



¿QUÉ ES EL ESPÍRITU LIBRE? REFLEXIONES SOBRE LA TRANSVALORACIÓN DE NIETZSCHE COMO DESCOLONIZACIÓN ESPIRITUAL

WHAT IS THE FREE SPIRIT? REFLECTIONS ON NIETZSCHE'S TRANSVALUATION AS SPIRITUAL DECOLONIZATION

Michael Román Aponte

Universidad de Puerto Rico, Recinto Universitario de Mayagüez
<https://orcid.org/0009-0006-6113-9200> e-mail: michael.roman3@upr.edu

Recepción: 26 de agosto de 2025 – Aceptación: 15 de enero de 2026



Resumen

La posición de Nietzsche sobre la relación alma-cuerpo no es un regreso a la metafísica del alma, ni una filosofía que pueda categorizarse como materialismo reduccionista. Lo que Nietzsche ve en el materialismo es una herramienta, no para reducir el concepto de espíritu, sino para expandirlo, aunque sin caer en conclusiones metafísicas. Las contradicciones atribuidas a Nietzsche por Stanley Rosen (1999) y Manfred Kerkhoff (1967), así como las dificultades sobre el materialismo en general expuestas por Heiner Hastedt (1988), se disipan cuando las afirmaciones sobre la relación alma-cuerpo del filósofo de Röcken se entienden como el resultado de una transvaloración en el empleo de los mecanismos de la “colonización espiritual”, ahora puestas tanto al servicio de su liberación como de su libertad, es decir, de su descolonización. La filosofía de Nietzsche podría pensarse como una herramienta para superar la colonización metafísica de las capacidades psicofisiológicas del ser humano.

Palabras clave: Nietzsche, transvaloración, descolonización, metafísica, materialismo.

Abstract

Nietzsche's position on the soul-body relationship is not a return to the metaphysics of the soul, nor a philosophy that can be categorized as reductive materialism. What Nietzsche sees in materialism is a tool, not to reduce the concept of “spirit”, but to expand it, without falling into metaphysical conclusions. The contradictions attributed to Nietzsche by Stanley Rosen (1999) and Manfred Kerkhoff (1967), as well as the difficulties about materialism in general presented by Heiner Hastedt (1988), dissipate when the Röcken philosopher's affirmations about the soul-body relationship are understood as the result of a transvaluation in the employment of the mechanisms of the “spiritual colonization”, now put to the service of its liberation as well as its freedom, that is, its decolonization. Nietzsche's philosophy could be thought of as a tool to overcome the metaphysical colonization of the psychophysical capacities of the human being.

Keywords: Nietzsche, spiritual aristocratism, woman, dogmatism, egoism.

Introducción¹

Uno de los problemas centrales que enfrenta la filosofía de Nietzsche es el atomismo psíquico, con sus postulados metafísicos acerca de la unidad, la inmortalidad y la incondicionalidad del alma (*JGB* 12). Sus críticas se dirigen, en particular, contra la concepción predominante del alma o del espíritu, profundamente arraigada en la tradición platónica y cristiana. Según esta narrativa, el alma surge como una construcción pensada en oposición al cuerpo, dentro de un esquema dualista en el que se atribuye al alma lo bueno y al cuerpo lo malo. Así, pensar contra la idea del “espíritu puro y el bien en sí” —conjunción que no designa dos entidades distintas, sino una sola— implica no sólo superar la oposición entre el bien y el mal, sino también trascender la oposición misma entre el alma y el cuerpo.²

