitamiento o su erradicación! Cuanto más grande es la fuerza de dominio de nuestra voluntad, tanta más libertad es lícito que se conceda a las pasiones. El ser humano grande es grande por el espacio de libertad que brinda a sus apetitos: no obstante, él es bastante fuerte para convertir esos monstruos en sus animales domésticos...” (KGW VIII/3 281 [*Nachgelassene Fragmente 1888-1889*, 16 (7)]).

—es decir: si no impusiera al “cuerpo” el propio “sí y no” quitando el “sí y no” de la moral consciente— sería condenado, bajo el dominio de la moral, a perder potencia. Encontramos aquí el motivo fisiológico de la “superación”: es la voluntad de poder de un instinto fuerte que se encuentra en el “cuerpo”, la que lo dicta. Y con este motivo hemos encontrado también la dinámica de la “autosuperación”: para perseguir el “bien” del “cuerpo” —su potencia según la concepción fisiológica— la moral del “cuerpo” tiene que abolir los juicios morales conscientes. Una abolición que, en base a lo que hemos dicho, no puede indicar la supresión de la conciencia, la eliminación de la pluralidad y la riqueza de sus fenómenos; esto sería todavía el modo de pensar miope de la moral, que busca destruir cualquier resistencia que se le oponga. La “superación” de la moral consciente por obra de la moral del “cuerpo” tiene que entenderse, en cambio, según la determinación del concepto dada por Hegel en su *Ciencia de la lógica*⁵⁰. Se comprende así que el juicio de valor consciente no es simplemente eliminado, sino más bien despojado de su verdad y de su autoridad, y de este modo, una vez restituido a su condición de instrumento, mantenido como útil medio de mando del instinto dominante. “Autosuperación de la moral” es, en esta perspectiva, el hecho de que la moral consciente, idealmente emancipada del “cuerpo”, sea reconducida por la moral del “cuerpo” a su rol de instrumento.

Esta subordinación es la salud del “cuerpo” que ha perdido la fe en la moral, que ya no es capaz de concebir un instinto como simplemente “bueno” o simplemente “malo”; la salud de un “cuerpo” que ha llegado finalmente a saber que “bueno y malo” se dan juntos, que donde falta el “malo” el “bueno” no puede ser más que débil, y que donde existe el “bien” en su máxima potencia, allí existe también el “mal” en igual medida. La “superación” de la moral consciente, la “autosuperación” de la moral del “cuerpo” que quita sus viejos “sí y no” poniéndose nuevos, es, al mismo tiempo, una “transvaloración de los valores”, en la medida que aquello que la moral consciente ve como “bien”, precisamente el ideal que ella intenta hacer descender sobre la tierra, se le presenta al nuevo instinto dominante como *algo que hay que evitar*; mientras que todo lo que ella considera un “mal”, todos los aspectos “negativos” de la existencia que la conciencia moral querría eliminar, son buscados por este instinto como *condiciones de potenciación, como aquello sin lo cual no hay grandeza*. Una prosopopeya de tal instinto no usaría palabras muy diferentes de estas:

¿Qué es lo mediocre en el hombre típico? Que no comprende como necesario el *reverso de las cosas*: que combate los inconvenientes como

50. “La palabra *Aufheben* tiene en el idioma alemán un doble sentido: significa tanto la idea de conservar, *mantener*, como, al mismo tiempo, la de hacer cesar, *poner fin*” (G. W. F. Hegel, *Ciencia de la lógica*, trad. A. y R. Mondolfo, Buenos Aires, Hachette, 1956, p. 138), de modo que “lo que se ha eliminado es a la vez algo conservado, que ha perdido sólo su intermediación, pero que no se haya anulado” (*idem*).

si se pudiera renunciar a ellos; que quiere una cosa sin la otra, –que quisiera borrar y hacer desaparecer el *carácter típico de una cosa*, de una situación, de una época, de una persona, al aprobar sólo una parte de sus propiedades y querer *eliminar* las otras. La “deseabilidad” de los mediocres es lo que nosotros combatimos: el ideal comprendido como algo en lo que no debe quedar nada nocivo, malo, peligroso, problemático, destructivo. Nuestra visión es la inversa: que con todo crecimiento tiene que crecer también su reverso, que el hombre *superior*, suponiendo que sea permitido un concepto tal, sería el hombre que representara con mayor fuerza *el carácter antitético de la existencia*, como su gloria y su única *justificación*... Los hombres comunes sólo pueden representar un rinconcito y una esquinita muy pequeña de ese carácter natural: sucumben inmediatamente si crece la multiplicidad de los elementos y la tensión de los opuestos, es decir, la condición previa para la *grandeza del hombre*. Que el hombre tiene que volverse más bueno y más malo, ésta es mi fórmula para esa inevitabilidad...⁵¹

