



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

PROGRAMA DE MAESTRÍA Y DOCTORADO EN FILOSOFÍA

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS

**SOBRE LA CRÍTICA DEL MUNDO VERDADERO EN LA
FILOSOFÍA DE NIETZSCHE**

TESIS

QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE:

DOCTOR EN FILOSOFÍA

PRESENTA:

AILBERTO VILLALOBOS MANJARREZ

NOMBRE DE LA TUTORA

DRA. ERIKA REBECA LINDIG CISNEROS. FFyL, UNAM

MIEMBROS DEL COMITÉ TUTOR

DRA. ANA MARÍA DE LAS MERCEDES MARTÍNEZ DE LA ESCALERA LORENZO. FFyL, UNAM

DR. ALBERTO CONSTANTE LÓPEZ. FFyL, UNAM

Ciudad de México, enero 2020



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

Der Sinn der Welt muß außerhalb ihrer liegen. In der Welt ist alles wie es ist und geschieht alles wie es geschieht; es gibt in ihr keinen Wert — und wenn es ihn gäbe, so hätte er keinen Wert. Wenn es einen Wert gibt, der Wert hat, so muß er außerhalb alles Geschehens und So-Seins liegen. Denn alles Geschehen und So-Sein ist zufällig.

(El sentido del mundo debe quedar fuera del mundo. En el mundo todo es como es y sucede como sucede: *en él* no hay ningún valor, y aunque lo hubiese no tendría ningún valor. Si hay un valor que tenga valor, debe quedar fuera de todo lo que ocurre y de todo ser-así. Pues todo lo que ocurre y todo ser-así son azarosos)

Ludwig Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, 6.41

La materia no nos plantea ninguna pregunta ni espera ninguna respuesta. Nos ignora. Nos hizo como hace los cuerpos, por azar y según sus leyes.

Jean-François Lyotard, *Si se puede pensar sin cuerpo*

[...] a literary unveiling of being without soul or substance, without meaning or necessity – not a universe of design and order but one whose sole principle was that of senseless transmutation.

([...] un hallazgo literario de un ser sin alma ni sustancia, sin propósito ni necesidad; no se trataba de un universo de designio y orden, sino uno cuyo único principio era el de transmutación sin sentido.)

Thomas Ligotti, *The Tsala!*

Insofern könnte Nihilismus, als Leugnung einen wahrhaften Welt, eines Seins, eine göttliche Denkweise sein.

(En esa medida, el nihilismo podría ser una forma divina de pensar como negación de todo mundo verdadero, de todo ser.)

Friedrich Nietzsche, *Wille zur Macht*, I, 15.

Índice

| | |
|---|-----|
| Introducción..... | 4 |
| Capítulo 1. Experiencia, retórica y verdad | |
| 1.1 La retórica del lenguaje..... | 8 |
| 1.2 La crítica de la verdad y su condición retórica..... | 36 |
| 1.3 La experiencia y la crítica del sujeto en el empirismo nietzscheano..... | 49 |
| Capítulo 2. La crítica del “mundo verdadero” | |
| 2.1 La lógica y sus principios (identidad y no-contradicción) frente a la filosofía de Nietzsche..... | 62 |
| 2.2 Conocimiento, ciencia y causalidad..... | 73 |
| 2.3 Mundo verdadero, caos y devenir..... | 102 |
| Capítulo 3. Hacia una naturaleza sin mundo verdadero | |
| 3.1 Sobre algunas lecturas del Eterno Retorno de Nietzsche..... | 128 |
| 3.2 Naturaleza, valor y verdad..... | 141 |
| 3.3 El cuerpo en el mundo dionisíaco..... | 150 |
| 4. Conclusión. La indiferencia de la naturaleza. De Spinoza a Nietzsche..... | 168 |
| Bibliografía..... | 175 |

Introducción

Además de la crítica de la moral y de la religión cristiana, uno de los tópicos más potentes e influyentes de la filosofía de Friedrich Nietzsche (1844-1900) concierne al problema del nihilismo, un proceso histórico en el que determinadas categorías del pensamiento, desde las cuales se ha erigido una cultura cuya fuente remite a los griegos y a la tradición judeocristiana, son desafiadas por su propia imposibilidad. En los términos del filósofo alemán, este problema es enunciado así: “¿Qué significa el nihilismo?: *Que los valores supremos pierden validez. Falta la meta; falta la respuesta al «por qué»*”.¹ Tales valores supremos no son otros que una serie de conceptos que, según la apreciación de Nietzsche, se han vuelto caducos y, por consiguiente, ya no es posible creer en ellos ni pueden, a su vez, garantizar la organización, el fundamento, la forma y el conocimiento del mundo y de la experiencia humana.

Pero, ¿cuáles son estos valores, estas categorías o conceptos, que han perdido validez? Se trata de los conceptos que integran lo que en este trabajo se denomina, desde la filosofía nietzscheana, como el “mundo verdadero” (*wahre Welt*): un tipo de existencia cuya forma y organización está regida por la identidad, la causalidad, el conocimiento, el sujeto, la teleología, el antropomorfismo y la verdad basada en la correspondencia entre el discurso y la esencia de las cosas. Así, el trabajo que a continuación se desarrolla consiste, en principio, en la reconstrucción de la crítica del mundo verdadero en la filosofía de Nietzsche, la cual implica identificar, a su vez, dos problemas relacionados con esta empresa: primero, las condiciones que permiten la elaboración de tal crítica; luego, la concepción del

¹ Nietzsche, Friedrich, *La voluntad de poder* [Trad. de Aníbal Froufe], Edaf, Madrid, 2006, Libro primero. El nihilismo europeo, 2, p. 35. En alemán: “*Was bedeutet Nihilismus? — Dass die obersten Werthe sich entwerthen. Es fehlt das Ziel; es fehlt die Antwort auf das „Warum?“*”. (Nietzsche, Friedrich, *Der Wille zur Macht. Versuch einer umwerthung aller Werthe. Erstes und Zweites Buch*. (1884-1888) *Pläne und Entwürfe* en *Friedrich Nietzsche Gesammelte Werke. Achtzehnter Band*, Musarion Verlag, München, 1926, 2, p. 11.

mundo o la existencia que se formula en el pensamiento de Nietzsche, una vez que la desarticulación de los conceptos metafísicos mencionados ha sido efectuada.

Dicho esto, la tesis de este trabajo puede dividirse en los siguientes tres puntos: 1) la elaboración de la crítica del mundo verdadero precisa de dos condiciones principales: la comprensión del lenguaje mediante la retórica y la concepción nietzscheana de la experiencia. Es la relación entre el lenguaje y la experiencia, la interpretación figurativa de lo que es inmediatamente experimentado, lo que hace posible criticar los conceptos que son agrupados bajo el signo del mundo verdadero. 2) Esta crítica consiste, entonces, en cuestionar y desarticular los conceptos que componen este mundo, tales como la identidad, la causalidad, la verdad concordante, el conocimiento *a priori* y el finalismo necesario, a través de mostrar de qué modo la interpretación retórica de la experiencia humana es transferida hacia una realidad experimentada, en la cual se colocan como características estructurales, esenciales, tales conceptos que son, según Nietzsche, antropomorfismos. Estas transferencias que van de la experiencia humana hacia el mundo son, desde la filosofía nietzscheana, operaciones retóricas y figurativas. 3) Finalmente, como una alternativa al universo antropomórfico del mundo verdadero que ha sido criticado, en el pensamiento de Nietzsche se propone comprender el mundo o la naturaleza desde los conceptos de devenir (*Werden*), caos (*Chaos*) y voluntad de poder (*Wille zur Macht*). En este trabajo se articulan relaciones específicas entre tales conceptos. La naturaleza sin mundo verdadero, cuyo nombre es el caos, es definida como un objeto del pensamiento, a partir de la diferencia y del rompimiento con el antropomorfismo, en términos afirmativos.

Ahora bien, la organización de estas cuestiones se encuentra distribuida en los siguientes tres capítulos que poseen, cada uno, tres respectivas secciones. Una descripción introductoria es la siguiente. En la primera sección del primer capítulo de este texto (1.1), se define la caracterización retórica del lenguaje y su relación con la construcción de conceptos metafísicos tales como la verdad y la causalidad, a partir de una determinada interpretación de la experiencia. Así también, en la segunda sección (1.2), se indaga sobre las tesis nietzscheanas asociadas a una

genealogía que explica la emergencia del valor de la verdad y la orientación hacia su consecución. En esta sección, se expone también de qué modo el concepto de verdad, en la filosofía de Nietzsche, figura como un conjunto de operaciones retóricas. Posteriormente, para finalizar este primer capítulo (1.3), se expone el concepto de experiencia presente en el pensamiento nietzscheano, el cual funge como la segunda condición para la desarticulación del mundo verdadero, además de que se desarrolla la crítica del sujeto afirmada en esta filosofía.

En el segundo capítulo de este trabajo se encuentra ya, como tal, el despliegue de la crítica. En consecuencia, la primera sección del mismo (2.1) se dirige hacia el cuestionamiento de los principios de identidad y de no-contradicción, de su presencia en la metafísica, pero también hacia la posibilidad de constituir una lógica trascendental, tal y como es concebida en la filosofía de Immanuel Kant. En la sección siguiente (2.2) se desarrollan dos cuestiones vinculadas con el problema del conocimiento: a) la emergencia del conocimiento según la genealogía nietzscheana y b) la crítica de los juicios sintéticos *a priori*: el conocimiento universal y necesario de la filosofía kantiana. Del mismo modo, se aborda la complicada relación que Nietzsche mantiene con la ciencia, de la cual se afirma, además de las importantes limitaciones del filósofo para tratar la materia, que el cuestionamiento hacia ésta se dirige hacia dos conceptos principales: la causalidad, tanto de la experiencia como de la naturaleza, y la existencia de las leyes naturales como realidades esenciales de lo existente. El vínculo entre la experiencia y el lenguaje como retórica permiten a Nietzsche poner en cuestión tales problemas. Para terminar con este capítulo (2.3), se explica lo que ha sido el mundo verdadero en el pensamiento nietzscheano, para reafirmar su desarticulación y mostrar de qué modo, como respuesta a los valores antropomórficos, el concepto de caos es una alternativa para comprender la naturaleza, desde este proyecto filosófico. En esta última parte del capítulo se explora el concepto de devenir desde las diversas perspectivas que componen.

En la primera parte del último capítulo de este texto (3.1), se expone uno de los conceptos más enigmáticos de la filosofía nietzscheana: el Eterno Retorno. De

modo que se revisan críticamente tres interpretaciones contemporáneas de este concepto por parte de los filósofos Martin Heidegger, Gilles Deleuze y Quentin Meillassoux. A continuación, se propone una interpretación alternativa del Eterno Retorno, por parte del autor de este trabajo. En la sección siguiente (3.2), se explica el concepto de naturaleza como caos, pero, ahora, mediante la caracterización del mundo como voluntad de poder. Aquí, se introduce también la pregunta por el valor de la naturaleza y del devenir, de la cual se extrae una de las mayores y definitivas consecuencias de la filosofía nietzscheana, a saber, la imposibilidad de las valoraciones absolutas. En la sección que concluye este capítulo (3.3), se indaga sobre el problema del cuerpo en el pensamiento de Nietzsche, el cual es entendido como una experimentación afectiva y como un fragmento del devenir que constituye la naturaleza.

La conclusión o consecuencia de la tesis de este texto antes expuesta, en la cual se reconstruye la crítica del mundo verdadero en la filosofía de Nietzsche, a partir de la interpretación figurativa de la experiencia, no puede sino dirigirse hacia la conceptualización y la constatación de un mundo no antropomórfico. Por consiguiente, este trabajo finaliza con el problema de la indiferencia de la naturaleza frente al mundo humano. La cuestión de la indiferencia es expuesta no solamente desde el filósofo alemán, sino también desde otro autor que, en cierto modo, le precede respecto a la comprensión de la naturaleza como una inmanencia absoluta. Se trata de Baruch Spinoza. No obstante, como se explica en esta conclusión, en la filosofía de Spinoza todavía se encuentran rastros del antropomorfismo del cual Nietzsche pretende deslindarse, para afirmar, con una radicalidad aún mayor, la indiferencia y la irreductibilidad de la naturaleza, del caos perspectivístico, frente a las valoraciones de la experiencia humana.

Capítulo 1

Experiencia, retórica y verdad

1.1 La retórica del lenguaje

La potencia del pensamiento de Friedrich Nietzsche reside no sólo en cuestionar sin concesiones la filosofía moderna, sino también en mostrar cómo es que determinados conceptos, pilares de una tradición filosófica que se remonta hasta los griegos, llegan a convertirse en lo que son. La verdad, el conocimiento, la identidad y la causalidad son algunos de los principios hacia los que Nietzsche dirige su labor genealógica, pero también su desarticulación.

La crítica de estos principios (identidad, verdad, conocimiento y causalidad), desde la filosofía de Nietzsche, proviene de una singular comprensión de lo que él mismo llama: “la esencia del lenguaje”. En el fragmento 11 del *Caminante y su sombra* (1879), el filósofo afirma que la relación entre la sensibilidad y el lenguaje condiciona la comprensión de la realidad y el mundo. Por consiguiente, Nietzsche afirma que no existen cosas tales como hechos aislados, atómicos, sino lo que sólo puede considerarse como un flujo continuo, indivisible, uniforme y real que es irreducible a la identidad de los hechos.² Lo que aquí se entiende por identidad consiste en la operación que organiza este flujo continuo a través de la unidad total de los contenidos de la experiencia, según principios tutelados por una razón metafísica, como la necesidad, la causalidad y la verdad. La identidad entendida de este modo es puesta en cuestión en el desarrollo de este trabajo. Como se muestra a continuación, la unidad de aquello que se manifiesta en la experiencia está condicionada por las relaciones entre la percepción y el lenguaje.

Para Nietzsche, la identidad es el producto de un antropomorfismo que posibilita una valoración, tanto epistemológica como moral, según el género de cada hecho; por ejemplo, actos buenos y malos. Este antropomorfismo, del cual proviene

² Cf. Nietzsche, Friedrich, *El caminante y su sombra en Nietzsche I*, [Intr. de Germán Cano Cuenca; trad. de Alfredo Brotons Muñoz] Gredos, Madrid, 2010, §11, p. 166.

la identidad, consiste en creer en la existencia de entidades estables a las que se puede atribuir una identidad que permite diferenciar o establecer semejanzas en supuestos casos iguales. Tal creencia provendría entonces de la interpretación, mediante operaciones retóricas, de la multiplicidad que se manifiesta a la sensibilidad y la percepción humanas. El papel del lenguaje es fundamental en este punto, ya que corta, fija, divide y secciona el flujo continuo de lo real. El lenguaje separa los hechos entre sí cuando los valora, los jerarquiza y los identifica. Este problema remite, en el *corpus* del pensamiento de Nietzsche, a sus tesis sobre la constitución y esencia del lenguaje. ¿Qué es aquello que condiciona el lenguaje y lo que en él surge? Pues bien, algunos indicios para comenzar a tratar tales cuestiones pueden encontrarse en los cursos sobre retórica antigua que Nietzsche dictó entre los años 1872 y 1874, recopilados en castellano como *Escritos sobre retórica*. Así también, otro texto fundamental para abordar este problema es el ensayo *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral* (1872).

En *Descripción de la retórica antigua* (1872) (*Darstellung der antiken Rhetorik*), Nietzsche considera que el arte de la retórica, en la modernidad, es materia de desprecio (John Locke, como detractor de la retórica, es un ejemplo de ello). En cambio, para la antigüedad griega era todo lo contrario, puesto que la enseñanza de esta materia fue la culminación de la formación espiritual y política del hombre antiguo. Según el filósofo, la retórica tiene un gran desarrollo en pueblos donde persisten las imágenes míticas; no hay aún una fe histórica. Hay una necesidad de persuasión, más que de instrucción, por parte de estos pueblos.³ La retórica

[...] es un arte esencialmente *republicano*: uno tiene que estar acostumbrado a soportar las opiniones y los puntos de vista más extraños e incluso a sentir un cierto placer en la contradicción; hay que escuchar con el mismo buen agrado que cuando uno mismo habla, y

³ Cf. Nietzsche, Friedrich, *Descripción de la retórica antigua* en *Escritos sobre retórica* [Ed. y trad. de Luis Enrique de Santiago Guervós] Trotta, Madrid, 2000, 415-416, p. 81.

como oyente hay que ser capaz, más o menos, de apreciar el arte aplicado.⁴

En los *Escritos*, Nietzsche realiza una revisión y una historia de diversas concepciones de la retórica en la antigüedad greco-latina, principalmente a partir de las obras de Platón, Isócrates, Aristóteles, Cicerón y Quintiliano. Pero, ¿qué es, en el mundo grecolatino, la retórica? ¿Por qué Nietzsche le otorga tanta importancia cuando de señalar la esencia del lenguaje se trata? La retórica, desde una perspectiva clásica, remite a un arte o una técnica que, en principio, se encarga de la persuasión mediante el discurso. Es una técnica que adoptó la forma de un tipo de enseñanza en la antigüedad grecolatina. La retórica puede entenderse también como un saber formal si se tiene en cuenta la definición principal que Aristóteles propone en su *Retórica* (IV a.C.): “Entendamos por retórica la facultad de teorizar lo que es adecuado en cada caso para convencer”.⁵ Se trata de una práctica que asimismo implica una moralidad determinada; muestra de ello es la pregunta sobre el estatuto ético de la retórica que Platón introduce en el *Gorgias* (388-385 a.C.). Sócrates pregunta al retórico: “[...] — Por consiguiente, ¿no es preciso que el orador sea justo y que el justo desee obrar con justicia?”⁶ Por otra parte, la retórica surge como una respuesta inmediata ante un problema social y político concreto: las disputas por la propiedad que una democracia emergente libró cuando dos tiranos fueron destituidos de Siracusa durante el siglo V a.C. La elocuencia que

⁴ *Ibíd.*, 415-417, p. 81. En alemán: “Sodann ist es eine wesentliche republikanische Kunst: man muss gewohnt sein, die fremdesten Meinungen und Ansichten zu ertragen und sogar ein gewisses Vergnügen an ihrem Widerspiel empfinden: man muss als Zuhörer ungefähr die aufgewandte Kunst würdigen können”. (Nietzsche, Friedrich, *Darstellung der antiken Rhetorik* en *Gesammelte Werke, Fünfter Band*, Musarion Verlag, München, 1922, p. 287.)