Ahora bien, esta disolución de la oposición entre el alma y el cuerpo trae consigo una consecuencia inmediata que surge de la metodología que Nietzsche emplea al otorgarle una primacía al discurso fisiológico sobre el discurso psicológico. Para rescatar la noción de alma de la metafísica unitaria occidental, Nietzsche toma como punto de partida el hilo conductor del cuerpo. Por tanto, este compromiso metodológico lo conduce a colonizar la noción de alma bajo el dominio ontológico del discurso fisiológico y materialista, con el fin de liberarla de la metafísica platónico-cristiana. Así, la liberación del alma resulta ser su destrucción o, en el mejor de los casos, su confinamiento al plano físico, causal y material. Un claro ejemplo de esta postura aparece ya en el aforismo 14 de *El Anticristo* donde Nietzsche aboga por una consistencia metodológica en el estudio fisiológico de las actividades del alma y, por tanto, de su disección y análisis en un contexto materialista donde el espíritu es considerado “como un síntoma de una relativa imperfección del organismo” (*AC* 14).

Sin embargo, como veremos, Nietzsche está lejos de reducir el alma al cuerpo. Más bien, lo que busca al identificar ambas entidades es ampliar los horizontes de la dimensión psíquica del ser humano e incorporar en ella elementos propios de la dimensión fisiológica del cuerpo.

1 Para las citas de las obras publicadas de F. Nietzsche se emplean las abreviaturas y signos propuestos en la edición española dirigida por Diego Sánchez Meca de las *Obras completas (Vol. III y IV)*, así como las siglas establecidas internacionalmente por los *Nietzsche-Studien*. Para las citas correspondientes en alemán se ha utilizado el *Digitale Kritische Gesamtausgabe Werke und Briefe* a cargo de Paolo D’iorio basado en la edición preparada por G. Colli y M. Montinari.

2 No se trata, sin embargo, de trascender las fronteras del espacio natural en ese “más allá”, sino más bien colapsar los elementos sobrenaturales en su *ethos* originario, es decir, en la naturaleza. Se trata, por tanto, de trascender en el sentido de transgredir las fronteras que separan mediante el dualismo de opuestos a estos dos elementos constitutivos de la naturaleza humana. Se trata, en todo caso, de una transvaloración immanente, de un espacio gris intermedio, de crear gradaciones disolviendo la línea divisiva que separa la realidad en elementos contrarios falseando y oscureciendo una comprensión más auténtica de aquello que podemos ser.

1. Colonización, terrorismo y revolución cultural en los dominios del espíritu

Stanley Rosen ha presentado en su artículo “Mind and Body in Nietzsche” (1999) algunas dificultades internas de la filosofía de Nietzsche que están estrechamente relacionadas con el problema alma-cuerpo. De acuerdo con Rosen, en la filosofía de Nietzsche la relación entre el espíritu y el cuerpo es incoherente (58). La incoherencia del pensamiento filosófico de Nietzsche radica en una doble reducción, según la cual “el espíritu es reducido al cuerpo, el cual a su vez es identificado como espíritu” (Rosen 58). Según Rosen, “Nietzsche es ya un adherente de la interpretación fisiológica de la mente” y clasifica su filosofía como “reduccionismo fisiológico” (60). Añade además que:

[...] no es en absoluto que Nietzsche sea incoherente porque no se adhiera a los cánones del racionalismo científico moderno o a las leyes de la lógica. Por el contrario, la dificultad radica precisamente en su adhesión a lo que hoy son puntos de vista estándar del materialismo científico (57).

Frente a esta encrucijada, Nietzsche asume una postura nihilista activa al afirmar los efectos de la ciencia y de la historia de la ilustración moderna, y al llevarlos hasta sus últimas consecuencias acelerando el proceso de decadencia de la modernidad (Rosen 58). De acuerdo con Rosen, Nietzsche se entrega a una esperanza de carácter terrorista según la cual “[...] solo una completa destrucción de la cultura tradicional europea hará posible la creación de nuevos valores” (58).³ Sin embargo, al mismo tiempo, para Nietzsche, el mundo de la vida no puede ser reducido mediante un análisis científico de carácter materialista, pues a la ciencia le corresponde, no solamente hacer posible la vida, sino crear las condiciones para una mejor calidad de vida (Rosen 60). Por ello, Rosen entiende que Nietzsche subordina la ciencia a la vida (60). Esta doble reducción del pensamiento de Nietzsche denominada por Rosen como imposibilidad o incoherencia surge debido a que:

Nietzsche debe conservar el espíritu, el alma, el corazón, la voluntad y la mente [...] en algo parecido a sus formas cotidianas, para poder cosechar los beneficios que se derivan de la reducción del espíritu, el alma, el corazón, la voluntad y la mente al cuerpo. Y esto es imposible (60).

