

NOTAS PARA UNA FISIOLÓGIA DE LA MORAL

A propósito de ciertas claves de lectura de la genealogía de la moral de Friedrich Nietzsche.

Por: **Germán Prieto García, Cjm.**

Resumen

El presente artículo aborda la pregunta de lo que significa interpretar para Friedrich Nietzsche en la obra *La Genealogía de la moral*; para desenvolver tal cuestión el autor recurre a una clave de lectura: El filósofo realiza su tarea desde las perspectivas filológica, psicológica y fisiológica. A partir de la aclaración de esta hipótesis de lectura, se va mostrando cómo el autor desarrolla su indagación genealógica en cada uno de los tratados de forma que se van hilando tales perspectivas interpretativas a lo largo del texto; de esta manera se ofrece una visión del conjunto de la obra con rigor, orden y claridad. Es notable el esmero con el que cada argumento va mostrando la hipótesis de interpretación y, al mismo tiempo, el pensar mismo del filósofo. Al final la perspectiva filosófica del autor revela su peculiaridad: el cuerpo se revela como lugar de interpretación, como ámbito en el que se diagnostican los conceptos y comportamientos humanos, revelándose cómo la fuerza que anima la vida es fuente del filosofar jovial.

Abstract

The current article focuses on Friedrich Nietzsche's interpretation of "The Genealogy of the Morals", to develop this issue the author resorts to a key element in the reading. The philosopher fulfils his objective from a philological, psychological and physiologic perspective. From the explanation of the hypothesis to this text, it is apparent how the author develops his genealogical inquiry in each of the chapters in a way that the interpretive perspective is woven throughout the book. An insight into the manuscript as a whole is offered with rigor, order and clarity. The interpretation of the hypothesis is illustrated with notable care in each case, and at the same time, the reasoning of each philosopher. The peculiar philosophical perspective of the author is revealed at the end: the body is exposed as an area for interpretation, like an area in which concepts and human behavior are diagnosed, revealing itself as the force that enlightens life; a force that is the source of the modern philosopher.

.....
Germán Prieto García es
Filósofo de la Universidad
Javeriana y docente de
filosofía de Uniminuto desde
1992 hasta el 2000.

Este ensayo es un comentario global de la genealogía de la moral de Friedrich Nietzsche, guiado por una hipótesis de lectura que afirma: la genealogía de la moral se estructura según tres posibles perspectivas interpretativas: la filológica, la psicológica y la fisiológica. Con esta hipótesis se pretende responder a un problema suscitado en el prólogo de la obra, en torno a lo que el autor llama «interpretar»¹. La investigación consiste en mostrar cómo a través de los tres tratados de los cuales este libro se compone², el problema de la genealogía de la moral aparece planteado en una terminología de acuerdo a la cual se puede identificar cada uno de los enfoques señalados. Los conceptos, valoraciones y comportamientos morales no son hechos dados, sino interpretaciones elaboradas, mediante una extraña dinámica que Nietzsche expresa en un lenguaje cifrado y fragmentario. La genealogía de la moral puede ser leída por lo menos de acuerdo a estas tres perspectivas. Interesa ante todo resaltar el enfoque fisiológico, porque es un lugar desde donde resulta bien extraño cualquier análisis sobre la moral, y parece que es, de acuerdo a los análisis, el que más marca el interés de Nietzsche para plantear el problema de la moral como cuestión filosófica fundamental. El análisis de los aforismos

¹ GM, Prologo, aforismo 8

² Tratado primero: «Bueno y malvado», «Bueno y malo»; Tratado segundo: «Culpa», «mala conciencia» y similares; Tratado tercero: ¿Qué significan los ideales ascéticos?

en el texto busca más la terminología con la que el autor elabora el discurso, que los contenidos mismos, porque se parte de la convicción que este libro polémico, en lo que compete al método de análisis, es más riguroso y persistente de lo que aparentemente se supone. No son los contenidos por sí solos quienes le brindan estas cualidades, sino las perspectivas desde las cuales se abordan.