III. ¿A quién se dirige esta enseñanza?

Con esta parcial reconstrucción de la crítica nietzscheana a la moral –parcial en cuanto se la considera desde un único punto de vista: el fisiológico– hemos intentado crear las condiciones para responder a la pregunta que formulamos al inicio: ¿quiénes son los destinatarios de esta doctrina? Ahora podemos ver más claramente el sentido de tal pregunta. En la medida en que la crítica nietzscheana no se entienda únicamente como la descripción de un estado de cosas, sino también como una enseñanza dirigida a producir efectos, como una consecuente sollicitación para actuar y hacer práctico lo que se aprende por vía teórica, es oportuno preguntar: ¿quiénes son, según Nietzsche, los que pueden apropiarse de ellas, los que son capaces de tomar los frutos de su experiencia? ¿O consideramos que ella se dirige a todos los hombres del mismo modo? En otras palabras: ¿existe un “tipo de hombre” al que ha sido reservado la “superación de la moral” como obligación y privilegio? Y si es así, ¿qué “tipo”?

La primera parte de la respuesta la hemos ya encontrado. Esta doctrina se dirige solamente a los que tienen en sí la posibilidad de actuar la “superación”. “Es superflua toda doctrina para la que no estén ya completamente listas las fuerzas acumuladas, las materias explosivas. Solo se alcanzará una transvaloración de los valores cuando exista una tensión de nuevas necesidades, de nuevos necesitados que sufren con la antigua valoración”⁵². La

51. KGW VIII/2 185-186 [*Nachgelassene Fragmente 1887-1888*, 10 (111)]. Se cita la edición en español traducción ligeramente modificada: *Fragmentos póstumos 1885-1889*, trad. cit., p. 334.

52. *Ibid.*, 39-40 [9 (77)].

“transvaloración de los valores” enseñada por Nietzsche es una teoría superflua allí donde no se encuentra ningún hombre que, aquejado por la contradicción, tenga que decidirse por la abolición de la moral o por el desarraigo de su más fuerte instinto:

Transvalorar los valores – ¿qué sería? Tienen que estar todos los movimientos *espontáneos*, los nuevos, futuros, más fuertes: sólo que se encuentran aún bajo nombres y estimaciones falsos y aún no se han *vuelto conscientes* de sí mismos. Un valeroso volverse consciente y decir “sí” a lo que se ha alcanzado. Un desprenderse de la rutina de las viejas estimaciones de valor en lo mejor y lo más fuerte que hemos alcanzado.⁵³

Todo lo que Nietzsche enseña respecto a la nocividad de la moral, a las razones por las que hay que “superarla”, al condicionamiento recíproco entre “bueno” y “malo”, constituye sin duda, para quienquiera que preste oídos, un interesante material de reflexión, pero solo para “los nuevos necesitados” ello es también algo más, una íntima posibilidad para realizar, un llamado, una “caña de pescar de oro”⁵⁴, una señal de fuego, un “signo de interrogación, para aquellos que tiene la respuesta...”⁵⁵. Pero, ¿quiénes son estos hombres? Nietzsche los llama con los nombres más diferentes: buenos europeos, hombres superiores, malogrados, solitarios, etc.⁵⁶ Una caracterización suya, por más general que fuera, merecería una disertación aparte. Limitémonos por tanto a considerar un sólo rasgo distintivo; una contradicción que los define en cuanto tales y que emerge de lo que hemos dicho hasta aquí.

La fuerza desbordante de un instinto enerva en estos hombres el “sí y no” de la moral consciente. Los parámetros tradicionales que interpretan y regulan el actuar humano se disipan para ellos. Todo lo que el hombre ha introducido en la vida para hacerla sensata y soportable, todo lo que constituyó hasta hoy en día la sal de la existencia y su justificación desaparece ante los ojos de estos nuevos necesitados junto a la fe en la moral. En su lugar se abre para ellos un nuevo mundo de la conciencia, “inmoral e inhumano”, en el que “las cosas no existen de manera divina, ni siquiera racional, misericordiosa o justa, según la medida humana”⁵⁷. Ellos son, en el sentido más pro-

53. *Ibid.*, 34 [9 (66)].

54. KGW VI/1, 293 [Also sprach Zarathustra (Za), “Das Honig-Opfer”]. Se cita la edición en español: *Así habló Zaratustra*, trad. de A. Sánchez Pascual, Madrid/Buenos Aires, Alianza, 1972, p. 323.