La cercanía de Nietzsche a la tradición reduccionista del siglo XIX es tal que no se detiene en los filósofos naturalistas de este período, sino que se extiende incluso a sus precursores. Su cercanía lo lleva a ir incluso por detrás de materialistas del siglo XIX llegando hasta la raíz propia de esta tradición: el panteísmo. El filósofo Manfred Kerkhoff ha destacado este punto en su artículo “Aspectos terroristas en el panteísmo de Nietzsche” (1967), donde

3 Sin embargo, la creación de nuevos valores, a su vez, es “asociada algo inconsistentemente por Nietzsche con el re-establecimiento de un ordenamiento de rango aristocrático de los tipos del espíritu humano” (Rosen 58).

expone que el panteísmo de Nietzsche se acerca al de Spinoza y Goethe, pues radica en la convergencia entre una divinización de la naturaleza y una naturalización de lo divino (29). El panteísmo de Nietzsche vendría a ser la otra cara de la moneda con la inscripción de ateísmo (o teísmo), donde las cualidades de un Dios, como la *causa sui* o el más allá son reconducidas (no eliminadas) al “más acá” (Kerkhoff 29). Pero a diferencia de Spinoza o Goethe, el panteísmo dionisiaco de Nietzsche incluye, dentro de lo divino, elementos negativos como “la destrucción dionisiaca, la renuncia al predominio de lo bello y lo bueno en la aceptación de lo caótico-titánico” (Kerkhoff 29).

De acuerdo con Kerkhoff, “[...] su panteísmo es tan totalitario y terrorista como aquel monoteísmo que pretendía abolir” (38). Kerkhoff argumenta que el carácter terrorista del panteísmo de Nietzsche está presente tanto en su parte destructiva, la llamada “destrucción dionisiaca”, como en la parte afirmativa que apunta hacia una reconstrucción que va más allá de los postulados metafísicos tanto éticos como teológicos de la tradición europea. En este segundo sentido la transvaloración de los valores del panteísmo nietzscheano contendría en sí misma elementos de carácter terrorista. Según Kerkhoff “[l]o peligroso de su fe, lo exagerado y demasiado esforzado hoy de sus proclamaciones y pronunciamientos me parece radicar en el hecho de que Nietzsche experimentó lo divino en forma de *liberación*” (32). En este sentido “[s]e ha llamado libertades lo que son solamente liberaciones de ciertos estados de servidumbre; el contenido positivo, el aspecto de obligación que está en la libertad no ha podido ser realizado” (Kerkhoff 33). La falta del sentido de obligación en la liberación ha conducido a rebeliones y golpes de Estado violentos que conducen a una transición de poder, pero que, por olvidar la obligación y el deber, no han podido ser más que revueltas, pero no propiamente revoluciones (Kerkhoff 33). Una aplicación de las contradicciones entre la libertad y la liberación aplicadas al caso de Nietzsche permiten ver, para Kerkhoff, una “dialéctica de libertad absoluta y terror” en la que dominan tres actitudes principales: 1) el nihilismo, una aspiración antiplatónica caracterizada por la negación absoluta de los valores occidentales; 2) la transvaloración de todos los valores en tanto que “idea misionera” en la que Nietzsche se representa como una nueva vía para el destino de Europa; 3) un ajuste de cuentas ante la falta de razón de la historia que conduce a una ruptura marcada en “Antes de Nietzsche” y “Después de Nietzsche” (Kerkhoff 33).