En el prólogo de la obra, y en los aforismos iniciales del primer tratado, la terminología utilizada indica un nuevo enfoque que el autor da al concepto de «genealogía», desde las perspectivas filológica, psicológica y fisiológica (aquello que Nietzsche mismo ha llamado la «efectiva historia»)³. Este particular concepto se rastrea especialmente a partir de tres términos: *Ursprung* (origen), *Herkunft* (procedencia) y *Entstehung* (emergencia). Cuando Nietzsche utiliza el primero para referirse al origen del bien y del mal, lo hace con reservas, porque considera que este tipo de origen es el que comúnmente se busca cuando se quiere hacer la genealogía de cualquier concepto. Esta es precisamente la labor de los genealogistas ingleses, a los cuales critica desde el inicio⁴. Nietzsche mismo confiesa que durante algún tiempo estuvo tras este concepto, pero un aleccionamiento histórico y filológico, y una capaci-

³ Ver FOUCAULT, Michel. Nietzsche, la genealogía, la historia. Valencia: Pre-Textos, 1997. p. 52

⁴ Cfr. GM, 1, 1

dad selectiva en lo que respecta a cuestiones psicológicas, transformaron la perspectiva de su pregunta. El interés no es tanto el «origen» de algo, cuanto su «procedencia». Desde este momento aquel concepto comienza a tener un significado preciso en el enfoque genealógico nietzscheano. En este estudio se relaciona el interés por la procedencia de los conceptos, con la labor propia del filólogo, para quien interesan más los matices, las diferencias, los textos superpuestos, las fisuras y los antepasados de las palabras, que el desarrollo uniforme y coherente de los conceptos. De esto se deduce que la pregunta por la procedencia de un concepto se hace desde la perspectiva particular de un filólogo. Igualmente, se relaciona el interés por la «emergencia» de las valoraciones, con la labor propia de un psicólogo, -en el sentido nietzscheano del término-, para quien lo relevante en una valoración moral es detectar el tipo de *fuerzas* que se han apoderado de ella, esto es, -de acuerdo a la terminología deleuziana-, la tensión de fuerzas activas o reactivas que se apropian en un momento dado, de una interpretación moral. Por tanto, cada vez que hay una pregunta por el «hogar nativo» (*Entstehungsheerd*)⁵, por el «ardiente manantial» de una valoración, o interpretación, la perspectiva particular que interroga es la del psicólogo. Al final del prólogo, Nietzsche reconoce que en realidad la pregunta por la procedencia o por la emergencia de los conceptos o interpretaciones morales, no tiene

⁵ Cfr. GM, 1, 2.

otra finalidad que mostrar el «valor» que ellos representan, y cuando se refiere a este «valor», utiliza una terminología médica, o fisiológica. Habla de la moral como enfermedad, como envilecimiento de un organismo que degenera. Esta terminología permite relacionar la palabra en mención con lo que podría llamarse un «diagnóstico médico» de la moral. Por tanto, cuando Nietzsche evalúa las palabras y sus concomitantes interpretaciones morales, en términos de salud o enfermedad, la perspectiva que aparece es la de un fisiólogo. Sopesar el valor mismo de los valores implica analizarlos como síntomas de crecimiento o decadencia. Esa es la función propia de la interpretación fisiológica. Aquí podemos ver cómo la interpretación nietzscheana funciona por desplazamientos. Parte de un desmonte de los significados de las palabras que se han petrificado en significaciones unívocas y monolíticas; pasa luego a mostrar el espacio de fuerzas en tensión donde se generan las valoraciones y las significaciones; finalmente identifica los efectos que las interpretaciones que se han impuesto generan en la salud de un organismo. Por eso las valoraciones nietzscheanas sobre la moral están expresadas en última instancia, en terminología fisiológica.⁶

⁶ Llama además enormemente la atención la nota que Nietzsche realiza al final del primer tratado de la genealogía de la moral, en la cual invita a fisiólogos y médicos a tratar problemas morales, para aportar otra perspectiva a filósofos y psicólogos. (Ver GM, 1, 17)