⁵ Aristóteles, *Retórica* [Intr. y trad. de Quintín Racionero], Gredos, Madrid, 1999, Libro I, 1355b, 25-30, p. 173.

⁶ Platón, *Gorgias* en *Platón I* [Intr. de Antonio Alegre Gorri; trad. de Julio Calonge Ruíz], Gredos y RBA, Madrid, 2010, 460c, p. 319.

determinaba las particiones de la propiedad se volvió objeto de una enseñanza: la formación retórica.⁷

Aristóteles, al inicio de su *Retórica*, afirma que la práctica retórica es una *antístrofa* de la dialéctica.⁸ Al ser una antístrofa, término que se refiere a un movimiento de réplica, la retórica es definida como una imitación de la dialéctica, un doble, en el sentido de que se identifica con ella, pero al mismo tiempo se le opone. La retórica y su método es, dice Aristóteles, el entimema: la más firme de las pruebas por persuasión. El entimema es un tipo de silogismo que constituye argumentaciones a partir de elementos contrarios, reciprocidades o relaciones sobre lo mayor y lo menor. El entimema es una variante de las inferencias dialécticas, pero que se compone de signos y de premisas solamente probables.⁹ En este sentido, Aristóteles reconoce que los hombres, por naturaleza, tienden a la verdad y les es posible alcanzarla. De modo que en la retórica silogística de Aristóteles se encuentra una tendencia, una voluntad, dirigida hacia la verdad. Los argumentos que son formulados conforme a ésta son más convincentes, ya que, según el filósofo griego, “[...] por naturaleza, la verdad y la justicia son más fuertes que sus contrarios”.¹⁰ Por su parte, Nietzsche señala que, en relación a la retórica aristotélica, la distinción entre retórica y dialéctica es un problema debido a que lo que se dice de una, bien podría ser dicho de la otra. Lo que habría entre ellas es la posibilidad de un arte de saber discutir. El filósofo alemán comenta:

Aristóteles (Tópicos, I, 12) dice que una cosa se trata filosóficamente en función de la verdad, dialécticamente en función de la apariencia o aprobación, es decir, según la *δοξα* [opinión] de otros. Se podría decir

⁷ Cf. Barthes, Roland, *Investigaciones retóricas I. La antigua retórica. Ayudamemoria* [Trad. de Beatriz Dorriots], Ediciones Buenos Aires, Barcelona, 1982, p. 12.

⁸ Cf. Aristóteles, *Retórica, op. cit.*, Libro I, 1354a, 1-5, p. 161.

⁹ Cf. *Ibíd.*, Libro I, 1355a-1355b, 5-20, pp. 167-169.

¹⁰ *Ibíd.*, Libro I, 1355a, 20-25, p. 169.

lo mismo de la retórica. Una y otra se pueden entender como el arte de la exactitud en el discurso y en el diálogo: εὖ λέγειν! [Hablar bien].¹¹

Así, las relaciones entre la retórica y la dialéctica entrañan una complejidad irreductible a meras oposiciones, puesto que ambas pueden adquirir una misma forma en la que no se podría distinguir una de la otra. Una misma definición, como la de un arte de la exactitud en el discurso y en el diálogo, puede aplicarse a ambos procedimientos y así, quizá, volver a una el doble de la otra, provocar su inversión o, en todo caso, tornarlas prácticamente indiscernibles. El filólogo afirma que: “Se puede objetar a la definición aristotélica que la dialéctica aparece como un subtipo de la retórica”.¹² Sin embargo, el vínculo entre retórica y verdad se encuentra en el centro de una disputa entre Nietzsche y Aristóteles. Mientras que para el filósofo griego, la correcta formulación de silogismos conduce hacia una verdad que convence por sí misma, para Nietzsche, no habría nada más alejado de la verdad que la retórica.

Para desarrollar este problema, el filósofo alemán explica cuál es la relación entre el lenguaje y la retórica. Un estilo retórico es aquél que está compuesto de artificios y, por tanto, puede ser objeto de desprecio debido a su falta de naturalidad. Es un estilo que anuncia un posible engaño. Nietzsche reconoce que, en la literatura antigua, hay un estilo retórico producto de todo tipo de artificios. Este estilo proviene de una relación del lenguaje con el discurso oral que en la modernidad se perdió, ya que la prosa comenzó a depender más bien de la escritura. Y es a propósito de esta cuestión que Nietzsche comienza a explicar lo que denomina como la esencia del lenguaje. Por eso expresa:

Sin embargo, no es difícil probar con la luz clara del entendimiento, que lo que se llama “retórico”, como medio de un arte consciente, había sido activo como medio de un arte inconsciente en el lenguaje y

¹¹ Nietzsche, Friedrich, *Descripción de la retórica antigua*, op. cit., 420-421, p. 86

¹² *Ídem*.

en su desarrollo, e incluso que *la retórica es un perfeccionamiento de los artificios presentes ya en el lenguaje*.¹³

Con esta afirmación, Nietzsche muestra que la supuesta “naturalidad” del lenguaje es ya un artificio que, gracias a su sofisticación, es capaz de imitar lo natural y hacerlo pasar por verdadero. Lo natural, en el lenguaje, es la máscara del artificio. No existe una naturalidad no retórica. Por consecuencia, el filósofo declara que el “[...] lenguaje mismo es el resultado de artes puramente retóricas”.¹⁴ La retórica, como arte de la persuasión o como la facultad de teorizar lo más adecuado para convencer, se refiere a una actividad consciente como un uso del lenguaje en particular. En cambio, Nietzsche explica que “lo retórico” consiste en el arte inconsciente (*unbewusster Kunst*) que atraviesa el lenguaje desde su constitución misma. Lo retórico no es simplemente un uso determinado del discurso cuya finalidad es la persuasión, sino que es el lenguaje mismo. La identificación entre el lenguaje y lo retórico permite a Nietzsche poner en cuestión el concepto filosófico, el conocimiento y la verdad. Lo retórico es una fabricación inconsciente de artificios. Es un proceso impersonal generador de figuras. La actividad retórica es la condición para que nociones y figuras antropomórficas aparezcan en el lenguaje. No habría algo así como un sujeto plenamente formado del que provenga la retórica, sino que la relación del sujeto consigo mismo y con el mundo está mediada, atravesada y condicionada por las relaciones entre la percepción y el lenguaje. Nietzsche define lo retórico del lenguaje en términos de fuerza (*Kraft*). Se lee en sus *Escritos*:

¹³ Nietzsche, Friedrich, *Descripción de la retórica antigua*, op. cit., 425, p. 91. En alemán: “*Er ist aber nicht schwer zu beweisen, dass was man als Mittel bewusster Kunst „rhetorisch“ nennt, als Mittel unbewusster Kunst in der Sprache und deren Werden thätig waren, ja, dass die Rhetorik eine Fortbildung der in der Sprache gelegenen Kunstmittel ist, am hellen Lichte des Verstandes*”. (Nietzsche Friedrich, *Darstellung der antiken Rhetorik* en *Gesammelte Werke, Fünfter Band*, op. cit., pp. 297-298.)

¹⁴ Nietzsche, Friedrich, *Descripción de la retórica antigua*, op. cit., 425, p. 91. En alemán: “[...] *die Sprache selbst ist das Resultat von lauter rhetorischen Künsten*.” (Nietzsche Friedrich, *Darstellung der antiken Rhetorik* en *Gesammelte Werke, Fünfter Band*, op. cit., p. 298.)

El poder de descubrir y hacer valer para cada cosa lo que actúa e impresiona, esa fuerza que Aristóteles llama «retórica», es al mismo tiempo la esencia del lenguaje; éste, lo mismo que la retórica, tiene una relación mínima con lo verdadero, con la *esencia* de las cosas; el lenguaje no quiere instruir sino transmitir (*übertragen*) a otro una emoción y una aprehensión subjetivas. El hombre que configura el lenguaje no percibe cosas o eventos, sino impulsos (*Reize*): él no transmite sensaciones, sino sólo copias de sensaciones. La sensación, suscitada a través de una excitación nerviosa, no capta la cosa misma: esta sensación es representada externamente a través de una imagen.¹⁵

La retórica como lenguaje es entonces una potencia de descubrimiento; una fuerza creadora de figuraciones que impresiona y persuade, a la vez que mantiene una singular relación con la sensibilidad. El concepto de verdad que Nietzsche critica y niega consiste en la correspondencia entre el lenguaje y la esencia de las cosas. Por consiguiente, el lenguaje no transmite significaciones basadas en la concordancia entre la esencia de las cosas y el discurso, sino que se trata, más

¹⁵ Nietzsche, Friedrich, *Descripción de la retórica antigua*, op. cit., 425-426, p. 91. En alemán: “*Die Kraft, welche Aristoteles Rhetorik nennt, an jedem Dinge das heraus zu finden un geltend zu machen, was wirkt und Eindruck macht, ist zugleich das Wesen der Sprache: diese bezieht sich ebensowenig wie die Rhetorik auf das Wahre, auf das Wesen der Dinge, sie will nicht belehren, sondern eine subjektive Erregung und Annahme auf Andere übertragen. Der sprachbildende Mensch fasst nicht Dinge oder Vorgänge auf, sondern Reize: er giebt nicht Empfindungen wieder, sondern sogar nur Abbildungen von Empfindungen. Die Empfindung, durch einen Nervenreiz hervorgerufen, nimmt das Ding nicht selbst auf: diese Empfindung wird nach aussen hin durch ein Bild dargestellt [...]*”. (Nietzsche Friedrich, *Darstellung der antiken Rhetorik* en *Gesammelte Werke, Fünfter Band*, op. cit., pp. 298.) En este punto, es preciso realizar una aclaración respecto al verbo *übertragen* y al problema del lenguaje como transmisor, en el siguiente fragmento: “[...] *sie will nicht belehren, sondern eine subjektive Erregung und Annahme auf Andere übertragen [...]*”. En este enunciado, Nietzsche afirma que “él [el lenguaje] no quiere instruir, sino transferir (*übertragen*) una excitación subjetiva (*subjektive Erregung*) y una aprobación (*Annahme*) a otros”. De modo que esta transferencia no se refiere, en efecto, a la comunicación de un contenido o de una verdad a otros, sino al modo como el lenguaje, entendido como fuerza, actúa sobre la experiencia en términos afectivos.

bien, de una fuerza que afecta la subjetividad a través de figuraciones. Al recordar que para Nietzsche cualquier realidad es ya una cantidad de fuerza, Gilles Deleuze, en *Nietzsche y la filosofía* (1962), explica que una “[...] fuerza es apropiación, dominación, explotación de una porción de realidad. [...] En general, la historia de una cosa es la sucesión de las fuerzas que se apoderan de ella, y la coexistencia de las fuerzas que luchan para conseguirlo”.¹⁶ De modo que, según Deleuze, las fuerzas que se agrupan, luchan, se interponen y se apropian de una entidad o fenómeno, son aquello que determina su sentido.

Comprender la retórica, el discurso o el lenguaje en términos de fuerza puede implicar que a la palabra le sean atribuidos poderes demiúrgicos. Gorgias, sofista y retórico de la antigüedad, asevera que el discurso implica una potencia, una fuerza, capaz de transformar la vida de aquellos a quienes afecta. Gorgias, en su *Encomio de Helena* (V a.C.), explica que la palabra es un poderoso soberano que, a través de un minúsculo e invisible cuerpo, es capaz de realizar obras divinas como generar alegría o acabar con la aflicción. Sobre la palabra, el sofista declara:

La misma relación guarda el poder de la palabra con respecto a la disposición del alma que la prescripción de fármacos respecto a la naturaleza del cuerpo. Pues, al igual que unos fármacos extraen unos humores del cuerpo y otros, otros; y así como algunos de ellos ponen fin a la enfermedad y otros, en cambio, a la vida, así también las palabras producen unas, aflicción; otras, placer; otras, miedo; otras predisponen a la audacia a aquellos que las oyen, en tanto otras envenenan y embrujan las almas por medio de una persuasión maligna.¹⁷

La palabra tiene, según Gorgias, un poder de encantamiento tal que puede seducir, persuadir e incluso transformar a través de la fascinación que provoca un discurso. La palabra es a tal grado una fuerza que sus efectos son comparables a

¹⁶ Deleuze, Gilles, *Nietzsche y la filosofía* [Trad. Carmen Artal], Anagrama, Barcelona, 1998, p. 10.

¹⁷ Gorgias, *Encomio de Helena* en *Sofistas. Fragmentos y testimonios* [Intr., trad. y n. Antonio Melero Bellido], Gredos, Madrid, 2013, 14-15, p. 209.

los de una droga o de un fármaco.¹⁸ Sin embargo, ¿cuál es la relación entre la palabra demiúrgica de Gorgias y la retórica nietzscheana? Pues bien, aunque para Gorgias la retórica no es, como tal, el lenguaje, el sofista admite que entre las palabras y las cosas no existe una relación de concordancia. Por tal motivo, el lenguaje no podría expresar lo verdadero. Se trata de una resonancia entre Gorgias y Nietzsche: para ambos, el lenguaje no puede comunicar la verdad, que es entendida aquí como la concordancia o la correspondencia entre el concepto y la esencia de la cosa. Ciertamente, es Martin Heidegger quien recuerda, en *De la esencia de la verdad* (1943), que el concepto de verdad imperante en la tradición filosófica implica que lo verdadero sea concordante.

Ser verdadero y verdad significan aquí concordar en un doble sentido: por un lado como concordancia de una cosa con lo que previamente se entiende por ella, y, por otro, como coincidencia de lo dicho en el enunciado con la cosa.

Este doble carácter del concordar se pone de manifiesto en la tradicional definición de la verdad: *veritas est adaequatio rei et intellectus*. Esto puede significar que la verdad es la adecuación de la cosa al conocimiento.¹⁹

Ésta es precisamente la adecuación, la concordancia, que Gorgias no puede admitir. En *Sobre lo que no es o sobre la naturaleza* (V a.C.), según refiere Sexto empírico, Gorgias elabora un planteamiento contrario al eleatismo, desde el cual se vincula al ser con lo que “es”. Los argumentos sucesivos del sofista, quien afirma que el ser “no es”, son: 1) nada existe; 2) en caso de que algo exista, es inaprensible

¹⁸ Es el filósofo Jacques Derrida quien, en *La farmacia de Platón* (1968), explora minuciosamente los diversos sentidos del *fármakon* griego en los diálogos de Platón. No obstante, el filósofo también indaga sobre las relaciones entre el fármaco y la escritura a través de los fragmentos de Gorgias de Leontini. (Cf. Derrida, Jacques, *La farmacia de Platón* en *La Diseminación*, [Trad. José Martín Arancibia], Fundamentos, Madrid, 1997, p. 91-260.)

¹⁹ Heidegger, Martin, *De la esencia de la verdad* en *Hitos* [V. de Helena Cortés y Arturo Leyte], Alianza Editorial, Madrid, 2001, 179-181, p. 153.

para el hombre; y 3) lo que hay, si es que fuera aprehensible, no podría ser comunicado. Es en el tercer argumento donde reside la ruptura de la correspondencia entre el lenguaje y la cosa.

La palabra es con lo que declaramos, pero la palabra no es substancias y seres; por tanto, no declaramos vecinos los seres, sino la palabra, que es distinta de las substancias. Pues así como lo visible no podría llegar a ser audible y viceversa, así el ser, ya que subsiste fuera, no podría llegar a ser la palabra nuestra. Y no siendo la palabra, no podría ser mostrado al otro. Porque la palabra, dice, nos resulta de los hechos acaecidos fuera, esto es, de los sensibles; pues del encuentro del sabor se origina en nosotros la palabra pronunciada tocante a esa cualidad, y del deslizamiento del color, lo tocante al color. Y si esto es así, no es la palabra la que explica lo de fuera, sino que lo de fuera se hace significativo en la palabra.²⁰

Sobre este complicado fragmento de la retórica de Gorgias, pueden esbozarse al menos cuatro señalamientos vinculados a las tesis de Nietzsche sobre la retórica: 1) que existe una diferencia radical entre las palabras y los seres o substancias; 2) esta diferencia anula la concordancia entre lo que se encuentra fuera, los seres, y la palabra; 3) de modo que lo que “es” no puede ser comunicado a otro, al ser inaprensible por el lenguaje. 4) Así también, la palabra, según Gorgias, es el resultado de fenómenos sensibles como los colores o los sonidos. La palabra responde inmediatamente a la sensibilidad. Para el sofista, el lenguaje no puede explicar o describir lo que es el ser, o bien, lo que serían las cosas o el mundo, sino que lo que ofrece sólo puede provenir de las relaciones entre las palabras: lo de fuera no se muestra como tal, sino que obtiene su significación sólo mediante las palabras.

²⁰ Gorgias, *Fragmentos* [Intr., trad. y n. de Pedro C. Tapia Zúñiga], BIBLIOTHECA SCRIPTORVM GRAECORVM ET ROMANORVM MEXICANA, Instituto de Investigaciones Filológicas. Centro de Estudios Clásicos, Universidad Nacional Autónoma de México, Ciudad de México, 1980, 84-86, p. 5.

Los puntos de contacto entre Nietzsche y Gorgias a propósito de las posibilidades del lenguaje son principalmente dos: 1) el lenguaje no puede comunicar la verdad entendida como correspondencia. Si el lenguaje no puede concordar con lo que hay fuera de él, el conocimiento, entendido como una estricta y necesaria correspondencia lingüística con la cosa, no figura como posible. 2) El otro punto se encuentra en la tesis de que el lenguaje responde inmediatamente a la sensibilidad. Se trata de una transposición en la cual un estímulo sensible se transforma en un sonido o en una palabra. Según el filósofo alemán, el uso de las palabras responde a una psicología rudimentaria, es decir, a lo que se muestra en lo sensible. Nietzsche no sólo expresa que el conocimiento de las esencias de las cosas y la verdad como correspondencia no son posibles dadas las condiciones del lenguaje, sino que también explica cómo es que estos “errores” han sido erigidos en la cultura y cuáles han sido sus efectos en la civilización.