Por otro lado, y ya no solamente en los aspectos negativos de destrucción característicos de la filosofía de Nietzsche, sino en su aspecto constructivo, Kerkhoff observa un elemento terrorista en el propio panteísmo de Nietzsche entendido como su reconstrucción y transvaloración de los valores. Sobre este punto Kerkhoff lanza la siguiente pregunta: “¿No se esconde ahí también un terrorismo, ya en la misma palabra ‘panteísmo’, con su pretensión totalitaria de haberlo identificado todo, de haberlo explicado todo, para todos y para

siempre?” (35). El panteísmo de Nietzsche, que se presenta como ateísmo en su defensa politeísta contra el monoteísmo, presenta, para Kerkhoff, una predica de liberación cuyo contenido central es “el terror del *bien* absoluto” (35). Ese terror panteísta que lo abarca todo, se presenta, para Kerkhoff, como equivalente a “el bien o la trinidad platónica de la belleza apolínea, del bien dionisiaco y de la verdad del devenir como identidad dinámica, amor ditirámico” (35).

Por otra parte, de acuerdo con Heiner Hastedt –en *Das Leib-Seele-Problem. Zwischen Naturwissenschaft des Geistes und kultureller Eindimensionalität* (1988)– el materialismo eliminativo tiene razón cuando expone la posibilidad real de una revolución cultural anclada a una concepción científico-teórica que presente una substitución, al modo introducido por Feyerabend, de la noción de espíritu (328). Dicha revolución cultural traería consigo modelos de interpretación del espíritu distintos de los habitados (Hastedt 328). Para Hastedt “[u]n mundo que ya no cultiva la diversidad de las capacidades mentales se expone a un proceso sigiloso que puede acabar en un estado culturalmente revolucionado” (329). La unidimensionalidad de las capacidades del ser humano, conduce, para Hastedt –siguiendo a Habermas– a la colonización del mundo de la vida. Este proceso de colonización de la mente pone en juego el elemento perspectivista y multi-dimensional del ser humano (Hastedt 329). Por ello, argumenta Hastedt que “[e]n contra de este proceso, el proyecto de la modernidad debe mantenerse”, pues “[l]a mente humana, con la totalidad de las facultades mentales en el proyecto de la modernidad, que no puede resumirse unidimensionalmente, debe verse como un potencial de protesta e ilustración” (329). Sin embargo, el propio Hastedt concede que “no puede haber ninguna garantía conceptual-filosófica que nos proteja argumentativamente de una revolución cultural y de la colonización del mundo de la vida” (329).

2. La transvaloración como descolonización espiritual

Frente a los argumentos presentados por Rosen, Kerkhoff y Hastedt, habría que señalar que Nietzsche ve en el materialismo una herramienta, no para reducir el concepto de espíritu, sino para expandirlo, pero sin caer en conclusiones metafísicas. Las aparentes inconsistencias observadas por cada uno de estos filósofos son el resultado de una transvaloración en el empleo de los mecanismos de la “colonización espiritual”⁴ (*geistiger Colonisation*), ahora puestas al servicio tanto de su liberación como de su libertad, es decir, de su descolonización. En ese sentido la filosofía de Nietzsche podría pensarse como una herramienta para superar la colonización materialista del

4 Sobre este punto véase el aforismo titulado “Los indicios de corrupción” donde Nietzsche escribe: “Los tiempos de corrupción son aquellos en los que las manzanas caen de los árboles: me refiero a los individuos, los portadores del germen del futuro, los iniciadores de la colonización espiritual y la renovación de las organizaciones del estado y la sociedad. Corrupción es sólo una palabra injuriosa para la *época otoñal* de un pueblo” (FW 23).

dominio de las capacidades psíquicas del ser humano.