El resultado de estos desplazamientos es un enfoque diferente de la labor genealógica y un trastocamiento del estatuto mismo de la hermenéutica. Interpretar, a partir de Nietzsche deja de ser la búsqueda de sentido de algo, y se convierte en el desenmascaramiento de las fuerzas que actúan en toda búsqueda de sentido. Al respecto afirma Michel Foucault, que a partir de Nietzsche «los signos son interpretaciones que tratan de justificarse y no a la inversa»⁷. Interpretar para Nietzsche es hacer genealogía, esto es, mostrar la procedencia del concepto, desenmascarar la emergencia del valor, hacer el *diagnóstico* de la interpretación. Esta es la labor que se realiza en la genealogía de la moral con respecto a los problemas propuestos por el autor en cada uno de sus tres tratados: procedencia de los conceptos *bueno*, *malo* y *malvado*, procedencia de la culpa y la pena, emergencia de la mala conciencia, significado de los *ideales ascéticos*.

La perspectiva filológica del primer tratado, en torno al análisis de las palabras bueno, malo y malvado, es evidente. Para desentrañar su significado, acude a sus etimologías. Sin embargo, da un tratamiento a estos términos de acuerdo a normas filológicas un poco extrañas. La primera norma supone que las palabras, en su inicio, tienen un significa-

do estamental, directo, tosco, poco simbólico, y que, en el transcurso del tiempo, van sufriendo una metamorfosis conceptual, de modo que adquieren un significado más simbólico, indirecto, o anímico. La segunda norma establece que el origen de las palabras (y aún, del lenguaje mismo), se da como una exteriorización del poder de aquellos que dominan. Estas son las bases que sienta para mostrar que, en primer lugar, y en contra de lo que pensaban los psicólogos ingleses, fueron las castas dominantes quienes se dieron a sí mismas el calificativo de «buenas» en virtud de su fuerza, su distinción de rango y su poder sobre los débiles, frágiles, vencidos, fracasados, a los cuales calificaban como «malos», y en segundo lugar, para ellas el concepto «bueno», nada tenía que ver con acciones no-egoístas. Al término de sus análisis etimológicos, lo que interesa mostrar es que en el origen mismo de las palabras no aparece la unidad transparente del concepto, sino las interpretaciones en pugna. El paso de lo estamental a lo anímico en el significado de las palabras manifiesta un primer elemento donde se yuxtaponen las perspectivas filológica y psicológica. La palabra «bueno», que significa el anímicamente noble, el aristócrata, de rango superior, tiene su antepasado en la casta guerrera, donde el vencedor se aplicaba esta interpretación. Pero simultáneamente, ya se estaba dando una interpretación diferente con el mismo término, realizada por la casta sacerdotal. Para ellos, debido a su función estamental, de carácter ritual y litúrgico, el bueno no es el que vence en la batalla, sino el que se man-

⁷ FOUCAULT T. Michel. Nietzsche, Marx, Freud. FOUCAULT T, DELEUZE, BATAILLE, y otros. Nietzsche 125 años. Bogotá: Temis, 1977. p. 220

tiene puro, descontaminado para el culto, como ellos. Con esta interpretación se comienza a valorar por vez primera en la tierra a la inhibición como virtud. Con todo esto, resultan dos perspectivas de interpretación en torno a las palabras bueno y malo: la de la casta guerrera, para quienes el bueno, el noble es quien domina en la exteriorización de su fuerza, y la de la casta sacerdotal, para quienes el bueno es quien se inhibe, quien se controla.