Ahora bien, la retórica a la que se refiere Nietzsche, actividad impersonal e inconsciente, no está ubicada en la interioridad de un individuo, sino en el proceso que es el lenguaje mismo; no se dirige hacia la esencia de las cosas, sino que, a través de sus figuraciones, es una potencia cuya fuerza persuade. La retórica remite de modo directo e inmediato a la percepción. No hay una correspondencia directa entre la verdad del mundo y el lenguaje. Esto se debe a que el lenguaje responde primeramente a impulsos corporales. La constitución de las palabras y los artificios retóricos no depende de que se haya formado previamente un conocimiento claro, distinto, exhaustivo, adecuado y verdadero sobre algo. La relación contingente entre las palabras y la percepción que da lugar al lenguaje precede a la formación de la verdad como concordancia y del conocimiento necesario o probable. Tal relación tampoco permite un vínculo de correspondencia estricta entre los hechos y el lenguaje. Lo que Nietzsche muestra es que el lenguaje, desde su constitución, no permite comunicar una verdad definitiva sobre la esencia del mundo. Las palabras que responden inmediatamente a la percepción, anteceden a la pretensión de constituir un conocimiento necesario.

Esta concepción de la retórica se distingue de aquella sobre la cual reflexionaban los filósofos u oradores antiguos, en tanto que ellos no la entendían como el lenguaje mismo, sino como un uso del lenguaje particular destinado a la persuasión, ya sea a partir de la elaboración de artificios o de la correcta formulación de silogismos. Que la retórica entendida por los antiguos sea un modo singular de utilizar el lenguaje, y no la esencia del mismo, tal como sugiere Nietzsche, se encuentra, por ejemplo, en una definición como la del orador romano Quintiliano: “Lo que diga no será, pues, lo que encontré por mí mismo, sino lo que apruebo, como aquello de que la retórica es la ciencia de hablar bien; cuando se ha encontrado lo óptimo, el que sigue buscando sólo encontrará algo peor”.²¹ La retórica como la ciencia de hablar bien (*rhetoricen esse bene dicendi scientiam*), según Quintiliano, tiene una finalidad, un τέλος, que se encuentra justamente en su definición misma: la finalidad de la ciencia de hablar bien no es otra que el hablar bien. Con el orador romano, el propósito de la retórica se identifica con lo que ella misma es en los términos de una forma del discurso. Aunque para Nietzsche la retórica es una fuerza que persuade, el filósofo no admite la existencia de alguna teleología necesaria de la misma, puesto que sus artificios pueden dar lugar a consecuencias imprevisibles.

Afirmar que la retórica tal y como la concibe Nietzsche tiene un objetivo definitivo, equivale a asegurar que el lenguaje tiene una finalidad última, algo que de suyo no es posible, puesto que sus artificios exceden y rebasan todo proyecto al que son circunscritos. La retórica, desde la filosofía nietzscheana, es el ejercicio de artistas individuales que proviene de una actividad inconsciente que es inherente al lenguaje. La retórica que es el lenguaje no consiste en una técnica silogística, como la retórica aristotélica, sino en una práctica generadora artificios llamados *tropos*. La retórica a la que se refiere Nietzsche corresponde a una dinámica de tropos. Las designaciones impropias, es decir, los tropos, son, según el filósofo, los artificios

²¹ Quintiliano, Marco Fabio, *Sobre la enseñanza de la oratoria. Libros I-III* [Intr., trad., y n. de Carlos Gerhard Hortet], BIBLIOTHECA SCRIPTORVM GRAECORVM ET ROMANORVM MEXICANA, Universidad Nacional Autónoma de México, Ciudad de México, 2006, Libro II, XV, 38, p. 171 y 173.

más relevantes de la retórica. De modo que si el lenguaje es, como tal, retórica, las palabras son en sí y por principio tropos. Las palabras son siempre señales parciales respecto a un objeto. Como ejemplo, Nietzsche recuerda que el término latino *serpens*, raíz de la palabra serpiente, remite a la frase “aquello que reptar” (este ejemplo, que es rastreado por el filósofo en varias lenguas antiguas, presenta una misma dinámica retórico-trópica: la sinécdoque).²² La relación entre la raíz (*serpens*) y el significado (lo que reptar) de esta palabra consiste en una transposición que puede identificarse con la figura retórica de la sinécdoque: la designación de la totalidad de un objeto a partir de una de sus particularidades. De modo que esta operación retórica se encarga de identificar una cosa con determinada palabra.

La sinécdoque es el primer tropo que Nietzsche desarrolla en los *Escritos*. El segundo es la metáfora. Si a partir de la sinécdoque es posible identificar cosas, es decir, otorgarles unidad y mismidad al atribuirles determinados signos o señales, con la metáfora, en cambio, se establecen vínculos a través de la semejanza. La designación de cosas a través de determinadas palabras, así como la articulación de relaciones mediante la semejanza y la correspondencia son dos acciones de la potencia retórica e inconsciente que es el lenguaje. Como tercera figura se encuentra la metonimia, que se refiere a la sustitución, si bien no a la confusión, entre la causa y el efecto. En esta figuración, el juicio sobre la cosa se vuelve una propiedad de la misma. Por “[...] ejemplo, cuando el retórico dice «sudor» por «trabajo», «lengua» (*Zunge*) por lenguaje (*Sprache*). Nosotros decimos «la pócima está amarga» en vez de «excita en nosotros una sensación particular de esa clase»; «la piedra es dura» como si «duro» fuese algo distinto de un juicio nuestro”.²³

Articulación entre palabras y cosas con la sinécdoque; elaboración de relaciones mediante la semejanza con la metáfora; y la construcción de relaciones causales con la metonimia son algunas de las operaciones de lo retórico que, de modo inconsciente, constituyen la esencia del lenguaje. Nietzsche se apropia de

²² Cf. Nietzsche, Friedrich, *Descripción de la retórica antigua*, op. cit., 427-428, p. 92.

²³ *Ibíd.*, 427-428, p. 92.

estas figuraciones (sinécdoque, metáfora y metonimia) provenientes de un discurso clásico de la retórica y les asigna otro estatuto dentro del lenguaje y la experiencia. La retórica ya no es sólo la posibilidad de hablar bien ni de persuadir según los artificios más sofisticados, sino el hecho de que el lenguaje ya presupone la existencia de figuraciones. El lenguaje es esencialmente figurativo. Estas transferencias y transposiciones, estas figuras, son ahora, según Nietzsche, aquello que permite no sólo que la verdad, el conocimiento y el concepto filosófico se manifiesten en el discurso, sino que estas operaciones son el lenguaje mismo. Esta concepción de la retórica posee consecuencias ontológicas y epistemológicas, puesto que Nietzsche es capaz de mostrar cómo es que el problema de la causalidad es una articulación de metonimias basadas en la interpretación de lo que se manifiesta a la sensibilidad.

Las operaciones de la retórica nietzscheana enlazan las palabras con las cosas, a la vez que generan semejanzas y sucesiones causales: sinécdoques, metáforas y metonimias. Y si los tropos no son efectos de las palabras, sino las palabras mismas, como sugiere Nietzsche, esto no podría dar lugar a un lenguaje de lo propio: un lenguaje capaz de referirse directamente a lo que esencialmente son las cosas. Nietzsche sugiere, a través de estas tesis, que todo lenguaje es ya, de suyo, una figuración. El lenguaje no puede captar lo que son las cosas en sí mismas, sino que se limita a articular figuraciones y artificios. El filósofo declara:

Hablando con propiedad, todo lo que normalmente se llama discurso es figuración. El lenguaje es la creación de artistas individuales del lenguaje, pero lo que lo fija es la elección operada por el gusto de la mayoría. Sólo un pequeño número de individuos habla σχήματα [figuras], es su *virtus* en relación a la mayoría. Si ellos no llegan a imponerse, entonces cada uno apela contra ellos al *usus* común y habla de barbarismos y solecismos. Una figura que no encuentra

destinatario es un error. Un error aceptado por cualquier *usus* se convierte en una figura.²⁴

Así, el lenguaje es pensado, en primer lugar, como un fenómeno estético que se produce a partir de la relación contingente entre palabras e impresiones sensibles que realizan individuos concretos a quienes Nietzsche da el nombre de artistas. Este fenómeno estético no podría identificarse con la estética trascendental kantiana, puesto que proponer la existencia de formas puras de la sensibilidad, el espacio y el tiempo, como condiciones de toda experiencia posible, equivale afirmar que tales figuraciones son independientes de la experiencia, cuando en la retórica nietzscheana la producción de estos artificios depende enteramente de lo sensible. Los conceptos del espacio y del tiempo son, desde esta perspectiva, metáforas del conocimiento. Aquí, los horizontes de aparición de todo fenómeno son sólo la consecuencia del uso de cierta gramática particular: la gramática de una razón que busca presidir la relación de un sujeto consigo mismo y con el mundo. Nietzsche declara, como se mostrará continuación, que el sustrato de la razón y sus principios lógicos están cimentados sobre su propia falta de razón. De modo que la razón está condicionada por las operaciones retóricas y sus artificios. Los tropos no se circunscriben a operaciones racionales; sus relaciones son, más bien, contingentes. Las indagaciones sobre la interacción entre la experiencia y la palabra permiten a Nietzsche articular una crítica tanto de la metafísica antigua y moderna, como de la filosofía trascendental kantiana, a través de una concepción del lenguaje basada en la retórica.

Ahora bien, según Nietzsche, la práctica de los artistas individuales obedece a la dinámica inconsciente de lo retórico, cuya actividad figurativa posibilita tanto la identificación de las palabras con las cosas, como las relaciones de semejanza y causalidad. El discurso es ya en sí mismo una figuración. Los discursos son asimismo prácticas en tanto conciernen al trabajo y al ejercicio de los artistas individuales.

²⁴ *Ibíd.*, 427-428, p. 93.

El paso del artificio al uso colectivo de las palabras es también un problema que preocupa a Nietzsche. Esto sucede, en el ámbito de la retórica antigua, a través de un enfrentamiento, una relación agonista, entre el artista individual (el retórico) y sus interlocutores. Aquí la relación entre retórica y dialéctica, entendida en ocasiones como antagónica, se muestra más bien como indiscernible. El resultado de esta lucha es la imposición de ciertos artificios, ya sea por parte del artista o de los interlocutores, que van a condicionar el uso del lenguaje de manera colectiva. El lenguaje no dejaría, entonces, de actualizarse constantemente. Sobre la fuerza de la retórica, es Gorgias, en el diálogo platónico del mismo nombre, quien comenta que bajo el dominio de esta práctica se encuentra la potencia de todas las artes. La retórica atraviesa, trabaja y da forma a los discursos de otras artes. Platón, a través de Gorgias, comenta:

[...] no obstante, Sócrates, es preciso utilizar la retórica del mismo modo que los demás medios de combate. Por el hecho de haberlos aprendido, no se deben usar contra todo el mundo indistintamente; el haber practicado el pugilato, la lucha o la esgrima, de modo que se pueda vencer a amigos y enemigos, no autoriza golpear, herir o matar a los amigos.²⁵

La retórica es aquí identificada como un medio de combate; ella es un instrumento de lucha del que es preciso hacer un uso ético y no indiscriminado. El uso que le dan los individuos a este aparato de combate, que se despliega en la pugna entre los artistas y la opinión de la mayoría, determina los artificios que serán utilizados en una lengua.²⁶ Este uso implica también la capacidad de saber quiénes son los amigos, lo cual haría de la retórica un problema político si se afirma que el

²⁵ Platón, *Gorgias* en *Platón I, op. cit.*, 456d-457a, p. 315.

²⁶ En relación a este problema, Giorgio Colli, historiador de la filosofía de inspiración nietzscheana, en *El nacimiento de la filosofía* (1975), explora la cuestión del surgimiento de la filosofía a través del ejercicio agonístico, real y concreto, de una lucha discursiva entre los sabios, es decir, la dialéctica, y su vínculo con la forma literaria del diálogo que alcanzó su consolidación en la obra de Platón. (Cf. *Agonismo y retórica; Filosofía como literatura* en Colli, Giorgio, *El nacimiento de la filosofía* [Trad. Carlos Manzano], Tusquets, Barcelona, 1977, pp. 81.)

horizonte de tales relaciones no es otro que la distinción dialéctica, concreta y existencial, entre el amigo y el enemigo.²⁷

Cuando Nietzsche afirma que una figura sin destinatario es un error, se refiere a una figura que no se ha impuesto de modo colectivo; esto indica que los usos del lenguaje de la mayoría son los que han predominado. Los usos del lenguaje están abiertos a la contingencia de una lucha en y por el discurso. Y si el gusto de la mayoría decide este uso, un error podría convertirse en una figura que toma la forma de una regla. Así, un lenguaje puede constituirse mediante errores y equívocos que son ajenos a las formas de lo verdadero y del conocimiento. Estos equívocos, que pasan a formar parte del uso colectivo del lenguaje, son operaciones retóricas realizadas por individuos concretos. Sin embargo, la producción de estos artificios es, en principio, fundamentalmente inconsciente.

Otras operaciones retóricas, ligadas a los equívocos que constituyen una lengua, son, según Nietzsche, las enálages, las hipálages y los pleonasmos. Para Nietzsche, los tropos son transposiciones o transferencias de palabras que articulan sustituciones como la metáfora, la metonimia y la sinécdoque. En cambio, lo que el filósofo denomina como figuras son formas de expresión artísticamente modificadas como el pleonasma, la enálage y la hipálage. Si bien Nietzsche organiza las operaciones retóricas a través de esta distinción, él mismo admitirá la dificultad de mantenerla debido a la compleja dinámica del lenguaje.²⁸

²⁷ Es el filósofo y jurista Carl Schmitt quien asegura que el criterio mismo de lo político no es otro que la identificación del enemigo. Por lo tanto escribe: La “[...] distinción política específica, aquella a la que pueden reconducirse todas las acciones y motivos políticos, es la distinción de amigo y enemigo. [...] Palabras como estado, república, sociedad, clase, o también soberanía, estado de derecho, absolutismo, dictadura, plan, estado neutral, estado total, etc., resultan incomprensibles si no se sabe a quién en concreto se trata en cada caso de afectar, de combatir, negar y refutar con tales términos”. (Schmitt, Carl, *El concepto de lo político. Texto de 1932 con un prólogo y tres corolarios* [Intr. y trad. Rafael Agapito], Alianza Editorial, Madrid, 2009, p. 56 y 61.)

²⁸ Una dificultad que concierne a esta distinción entre tropo y figura es recordada por Paul Ricoeur, en *La metáfora viva* (1975), a propósito de la introducción de Gérard Genette al *Traité général des figures du discours autres que les tropes* (1827) de Pierre Fontanier, cuando señala que el tropo no

Si se mantiene esta distinción nietzscheana, sólo de modo provisorio o como una mera indicación, en tanto no afecta de forma determinante el problema fundamental de esta discusión, que consiste en afirmar que el lenguaje es esencialmente retórica, se puede decir que los tropos son transposiciones y que las figuras son desviaciones. Según Nietzsche, las figuras son “[...] formas de expresión artísticamente modificadas, desviaciones de lo que es usual, pero no transposiciones. Pero es muy difícil establecer una línea divisoria”.²⁹ De modo que puede afirmarse que la transposición y la desviación son dos operaciones de lo retórico del lenguaje. Sin embargo, las transposiciones dependen a su vez de una plena formación de las palabras y sus variaciones, es decir, de las figuras. Ambas operaciones se implican mutuamente, puesto que si se dice que las figuras son desviaciones, se realiza una metáfora, una transposición, que corresponde al movimiento.

Estas actividades retóricas condicionan la producción de relaciones, semejanzas y causalidades, además de que introducen variaciones en formas ya existentes. Algunas de estas variaciones han sido ligadas a errores o vicios del lenguaje. El pleonismo, por ejemplo, se refiere a que lo expresado de una frase ya está lo suficientemente dicho en su contenido. Sobre la enálage, Nietzsche explica que “[...] sirve para expresar las mismas relaciones de los conceptos por medios diferentes, y vale para la sinonimia de las formas de relación —en cuanto que las expresiones utilizadas se alejan del *usus*—”.³⁰ Estas operaciones ligadas a

puede tener primacía sobre esta diferencia, puesto que depende enteramente de la palabra, mientras que la figura es una operación retórica más amplia que puede abarcar palabra, enunciado y discurso. Ricoeur escribe: “Para Gérard Genette, en su importante *Introduction* al tratado de Fontanier, el interés principal de la obra estriba en la reunión de tropos y no-tropos bajo la noción de figura”. (Ricoeur, Paul, *La metáfora de la viva* [Trad.de Agustín Neira], Trotta-Cristiandad, Madrid, 2001, p. 76.)

²⁹ Nietzsche, Friedrich, *Descripción de la retórica antigua*, op. cit., 449-450, p. 114.

³⁰ *Ibíd.*, 453-454, p. 117. Por su parte, Helena Beristáin, en el *Diccionario de retórica o poética*, señala sobre la enálage, a la que también denomina translación, lo siguiente: “Figura de construcción que consiste en que ciertas palabras no adoptan la forma gramatical que habitualmente concuerda con las demás de la oración. Entra aquí el uso de algunos adjetivos como adverbios: se mueve muy lento

equívocos también constituyen el desarrollo de una lengua. Y sobre la gramática, que corresponde al ordenamiento de los componentes de una lengua conforme a determinados principios, Nietzsche advierte que por sí misma es ya una figuración.³¹ La gramática significa la inserción de la razón en el lenguaje. Una razón que pretende normar, presidir, gobernar y administrar el lenguaje, cuando éste, en principio, es ingobernable. La constitución del lenguaje es más bien inconsciente e impersonal. Para Nietzsche, la razón, cuya modalidad en el lenguaje es la gramática, “[...] nos fuerza a asignar unidad, identidad, duración, substancia, causa, coseidad, ser [...]”.³² Si la constitución del lenguaje responde inmediatamente a impresiones sensibles, es un fetichismo el atribuir identidad, sustancia, ser o voluntad al mundo. Sobre esta cuestión, se lee en el *Crepúsculo de los ídolos* (1888):

Ese *fetichismo* ve en todas partes agentes y acciones: cree que la voluntad es la causa en general; cree en el «yo», cree que el yo es un ser, que el yo es una substancia, y *proyecta* sobre todas las cosas la creencia en la sustancia-yo —así es como *crea* el concepto «cosa»... El ser es añadido con el pensamiento, es *introducido subrepticamente* en todas partes como causa; del concepto «yo» es del que se sigue, como derivado, el concepto «ser»... Al comienzo está ese error grande y funesto de que la voluntad es algo que causa efectos —de que la voluntad es una facultad... Hoy sabemos que no es más que una palabra...³³

Nietzsche realiza una crítica de tales conceptos al mostrar cómo es que el lenguaje se constituye. El yo y su identidad no son ni ser ni sustancia, sino

(lentamente)”. (Beristáin, Helena, *Diccionario de retórica y poética*, Porrúa, Ciudad de México, 1995, p. 487.)