La transvaloración y ampliación del alma abarca también sus actividades: el pensamiento, el sentimiento y —sobre todo— la voluntad. El problema de la relación entre el alma y el cuerpo dentro de la propia filosofía de Nietzsche no está completo si no se relaciona con este tercer elemento, el cual es central para comprender el cuestionamiento y la preocupación principal del filósofo de Röcken. Para Nietzsche, es de particular importancia el vínculo existente entre la voluntad, el alma y el cuerpo. Esto quiere decir también, a su vez, la relación existente entre la voluntad, el pensamiento y la sensación (*JGB* 19). El énfasis en la noción de voluntad que Nietzsche presenta tiene que ver con una fuerte preocupación con la naturaleza del ser humano. Sin embargo, la preocupación por la naturaleza del ser humano no está orientada a una ontología estática del ser, sino otros modos dinámicos de actuar e interactuar que configuran dicho ser.

La tarea de Nietzsche, por tanto, es la de recrear una nueva ontología experimental que recoja nuevas maneras de organizar y de pensar nuestra vida psíquica interna. Se trata de una inversión y transvaloración de las capacidades del ser humano, así como de sus actividades psíquicas y de repensar nuevas formas de ser y de vivir. Estas nuevas formas de vida tienen como punto de partida el carácter no reduccionista de la unidad sintética alma-cuerpo, que se da entre las encrucijadas o los quiasmas de las fuerzas volitivas y morales que componen la vida afectiva del ser humano.

Ahora bien, si para ello es necesaria la colonización de los dominios del espíritu puro (el espíritu platónico-cristiano), es solo porque, al acabar con la noción de espíritu habida hasta ahora, el hombre queda libre para explorar nuevas formas de espiritualidad que le permitan repensar su naturaleza individual, social y su relación con el entorno. El derrumbamiento de los fundamentos del atomismo psíquico mediante la conquista o colonización de los dominios del espíritu puro bajo el materialismo resulta útil para Nietzsche en tanto que es capaz de desactivar y nulificar la fundamentación metafísica de los valores morales que operan desde el espacio incondicional de la razón pura práctica.

Así, pues, la filosofía de Nietzsche no es sólo liberadora en tanto movimiento que se opone a la opresión y a la liberación de las posibilidades del ser humano, sino que es también liberadora en el sentido en el que aspira a la pura libertad con sentido de responsabilidad. Este sentido de responsabilidad es justamente el que está presente en el esfuerzo por eliminar las formas de servidumbre disfrazadas como libertad en la falacia de la unilateralidad moral del espíritu puro que concibe el alma como una entidad incondicionada e independiente de los elementos afectivos y pulsionales del cuerpo.

3. Los presupuestos psicológicos de la política liberadora de Nietzsche

En este proceso de descolonización espiritual se ve presente la tarea propia de Nietzsche de carácter educativo y formativo que designa desde su periodo de juventud en la tercera consideración intempestiva titulada *Schopenhauer como educador*, como liberación. Pero, además, esta tarea se reconfigura durante la época de madurez en la noción de *Züchtung* (cría) como educación liberadora que se opone a la domesticación o *Zähmung*. De acuerdo con Robert Pippin en *Nietzsche, Psychology and First Philosophy* (2012), la “filosofía política” de Nietzsche está anclada en una “condición prepolítica ‘psicológica’” que determina el horizonte mismo de la “política”, al concebir a esta última “como el intento de determinar un uso legítimo de la fuerza coercitiva controlada públicamente o como un intento deliberativo común para determinar el bien común” (37). La correcta interpretación de este presupuesto psicológico requiere de una aclaración de “las imágenes altamente problemáticas y peligrosas de la ‘cría’” (Pippin 37). El problema de la “crianza” está, por consiguiente, vinculado a un problema de “psicología política” que se remonta a la *República* de Platón, “pero que ha quedado eclipsado por la intensa atención que el pensamiento político moderno dedica a la cuestión de la legitimidad racional” (Pippin 37).⁵

El quinto aforismo de la sección titulada “Los mejoradores de la humanidad” del *Crepúsculo de los ídolos* presenta un conjunto de reflexiones que permiten esclarecer el vínculo existente entre la psicología política liberadora de Nietzsche y la noción de “cría”. En este aforismo se analizan desde un horizonte psicológico las morales de la cría y la doma. La cita en torno a estas reflexiones presentes en dicho aforismo es la siguiente:

La moral de la *cría* [*Züchtung*] y la moral de la *doma* [*Zähmung*] son completamente dignas una de otra en los medios de imponerse: nos es lícito presentar como proposición suprema que, para *hacer* moral, se ha de tener la voluntad incondicional de lo contrario. Éste es el gran problema, el *siniestro* problema que me ha ocupado más tiempo: la psicología de los “mejoradores” de la humanidad [*Psychologie der „Verbesserer“ der Menschheit*]. Un hecho pequeño y, en el fondo, modesto, el de la así llamada *pia fraus* [mentira piadosa], me dio el primer acceso a este problema: la *pia fraus*, el patrimonio hereditario de todos los filósofos y sacerdotes que “mejoraban” la humanidad. Ni Manu, ni Platón, ni Confucio, ni los maestros judíos y cristianos han dudado jamás de su *derecho* a la mentira. No han dudado de *otros derechos completamente distintos* [...]. Expresándolo en una fórmula, sería lícito decir: *todos* los medios con que hasta ahora se quería hacer moral a la humanidad eran radicalmente *inmorales*.— (GD 5).

En esta nota póstuma, Nietzsche desenmascara las pretensiones morales de la formación de la humanidad. Afirma Nietzsche como proposición suprema que, para hacer moral, hay que ser en términos metodológicos radicalmente, es decir, desde la base (*von Grund aus*), inmoral (GD, *Verbesserer*, 5). Esta metodología inmoral tiene como base o raíz la mentira piadosa, “el patrimonio

.....
5 Las tres citas de Robert Pippin en este párrafo se encuentran en la nota 27 de la página 37 de la obra consultada.

hereditario de todos los filósofos y sacerdotes que ‘mejoraban’ la humanidad” (*GD*, *Verbesserer*, 5). Es decir, la moral está fundamentada en presuposiciones falsas y carentes de verdad, en supersticiones, en prejuicios. La formación moral, por tanto, depende de un reconocimiento no profesado sobre el carácter ficticio de los principios grabados en las tablas de valores morales con los que se pretende ‘mejorar’ la humanidad.⁶ La mentira piadosa, ese “patrimonio hereditario” no es otro que el prejuicio metafísico de la oposición de los valores, el “hechizo invisible” de las estructuras gramaticales que operan bajo la lógica dualista de la oposición con nociones como las de sujeto y objeto, verdad y falsedad, causa y efecto, bien y mal (*JGB* 2, 20).

En la sección de *GD* titulada “La ‘razón’ en la filosofía”, Nietzsche escribe que “[p]or su génesis el lenguaje pertenece a la época de la forma más rudimentaria de psicología: penetramos en un fetichismo grosero cuando nos concienciamos de los presupuestos básicos de la metafísica del lenguaje, dicho con claridad: de la *razón*” (*GD*, *Vernunft*, 5). Las reflexiones de Nietzsche sobre la metodología de la formación moral desde la cría socavan la legitimidad racional del pensamiento político moderno del que nos habla Pippin (37).⁷ Desde la perspectiva de Nietzsche, podríamos afirmar que la legitimidad racional sería precisamente ese uso de la fuerza enmascarado como mentira piadosa para mantener el bien común.