La perspectiva psicológica del primer tratado, emerge en medio de la interpretación filológica de las palabras. A partir del análisis de los términos «bueno» y «malo», aparecen relaciones de fuerzas en tensión. Los fuertes y los débiles, los vencedores y los vencidos, los nobles y los plebeyos. Estos conceptos personifican una dinámica de fuerzas que Gilles Deleuze ha llamado las «determinaciones de la Voluntad de Poder». La voluntad de poder se concibe como el elemento diferencial de fuerzas en tensión, que funcionan de manera ordenada y jerarquizada. Esto es, las fuerzas «activas» siempre dominan sobre las fuerzas «reactivas», y a su vez, las fuerzas «reactivas» siempre son «activadas» por las fuerzas «activas». Es' tan absurdo pedir a una fuerza activa que deje de dominar, como exigir a la impotencia que se exteriorice como poder. En este tratado las castas nobles representan a las fuerzas activas, y la plebe a las fuerzas reactivas. En la interpretación global impuesta por las castas dominantes, la plebe se interpreta así misma como mala, es decir, como débil, perdedora, incapaz para

triunfar en el combate. Se podría preguntar qué sucedería si las fuerzas reactivas llegasen a dominar, o a imponer una interpretación de su propio ser. En tal eventualidad se daría una situación atípica, porque lo propio de las fuerzas reactivas es su pasividad, no podrían exteriorizar fuerza alguna para interpretar un término moral. Sin embargo, Nietzsche afirma que ese caso realmente ocurrió, precisamente con el pueblo sacerdotal por excelencia: el pueblo judío. El sacerdote judío inventó una estrategia para hacer que las fuerzas reactivas, es decir, las de la impotencia, las de la inhibición, triunfasen, no venciendo por unión, sino neutralizando las fuerzas activas, mediante una transvaloración, que se convierte en la gran estrategia del resentimiento para enfermar la vitalidad de las fuerzas activas. Esta transvaloración se ejecuta gracias a la seducción del lenguaje, en el cual el pueblo genera una ficticia duplicación de la acción. Para las fuerzas activas la fuerza y la acción son la misma cosa. Un quantum de poder es un quantum de voluntad, es un quantum de pulsión, y nada más. Pero las fuerzas reactivas sí presuponen que toda acción tiene como substrato una fuerza, un agente, un sujeto. De esta manera la casta sacerdotal se aprovecha para elaborar la ficción que enferma a las castas guerreras, y da el triunfo a la moral de esclavos. Los débiles, desde este momento comienzan a llamar a su impotencia, su «virtud». La fuerza, el dominio, la subyugación, algo para lo que son totalmente impotentes, lo consideran como una libre decisión inhibitoria de la voluntad, y se dirigen con una mirada de

resentimiento ante los amos, diciéndoles que ellos también pueden hacer lo mismo, es decir, igualmente pueden inhibir su potencia. Este es el cebo del resentimiento con el cual la casta sacerdotal judía ha envenenado tanto a los amos como a los esclavos. El cristianismo se ha convertido en el heredero de esta transvaloración. El noble dice: «yo soy bueno (fuerte, potente, noble, veraz...), luego tú eres malo (débil, impotente, plebeyo; mentiroso). El judío-cristiano dice: «tú eres malvado (dominador, arrollador, guerrero, agresivo), luego yo soy bueno (manso, dominado, arrollado, desgraciado). El cristianismo se siente a sí mismo como la antítesis del resentimiento judío, porque se autoproclama como la religión del amor, pero esto no es más que un resentimiento disimulado, corona del resentimiento iniciado por el pueblo judío y que tiene su máxima expresión en la imagen de un Dios en la cruz, y en el invento de una bienaventuranza futura para los desgraciados de la tierra, concomitante a la infernal desgracia eterna de los Señores de este mundo. Los cristianos han dejado la venganza de su resentimiento a Dios, algo para lo cual ellos mismos son absolutamente impotentes.

La perspectiva fisiológica del primer tratado, retoma el punto de partida, en el cual Nietzsche critica la postura de los psicólogos ingleses, quienes ponen en las acciones no egoístas el origen mismo de la palabra «bueno». Después del desmonte filológico de los términos, y el desenmascaramiento de las valoraciones en torno a lo bueno, lo malo, el

dominio y el resentimiento, se puede establecer el valor de las acciones no-egoístas. Ellas no son más que el fruto maduro y enmascarado del resentimiento, que se ha vuelto contra sí mismo. El librepensamiento europeo, aunque se ha volcado contra la institución eclesiástica para liberarse de las ataduras de la religión, ha bebido el veneno del resentimiento, mediante el elogio utilitario de las acciones no-egoístas.