³¹ Cf. *Ibíd.*, 428-429, p. 93.

³² Nietzsche, Friedrich, *Crepúsculo de los ídolos o Cómo se filosofa con el martillo* [Intr., trad. y notas Andrés Sánchez Pascual], Alianza Editorial, Madrid, 2002, p. 54.

³³ *Ibíd.*, p. 54-55.

solamente gramática: una figuración del lenguaje; una invención retórica que desde la contingencia de su institución pretende volverse la regla que gobierna la potencia misma que la constituye. La filosofía de Nietzsche se muestra aquí como un pensamiento que busca deshacerse de la categoría del “yo”, para investigar, en su lugar, una cuestión que la precede: ¿qué es aquello que interviene en la constitución del lenguaje y en la formación de un supuesto sujeto de conocimiento?

Es en las *Notas sobre retórica (Verano de 1872 – comienzos de 1873)* donde pueden rastrearse algunos desarrollos afines a este problema. La metáfora y la metonimia son las operaciones retóricas, los tropos, cuya dinámica indica el funcionamiento específico de las relaciones que intervienen en la producción del conocimiento. Nietzsche explica en estas *Notas* que las metonimias se encuentran a la base del conocimiento. Pensar el conocimiento desde la retórica es algo que, bajo ciertos esquemas, puede resultar inaudito e insostenible. ¿Dónde quedan, por ejemplo, la necesidad y la universalidad de los juicios sintéticos *a priori* que, en la *Crítica de la razón pura* (1781), fueron para Kant la forma y la condición misma del conocimiento? Frente a lo que se explica en *Descripción de la retórica antigua* y el *Crepúsculo de los ídolos*, la necesidad causal y la universalidad, entendidas como conceptos tutelados por una razón independiente de los contenidos de la experiencia, son, desde Nietzsche, figuraciones que finalmente responden al contenido de lo sensible; estos artificios provienen de operaciones retóricas principalmente inconscientes.

Las metonimias son fundamentales para la realización del conocimiento, puesto que se trata de abstracciones que articulan relaciones causales. Nietzsche expresa: “Ahora bien, todo concepto es una metonimia y en los conceptos se precede a sí mismo el conocimiento”.³⁴ La metonimia es, entonces, una operación que hace posible el problema del conocimiento. Nietzsche procede de un modo abiertamente empírico para mostrar que las relaciones entre lo que se manifiesta a la sensibilidad y las palabras, imágenes, conceptos y representaciones que les son

³⁴ Nietzsche, Friedrich, *Notas sobre retórica (Verano de 1872 – comienzos de 1873)* en *Escritos sobre retórica, op. cit.*, 7,19 [209], p. 217.

atribuidas, no parten de ningún principio racional encargado de justificar una concordancia con la verdad. La metonimia es un artificio retórico que asocia una sensación más o menos determinada con una imagen visual cuando ambas aparecen juntas. Asociarlas y afirmar que una es causa de la otra es precisamente la metonimia. Esta es la causalidad retórica como un axioma de la experiencia. La metonimia, según Nietzsche, consiste en un proceso en el cual se confunden la causa y el efecto. El vínculo entre la sensación y la imagen visual es una transposición retórica en tanto se cree que una es la causa de la otra. La idea de causalidad, cuyo comienzo se ubica en la experiencia, no es otra cosa que un ejercicio de transposición. Se trata de una actividad de transferencia trópica. Nietzsche explica:

En primer lugar, la palabra surge para la acción, y desde ahí la palabra para la cualidad. Trasponer esta relación a todas las cosas es la *causalidad*.

Lo primero «ver», luego la «visión». El «que ve» pasa por la causa del «ver». Entre el sentido y su función percibimos una relación regular: la causalidad es la transposición [*Übertragung*] de esta relación (del sentido a su función) a todas las cosas.³⁵

El fenómeno que inaugura la causalidad consiste en la actividad de relacionar una impresión sensorial con la acción de un sentido determinado. Percibir un estímulo e interpretarlo como una actividad, por ejemplo, como el acto ver, es, dice Nietzsche, un razonamiento causal. Por eso escribe: “*Sentir un estímulo como una actividad, sentir activamente algo pasivo, es la primera sensación de causalidad, es decir, la primera sensación produce ya esta sensación de causalidad*”.³⁶

El movimiento trópico que sigue a la asociación entre lo percibido y la actividad corresponde a la repetición y la expansión de esta asociación hacia todas las cosas. Se va de una impresión sensible que se interpreta como una actividad,

³⁵ *Ibíd.*, 7, 19 [209], p. 218.

³⁶ *Ídem.*

hacia la transposición de este fenómeno a los objetos del mundo. Desde este segundo movimiento trópico, la relación entre los objetos del mundo debe funcionar del mismo modo que en la primera transposición. Ambos movimientos constituyen el antropomorfismo del conocimiento. Asumir la existencia misma del mundo, desde la experiencia humana, parte de la asociación entre la sensación y un estímulo al que se le atribuye una acción y, por tanto, cierta causalidad. “Desde el principio sólo vemos en nosotros las imágenes en el ojo, y sólo oímos en nosotros el tono —de ahí a la aceptación de un mundo exterior hay que dar un paso más”.³⁷ Al estímulo que se presenta a la sensación es preciso otorgarle una causa: un cuerpo o un sujeto que actúa o que provoca un efecto, o bien, un sujeto o un cuerpo que es efecto determinado de algo. Para Nietzsche, las relaciones causales son interpretaciones basadas en el artificio de la metonimia. La relación entre la sensación y el lenguaje da lugar a un proceso metonímico que constituye relaciones causales.

La identificación entre estímulo y actividad que ocurre en la experiencia, y que coloca a lo activo como constitutivo de lo pasivo en un movimiento que, en sentido estricto, es irreducible a estas categorías, da lugar a lo que Nietzsche denomina como *metáforas del conocimiento*: tiempo, espacio y causalidad. Éstos son conceptos que provienen de una serie de transferencias que no solamente acontecen entre signos, sino también entre la experiencia sensible y el lenguaje. Así, el mundo es interpretado de acuerdo a las metáforas del conocimiento. Debido a que la multiplicidad de lo que se percibe en la experiencia es espaciotemporal, Nietzsche afirma que: “La yuxtaposición en el tiempo produce la sensación de espacio”.³⁸ Esto significa que la sensación del tiempo proviene de la experiencia de la velocidad de lo percibido. La experiencia está compuesta de instantaneidades a las cuales se les atribuyen sucesiones articuladas por relaciones causales. El tiempo de la experiencia se conforma de sucesiones interpretadas a través de relaciones metonímicas. Por su parte, el espacio concierne a la interpretación de la

³⁷ *Ibíd.*, 7,19 [217], p. 220.

³⁸ *Ibíd.*, 7,19 [215], p. 218.

yuxtaposición de una multiplicidad de sensaciones. No habría, si se sigue a Nietzsche, tiempo y espacio como formas trascendentales que condicionan la aparición de los fenómenos para la experiencia, sino que estas formas serían, más bien, conceptos que surgen de una interpretación que se realiza sobre la multiplicidad sensible, en la cual se identifica el estímulo con la actividad.

La experiencia es entonces una multiplicidad que consigue una aparente unificación a través de la interpretación de aquello que percibe. Esta interpretación conduce a la creación de conceptos cuya condición de posibilidad es la operación retórica. Enfrentar la multiplicidad que es la experiencia implica crear géneros o categorías que sean capaces de abarcar los contenidos de toda experiencia posible. Nietzsche considera que las creaciones conceptuales son ejercicios de este tipo. Por ejemplo, las acciones del *agua* en Tales de Mileto. Se trata de una cualidad, de un principio, al que se le atribuyen todo tipo de acciones. Lo que subyace a la invención de este tipo de conceptos son relaciones de transposición, de transferencia, que construyen causalidades a la manera de una metonimia. Nietzsche lo explica del siguiente modo:

Aquí tenemos una transposición: una abstracción abarca innumerables acciones y vale como causa. ¿Cuál es la abstracción (propiedad), que abarca la multiplicidad de todas las cosas? La cualidad «acuoso», «húmedo». El mundo entero es húmedo, *luego el mundo entero es un ser húmedo*. ¡Metonimia! Un razonamiento falso. Se cambia un predicado con una suma de predicados (definición).³⁹

Además de mostrar cómo es que se constituye el lenguaje a través de la retórica, su esencia, Nietzsche explica el funcionamiento de los procesos que dan lugar a los conceptos filosóficos: las relaciones metonímicas de las que provienen los vínculos causales. Estos vínculos son tutelados por conceptos o abstracciones que se vuelven principios rectores a los que se atribuyen determinadas causalidades: la Idea, el primer motor, la idea de Dios. Las metonimias, señala

³⁹ *Ibíd.*, 7, 19 [216], p. 219.

Nietzsche, son razonamientos falsos. Las abstracciones o conceptos generados por metonimias no proceden lógicamente, puesto que el lenguaje responde directamente a la percepción, a una psicología rudimentaria, y no a un conocimiento lógico previamente formado. Por lo tanto, Nietzsche asegura que: “Todas las figuras retóricas (es decir, la esencia del lenguaje) son razonamientos lógicos falsos. ¡Con ellos comienza la razón!”.⁴⁰

De este modo es como Nietzsche formula que los principios metafísicos, incluido el de razón, ya sea en su forma dogmática o trascendental, no pueden garantizar la verdad. La abstracción de la razón, que fue instituida, por ejemplo, como un principio independiente de la experiencia en la filosofía de Kant, capaz de determinar las posibilidades del conocimiento y la ética, sería indisoluble de las operaciones retóricas principalmente inconscientes que constituyen figuraciones que no responden a la verdad por correspondencia. Por eso es que puede afirmarse que conceptos como la razón y el conocimiento universal y necesario surgen de una actividad inconsciente que da forma al lenguaje a través de operaciones retóricas, es decir, de transposiciones y transferencias que articulan semejanzas y causalidades. Si el lenguaje proviene de operaciones que preceden a la lógica, Nietzsche comprende que la verdad concordante con la esencia de las cosas ha sido una ilusión sobre la cual se han fundado numerosos sistemas filosóficos y religiosos. La verdad es aquí un *pathos* sobre el que se instituyen distintos sistemas, lo cual provoca una lucha por el discurso o el saber que va a ostentarse como verdadero.

La metonimia es, entonces, la operación de la cual provienen las relaciones causales articuladas como abstracciones, conceptos o principios rectores, cuya creación se basa en una contingencia retórica e inconsciente irreductible a la verdad y la lógica. No obstante, en la constitución del conocimiento, tiene lugar otro movimiento retórico ligado, ahora, a la metáfora. Nietzsche explica que un proceso originario de la percepción sensorial es la identificación de lo semejante con lo semejante. Este proceso inconsciente consiste en descubrir la semejanza entre

⁴⁰ *Ídem.*

objetos distintos. Este autor alemán escribe que: “La memoria vive de esta actividad y se ejercita continuamente”.⁴¹ La memoria, desde esta perspectiva, concierne a una constante elaboración de relaciones de semejanza e igualdad. Se trata de un funcionamiento de la memoria principalmente inconsciente.

El filósofo afirma continuamente, en sus *Notas sobre retórica*, que la experiencia tanto del espacio como del tiempo parte de una yuxtaposición de lo que se percibe en los sentidos. Las contigüidades que se experimentan entre lo que se percibe con el oído, los ojos y el tacto, y que se presenta como una yuxtaposición, “[...] suscitan la representación de un nexos (a través de la metáfora —pues no hay nexos entre todo lo que aparece uno con otro)”.⁴² De modo que la unificación de los contenidos de la experiencia mediante la conciencia, un fenómeno identificable con la totalidad y la unidad⁴³, y del cual provendrían toda una serie de errores metafísicos, se presenta, desde la filosofía nietzscheana, como una empresa falaz en tanto no puede dar cuenta de la verdad de sus principios.

Lo que Nietzsche denomina como metafórico involucra la relación entre el lenguaje, la sensibilidad y el concepto, a través de procesos retóricos inconscientes donde la transposición y la transferencia entre estímulos y palabras conciernen a vínculos de semejanza. El proceso metafórico que involucra la percepción y la

⁴¹ *Ibid.*, 7, 19 [225], p. 220.

⁴² *Ídem.*

⁴³ Es el teórico John Searle, filósofo contemporáneo de la mente, quien afirma, en sus investigaciones, que la conciencia es un fenómeno que se caracteriza por su unidad. Por lo tanto, expresa que: “Una tercera característica de la conciencia es que hay una notable unidad en nuestros estados de conciencia. Al dar una conferencia, no sólo escucho el sonido de mi voz, veo a la gente de la audiencia y siento un leve dolor de cabeza por el vino que bebí la noche anterior, sino que tengo todo esto como parte de un campo consciente unificado”. (Searle, John, *La teoría de la mente y el legado de Darwin*, Ludus Vitalis, vol. XXI, num. 40, 2013, p. 15.) La unidad de la conciencia, que se refiere a la totalidad de contenidos de la experiencia, es, si se tiene en cuenta la argumentación nietzscheana que se ha expuesto, la consecuencia de figuraciones y artificios desde los cuales se interpretan los fenómenos sensibles. Estos artificios son operaciones retóricas. No se trata aquí de buscar la unificación, sino de la posibilidad de pensar la multiplicidad irreductible que es la experiencia.

imitación implica, como primer momento, una recepción. A continuación ocurre una transposición de la imagen recibida a través de un conjunto de relaciones regidas por la semejanza. Un estímulo que se percibe es asociado, mediante una semejanza, a la imagen de un recuerdo que evoca un estímulo similar; surge entonces una repetición. El estímulo que se percibe tiende a repetirse, pero a través de una transposición que se dirige hacia ámbitos distintos del estímulo. Por eso es que Nietzsche afirma que la imitación es el medio de toda cultura. La imitación, según el filósofo, no es otra cosa que la apropiación de impresiones extrañas a través de metáforas. Esta imitación es distinta del conocimiento, puesto que el segundo, a través del concepto, busca una expresión no metafórica de una impresión. Tal concepto puede petrificar, capturar y limitar la impresión; la conserva a costa de momificarla. Es éste el sentido de lo que Nietzsche, en el *Crepúsculo de los ídolos*, denomina como el *egipticismo* de los filósofos, que es equivalente a la ausencia de sentido histórico. La acción de este egipticismo desprende a un concepto, fenómeno o cosa de toda historia. Por consiguiente, el filósofo declara:

Todo lo que los filósofos han venido manejando desde hace milenios fueron momias conceptuales; de sus manos no salió nada vivo, nada real. Matan, rellenan de paja, esos señores idólatras de los conceptos, cuando adoran. La muerte, el cambio, la vejez, así como la procreación y el crecimiento son para ellos objeciones, —incluso refutaciones. Lo que es no *deviene*; lo que deviene no es...⁴⁴

El cuerpo es, precisamente, el engañador que no permite acceder a la esencia de lo que “es”. El cuerpo es lo que desvía al filósofo de lo imperecedero, eterno y absoluto. Sin embargo, de la experiencia sensible y sus relaciones con las palabras surgen, de modo inconsciente, las transposiciones retóricas de las que proviene el lenguaje y el concepto: la lengua del conocimiento. Así, lo que se concibe como conocimiento adecuado y verdadero está compuesto, según Nietzsche, por metáforas irreductibles a una producción consciente. Por eso, en los *Escritos* se lee que: “Conocer no es más que trabajar con las metáforas preferidas,

⁴⁴ Nietzsche, Friedrich, *Crepúsculo de los ídolos*, op. cit., La «razón» en la filosofía, 1, p. 51.

por consiguiente una imitación ya no percibida como imitación. Por lo tanto, el conocimiento naturalmente no puede penetrar en el reino de la verdad”.⁴⁵

El problema de la retórica en la filosofía de Nietzsche ya ha sido abordado con precisión, desde una perspectiva deconstructiva, por parte del crítico literario Paul de Man, en *Génesis y genealogía, Retórica de tropos y Retórica de la persuasión en Alegorías de la lectura* (1979). Se trata de una perspectiva donde se afirma que el despliegue de la obra de Nietzsche “[...] podría entenderse entonces como la «deconstrucción» gradual de un logocentrismo que obtiene su expresión más completa en *El nacimiento de la tragedia*”.⁴⁶ De Man comprende que la superioridad de la música sobre la literatura, que Nietzsche postula en su primera obra, consolida en realidad el logocentrismo y la metafísica de la presencia. La deconstrucción se realizaría, entonces, en obras posteriores. Las críticas de la verdad y del conocimiento pueden entenderse como evidencias que aseguran que en el pensamiento de Nietzsche ocurre una deconstrucción del logocentrismo que socava algunos principios fundamentales de la tradición metafísica. Así también, la deconstrucción en la filosofía de Nietzsche se apreciaría mediante lo que a juicio de de Man es la inversión, presentada en los *Escritos sobre retórica*, de dualismos metafísicos tales como interior-exterior y causa-efecto. De Man explica esta inversión del siguiente modo:

“Los dos conjuntos de polaridades, interior/exterior y causa/efecto, que parecían constituir un sistema cerrado y coherente (lo externo causa la producción de efectos internos), han quedado desarticulados, desparramados, para formar un sistema arbitrario, abierto, en el cual los atributos de causalidad y de localización pueden ser intercambiados engañosamente, sustituidos a voluntad, el uno por el otro. Como consecuencia de ello, se erosiona nuestra confianza en el modelo original, binario, empleado como punto de partida. La

⁴⁵ Nietzsche, Friedrich, *Notas sobre retórica, op. cit.*, 7, 19 [229], p. 221.

⁴⁶ De Man, Paul, “Retórica de tropos (Nietzsche)” en *Alegorías de la lectura, Lenguaje figurado en Rousseau, Nietzsche, Rilke y Proust* [Trad. de Enrique Lynch], Barcelona, Lumen, 1990, p. 110.

consecuencia principal de esta deconstrucción del esquema clásico de causa/efecto, sujeto/objeto aparece clara en la segunda parte del pasaje. [...] La prioridad lógica es deducida acríticamente a partir de una prioridad temporal contingente: apareamos las polaridades exterior/interior con causa/efecto sobre la base de una polaridad temporal antes/después (o temprano/tarde) que no es sometida a la reflexión. El resultado es un error acumulativo, «la consecuencia de todas las ficciones causales previas», que en cuanto concierne al mundo «objetivo» están siempre ligadas al «viejo error de la Causa original».⁴⁷

Sin dejar de reconocer el valor y la pertinencia de esta lectura, en la que se propone que las polaridades causa-efecto, interior-exterior y sujeto-objeto forman un sistema arbitrario y abierto, donde la objetividad queda ligada a un error acumulativo que conduce a la idea de causa primera, en este trabajo el tratamiento de la filosofía de Nietzsche es otro. Tal decisión teórica concierne al hecho de que la perspectiva deconstructiva de de Man está enraizada en la noción de “texto”, desde la cual operan las interrupciones o desplazamientos de los dualismos; esto complica un abordaje de la filosofía de Nietzsche desde otra perspectiva que no sea aquella que reconduce constantemente su pensamiento a un problema de lenguaje.