Una reflexión de este tipo se encuentra en el aforismo 188 de *Más allá del bien y del mal*. En este aforismo, Nietzsche comienza diciéndonos que “[a] diferencia del *laissez aller*, toda moral es un trozo de tiranía contra la ‘naturaleza’, también contra la ‘razón’” (*JGB* 188). En primer lugar, en este pasaje Nietzsche utiliza el término “razón” entre comillas para indicar que se trata de un sentido contrario al sentido metafísico que originalmente tiene dicho término. En segundo lugar, se trata de una razón práctica, ya que está vinculada a la libertad, al *laissez aller*. Por el contrario, la razón metafísica, que en su sentido práctico está vinculada a la moral, es presentada como lo contrario de la libertad, es decir, como coacción. De acuerdo con Nietzsche, “lo sorprendente es que todo lo que sobre la tierra existe y ha existido en materia de libertad [...] tanto en las artes como en las costumbres morales, se ha desarrollado solo en virtud de la ‘tiranía de tales leyes arbitrarias’” (*JGB* 188). Incluso añade que hay una alta probabilidad de que esta tiranía de la arbitrariedad que constituye la moral sea lo que constituye la ‘naturaleza’ —y podemos

6 El análisis psicológico de Nietzsche en torno a la moral tiene como objetivo describir el modo de configuración afectivo-pulsional que la configura. Sobre este punto escribe Nietzsche sobre “la tiesa y pudorosa tartufería del viejo Kant”, “el amor hacia su sabiduría” de Spinoza, “la broma que Epicuro se permitió contra Platón” o el esfuerzo de los estoicos por concebir a la naturaleza “de acuerdo con la Estoa” (*JGB* 5-9). En cada uno de estos filósofos observa Nietzsche la moral que representan, es decir, “sobre qué jerarquía están dispuestas entre sí las pulsiones más íntimas de su naturaleza” y a través de una regresión genealógica determina cuáles son “las pulsiones fundamentales del hombre”, identificando las pulsiones que ejercen mayor fuerza sobre la estructura de la jerarquía pulsional a pesar de que “[...] cada una de ellas se gusta demasiado representándose como la finalidad última de la existencia y como legítimo *señor* sobre todas las demás pulsiones” (*JGB* 6).

7 La referencia a Pippin se encuentra en específico en la nota número 27.

añadir con base en las reflexiones previas que, también es probable que sea lo que constituye “la razón”— en lugar del *laisser aller* (JGB 188).

Continúa exponiendo Nietzsche que:

esta tiranía, esta arbitrariedad, esta rigurosa y grandiosa estupidez son las que han *educado* al espíritu; la esclavitud es, así lo parece, en el sentido más grosero y en el sentido más sutil, el medio indispensable también para la disciplina y la crianza espirituales (JGB 188).

En este sentido, es posible comprender la afirmación de Nietzsche sobre la psicología de los “mejoradores” de la humanidad cuando escribe que “[l]a moral de la *cría* [Züchtung] y la moral de la *doma* [Zähmung] son completamente dignas una de otra en los medios de imponerse” (GD, Verbesserer, 5). Tanto la *cría* como la *doma* necesitan de la coacción, de la delimitación de un horizonte en torno a las posibilidades de acción del ser humano. Sin embargo, la diferencia radica en que la *cría* hace consciente las condiciones bajo las cuales educa e impone sus valores morales. La *cría* es una forma de educación crítica que reconoce el carácter ficticio de sus fundamentos e intenta rebasarlos. En este sentido, podemos afirmar que, frente a “la psicología de los ‘mejoradores’ de la humanidad [Psychologie der „Verbesserer“ der Menschheit]”, es decir, la psicología de la *doma*, Nietzsche propone una psicología de la *cría*, “[l]a *cría* y el cultivo del espíritu [der geistigen Zucht und Züchtung]” pero desde la *sinrazón* y la auténtica libertad (JGB 188).

4. Conclusión

A partir de estas reflexiones hemos podido constatar que, si bien Nietzsche busca poner fin a la conquista de la noción de alma habida hasta entonces, esto no significa que con el fin de esa conquista no haya otros caminos por recorrer. La conquista del dominio del alma platónico-cristiano es un paso para explorar otras concepciones de alma. En este sentido, existe una posibilidad de auténtica libertad y de revolución cultural en el pensamiento de Nietzsche que no implica necesariamente un materialismo estricto, sino que abre la posibilidad a otras comprensiones de la noción de alma que son muy distintas a la concepción presente. Las nuevas posibilidades, pensadas desde los parámetros actuales, podrían parecer inconsistentes o contradictorias. No obstante, no por ello dejarían de ser nociones de alma posibles y liberadoras en sí mismas.