En el segundo tratado aparecen nuevamente las tres perspectivas, en torno a los problemas de la culpa, la mala conciencia, y similares. Mediante la búsqueda de la procedencia de los conceptos *culpa* y *pena*, Nietzsche elabora toda una reflexión sobre el sistema penal y jurídico de la sociedad, desde el punto de vista prehistórico (labor filológica). La pregunta central del tratado es el lugar de donde emerge la mala conciencia en el hombre, teniendo en cuenta la función de la *eticidad de la costumbre* en la creación de una *memoria* para el hombre, y el papel del cristianismo en el repliegue de la culpa a la mala conciencia (labor psicológica). En este tratado aparece la crueldad como el trasfondo de la cultura humana, elemento que es ineludible e indestructible, siempre omnipresente en el hombre, tanto con el dominio de las fuerzas activas, como con el triunfo de las fuerzas reactivas (labor fisiológica).

La perspectiva filológica del segundo tratado, no es tan evidente como en el primer tratado. Simplemente se apoya en el segundo principio de su filología activa, para mostrar cómo

el concepto de culpa procede del muy material, tosco y no-simbólico concepto 1ener deudas», en un contexto de intercambio comercial. Este es el punto de partida donde Nietzsche realiza una reflexión sobre el sistema jurídico de la cultura, basado en este concepto. Seguidamente incluye el término de pena en el contexto contractual-jurídico de la sociedad, en tres dimensiones: las deudas entre personas, las deudas entre los individuos con el aparato institucional de la sociedad, y las deudas entre las sociedades con sus antepasados. Nietzsche realiza todos estos análisis para mostrar que en el concepto culpa, y el sistema de penas, castigos y crueldades que la cultura ha elaborado para hacer del hombre un ser al que le sea *lícito hacer promesas*, no aparece por ningún lado lo que él ha llamado la mala conciencia. Con esto nuevamente ataca a los psicólogos ingleses, que sostienen esta teoría.

La perspectiva psicológica del segundo tratado, se yuxtapone a la anterior, precisamente cuando Nietzsche intenta responder a esta teoría. Considera un error psicológico el que la pena y la culpa conduzcan a la mala conciencia. Más bien, lo que produce la pena en un reo condenado es un refinamiento de su astucia, y en el caso más extremo, la aceptación de una fatalidad. El reo, cuando escucha la sentencia condenatoria se dice a sí mismo «algo ha salido inesperadamente mal aquí», y no «yo no debería haber hecho esto». En el crucial aforismo 16 del segundo tratado, Nietzsche propone su hipótesis sobre la emergencia de la mala conciencia. Ella surge

solamente cuando el hombre se encuentra encerrado en los sortilegios de la sociedad y de la paz, cuando todos los instintos primarios de dominio, avasallamiento, triunfo y destrucción, son reprimidos, y se siente acorralado. Esta nueva condición se da de manera repentina y abrupta, y tuvo que guiarse por su órgano más tardío y menos perfeccionado: su consciencia. La mala conciencia es la crueldad humana que cuando no se exterioriza, se introyecta como necesidad de autocastigo, y su emergencia no está en la procedencia de la culpa como deuda en un sistema contractual de penas, sino en el momento en el que la crueldad agresiva del hombre es reprimida en los sortilegios de la sociedad y de la paz. La mala conciencia es el resultado de la inhibición de los instintos. Ya se puede adivinar quién fue el gestor de tal estrategia del resentimiento: el sacerdote ascético. En este punto aparece una profunda relación entre el primer y segundo tratado, desde la perspectiva psicológica. El resentimiento (primer tratado) es el hogar nativo de donde emerge la mala conciencia. Se había dicho que el resentimiento genera la ficción del sujeto. También la mala conciencia genera ficciones: los ideales ascéticos, tema del tercer tratado.