Además de la cuestión de la retórica, que en este trabajo es considerada no sólo como texto, sino también como una práctica concreta y real que corresponde a la actualización del lenguaje mediante su ejercicio, otro problema a desarrollar es el de la experiencia, que es aquí entendida como una multiplicidad de sensaciones, percepciones e imágenes irreductibles al lenguaje, cuyas relaciones son precisamente lo que se interpreta mediante el lenguaje-retórica que Nietzsche propone. Así también, se afirma que el análisis de estos dos principios, el lenguaje y la experiencia, permite a Nietzsche no sólo desarrollar sus críticas hacia la verdad, la lógica, el conocimiento y la causalidad, sino también proponer tesis ontológicas a propósito de lo existente, más allá del antropomorfismo, con todos los riesgos que

⁴⁷ *Ibíd.*, p. 131.

esto implica, en la forma de conceptos como caos, devenir o flujo. Tales conceptos son asimismo desarrollados en este trabajo con el fin de abordar la pregunta: ¿qué es esa existencia, de la que Nietzsche da cuenta, en la que la verdad como correspondencia, el conocimiento, la lógica y la causalidad no son principios que puedan regirla?

1.2 La crítica de la verdad y su condición retórica

En los *Escritos sobre retórica* (especialmente en *Descripción sobre retórica antigua* y *Notas sobre retórica*) se encuentran los elementos constitutivos de los problemas que Nietzsche aborda en *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral* (1873), referentes a la sensibilidad, la retórica y la verdad. Estos escritos proporcionan un acercamiento preciso al problema de la verdad a través de la retórica: la esencia del lenguaje ajena al conocimiento y a los discursos de la correspondencia entre la verdad y la esencia de las cosas. El funcionamiento retórico del lenguaje permite dilucidar las formas, las figuras y las utilidades de la verdad a las que Nietzsche se refiere en *Sobre verdad y mentira*, ensayo en el cual también se cuestionan sin concesiones los valores del intelecto y del conocimiento.

Dicho esto, el intelecto es, según Nietzsche, un añadido, un recurso, al que apelan seres efímeros y delicados para su conservación. El intelecto se vuelve entonces un tipo de suplemento existencial cuya función consiste en que la humanidad sobreviva. Al conocimiento va unido un orgullo que obnubila a estos seres sobre el valor de su existencia. La operación del intelecto es, además, la del fingimiento. Nietzsche considera que esta facultad es una instancia creadora de simulaciones. En *Sobre verdad y mentira*, el filósofo redacta que:

En los hombres alcanza su punto culminante este arte fingir; aquí el engaño, la adulación, la mentira y el fraude, la murmuración, la farsa, el vivir del brillo ajeno, el enmascaramiento, el convencionalismo encubridor, la escenificación ante los demás y ante uno mismo, en una palabra, el revoloteo incesante alrededor de la llama de la vanidad es

hasta tal punto regla y ley, que apenas hay nada tan inconcebible como el hecho de que haya podido surgir entre los hombres una inclinación sincera y pura hacia la verdad.⁴⁸

Esta inclinación hacia la verdad es, para Nietzsche, un misterio, una interrogante, debido a la predominancia del engaño, la adulación y la farsa en la historia de la convivencia humana. Aunque la cuestión enigmática del deseo de verdad atraviesa la obra del filósofo, es en *Más allá del bien y del mal* (1886) donde encuentra una formulación directa mediante el concepto *voluntad de verdad*. En tal obra está escrito que:

La voluntad de verdad, que todavía nos seducirá a correr más de un riesgo, esa famosa veracidad de la que todos los filósofos han hablado hasta ahora con veneración: ¡qué preguntas nos ha propuesto ya esta voluntad de verdad! ¡Qué extrañas, perversas, problemáticas preguntas! [...] ¿Qué cosa existente en nosotros es la que aspira propiamente a la «verdad»? [...] Hemos preguntado por el valor de esa voluntad. Suponiendo que nosotros queramos la verdad: ¿por qué no, más bien, la no-verdad? ¿Y la incertidumbre? ¿Y aun la ignorancia? — El problema del valor de la verdad se plantó delante de nosotros, — ¿o fuimos nosotros quienes nos plantamos delante del problema? ¿Quién de nosotros es aquí Edipo? ¿Quién Esfinge?”⁴⁹

Nietzsche interroga constantemente el valor de esta voluntad que no deja de parecerle extraordinaria. ¿Cuál es su función? ¿Por qué tanta insistencia en ella? En el *Tratado tercero de La genealogía de la moral* (1887), ¿Qué significan los ideales ascéticos?, pueden encontrarse algunos indicios sobre estas interrogantes.

⁴⁸ Nietzsche, Friedrich, *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*; Vaihinger, Hans, La voluntad de ilusión en Nietzsche, [Trad. de Luis ML. Valdés y Teresa Orduña], Tecnos, Madrid, 1996, pp. 18-19.

⁴⁹ Nietzsche, Friedrich, *Más allá del bien y del mal. Preludio de una filosofía del futuro* [Intr., trad. y notas de Andrés Sánchez Pascual], Alianza Editorial, Ciudad de México, 1986, 1, pp. 21-22.

Desde la perspectiva nietzscheana, lo que conduce al filósofo y a los idealistas del conocimiento hacia la verdad

[...] es la fe en el *ideal ascético* mismo, si bien en la forma de su imperativo inconsciente, no nos engañemos sobre esto, —es la fe en un valor metafísico, en un valor *en sí de la verdad*, tal como sólo en aquel ideal se encuentra garantizado y confirmado (subsiste y desaparece juntamente con él).⁵⁰

Es la creencia en el ideal ascético, según Nietzsche, lo que conduce a valorar la verdad como un concepto metafísico que posibilita la moral y el conocimiento. El ideal ascético se refiere a la fe en las renunciaciones que dan forma a la vida de un filósofo y que en un momento determinado (la antigüedad) garantizaron su subsistencia. Tales renunciaciones están sujetas a la creencia en un principio superior, como una vida ultraterrena, suprasensible, tal como lo es el mundo de los inmortales al que se dirigen las almas de los filósofos una vez que se separan del cuerpo, como señala Platón en el *Fedón* (385-370 a.C.).⁵¹ Creer en el ideal ascético significa instituir un valor metafísico que justifique y garantice la existencia del mundo verdadero. Para los filósofos, los ideales ascéticos corresponden a un instinto orientado hacia la consecución de una espiritualidad elevada. Esta orientación existencial pertenece al jovial ascetismo de un animal que se diviniza: el filósofo. Nietzsche indica que: “Es sabido cuáles son las tres pomposas palabras del ideal ascético: pobreza, humildad, castidad”.⁵² Es la fe en este ascetismo, la fe en una vida verdadera, vida única y superior a las demás, la que da forma a esta voluntad. La vida que se consagra al ascetismo es, entonces, una existencia que se encuentra por encima del resto. Para llegar a tal superioridad, ha sido necesario inventar toda una metafísica que garantice su veracidad.

⁵⁰ Nietzsche, Friedrich, *La genealogía de la moral. Un escrito polémico* [Intr., trad. y notas de Andrés Sánchez Pascual], Alianza Editorial, Madrid, 2011, III, 24, p. 219.

⁵¹ Cf. Platón, *Fedón* [Trad. de Carlos García Gual] en *Platón I, op. cit.*, pp. 607-691.

⁵² *Ibíd.*, III, 8, p. 159.

El valor metafísico de la verdad, recuerda Nietzsche, está también inscrito en discursos modernos como el de la ciencia. No habría una ciencia ajena a determinados supuestos: “[...] siempre tiene que haber allí una filosofía, una «fe», para que de ésta la ciencia extraiga una dirección, un sentido, un límite, un método, un *derecho* a existir”.⁵³ Por consiguiente, incluso la filosofía que buscara fundarse sobre evidencia científica, mantendría cierto tipo de relación con una metafísica de la verdad.

Finalmente, el hombre de la verdad, explica Nietzsche, acaba por afirmar un mundo suprasensible a costa de negar el que él mismo habita. Incluso los modernos hombres del conocimiento, ateos y no metafísicos, se inscriben en una historia cuyo principio es que la verdad es divina. La inclinación hacia la verdad obedece al predominio de los ideales ascéticos en la cultura, es decir, a la creencia en valores metafísicos. Estos ideales, que en un principio permitieron al filósofo diferenciarse de otras formas de vida en la cultura antigua, persistieron de modo inconsciente hasta la filosofía moderna. Nietzsche ha provocado que la filosofía se constituya como una puesta en cuestión del valor mismo de la verdad. La filosofía puede ahora preguntarse por las condiciones que posibilitan que determinado discurso se constituya como verdadero. La vía de la crítica resulta apropiada para ello. Por tanto, en *La genealogía* se afirma que: “La voluntad de verdad necesita una crítica —con esto definimos nuestra propia tarea—, *el valor* de la verdad debe *ser puesto en entredicho* alguna vez, por vía experimental...”⁵⁴

Una de las cuestiones centrales de la filosofía nietzscheana es la pregunta por el valor de la verdad. Al transformar el problema de la verdad en una cuestión histórica, Nietzsche advierte sobre las contingencias que provocan sus fluctuaciones y desplazamientos en los cuales, sin embargo, se mantiene el impulso que proyecta al sujeto en su búsqueda. Ciertamente, es el filósofo Michel Foucault quien continúa, mediante un aparato conceptual propio, la tarea nietzscheana de criticar la voluntad de verdad que atraviesa y define determinada cultura. Foucault

⁵³ *Ibíd.*, III, 24, p. 219.

⁵⁴ *Ibíd.*, III, 24, p. 220.

pone en entredicho la voluntad de verdad cuando pregunta por el sistema de instituciones que impone y tutela, no sin violencia, la vigencia de las verdades. El filósofo francés explica que si

[...] se plantea la cuestión de saber cuál ha sido y cuál es constantemente, a través de nuestros discursos, esa voluntad de verdad que ha atravesado tantos siglos de nuestra historia, o cuál es en su forma general el tipo de separación que rige nuestra voluntad de saber, es entonces, quizá, cuando se ve dibujarse algo así como un sistema de exclusión (sistema histórico, modificable, institucionalmente coactivo).⁵⁵

Para Foucault, la voluntad de verdad es un principio de exclusión de los discursos, en el cual se determina lo que ha de ser o no dicho, a través de un poder que se ejerce mediante la palabra. Sobre las diversas funciones de la verdad y del discurso en la cultura, Foucault recuerda que, por ejemplo, en la Grecia del siglo VI a.C., el discurso verdadero, respetado y temido, era pronunciado, a través de un ritual, por determinado tipo de sujetos: el adivino o el poeta. El discurso verdadero se encargaba tanto de impartir justicia como de profetizar el porvenir. Foucault escribe sobre los desplazamientos de la verdad en la antigüedad:

Ahora bien, he aquí que un siglo más tarde la verdad superior no residía ya más en lo que era el discurso o en lo que *hacía*, sino que residía en lo que *decía*: llegó un día en que la verdad se desplazó del acto ritualizado, eficaz y justo, de enunciación, hacia el enunciado mismo: hacia su sentido, su forma, su objeto, su relación con su referencia.⁵⁶

La fuente de tales afirmaciones respecto a la historia de la verdad en la antigüedad no es otra que *Los maestros de verdad en la Grecia arcaica* (1967) de

⁵⁵ Foucault, Michel, *El orden del discurso* [Trad. de Alberto González Troyano], Tusquets, Bs As, 2005, pp. 19.

⁵⁶ *Ibíd.*, p. 20.

Marcel Detienne. Los maestros de verdad, en el siglo VI a.C., son los poetas, adivinos y reyes de justicia que ostentan una potencia religiosa y mítica. Es el filósofo quien sustituye a estos personajes al transformar el discurso de la verdad en una racionalidad. Detienne enuncia que:

Alétheia es un testigo capital de la transformación del pensamiento mítico en un pensamiento racional. Potencia religiosa y concepto filosófico, *Alétheia* señala entre el pensamiento religioso y el pensamiento filosófico tanto determinadas afinidades esenciales como una ruptura radical. Las afinidades se sitúan a un doble nivel, el de los tipos de hombre y el de los marcos de pensamiento.⁵⁷

Esta transformación también indica que, además de haber tanto correspondencias como disociaciones entre el pensamiento mítico y el racional en la antigüedad, existe una herencia de lo religioso en lo filosófico. Una muestra de ello, refiere Detienne, consiste en que la física de los Milesios funcionaba según las oposiciones de un pensamiento religioso griego: entre estas oposiciones se encuentran lo visible y lo invisible; lo permanente y lo cambiante; lo eterno y lo mortal.⁵⁸

Ahora bien, según los procedimientos de Foucault, la identificación del desplazamiento del discurso verdadero, en cuanto a sus funciones y formas, implica una tarea tanto arqueológica como genealógica, que tiene sus raíces en la crítica de la verdad que Nietzsche propone, pero también en las perspectivas críticas que introdujeron Kant y Marx. Foucault ha observado que la manifestación de la voluntad de verdad, en el paso de un siglo a otro, puede variar en las formas que adopta, en los objetos que constituye y en las técnicas que utiliza. En la modernidad, por ejemplo, la voluntad de verdad “[...] se apoya en una base institucional: está a la vez reforzada y acompañada por una densa serie de prácticas como la pedagogía,

⁵⁷ Detienne, Marcel, *Los maestros de la verdad en la Grecia arcaica* [Trad. de Juan José Herrera y Pref. de Pierre Vidal-Naquet], Taurus, Madrid, 1983, p. 145.

⁵⁸ Cf., *Ibíd.*, pp. 145-146.

el sistema de libros, la edición, las bibliotecas, las sociedades de sabios de antaño, los laboratorios actuales”.⁵⁹

Ciertamente, elaborar una crítica de la verdad implica también poner en entredicho la idea misma del origen metafísico. Según Foucault, al inicio de *Sobre verdad y mentira*, Nietzsche opone el término invención (*Erfindung*) al concepto de origen (*Ursprung*) en relación al problema del conocimiento. El rechazo de Nietzsche hacia la tentativa de buscar un origen metafísico concierne a que la historia descubre lo que a la fe en la metafísica no le era posible. Lo que la genealogía nietzscheana descubre es que no hay una identidad original, sino que

[...] detrás de las cosas hay “otra cosa bien distinta”: no su secreto esencial y sin fecha, sino el secreto de que no tienen esencia, o de que su esencia fue construida pieza a pieza a partir de figuras extrañas a ella. ¿La razón? Que ha nacido de una forma del todo “razonable”, —del azar—. ¿El apego a la verdad y el rigor de los métodos científicos? De la pasión de los sabios, de su odio recíproco, de sus discusiones fanáticas y siempre reanudadas, de la necesidad de vencer, —armas lentamente forjadas a lo largo de muchas batallas personales—. [...] Lo que encontramos en el comienzo histórico de las cosas no es la identidad aún preservada de su origen, —es su discordancia con las otras cosas—, el disparate.⁶⁰

Así, lo que Nietzsche entiende por invención, según Foucault, es una ruptura imperceptible entrelazada con un pequeño comienzo que permanece encubierto. Por consiguiente, a través de una estrategia de investigación histórica de los conceptos, tales como el conocimiento, el filósofo francés sugiere que:

⁵⁹ Foucault, Michel, *El orden del discurso*, op. cit., p. 22.

⁶⁰ Foucault, Michel, *Nietzsche, la genealogía, la historia* [Trad. de José Vázquez Pérez], Pre-textos, Valencia, 1997, pp. 18-19.

A la solemnidad del origen es necesario oponer, siguiendo un buen método histórico, la pequeñez meticulosa e inconfesable de esas fabricaciones e invenciones.

El conocimiento fue, por lo tanto, inventado. Decir que fue inventado es decir que no tuvo origen, o lo que es lo mismo y de manera más precisa aunque parezca paradójico, que el conocimiento no está en absoluto inscrito en la naturaleza humana. El conocimiento no constituye el instinto más antiguo del hombre [...]. Dice Nietzsche que el conocimiento está de hecho relacionado con los instintos, pero no puede estar presente en ellos ni ser siquiera un instinto entre otros; el conocimiento es simplemente el resultado del juego, el enfrentamiento, la confluencia, la lucha y el compromiso entre los instintos.⁶¹

En efecto, la vinculación entre el conocimiento y las relaciones entre los instintos conduce a la interrogación por el sentido de estas últimas. Por tanto, cabe preguntar ¿a qué se refiere Nietzsche con la noción de “instinto”? Lo que aquí se sugiere es que el instinto consiste en una tendencia u orientación, una inclinación, que conduce a un cuerpo o a una sociedad, tanto en el pensamiento como en la práctica, hacia la elaboración de todo tipo de invenciones y valoraciones religiosas, éticas, metafísicas, científicas o literarias, es decir, todo aquello que constituye a una cultura o civilización, o bien, hacia la decadencia o destrucción de las mismas. El instinto implica también la creación o destrucción de determinadas formas de vida, en función de la dirección que toman estas inclinaciones. El instinto nietzscheano se sustrae a la teleología en tanto no se le puede asignar un origen preciso ni una finalidad determinada de antemano. Lo que Nietzsche pretende captar en sus investigaciones, como por ejemplo en su estudio sobre el nihilismo

⁶¹ Foucault, Michel, *La verdad y las formas jurídicas* [Trad. de Enrique Lynch], Gedisa, Barcelona, 1996, p. 22.

ubicado en los fragmentos de *La voluntad de poder*⁶², se refiere a cómo es que estos instintos o inclinaciones se han manifestado y cómo es que se han vuelto contra sí mismos; un hecho enigmático que nunca dejó de sorprenderle.