La aparente inconsistencia de la filosofía de Nietzsche radica en su incongruencia con los paradigmas reduccionistas materialistas en los que se juntan las diversas propiedades psíquicas del ser humano, incluyendo la libertad. La filosofía de Nietzsche puede ser pensada no solo como liberación de la colonización del mundo de la vida y del

espíritu, sino también como una filosofía que posibilita la libertad del ser humano, la auténtica revolución con sentido de responsabilidad y no la mera revuelta violenta que ignora la importancia del deber. Sin embargo, Nietzsche no se aferra al paradigma de la modernidad, sino que se propone superarlo, es decir, transvalorarlo y conducirlo en una dirección distinta a la propuesta por el paradigma materialista. La transvaloración de Nietzsche del concepto metafísico de “alma” no busca reducir esta entidad, sino ampliarla a tal punto que incluya incluso al propio cuerpo.

Referencias

- Hastedt, Heiner. *Das Leib-Seele-Problem: Zwischen Naturwissenschaft des Geistes und kultureller Eindimensionalität*. Suhrkamp Verlag, 1988.
- Kerkhoff, Manfred. “Aspectos terroristas en el panteísmo de Nietzsche”. *Diálogos. Revista de Filosofía de la Universidad de Puerto Rico*, vol. 4, nos. 8-9, 1967, pp. 27-40.
- Nietzsche, Friedrich. *Digital Kritische Gesamtausgabe Werke und Briefe*. Editado por Paolo D’Iorio. Basada en el texto crítico de Giorgio Colli y Mazzino Montinari. De Gruyter, 1967. <http://www.nietzsche-source.org/#eKGWB>
- Nietzsche, Friedrich. *Schopenhauer como educador (SE). Obras Completas. Vol 1, Escritos de juventud*. Editado por Diego Sánchez Meca. Traducido por Joan B. Llinares, Diego Sánchez Meca y Luis E. de Santiago Guervós. Tecnos, 2011.
- Nietzsche, Friedrich. *La gaya ciencia (FW). Obras completas. Vol. 3, Obras de madurez I*. Editado por Diego Sánchez Meca. Traducido por Jaime Aspiunza, Marco Parmeggiani, Diego Sánchez Meca y Juan Luis Vermal. Tecnos, 2014.
- Nietzsche, Friedrich. *Más allá del bien y del mal (JGB). Obras completas. Vol. 4, Escritos de madurez II y Complementos a la edición*. Editado por Diego Sánchez Meca. Traducido por Jaime Aspiunza, Manuel Barrios Casares, Kilian Layernia, Joan B. Llinares, Alejandro Martín Navarro y Diego Sánchez Meca. Tecnos, 2016.
- Nietzsche, Friedrich. *El anticristo (AC). Obras completas. Vol. 4, Escritos de madurez II y Complementos a la edición*. Editado por Diego Sánchez Meca. Traducido por Jaime Aspiunza, Manuel Barrios Casares, Kilian Layernia, Joan B. Llinares, Alejandro Martín Navarro y Diego Sánchez Meca. Tecnos, 2016.
- Nietzsche, Friedrich. *Crepúsculo de los ídolos (GD). Obras completas. Vol. 4, Escritos de madurez II y Complementos a la edición*. Editado por Diego Sánchez Meca. Traducido por Jaime Aspiunza, Manuel Barrios Casares, Kilian Layernia, Joan B. Llinares, Alejandro Martín Navarro y Diego Sánchez Meca. Tecnos, 2016.
- Pippin, Robert B. *Nietzsche, Psychology, and First Philosophy*. The University of Chicago Press, 2010.
- Rosen, Stanley. “Mind and Body in Nietzsche”. *International Studies in Philosophy*, vol. 31, no. 3, 1999, pp. 57-64.