La perspectiva fisiológica del segundo tratado aflora cuando se analiza el valor de la crueldad humana, y de la mala conciencia. El diagnóstico es nefasto. Las acciones no-egoístas revelan en este tratado su secreto. Ellas no son más que el paso de la bestialidad de la acción -propia de las castas aristo-

críticas, de la labor cultural del hombre, de la eticidad de la costumbre, o de la prehistoria de la humanidad, para quienes la crueldad no genera resentimientos contra la existencia, ni pesimismo, ni justificaciones de ideales ascéticos-, a la bestialidad de la idea, -propia de todas aquellas prácticas sociales, o sistemas de pensamiento que sojuzgan la vida-. Esta es la más terrible enfermedad que hasta ahora ha devastado al hombre.

En el comentario del tercer tratado se presentan únicamente dos perspectivas: la psicológica y la fisiológica. La perspectiva filológica es casi imperceptible, solamente en algunos sitios el autor hace preguntas por la procedencia de términos, pero de hecho no realiza análisis detallados como en los anteriores tratados. La pregunta de fondo del tratado es: ¿qué significan los ideales ascéticos? Desde ella desenmascara los errores y autoengaños de todos aquellos que los defienden frenéticamente, y pone en evidencia a aquellos que creyendo estar zafados de ellos, también terminan rindiéndoles culto. En este tratado se continúa con una psicología del sacerdote, y se hace una fisiología del nihilismo.

Bajo la perspectiva psicológica del tercer tratado, aparecen el filósofo y el sacerdote. Nietzsche expone una fuerte y problemática interpretación sobre la procedencia del filósofo. Él proviene de su antepasado, el sacerdote ascético. La psicología propia del filósofo pretende enmascarar, pero termina revelando la psicología del sacerdote. Fueron los sacerdotes quienes enseñaron a caminar a los

filósofos, los cuales aparecieron en la historia del pensamiento bajo su sombra. Desde su inicio, los filósofos han asumido la condición tipológica de los hombres contemplativos. La condición contemplativa, meditadora, inactiva, no-guerrera de los filósofos produce desconfianza. Los filósofos tuvieron que ganar el respeto de la gente asumiendo la máscara de los sacerdotes. Por eso, el ideal ascético se ha convertido para el filósofo en un presupuesto mismo de su existencia.

Desde su nacimiento, la filosofía ha tenido unas condiciones precarias de existencia, no es el fruto de la exteriorización de una fuerza activa, sino el refugio en una forma de valoración que mantiene la impotencia como su principio de acción, y por tanto sojuzga la vida. Las actitudes típicas de un filósofo -aun cuando se aparte de una interpretación mítica o religiosa del mundo y del hombre-, tales como el análisis, la prudencia, el equilibrio, la actitud teórica, la medida, el concepto, la verdad, etc., no revelan más que los rasgos propios de las fuerzas que le antecedieron, y gracias a las cuales pudo existir: las fuerzas reactivas del resentimiento sacerdotal. El sacerdote, por su parte, presenta los elementos que cierran de manera nihilista las estrategias del resentimiento y de la culpa replegada a la mala conciencia. El sacerdote ascético se convierte en el médico de la humanidad enferma, no para curarla, sino para mantenerla permanentemente en su enfermedad, la enfermedad del pecado. El sacerdote ascético se vale del ideal ascético para convertirse en el pastor del rebaño, en

el rey de la humanidad caída y enferma. De hecho, para poder «cuidar» de la humanidad enferma, él también lo debe estar. De esta manera se cierra y corona su perversa obra. Primero tiene que inocular el veneno del resentimiento al pueblo derrotado, y provocar la transvaloración (la dupla bueno-malo de la casta aristocrática se pierde, y comienza a dominar la dupla malvado-bueno, de la casta sacerdotal y del pueblo bajo). Después repliega este resentimiento hacia el interior del hombre mismo al inhibirle la exteriorización de su poder. Por último, ante el malestar que siente el hombre de la mala conciencia, - deseo de muerte, insatisfacción permanente ante la vida-, busca un responsable de su dolor. Entonces el sacerdote ascético corona su obra de manera nihilista, diciendo a su paciente, «ovejita mía, sí hay un culpable de tus sufrimientos, ese culpable eres tú misma». Es el sacerdote ascético quien cambia la dirección del resentimiento, y pone a los ideales ascéticos al servicio de un propósito de desenfreno del sentimiento. La consecuencia es funesta. El enfermo termina anhelando más dolor, más autocastigo, para refrenar su hastío ante la vida. Por eso termina anhelando el autosacrificio como el ideal mismo de la existencia. El culto frenético del ideal ascético y su necesidad de autocastigo han generado la neurosis religiosa.