Sin embargo, lo que lleva a Nietzsche a inferir la existencia de instintos que atraviesan cuerpos y sociedades, no puede sino provenir de una interpretación sustentada en las relaciones y transferencias contingentes, creadoras de todo tipo de artificios retóricos, que ocurren entre la sensibilidad y el lenguaje. Es a través de la constatación de las confabulaciones arbitrarias entre la conciencia y la experiencia, creadoras de todo tipo de equívocos metafísicos, que Nietzsche puede articular una crítica hacia la verdad, el conocimiento y la cultura. Para elaborar su pensamiento crítico, Nietzsche parte de que la experiencia es una multiplicidad que no es posible unificar sino a través de la confabulación. La multiplicidad de percepciones, sensaciones y representaciones de la que está compuesta la experiencia es radicalmente distinta a la identidad y la unidad de un sujeto permanente e igual a sí mismo.

Ahora bien, otro problema que corresponde a esta discusión en torno a la crítica del conocimiento y la verdad es la utilidad de ambos en una cultura. Cuando Nietzsche se pregunta por la procedencia del impulso hacia la verdad, por aquello que la hace posible, subraya, en *Sobre verdad y mentira*, que los humanos, por necesidad y hastío, desean existir en una sociedad. Para ello es preciso un tratado de paz o un tipo de acuerdo colectivo que garantice la existencia gregaria de la humanidad. El lenguaje de este tratado, que es el de la verdad, permite a la humanidad coexistir socialmente. Para que se viva de modo pacífico, dice Nietzsche, es necesaria la constitución de un lenguaje verdadero. Por consecuencia, el filósofo redacta:

En este mismo momento se fija lo que a partir de entonces ha de ser «verdad», es decir, se ha inventado una designación de las cosas

⁶² Cf. Nietzsche, Friedrich, *La voluntad de poder*, op. cit., Libro primero. El nihilismo europeo, pp. 33-118.

uniformemente válida y obligatoria, y el poder legislativo del lenguaje proporciona también las primeras leyes de verdad, pues aquí se origina por primera vez el contraste entre verdad y mentira.⁶³

La función de la verdad es, entonces, perpetuar la paz y la convivencia entre los hombres, a través de la invención de determinado tipos de designaciones. Esta invención da lugar a la diferencia y la oposición entre verdad y mentira. Si la verdad consiste en la instauración colectiva de una designación válida, su contrario, la mentira, aparece cuando alguien utiliza las designaciones válidas para hacer pasar lo irreal por real. Hay modificaciones en el lenguaje consolidado como verdadero con una finalidad concreta que, en ocasiones, es en perjuicio de la sociedad. El mentiroso es excluido en una sociedad debido a los efectos de su lenguaje.

Sobre el problema del estatuto epistemológico y ético de la mentira, el filósofo Jacques Derrida, heredero del pensamiento nietzscheano, en *Histoire du mensonge. Prologomènes* (1997), recuerda que, para Nietzsche, la historia del mundo verdadero es la historia de un error. Derrida insiste en la pertinencia de una distinción entre el error y la mentira, cuando en *Sobre verdad y mentira* se supone cierta continuidad entre ambos conceptos. Esta continuidad conduce a comprender el problema de la mentira como una cuestión teórica y epistemológica. Para Derrida, en cambio, el problema de la mentira posee una dimensión ética irreductible debido a que este fenómeno es, de modo intrínseco, extraño al problema del conocimiento. Lo es porque el error y el equívoco se diferencian radicalmente de la mentira en tanto esta última se caracteriza por la intención de hacer pasar lo falso por lo verdadero. Errar significa afirmar algo sin saber que es falso; en cambio, la mentira implica querer engañar a otro sabiendo lo que se hace. Derrida explica que: "Mentir es querer engañar a otro, a veces incluso diciendo la verdad. Se puede decir lo falso sin mentir, pero se puede decir también la verdad con vistas a engañar, es decir, mintiendo. Pero no se miente si se cree en aquello que se dice, si se da crédito de

⁶³ Nietzsche, Friedrich, *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, op. cit., p. 20.

ello aún si es falso”.⁶⁴ Derrida se basa en *De mendacio* (siglo IV) de San Agustín para elaborar esta distinción.

Al haber considerado esta indicación por parte de Derrida, este trabajo se circunscribe en la discusión crítica y epistemológica referente a los problemas de la verdad y el conocimiento. Por este motivo va a privilegiarse el concepto de “error” para referir todos aquellos equívocos que se hicieron pasar por verdades sin poder determinar realmente si se sabía o no que eran falsedades. El impulso hacia la verdad que describe Nietzsche parece asegurar que sí se ha creído fielmente en principios metafísicos y religiosos, aunque, por otra parte, también se afirma que el querer una verdad significa desear la utilidad de sus efectos. El hombre “[...] ansía las consecuencias agradables de la verdad, aquellas que mantienen la vida; es indiferente al conocimiento puro y sin consecuencias e incluso hostil frente a las verdades susceptibles de efectos perjudiciales o destructivos”.⁶⁵ En este punto, el filósofo admite que el deseo de la verdad depende también de sus consecuencias prácticas en una sociedad. Este concepto no responde, entonces, a una investigación pura, a la verdad por la verdad, sino a la diferencia práctica que introduce en la realidad donde es utilizada.

Ahora bien, la estructura de la verdad reside en las relaciones contingentes mantenidas entre la retórica del lenguaje y la sensibilidad. Sin embargo, en *Sobre verdad y mentira*, para sustentar esta tesis, Nietzsche incorpora un elemento más que es, paradójicamente, la evidencia científica sobre la fisiología del sistema nervioso de su siglo. Esta evidencia le permite preguntar: “¿Qué es una palabra? La reproducción en sonido de un impulso nervioso. Pero inferir además del impulso nervioso la existencia de una causa fuera de nosotros, es ya el resultado de un uso falso e injustificado del principio de razón”.⁶⁶

⁶⁴ Derrida, Jacques, *Histoire du mensonge. Prolégomènes*, Éditions Galilée, Paris, 2012, p. 15 [Trad. propia].

⁶⁵ Nietzsche, Friedrich, *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, op. cit., p. 21.

⁶⁶ *Ídem*.

Además de la sensibilidad y la retórica del lenguaje, cuyo vínculo articula lo que aquí se entiende como experiencia, Nietzsche recurre a la evidencia de que existe un impulso nervioso, proceso químico y eléctrico descrito por la fisiología, para mostrar cómo es que se constituye la interpretación de lo que se denomina como verdadero. En el centro de este problema se ubica la operación retórica de la metáfora. Este tropo no se refiere aquí únicamente a una transposición entre términos basados en la semejanza que genera significaciones, sino a un proceso más complejo que involucra determinadas funciones corporales. La metáfora es un continuo de transferencias y transformaciones. La metáfora es un proceso que genera imágenes mediante la actividad eléctrico-química de un impulso nervioso. Desde la imagen se produce una transposición, arbitraria y contingente, a un sonido. Hay aquí dos operaciones metafóricas. En palabras de Nietzsche: “¡En primer lugar, un impulso nervioso extrapolado en una imagen! Primera metáfora. ¡La imagen transformada de nuevo en un sonido! Segunda metáfora. Y, en cada caso, un salto total desde una esfera a otra completamente distinta”.⁶⁷

Así, la composición de la verdad no es otra cosa que un conjunto de relaciones que, desde esferas diversas, involucran procesos químico-eléctricos, impresiones sensibles, operaciones retóricas, imágenes, sonidos y signos articulados en lo que podría entenderse inclusive como una red. El proceso de esta composición es lo que Nietzsche entiende como metáfora: un continuo de transferencias y asociaciones entre componentes físicos, materiales, eléctricos, retóricos y conceptuales. Sin embargo, tales relaciones no se agotan en lo que podría considerarse simplemente como lo humano o lo antropomórfico, debido a que la heterogeneidad de sus componentes no puede agruparse en estas categorías incapaces de contener una diversidad en la cual el sistema nervioso, desde su materialidad, coexiste con operaciones retóricas, sonidos, imágenes y conceptos.

Lo que poseemos, según Nietzsche, son metáforas de las cosas que no se corresponden con algo así como esencias primitivas. Un concepto tan complejo

⁶⁷ *Ibíd.*, p. 22.

como el de la “cosa en sí” es posible, si se sigue a Nietzsche, sólo a partir del impulso nervioso que da lugar a una imagen, después a un sonido y posteriormente a una palabra, como una serie de transposiciones, transformaciones y asociaciones que constituyen la retórica del lenguaje. Podría objetarse en este punto que Nietzsche recurre a cadenas causales para explicar el surgimiento del lenguaje. Sin embargo, la causalidad es sólo la interpretación de una relación. El filósofo insiste constantemente en que es posible pensar las relaciones entre las diversas sensaciones que se yuxtaponen. La atribución de la causalidad a esta multiplicidad de sensaciones es un proceso posterior, una interpretación, para dotar de sentido y justificación a lo que se percibe. Nietzsche subraya que las relaciones entre la multiplicidad de la experiencia y el lenguaje no son lógicas. El surgimiento del lenguaje, que ocurre de modo principalmente inconsciente, “[...] no sigue un proceso lógico, y todo el material sobre el que, y a partir del cual, trabaja y construye el hombre de la verdad, el investigador, el filósofo, procede, si no de las nubes, en ningún caso de la esencia de las cosas”.⁶⁸ Es sobre estas consideraciones que se hace inteligible el sentido de la famosa definición nietzscheana de la verdad.

¿Qué es entonces la verdad? Una hueste en movimiento de metáforas, metonimias, antropomorfismos, en resumidas cuentas, una suma de relaciones humanas que han sido realzadas, extrapoladas y adornadas poética y retóricamente y que, después de un prolongado uso, un pueblo considera firmes, canónicas y vinculantes; las verdades son ilusiones de las que se ha olvidado que lo son; metáforas que se han vuelto gastadas y sin fuerza sensible, monedas que han perdido su troquelado y no son ahora consideradas como monedas sino como metal.⁶⁹

⁶⁸ *Ibíd.*, p. 23.

⁶⁹ *Ibíd.*, p. 25. En alemán: “*Was ist also Wahrheit? Ein bewegliches Heer von Metaphern, Metonymien, Anthropomorphismen, kurz eine Summe von menschlichen Relationen, die, poetisch und rhetorisch gesteigert, übertragen, geschmückt wurden, und die nach langem Gebrauch einem Volke fest, kanonisch und verbindlich dünken: die Wahrheiten sind Illusionen, von denen man*

Así, la verdad no es otra cosa que el movimiento mismo de las operaciones retóricas aquí entendidas como un complejo proceso que involucra la relación entre impresiones sensibles, funciones corporales y materiales. Si la verdad es un conjunto de relaciones retóricas, materiales, sensibles y humanas, cabe recordar que el lenguaje es por sí mismo una retórica que se afina y perfecciona con el ejercicio de la palabra. Es en la medida de ese afinamiento que un discurso obtiene cierta estética, que se formaliza y se estructura para conseguir una fuerza persuasiva que le asegure unidad y permanencia.

1.3 La experiencia y la crítica del sujeto en el empirismo nietzscheano

Lo que en este trabajo se denomina como empirismo en el pensamiento de Nietzsche corresponde a la afirmación de que la crítica del conocimiento y de la verdad proviene, además de los cuestionamientos referentes a los discursos de la filosofía, la filología, la retórica y la ciencia, de la indagación que el filósofo realiza sobre el funcionamiento de la percepción y la sensibilidad, en relación con lo que puede articularse en la retórica del lenguaje. Ha sido precisa una revisión en extremo cuidadosa de lo que es la experiencia para dar cuenta de que una idea tan presupuesta como la causalidad está basada en metonimias, es decir, en interpretaciones causales de la sucesión de la experiencia, y que además, según Nietzsche, con ellas comienza nada menos que el proyecto de la racionalidad. Es la indagación sobre el funcionamiento de la experiencia lo que permite postular que los discursos filosóficos son interpretaciones basadas en la retórica que es el lenguaje y en los fenómenos de la sensibilidad que conducen a elaborar interpretaciones sobre la multiplicidad percibida.

vergessen hat, daß sie welche sind, Metaphern, die abgenutzt und sinnlich kraftlos geworden sind, Münzen, die ihr Bild verloren haben und nun als Metall, nicht mehr als Münzen in Betracht kommen". (Nietzsche, Friedrich, *Ueber Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinne* en *Nietzsche Werke. Dritte Abteilung. Zweiter Band. Kritische Gesamtausgabe*. Herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, Walter de Gruyter, Berlín, 1973, I, 30 y 1-5, pp. 374-375.)

Si bien caracterizar la filosofía de Nietzsche como un tipo de empirismo no es algo que se acostumbre, esto ha sido sugerido por Deleuze en *Nietzsche y la filosofía*. En este texto se explica que en el pensamiento nietzscheano hay un pluralismo que le es estructural. Este pluralismo puede entenderse también como un empirismo. El filósofo francés expresa:

La filosofía de Nietzsche no se comprende mientras no se tenga en cuenta su esencial pluralismo. Y a decir verdad, el pluralismo (también llamado empirismo) y la propia filosofía son una misma cosa. El pluralismo es el modo de pensar propiamente filosófico, inventado por la filosofía: única garantía de libertad en el espíritu concreto, único principio de un violento ateísmo.⁷⁰

De este modo, Deleuze comenta que el pluralismo constituye un principio en la filosofía de Nietzsche; incluso afirma que la filosofía misma es un empirismo. Otra modalidad de este empirismo nietzscheano concierne a la dinámica de las fuerzas que constituyen la inmanencia. Cuando una fuerza se apropia de otra, lo que hay no es una negación, sino una afirmación diferencial. Deleuze introduce el concepto de diferencia en la filosofía nietzscheana cuando comenta:

Al elemento especulativo de la negación, de la oposición o de la contradicción, Nietzsche opone el elemento práctico de la diferencia: objeto de afirmación y placer. Es en este sentido que puede hablarse de empirismo nietzscheano. El problema tan común en Nietzsche: ¿qué quiere una voluntad?, ¿qué quiere éste, aquél?, no debe entenderse como búsqueda de una finalidad, de un motivo ni de un objeto de esta voluntad. Lo que quiere una voluntad es afirmar su diferencia.⁷¹

Es la afirmación de la diferencia lo que el empirismo nietzscheano opone, según Deleuze, a las nociones de la dialéctica y del trabajo de lo negativo. En esta

⁷⁰ Deleuze, Gilles, *Nietzsche y la filosofía*, op. cit., p. 17.

⁷¹ *Ibíd.*, p. 18.

interpretación de Nietzsche se dice que: “La diferencia es el objeto de una afirmación práctica inseparable de la esencia y constitutiva de la existencia”.⁷² Así también, se define un empirismo superior que consiste en la plasticidad y las transformaciones de lo que Nietzsche entiende como voluntad de poder. Deleuze explica que si

“[...] la voluntad de poder es un buen principio, si reconcilia al empirismo con los principios, si constituye un empirismo superior, es porque es un principio esencialmente plástico, que no es más amplio que lo que condiciona, que se metamorfosea con lo condicionado, que se determina. En efecto, la voluntad de poder no se puede separar nunca de tal o cual fuerza determinada, de sus cantidades, de sus cualidades, de sus direcciones; nunca superior a las determinaciones que opera en una relación de fuerzas, siempre plástica y en metamorfosis.”⁷³

En la filosofía de Deleuze, el empirismo nietzscheano se describe de tres modos: 1) como el principio filosófico de un pluralismo de fuerzas; 2) como la afirmación de la diferencia en la cual se expresa la voluntad; 3) y como la plasticidad de las relaciones de fuerzas que constituyen la voluntad de poder (*volonté de puissance*). Pluralismo, diferencia y plasticidad son, según Deleuze, los componentes del empirismo nietzscheano. No obstante, lo que en este texto se propone denominar como empirismo nietzscheano corresponde a la afirmación de que en la experiencia, como una multiplicidad de sensaciones, percepciones y representaciones sucesivas, irreductible a la conciencia, la unidad y la identidad, existe una pluralidad de relaciones entre lo experimentado que son interpretadas mediante los artificios del lenguaje-retórica. La investigación en torno a la relación entre la multiplicidad de la experiencia y la retórica que es el lenguaje permite a Nietzsche mostrar cómo es que se constituye la filosofía, la verdad y el

⁷² *Ídem.*

⁷³ *Ibíd.*, p. 74.

conocimiento, además de que lo conduce a poner en cuestión lo que entiende como “mundo verdadero”.

La experiencia, como multiplicidad irreductible, es, en principio, un caos cuyas representaciones son interpretadas de modo tal que se les atribuye unidad. Sobre este problema, el filósofo alemán redacta: “Caos inicial de representaciones. Las representaciones que se alían entre sí, subsisten; aquellas otras que no logran esta alianza, la mayoría, desaparecen y sucumben.”⁷⁴ Este caos inicial (*Ursprünglich Chaos*) de la experiencia, que es organizado por conceptos como el entendimiento, la razón o la lógica, da lugar al conocimiento basado en la identidad y la regularidad de los fenómenos como casos idénticos. Respecto a la organización racional de la experiencia, el filósofo comenta que: “El material de los sentidos dispuesto por el entendimiento, reducido a groseros rasgos generales, hecho semejante, colocado entre cosas similares. Por tanto, el infinito y el caos de las impresiones sensoriales son, en cierto, modo logificados”.⁷⁵

Así pues, no es desproporcionado afirmar que la experiencia es un tipo de principio que posibilita a Nietzsche asegurar que los discursos no aprehenden la esencia de las cosas, sino que desde ellos se elaboran complejas interpretaciones basadas en artificios retóricos cuyo núcleo es inconsciente, no individual, sino referente al funcionamiento del lenguaje. Debido a esto, no es posible relativizar esta experiencia y su funcionamiento afirmando que se trata tan sólo de una interpretación más. La experiencia y sus relaciones serían, más bien, la condición de toda interpretación humana posterior. De manera provisoria, pueden señalarse algunos componentes de esta experiencia: 1) la sensibilidad cuya existencia se constata a través de la multiplicidad que a ella se manifiesta; 2) las relaciones que se articulan entre las multiplicidades de sensaciones, percepciones y

⁷⁴ Nietzsche, Friedrich, *La voluntad de poder*, op. cit., 503, p. 348. En alemán: “*Ursprünglich Chaos der Vorstellungen. Die Vorstellungen, die sich mit einander vertrugen, blieben übrig, die grösste Zahl gieng zu Grunde — und geht zu Grunde*”. (Nietzsche, Friedrich, *Wille zur Macht en Gessamelte Werke. Neunzehnter band*, Musarion Verlag München, 1926, 508, p. 25.)