55. KGW VI/4 391-392 [Dionysos-Dithyramben, “Das feuerzeichen”].

56. Para la localización de estos concepto en la obra de Nietzsche, cfr. n. 36.

57. KGW V/2 262 [FW, 346].

fundo de la palabra, pesimistas: no se contentan únicamente con negar la realidad de aquello que la humanidad considera un “bien”, además de esto, estiman que su actuación como ideal regulativo es una desgracia⁵⁸. Pero hay un precio que pagar por este “no” pronunciado allí donde toda la humanidad ha siempre discutido entorno al “sí”. Ellos han tomado ya conciencia del hecho de que su actuar es “sólo” voluntad de poder: un actuar dirigido siempre y solamente a garantizar las condiciones de su verificarse aún (potencia que quiere potencia –falta absoluta del objetivo)⁵⁹. Esta conciencia suya descubre delante de ellos un escenario desolador: cada bien del “cuerpo” se muestra ahora como un medio para acrecentar la propia potencia. Para ellos ya no existe ningún bien que sea tal. La desaparición del “Bien en sí” y el nacimiento de muchos “bienes relativos” es un fenómeno que los concierne; pero antes aún y más esencialmente, su experiencia está condicionada por la conciencia de que el bien ya no es un fin o un “florecer del hombre” que valga por sí mismo⁶⁰, sino una actividad que apunta necesariamente y según la propia esencia a garantizarse a sí misma, a asegurarse las condiciones de su manifestación, sin otro objetivo que el de perpetuarse. Su conciencia no sufre por la “relatividad” de todos los valores, por el hecho de que cada bien se muestra en relación a un sujeto determinado y porque el antiguo y único Bien ha sido desmenuzado en muchos bienes diferentes (este es el estrato más externo y superficial de su experiencia); sino a causa de que todo bien se muestra siempre en relación con un fin, que su conciencia ya no es capaz de encontrar algo que sea “último” en el universo, un bien cualquiera del “cuerpo” (o de un cierto grupo de pertenencia o de toda la humanidad como género) que no termine por revelarse en su extrema consecuencia como “un bien para algo”, como un instrumento. También la “discusión racional” que busca armonizar la “relatividad de los valores” suena a sus oídos como una razón instrumental que organiza, allí donde cree estar hablando de valores y fines, sólo formas y configuraciones de la “voluntad de poder”⁶¹. Todo lo que es

58. KGW VIII/2 304 [*Nachgelassene Fragmente 1887-1888*, 11 (135)].

59. Este aspecto de la “voluntad de poder” ha sido considerado de manera explícita en una breve anotación del 1887: “Para el problema: si el poder en la «voluntad de poder» es sólo un *medio*: el protoplasma que se apropia de algo y lo *integra al organismo*, que por lo tanto se fortalece y ejerce poder para fortalecerse” (*Ibid.*, 84 [9 (145)]); y emerge como carácter fundamental de la “dinámica” en varios fragmentos, entre los cuales: KGW VIII/1 94-95 [*Nachgelassene Fragmente 1885-1887*, 2 (76)]; KGW VIII/2 294-295 [*Nachgelassene Fragmente 1887-1888*, 11 (111)]; KGW VIII/3 53-54 [*Nachgelassene Fragmente 1888-1889*, 14 (82)]; *Ibid.* 152-154 [14 (174)]; *Ibid.* 282 [16 (12)]. Además cfr. M. Heidegger, *Nietzsche*, trad. J. L. Verma, Barcelona, Destino, 2000.

60. Con esta expresión (*human flourishing*) M. Nussbaum traduce el polisemántico término griego εὐδαιμονία (cfr. M. Nussbaum, *La fragilidad del bien*, trad. A. Ballesteros, Madrid, Visor, 1995).

61. Dos paradigmas de esta “discusión racional” son la concepción rawlsiana de la justicia (cfr. J. Rawls, *Teoría de la justicia*, trad. M. D. González, México D. F., FCE, 1995; “Kantian

bien, tiene su determinación esencial en la capacidad de hacer posible algo más –el bien tiene que garantizar la continuidad de la propia actividad en la perspectiva amoral de la “voluntad de poder”; o tiene que hacerse compatible con el “bien del otro”, o garantizar la “posibilidad del Humano”, en la forma moral de la “discusión racional”–; por lo que “el bien” ya no es un fin, sino solamente la condición de posibilidad de realizar aquello que garantiza aún esta posibilidad. La concepción del bien que ha dominado siempre en diferentes formas históricas la existencia humana –aún en su última versión atomizada en “mil bienes diferentes”, “politeísmo de los valores”–, cae de esta manera improvisamente: “Pensemos este pensamiento en su forma más terrible: la existencia, tal como es, sin sentido y sin meta, pero retornando inevitablemente, sin un *final* en la nada: «el eterno retorno». Esta es la forma más extrema de nihilismo: ¡la nada (la «falta de sentido») eternamente!”⁶².