La perspectiva fisiológica del tercer tratado, evalúa las condiciones de existencia de los hombres del presente. Prácticamente en todos, el veneno del ideal ascético ha surtido efecto. Para Nietzsche la tierra se ha converti-

do en el astro propiamente ascético. Si existe algún hombre que no haya caído en sus redes, hay que preservarlo de la humanidad enferma, que intentará contagiarlo, haciéndole sentir compasión por ella. Hay que cuidar a los sanos de los enfermos. Ante este hastío de la vida, la humanidad decadente ha edificado posibles «salidas», que no son otra cosa que versiones más sutiles del ideal ascético, como por ejemplo el deseo de espiritualidades orientales por alcanzar el nirvana, la pérdida de sí, la quietud total, la inhibición completa de la voluntad y el deseo. Todo ello, una postura adormecedora de la existencia, estrategia del nihilismo por mantener la vida en sus condiciones más precarias, merced a las exigencias de los ideales ascéticos. Lo mismo ocurre con los modernos científicos, quienes creen haberse liberado de toda superstición y ascetismo, pero caen tal vez en su mismo centro. La ciencia moderna, con su pretensión de verdad, ha mantenido intacto el ideal ascético. La modernidad, en su versión más radical, ha renunciado a Dios, pero no a la verdad. Por eso el ideal ascético se le ha colado por la puerta de atrás. Por tanto, renunciar realmente a todo ideal ascético, es renunciar a la posibilidad misma de la verdad, es decir, comprender en toda su radicalidad el devenir. Por eso Nietzsche exige para la ciencia moderna una crítica radical de sus mismos fundamentos. La ciencia moderna, con su temple mesurado, objetivo, prudente, escéptico, no mantiene más que una actitud de empobrecimiento de la vida. La voluntad de verdad es el fundamento mismo de todo

ideal ascético, no importa de qué tipo de verdad se trate.

¿Existe alguna interpretación que permita una salida no nihilista frente a la existencia? Nietzsche responde afirmativamente. El arte dionisiaco, donde la mentira se santifica, y la voluntad de engaño tiene a su favor la mala conciencia, puede mostrar un camino. Redescubrir lo que para Nietzsche ha significado el arte dionisiaco presocrático, se convierte en la posibilidad para iniciar una filosofía del futuro, que no retorne al desenfreno de la bestia rubia, ni caiga en las redes del nihilismo. También aparece de manera indirecta, la posibilidad de levantar el edificio de la ciencia desde una perspectiva diferente de la tradicional, esto es desde la jovialidad. Ante esto, las reflexiones de la «Gaya ciencia» se tornan totalmente actuales para un discurso científico libre de cualquier pretensión ascética.

Al final de este comentario a la genealogía de la moral, se retoma la pregunta inicial, sobre lo que significa interpretar para Nietzsche, y aparece otra posible respuesta. Interpretar es recuperar el cuerpo como lugar de significaciones del comportamiento humano. No es gratuito que Nietzsche cierre sus análisis con una terminología fisiológica. Interpretar es hacer un diagnóstico fisiológico de las ideas y los comportamientos humanos.

Con esto ha quedado expuesto, en una obra determinada, el método genealógico nietzscheano: «Relacionar un concepto (filología) con una voluntad de poder (psicología), para

hacer de él un síntoma (fisiología) de una voluntad sin la cual ni siquiera podría ser pensado»⁸.

⁸ DELEUZE, Nietzsche y la filosofía. Barcelona: Anagrama, 1998. p. 112. Deleuze considera que esta manera nietzscheana de proceder identifica su método "trágico". Aquí se piensa más bien que se trata de su método "genealógico".