⁷⁵ Nietzsche, Friedrich, *La voluntad de poder*, op. cit., 561, pp. 385-386.

representaciones; 3) las interpretaciones de las relaciones que opera esta misma experiencia sobre la multiplicidad que percibe y que la conducen a una aparente unificación. 4) Estas interpretaciones son posibles mediante una dinámica de artificios relativamente preformados, de los que no puede detectarse origen o finalidad, pero que se actualizan constantemente a través del uso. Tales artificios son la retórica del lenguaje.

Nietzsche insiste en que, de principio, la experiencia es una multiplicidad de sensaciones que constituye relaciones, sin razón de ser, entre diversos estados cualitativos. La razón de ser de estas relaciones es, más bien, una interpretación posterior de las mismas; esto permite plantear, desde Nietzsche, que la emergencia de la razón yace sobre su propia falta. Ni los *a priori* trascendentales kantianos, ni la conciencia intencional de Husserl, que se caracteriza justamente por distinguirse de los contenidos de la experiencia, condición que la mantendría como trascendente al mundo, escaparían, desde la filosofía nietzscheana, a la dinámica retórica del lenguaje. Tal planteamiento de Husserl, posterior a Nietzsche, hereda y reformula la filosofía trascendental kantiana. Según una crítica nietzscheana, lo trascendental y la conciencia intencional son conceptos que estarían fundados sobre transposiciones empírico-retóricas de las que provendrían distinciones como la conciencia y el mundo, en tanto que el funcionamiento de una pretendida unificación de la experiencia mediante la conciencia y sus relaciones causales, serían transferidas, de manera arbitraria, hacia el “mundo”. La transferencia que va de la interpretación de las relaciones que unifican de modo aparente la experiencia, al funcionamiento del mundo a través de causalidades, involucra un proceso en el cual se elaboran semejanzas y metonimias.

Así, según Nietzsche, el concepto sirve para intentar superar aquella multiplicidad que percibimos; se trata una operación en la que se busca un determinado ordenamiento tanto de aquello que puede denominarse como “nosotros mismos”, como del “mundo” que aparentemente percibimos. Respecto a la conceptualización de la pluralidad percibida, Nietzsche señala que:

El único modo de vencer la multiplicidad es que nosotros establezcamos géneros, por ejemplo, calificar de «audaces» a toda una cantidad de formas de actuar. Nosotros nos lo explicamos al ponerlos bajo el título de «audaz». Todo explicar y conocer propiamente no es más que poner un título [*Rubrizieren*]. —Ahora con un salto audaz: se protege la multiplicidad de las cosas, cuando las consideramos al mismo tiempo como acciones innumerables de una cualidad, por ejemplo, como acciones del agua en Tales.⁷⁶

Terminar con la multiplicidad y al mismo tiempo conservarla significa subordinar lo múltiple a un principio causal que garantice y justifique su existencia. Negar la multiplicidad y mantenerla como no-ser, como privación, implica identificar a lo que es, al ser, con la figura de lo Uno. Nietzsche reconoce que tales proyectos, sobre los que a su juicio se posiciona el problema del conocimiento, sólo se limitan a trabajar con las metáforas preferidas, las que otorgan más seguridad y complacencia. Por consecuencia, se olvida que están basadas en transposiciones contingentes, imitaciones y en lo que el filósofo denomina como un proceso original: identificar lo semejante con lo semejante. Operación que, según estas observaciones, sería tan inconsciente al punto de que sobre sus estructuras se han montado, bajo el nombre de la verdad, edificios filosóficos, religiosos y políticos que mantuvieron cierta unidad durante siglos.

El sentido de lo que en este trabajo se ha propuesto nombrar empirismo nietzscheano reside en el concepto de experiencia que se encuentra en la obra de este filósofo alemán. Este concepto de experiencia se define asimismo por el hecho de ser una multiplicidad cuya unificación es una interpretación posterior de la misma. Tal concepto sirve como principio para realizar la crítica nietzscheana del conocimiento, la verdad y la filosofía. La falta de unificación absoluta de la experiencia es la condición que posibilita la existencia misma de las relaciones que se originan en la multiplicidad de lo percibido. Sin esta falta de unificación, sin la diseminación de esta multiplicidad en la que hay sensaciones sucesivas y

⁷⁶ Nietzsche, Friedrich, *Notas sobre retórica*, op. cit., 7, 19 [215], p. 219.

yuxtapuestas, no sería posible hablar de relaciones, ni tampoco de las interpretaciones de estas mismas relaciones. De modo que la multiplicidad sin unificación es la condición tanto de las relaciones como de las interpretaciones que dan lugar a todo tipo de figuraciones retóricas y creaciones conceptuales.

La imposibilidad de la unificación real de una experiencia, como yuxtaposición y sucesión de sensaciones y procesos corporales, es irreductible a una totalización mediante la conciencia. La experiencia, desde la filosofía de Nietzsche, no es asimilable bajo la figura de lo Uno. Para Nietzsche, no hay más ser que el de la sensación. Por eso escribe: “El ser debe ser pensado como sensación que no tiene por fundamento nada que no sea una sensación”.⁷⁷ Así, la multiplicidad de la experiencia no puede sino ser cualitativa. Por consecuencia, el filósofo define, de un modo empírico, conceptos tales como el tiempo y el espacio. Es a partir de lo que es inmediatamente experimentado que Nietzsche explica el surgimiento de un concepto como el tiempo. Éste parte de una interpretación de la sucesión de una multiplicidad sensible. Por su parte, el concepto de espacio resulta de la interpretación de la yuxtaposición de los estímulos que se perciben. El filósofo alemán sintetiza este problema así: “La multiplicidad percibida presupone ya entonces tiempo y espacio, sucesión y yuxtaposición”.⁷⁸

De las relaciones entre las sensaciones, percepciones y representaciones que componen la experiencia, sólo es posible identificar, de modo inmediato, su continuidad y su separación. La coherencia, la organización, la causalidad y la razón de ser de estas relaciones son añadidos posteriores según la interpretación que, vía la retórica, se realiza de las mismas. La experiencia es, entonces, desde la filosofía de Nietzsche, una multiplicidad sin unificación absoluta a la que no puede atribuírsele unidad fundamental alguna. Esta falta de unificación, en la cual la filosofía ha introducido la identidad, puede explicar que, en el pensamiento

⁷⁷ Nietzsche, Friedrich, *La voluntad de poder*, op. cit., 555, p. 382.

⁷⁸ Nietzsche, Friedrich, *Notas sobre retórica*, op. cit., 7,19 [210], p. 218.

nietzscheano, todos aquellos constructos basados en la unidad sean descritos como errores.

En *La ciencia jovial* (1882) Nietzsche asegura, en un fragmento intitulado *El origen del conocimiento (Ursprung der Erkenntniss)*, que la especie humana ha cimentado sus creencias y formas de vida sobre grandes errores que, en el mejor de los casos, le sirvieron para asegurar su permanencia. El filósofo ofrece una lista de tales errores. “Estos son, por ejemplo: la existencia de cosas duraderas, la existencia de cosas iguales, la existencia de cosas, materias, cuerpos, la creencia de que una cosa es tal como ella parece, que nuestro querer es libre, que lo que es bueno para mí, también es bueno en sí y por sí mismo”.⁷⁹

Es paradójico, si bien no polémico, encontrar en Nietzsche la afirmación de que algo como el cuerpo (*Körper*) es un error (*Irrtum*), cuando esta categoría ha servido como hilo conductor de algunas de las lecturas más influyentes sobre este filósofo en el pensamiento contemporáneo. Tal es el caso de *Nietzsche y la filosofía* de Deleuze, quien explica que lo

[...] que define a un cuerpo es esta relación de fuerzas dominantes y fuerzas dominadas. Cualquier relación de fuerzas constituye un cuerpo: químico, biológico, social, político. Dos fuerzas cualesquiera, desiguales, constituyen un cuerpo a partir del momento en que entran en relación: por eso el cuerpo es siempre fruto del azar, en el sentido nietzscheano, y aparece siempre como la cosa más sorprendente, mucho más sorprendente realmente que la conciencia y el espíritu.⁸⁰

⁷⁹ Nietzsche, Friedrich, *La ciencia Jovial*, op. cit., 110, p. 427. En alemán: “[...] sind zum Beispiel diese: dass es dauernde Dinge gebe, dass es gleiche Dinge gebe, dass es Dinge, Stoffe, Körper gebe, dass ein Ding Das sei, als was es erscheine, dass unser Wollen frei sei, dass was für mich gut ist, auch an und für sich gut sei”. (Nietzsche Friedrich, *Die fröhliche Wissenschaft. „La gaya scienza”* en *Nietzsche Werke, Fünfte Abteilung. Zweiter Band*, Herausgeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, Walter de Gruyter, Berlin, 1973, 110, p. 147.)

⁸⁰ Deleuze, Gilles, *Nietzsche y la filosofía*, op. cit., p. 60.

Esta interpretación del cuerpo, en el marco de esta discusión, está plenamente justificada por la obra nietzscheana. No obstante, si se introduce la pregunta sobre por qué Nietzsche caracteriza al cuerpo un error, pueden extraerse otro tipo de consecuencias que se vinculan con el concepto de experiencia aquí esbozado. Si se piensa al cuerpo como la unidad del organismo; como la representación que afirma la organización total de las funciones corporales; o como una entidad permanente e idéntica a sí misma, puede decirse que tales abstracciones que dan forma a la idea del cuerpo son producto de las metáforas del conocimiento. No podrían ser, desde lo que se ha expuesto, las representaciones últimas de una entidad a la que se propone llamar cuerpo. Más bien, la experiencia como una multiplicidad cualitativa de relaciones sería la condición para construir tales abstracciones. Anteriores a la representación del cuerpo, se encuentran el caos y la multiplicidad de sensaciones sucesivas y yuxtapuestas, que articulan relaciones contingentes cuya interpretación se realiza a través de la retórica. Habrá entonces que insistir sobre la existencia de una multiplicidad sin unificación total, compuesta de relaciones que conjuntan y separan, y que son interpretadas mediante las operaciones retóricas. Estas interpretaciones dan lugar a diversas construcciones racionales y metafísicas.

Ahora bien, frente a esta caracterización de la experiencia, ¿qué sucede con el concepto de sujeto? Ciertamente, como es sabido, Nietzsche dirige sobre este concepto una feroz crítica. El filósofo, en el *Crepúsculo de los ídolos*, explica que debido a que la razón, en la modernidad, fue instituida como un valor supremo de la cultura, a lo existente se le atribuyó coseidad, ser, sustancia, causalidad, identidad y permanencia. Y es precisamente a partir de esta operación que el “yo” fue definido como una sustancia, como una identidad, o como una forma estructural, en gran parte de la filosofía moderna. El concepto del yo, identificado aquí con el concepto de sujeto, es, según Nietzsche, un error que proviene de la creencia de que, en realidad, existe un agente llamado voluntad que es, a su vez, una causa generadora de efectos.⁸¹ La creencia en la causalidad se encuentra a la base de la

⁸¹ Cf. Nietzsche, Friedrich, *Crepúsculo de los ídolos*, op. cit., *La «razón» en la filosofía*, 5, p. 54-55.

constitución de un sujeto como una identidad o una sustancia. Lo que aquí se comprende como sujeto consiste en la forma y la identidad que contiene a la experiencia, ya sea en términos sustanciales o trascendentales.

Ciertamente, pueden señalarse tres vías desde las cuales Nietzsche elabora una crítica al concepto de sujeto, cuya existencia formal, sustancial o trascendente al mundo es considerada como un error: 1) El concepto de yo o de sujeto no es identidad o sustancia, porque procede de la interpretación, a través de la retórica que es el lenguaje, de las relaciones y variaciones de la multiplicidad cualitativa de la experiencia. 2) El uso de los sujetos y las predicaciones en el lenguaje, además de ser uno de los orígenes de la idea de causalidad, constituye una costumbre desde la cual se admite la existencia del yo como una entidad verdaderamente real, más allá de la consideración de que se trata tan sólo de una interpretación de la pluralidad cualitativa de la experiencia. 3) La inexistencia sustancial o formal del sujeto como una identidad permanente e igual a sí misma corresponde a la imposibilidad para los artificios del lenguaje de enlazar con una realidad relativamente estática, debido, principalmente, a dos cuestiones: a) a que, desde la filosofía de Nietzsche, lo real es un devenir, un flujo continuo, donde no existe, de modo absoluto, la permanencia y la identidad de los seres, sino sólo a partir de las condiciones de una perspectiva, que en este caso concierne a la experiencia humana. b) Por otra parte, la condición retórica del lenguaje, donde la verdad como correspondencia es, más bien, una figuración, una hueste de artificios retóricos, impide la conexión concordante y definitiva entre el par conciencia/mundo. Estos conceptos son, a su vez, producidos por la interpretación de las relaciones de la experiencia que son transferidas a las relaciones de aquello que es experimentado, es decir, de lo que se denomina, a modo de conjunto, como el mundo.

Desde el pensamiento nietzscheano, la crítica del sujeto adopta asimismo la forma de un radical cuestionamiento en torno al lugar y la función de la conciencia en la filosofía. El problema que Nietzsche identifica en torno a la conciencia es un problema de interpretación respecto a lo que es inmediatamente experimentado. Por eso escribe:

Para este mundo interior nos faltan toda serie de órganos, y así sucede que sentimos como unidad una complejidad múltiple, y creamos una causalidad cuando no conocemos seguramente la razón del movimiento y del cambio, siendo lo único que aparece en la conciencia la sucesión de ideas y sentimientos. Sin embargo, es completamente inaceptable que esta sucesión tenga algo que ver con un encadenamiento causal: la conciencia no nos proporciona ningún ejemplo de causa y efecto.⁸²

Así, la experiencia es definida como una complejidad cualitativa y múltiple, que posteriormente se interpreta como unidad, del mismo modo que se le atribuye una causalidad, de modo arbitrario, a las relaciones que en ella se presentan. Estas relaciones están constituidas por sucesiones de ideas y sentimientos. El problema se encuentra en que tal sucesión es interpretada como un proceso causal. Nietzsche insiste en la inconsistencia de tal interpretación, puesto que no hay modo de conocer, empíricamente, lo que precede a tales sucesiones y relaciones.

La sucesión de pensamientos, de sentimientos, de ideas en la conciencia no nos da a entender que esta serie sea una serie causal, aunque sí lo parezca, y en grado altísimo. Sobre esta apariencia en realidad es sobre lo que tenemos fundada toda la representación del espíritu, razón, lógica, etc. (nada de esto existe: estas son síntesis y unidades simuladas), para proyectar luego esta representación en las cosas, tras las cosas.⁸³

Es así como Nietzsche reafirma, en *La voluntad de poder*, que de la interpretación de la pluralidad cualitativa de la experiencia, es decir, de las sucesiones de pensamientos e ideas, no se sigue la existencia de una causalidad que determine la continuidad y la discontinuidad de lo que se experimenta. Si la función principal que Nietzsche asigna a la conciencia corresponde a un operador

⁸² Nietzsche, Friedrich, *La voluntad de poder*, op. cit., 517, p. 358.

⁸³ *Ibíd.*, 518, p. 359.

causal que organiza la experiencia, la crítica consiste en desarticular esta idea en la medida en que no hay modo de acceder, a través de la experimentación, al ordenamiento que precedería a la experiencia misma. Así también, el filósofo comprende que no hay motivo para admitir que determinada organización de estados cualitativos, determinada continuidad, sea a su vez la causa de tal ordenamiento. Por tanto, él postula las siguientes interrogantes: “¿Por qué la idea de un hecho complejo ha de ser una de las condiciones de este hecho?, o ¿por qué el hecho complejo ha de preceder la representación como causa...?”⁸⁴ Estas preguntas indican, entonces, que la interpretación causal de la experiencia no puede figurar como el origen de la misma o como la estructura que la contiene.

En síntesis, los errores que Nietzsche reconoce respecto a la conciencia son: 1) admitir la existencia de la conciencia como un ser, como una unidad, y no sólo como una interpretación de la multiplicidad cualitativa de la experiencia; 2) comprender a la conciencia como la causa de la organización de estados cualitativos; 3) situar a la conciencia y a sus elaboraciones como la vía de acceso a un Dios metafísico; 4) suponer la existencia de una voluntad capaz de acción cuando los acontecimientos son interpretados como efectos. 5) Así también, para Nietzsche, el error se encontraría en aceptar que la conciencia es una entidad capaz de acceder, mediante el conocimiento, a un mundo verdadero compuesto de cosas y de hechos. 6) Finalmente, al filósofo le parece infundada la elaboración de un conocimiento absoluto que parte de la conciencia como una unidad total.⁸⁵

De este modo es como brevemente quedan esbozados, además de la crítica hacia el sujeto, los dos principios del empirismo nietzscheano: el primero corresponde al concepto de experiencia que consiste en la sucesión y la yuxtaposición de una multiplicidad cualitativa abierta a su propia intermitencia. El segundo se refiere al lenguaje-retórica, desde el cual se interpretan las relaciones que constituyen la experiencia. Desde la filosofía nietzscheana, esta experiencia no está contenida en formas trascendentales ni en unidades absolutas y superiores

⁸⁴ *Ibíd.*, 520, p. 359.

⁸⁵ *Cf.*, *Ibíd.*, 523, pp. 360-361.

que la organicen. Finalmente, tales principios figuran, entonces, como las condiciones que posibilitan elaborar la crítica nietzscheana de lo que aquí se denomina como el “mundo verdadero”.

Capítulo 2

La crítica del “mundo verdadero”

2.1 La lógica y sus principios (identidad y no-contradicción) frente a la filosofía nietzscheana

La crítica del conocimiento y de la verdad en la filosofía de Nietzsche se hace posible no sólo mediante la pregunta por el lenguaje y el funcionamiento de la experiencia, sino también a partir de la puesta en cuestión del principio de identidad y de la lógica misma. La interrogación por los presupuestos de este principio y de este lenguaje permite a Nietzsche asegurar que el “mundo verdadero”, cuya consistencia está dada mediante la identidad, la causalidad, el conocimiento y la verdad, es un error.

Nietzsche elabora una serie de tesis, en *La voluntad de poder*, referentes al nacimiento de la razón y la lógica. Entre ellas destaca la afirmación de que debido a que el espíritu anhela igualdad, deseo que se traduce en la intención de apresar la multiplicidad sensible en la repetición de casos idénticos, surge la identidad lógica. Se trata de una voluntad de igualdad que es una manifestación específica de lo que Nietzsche denomina como voluntad de poder.