Esta incapacidad de encontrar un motivo último por el cual vivir, sin embargo, no constituye a sus ojos una razón para no hacerlo. Ellos han superado la moral, han transvalorado los valores: la conciencia no es el fin ni el tribunal más alto, la vida del “cuerpo” es capaz de prevalecer sobre el fenómeno consciente y todo el absurdo, el disgusto, la desesperación y el sufrimiento que en él se refleja. La vida no tiene necesidad de defenderse de estos aspectos terribles de la existencia mediante un ordenamiento moral de la realidad:

Mi nueva versión del pesimismo como una exploración voluntaria de los aspectos terribles y problemáticos de la existencia [...] “¿Cuánta ‘verdad’ soporta y osa un espíritu?” Cuestión de su fuerza. Un pesimista así podría desembocar en esa forma de decir sí dionisiaco al mundo tal como es: hasta el deseo de su absoluto retorno y eternidad: con lo que se daría un nuevo ideal de filosofía y de sensibilidad.⁶³

La conciencia de estos hombres ya no les indica qué es el bien. Pero esto no es un argumento contra la actividad de la conciencia, ni contra la necesaria estructuración axiológica de la realidad relativa a cada instinto, ni, en general, contra la vida.

La teoría de la “transvaloración de los valores” y de la “autosuperación de la moral” está dirigida a estos hombres, a los únicos capaces de actuarla. Pero aquí es necesaria una observación: ellos no son hombres de carne y

Constructivism in Moral Theory”, *Journal of Philosophy*, vol. 77, n° 9, 1980, pp. 515-572) y el esencialismo de Nussbaum (cfr. M. Nussbaum, “Human Functioning and Social Justice. In Defense of Aristotelian Essentialism”, *Political Theory*, vol. 20, n° 2, 1992, pp. 202-246).

62. KGW VIII/1 217 [*Nachgelassene Fragmente 1885-1887*, 5 (71)].

63. KGW VIII/2 121 [*Nachgelassene Fragmente 1887-1888*, 10 (3)].

hueso; estos pesimistas afirmadores son más bien un “tipo”, un reflejo de la esperanza de Nietzsche, cuyo respectivo existente no es necesario, aún siendo posible (ellos no son de seguro un “tipo ideal”!). Podemos decir como conclusión, por tanto, retomando la dedicatoria del Zarathustra, que la teoría de la “transvaloración” y de la “superación” se dirige en cierto modo a todos, dado que todos los hombres pueden conocer lo que enseña, por más que, en base a la doctrina misma, no haya que excluir la posibilidad de que falte precisamente quien sea capaz de apropiarse de ella, de modo que la teoría –tenemos que decir– aun dirigiéndose a todos, no estaría en realidad dirigida a nadie. Esto es lo que leemos en el prólogo del Anticristo –el primer o único libro de la “transvaloración de todos los valores”⁶⁴–: “Este libro pertenece a los menos. Tal vez no viva todavía ninguno de ellos. Serán, sin duda, los que comprendan mi Zarathustra”⁶⁵; así como entre las líneas de un fragmento del 1887, destinado a continuación, por el mismo Nietzsche, como material para la elaboración de la introducción del cuarto libro de la proyectada *Voluntad de poder*:

*La introducción para pesimistas, –y al mismo tiempo contra los pesimistas... A aquello que hoy no sufren por lo problemático de nuestra existencia, no tengo nada que decirles: que lean periódicos y se preocupen por la batalla de Sedan. –Una palabra sobre el aislamiento absoluto: quien no viene a mi encuentro con un centésimo de pasión y sufrimiento, no tiene oídos para mí... Hasta ahora me he abierto un camino... [Ich habe mich bisher durchgeschlagen...].*⁶⁶

64. Cfr. las *Notizie e note* de G. Colli y M. Montinari en el volumen vol. VI/3 de la edición italiana de las obras de Nietzsche, *Opere di Friedrich Nietzsche*, Milano, Adelphi, 1964 y ss.

65. KGW VI/3 165 [*Der Antichrist*, “Vorwort”]. Se cita la edición en español: *El anticristo*, trad. A. Sánchez Pascual, Madrid/Buenos Aires, Alianza, 1992, p. 25.

66. KGW VIII/2 240 [*Nachgelassene Fragmente 1887-1888*, 10 (196)]. No es posible determinar a qué plano de la *Voluntad de poder* Nietzsche se refiera en el catálogo (*Ibid.* 439-455 [12 (1)]) en el que este fragmento ha sido clasificado en tal modo. Las tres variantes que el título del cuarto libro presenta hasta el 1888 son “El eterno retorno” (KGW VIII/1 93 [*Nachgelassene Fragmente 1885-1887*, 2 (74)]; *ibid.* 222-223 [5 (75)]), “El martillo” (*ibid.* 107-108 [2 (100)]), y “Disciplina y crianza” (*ibid.* 326 [7 (64)]). En: *ibid.* 118 [2 (118)], se especifica: “El martillo: como teoría que produce la decisión”.