La lógica está vinculada a la condición y al supuesto de que hay casos idénticos. Para que pueda existir una lógica, en definitiva, debe convenirse o fingirse que esta condición y este supuesto se dan. Es decir: que la voluntad para la verdad lógica sólo puede realizarse después de haber admitido una falsificación fundamental de todos los hechos. De donde se colige que aquí rige un instinto que es capaz de las dos cosas: de la falsificación, primero, y de la realización de su punto de vista; la lógica no se deriva de la voluntad de verdad.⁸⁶

Para Nietzsche, el funcionamiento de la lógica, aquello que garantiza su actividad, es un fingimiento, un acto de falsificación. Esta falsificación consiste,

⁸⁶ Nietzsche, Friedrich, *La voluntad de poder*, op. cit., 506, p. 349.

principalmente, en dos presupuestos: 1) que los hechos son, es decir, que poseen unidad e identidad; y 2) que existen hechos o casos idénticos. Para Nietzsche, la identidad y la mismidad de los hechos implican una negación del devenir, una negación del flujo en variación continua de lo que hay. El afirmar que hay hechos y casos idénticos no es ninguna verdad necesaria, asegura Nietzsche, sino sólo una interpretación realizada desde una perspectiva humana, es decir, desde un antropomorfismo. Los inventores de principios lógicos y categorías no son para Nietzsche sino los más grandes artistas de la abstracción. De este modo, Kant y Aristóteles son dos de los principales objetivos teóricos de Nietzsche cuando se critica el discurso lógico. Pero, a este respecto, ¿de qué lógica se habla? Pues bien, Nietzsche se refiere a la lógica trascendental kantiana que presupone la existencia de una cosa en sí. Tal existencia no se refiere al predicado necesario de los fenómenos concebido como categoría modal en los conceptos puros del entendimiento,⁸⁷ sino a la realidad en-sí que no es accesible, pero que, sin embargo, es pensada en la medida en que se establece la distinción entre nómeno y fenómeno. Por su parte, la lógica aristotélica, con los principios de identidad y de no contradicción, se ubican asimismo como blanco de la crítica nietzscheana.

Kant, artista de la abstracción, fue capaz, en la *Crítica de la razón pura*, de distinguir entre una lógica general y una lógica trascendental. La segunda se constituye como una ciencia que determina la validez objetiva y el alcance de los conocimientos que no se dirigen sobre objetos de origen empírico o estético, sino a objetos que sólo pueden ser designados *a priori*. Los objetos de esta lógica sólo pueden ser representaciones trascendentales, es decir, objetos cuyo origen no es empírico, y que, sin embargo, se refieren, *a priori*, a objetos de la experiencia. Entonces, la lógica trascendental “[...] sólo se ocupa de las leyes del entendimiento y de la razón, si bien únicamente en la medida en que tales leyes se refieren a

⁸⁷ Cf. Kant, Immanuel, *Crítica de la razón pura* en *Kant I* [Trad. Pedro Ribas; intr. José Luis Villacañas], Gredos, Barcelona, 2014, I, Segunda parte. La lógica trascendental, Primera división. La analítica trascendental, §10, B106, p. 105.

objetos *a priori*, a diferencia de lo que hace la lógica general, que se refiere indistintamente a conocimientos racionales, tanto empíricos como puros.”⁸⁸

Para Nietzsche, la verdad de la existencia de objetos *a priori* se explica en función de la utilidad (*Nützlichkeit*) que prestan tales designaciones a los individuos. Por eso redacta:

Más que «conocer», esquematizar, imponer al caos bastante regularidad y suficiente número de formas para satisfacer nuestras necesidades prácticas. [...] No es una idea preconcebida la que trabaja en este caso, sino la utilidad: las cosas no son valorizables y manejables para nosotros, sino cuando las vemos groseramente e iguales unas a otras. [...] la razón [...] es una simple idiosincrasia de ciertas especies animales, una sola idiosincrasia al lado de tantas otras.⁸⁹

Así, la voluntad de verdad que impone formas y categorías *a priori* como condiciones de la experiencia responde a necesidades prácticas (*praktischen Bedürfniss*) en las cuales se justifican tanto la regularidad de los fenómenos de nuestro “mundo”, como la estabilidad de la conciencia que hace posible una experiencia unificada. Para Nietzsche, la presentación unificada de la conciencia no es una verdad *a priori*, sino una perspectiva dada a partir de la interpretación de una multiplicidad compuesta de sensaciones yuxtapuestas y sucesivas: la experiencia.

Ahora bien, en relación a la lógica aristotélica, Nietzsche comenta que el principio de no contradicción no es una necesidad o una regla como tal, sino sólo una imposibilidad de la experiencia subjetiva: imposibilidad de afirmar y negar, al mismo tiempo, una cosa. El filósofo alemán señala que:

Si, como afirma Aristóteles, el «*principium contradictionis*» es el más cierto de todos los principios, también es el último, el situado en la cima

⁸⁸ Kant, Immanuel, *Crítica de la razón pura*, op. cit., I, Segunda parte. La lógica trascendental, A57/B82, p. 89.

⁸⁹ Nietzsche, Friedrich, *La voluntad de poder*, op. cit., 509, p. 351.

y al que se refieren todas las demostraciones; por el hecho de que todos los axiomas residan en él, hemos de considerar más severamente cuantas afirmaciones «supone».⁹⁰

Sobre el principio de no-contradicción, Aristóteles explica, en el *Libro cuarto* (Γ) de la *Metafísica* (IV a.C.), que esta base indubitable y perteneciente a todas las cosas puede formularse así:

[...] es imposible que lo mismo se dé y no se dé en lo mismo a la vez y en el mismo sentido [...]. Éste es el más firme de los principios, ya que posee la característica señalada. Es, en efecto, imposible que un individuo, quien quiera que sea, crea que lo mismo es y no es, como algunos piensan que Heráclito dice. Pues no es necesario creerse también las cosas que uno dice. Y es que si *no es posible que los contrarios se den a la vez en lo mismo* [...], y si la opinión que contradice a otra opinión es su contraria, es evidente que es imposible que el mismo individuo crea que lo mismo es y que no es.⁹¹

Aristóteles comenta que este principio concierne a lo que es en tanto que “es”. El hecho de que algo sea es el punto que Nietzsche cuestiona y, por tanto, también lo hace con los principios que se atribuyen a lo que es. Lo que se supone en este principio, desde la perspectiva nietzscheana, es una afirmación referente a la realidad y al ser, como si se tuviera un conocimiento previo de que lo que es no puede identificarse con su contrario. Más que afirmar dogmáticamente la inexistencia de este principio, Nietzsche se pregunta por los presupuestos que hacen posible su funcionamiento y por cómo se articulan con el error del “mundo verdadero”. De este modo, “[...] la lógica es no un imperativo, no algo para el

⁹⁰ *Ibíd.*, 510, p. 352.

⁹¹ Aristóteles, *Metafísica* en *Aristóteles I* [Trad. Tomás Calvo Martínez], Madrid, Gredos y RBA, 2011, Libro IV (Γ), 3, 1005b25-35, pp. 153-154.

conocimiento de la verdad, sino para fijar y acomodar un mundo «que nosotros debemos llamar verdadero».⁹²

A este respecto, la pregunta referente a los axiomas lógicos que interesa a Nietzsche es la siguiente: [...] ¿son adecuados a la realidad, o bien son medios y medidas para asimilar a nuestro uso las cosas reales, el concepto de «realidad»?⁹³ El filósofo declara que para afirmar la adecuación de estos principios a la realidad, habría que conocer primero el ser de esta realidad. De este modo, la relación entre la verdad y lo real se torna bastante complicada; y si se sigue a Nietzsche, el lenguaje no puede realizar esta adecuación. En resumen, el principio de no-contradicción debe admitir un conocimiento anterior del ser, es decir, de lo que es, para poder operar. Sin embargo, este conocimiento previo, insiste Nietzsche, es inexistente. Este principio presupone, entonces, que el ser es de determinado modo. Así, desde la filosofía nietzscheana, la pregunta ontológica, la pregunta por lo que hay, aún si ésta desemboca en una imposibilidad, precede a los principios lógicos. Para Nietzsche, tales principios no son criterios de verdad, sino imperativos que regulan lo que debe ser comprendido como verdadero.

Entre estos principios se encuentra también el de identidad. La formulación de la identidad como principio, en la modernidad, encuentra su expresión acabada en la obra de G. W. Leibniz, quien señala, en los *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano* (1765), que la identidad verdadera no es propia de los cuerpos, sino de sustancias donde habita un principio indivisible. Para Leibniz, las

[...] sustancias [...], que poseen en sí mismas una unidad sustancial real y auténtica, a las cuales corresponden propiamente las acciones vitales, y por lo que respecta a los seres sustanciales, *quae uno spiritu continentur*, como habla un antiguo jurisconsulto, es decir, que están animados por una especie de espíritu indivisible, se tiene razón al decir

⁹² Nietzsche, Friedrich, *La voluntad de poder*, op. cit., 510, p. 352.

⁹³ *Ídem*.

que permanecen absolutamente como el mismo individuo por medio de esta alma o espíritu, que constituyen el yo en las que piensan.⁹⁴

En estos ensayos, Leibniz introduce el principio de identidad en la unidad sustancial de los seres. Sin embargo, el principio de identidad se refiere, en primer lugar, a la fórmula A es A. Si se utiliza una interpretación contemporánea de Leibniz, como la de Deleuze, para caracterizar este principio, una posible enunciación del mismo puede entenderse como que toda proposición analítica es verdadera. En una proposición analítica, el sujeto es idéntico al predicado, pero también puede ser una proposición que implica una inclusión. Esto equivale a decir que el predicado está contenido en el sujeto. Al caracterizar de este modo el principio de identidad, Deleuze explica que la importancia de Leibniz como filósofo reside en que propone, invirtiendo la fórmula, que toda proposición verdadera debe ser analítica. Si esto es así,

“¿qué [...] mundo resultará, qué extraño mundo? ¿Qué es este mundo en el que puedo decir «Toda proposición verdadera es analítica»? [...] El principio de identidad es entonces “Toda proposición analítica es verdadera”. ¿Cuál es la recíproca del principio de identidad? Leibniz dice que hace falta otro principio, la recíproca: «Toda proposición verdadera es necesariamente analítica». Le dará un nombre muy bello: principio de razón suficiente. ¿Por qué «razón suficiente»? ¿Por qué piensa que está lleno de su propio grito: «¡Hace falta que todo tenga una razón!»?”⁹⁵

De este modo se presenta el encadenamiento de dos principios: identidad y razón suficiente. El principio de razón suficiente implica que todo lo que le acontece a un sujeto, como sus determinaciones espacio-temporales, está contenido en su

⁹⁴ Leibniz, G. W., *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano* [Ed. de J. Echeverría Ezponda], Editora Nacional, Madrid, 1983, Libro II, XXVII, 4-5, p. 270.

⁹⁵ Deleuze, Gilles, *Exasperación de la filosofía. El Leibniz de Deleuze* [Trad. y notas de Equipo editorial Cactus], Cactus, Bs. As., 2006, p. 27.

noción. En palabras de Leibniz, el principio de razón suficiente, uno de los pilares de su filosofía, es aquél

[...] en virtud del cual consideramos que no puede hallarse ningún hecho verdadero o existente ni ninguna Enunciación verdadera sin que asista una razón suficiente para que sea así y no de otro modo, aun cuando esas razones nos puedan resultar, en la mayoría de los casos, desconocidas.⁹⁶

El principio de razón suficiente afirma la necesidad de todo hecho o enunciación para ser como es y no de otro modo. Existe asimismo otro principio en la metafísica moderna de Leibniz que se concatena con la identidad y la razón suficiente, éste es la causalidad. Se trata de series de causas y efectos que se extienden hasta el infinito. Deleuze explica la relación entre la causalidad, la necesidad y la razón suficiente del siguiente modo:

¿Qué diferencia habría entre la razón suficiente y la causa? Se comprende muy bien: la causa nunca es suficiente. Es preciso decir que el principio de causalidad plantea una causa necesaria, no suficiente. Hay que distinguir la causa necesaria de la razón suficiente. ¿Qué las distingue con total evidencia? [...] la razón suficiente expresa la relación de la cosa con su propia noción, en tanto que la causa expresa la relación de la cosa con otra cosa. Es nítido.”⁹⁷

Dicho esto, el principio de razón suficiente otorga a la causalidad su necesidad. Los principios de identidad, causalidad, razón suficiente y no-contradicción son algunos de los componentes fundamentales del mundo verdadero de la metafísica leibniziana. Este mundo es, a decir de Deleuze, alucinante, ya que para instituir su ordenamiento necesario es preciso recurrir a las creaciones conceptuales más dementes. La paradoja del Leibniz de Deleuze consiste en que

⁹⁶ Leibniz, G. W., *Monadología* [Intr. de Gustavo Bueno Martínez; trad y n. de Julián Velarde Lombraña], Pentalfa Ediciones, Oviedo, 1981, 32, p. 103

⁹⁷ Deleuze, Gilles, *Exasperación de la filosofía*, op. cit., p. 30.

para mantener el orden de este mundo verdadero, han sido necesarias creaciones conceptuales exageradas, caóticas, desmedidas, desordenadas y complejas para justificar lo que es, como aquella que afirma que todo hecho o enunciado tienen una razón de ser.

Por su parte, en la filosofía nietzscheana se encuentra la desarticulación de estos principios; por ejemplo, con el análisis de Nietzsche respecto la constitución de la idea de causalidad a través de sus investigaciones retóricas. La causalidad es una operación metonímica en la cual se confunde la causa con el efecto, puesto que las experimentaciones sensibles son interpretadas como actividades (por ejemplo, la causa de que algo sea visto es el acto de ver). Lo pasivo es interpretado como activo. A continuación, esta interpretación metonímica de un conjunto de relaciones es transferida a un “mundo” que funciona mediante causalidades y en el que puede designarse una causa primera: Dios. La experiencia, como una multiplicidad irreductible de sensaciones, y la retórica-lenguaje, que posibilita la interpretación, son las condiciones para tales creaciones conceptuales que conducen a la idea de un mundo verdadero. Del mismo modo, el principio de no-contradicción, más que un principio, indica una imposibilidad subjetiva desde la cual se designa una propiedad de lo que es, como si se tuviera de antemano un conocimiento del ser que le permitiera a este principio operar. Estos principios, comenta Nietzsche, no son criterios de verdad, sino imperativos sobre lo que debe comprenderse como verdadero. Los principios “verdaderos”, para poder constituirse como tales, precisan de una serie de reglas que instauro el pensamiento y que les permiten funcionar. Por eso es que Deleuze, pensador nietzscheano, afirma con insistencia que la filosofía no puede entenderse como una ingenua búsqueda de la verdad, [...] y esto por una razón muy simple: la verdad siempre está subordinada al sistema de conceptos del que se dispone.⁹⁸

Por su parte, la crítica nietzscheana expresa que para identificar a estos principios como verdaderos, primero se debe dar cuenta de lo que es, puesto que estos principios presuponen afirmaciones sobre el ser de las que no pueden dar

⁹⁸ *Ibíd.*, p. 19.

cuenta. Tales principios organizan, fijan, distribuyen y ordenan los componentes de un mundo verdadero como el de la metafísica de Leibniz. De este modo, Nietzsche critica el principio de identidad refiriéndose inmediatamente a lo que presupone. Se lee en *La voluntad de poder*:

Admitiendo que esta A, idéntica a sí misma, tal como la admite todo principio de lógica (y también la matemática) no existe; admitiendo que esta A es en cierta manera una apariencia, hay que convenir que la lógica no tendría por condición más que un mundo: apariencia. En realidad, nosotros admitimos este principio, bajo la presión de un mundo infinito que pareciera confirmarlo en todo momento. El «ens» es la verdadera base de A; nuestra fe en las cosas es la primera condición para la fe en la lógica. El A de la lógica es como el primer átomo de una reconstitución de la «cosa»... Al no comprender esto y hacer de la lógica un criterio del ser verdad, nos ponemos en la coyuntura de considerar realidades todas estas hipótesis: sustancia, atributo, objeto, sujeto, acción, etc., es decir, de imaginar un mundo metafísico, un «mundo-verdad» (aunque este sea una repetición del mundo de las apariencias...).⁹⁹

Aquello que el principio de identidad presupone es la existencia de un mundo que es pura apariencia. La condición de este principio es la aseveración de que hay “cosas” que son pensables, es decir, la afirmación de la existencia del ser. Esta afirmación, que está a la base de la lógica y sus principios, da lugar al mundo verdadero. Lo que Nietzsche comprende por “ser” en este punto concierne a la existencia de entidades estables a las que puede atribuirse una identidad, pero siempre desde la percepción humana. El filósofo insiste en que pensar y razonar son actos que presuponen la existencia de lo que es. De esta presuposición proviene la idea de que a través de las sensaciones pueden descubrirse verdades sobre lo que hay, es decir, sobre las cosas. La posición de Nietzsche al respecto no sólo de la lógica, sino también de campos como la geometría y la aritmética

⁹⁹ Nietzsche, Friedrich, *La voluntad de poder*, op. cit., 510, pp. 352-353.

corresponde a que las reglas de estas disciplinas sólo se aplican a seres figurados que los humanos han creado. En la filosofía nietzscheana, ni siquiera el ser del número escapa totalmente del antropomorfismo y sus figuraciones. En este sentido, si se habla de verdades, ya sea desde la lógica o la aritmética, éstas presuponen la creencia en lo que “es”. Esta creencia permite articular una serie de principios lógicos que han servido para crear mundos metafísicos como en el caso de Leibniz. Si se admite la existencia de verdades, esto es sólo en función de los principios o las reglas que condicionan su aparición en un campo o dominio más o menos determinado.

Otra crítica que Nietzsche dirige hacia la lógica es que sus términos y formulaciones corresponden a “cosas estables”. La estabilidad sería intrínseca al concepto de cosa; y aunque no se excluye la variación, lo que se afirma es que la identidad y las formas estables de las cosas son posibles en las condiciones actuales de lo que hay, es decir, en el devenir. Esto es precisamente lo que Nietzsche rechaza; la estabilidad del mundo es pura apariencia. Aquello que permite al filósofo criticar la existencia de las cosas, a las que se aplican las reglas lógicas, es la afirmación de la existencia del devenir. Afirmar el devenir implica, entonces, negar lo que “es”, o sea, la existencia de cosas estables, en el sentido de que es un contrasentido decir que lo que designamos de este modo está fuera de nuestra óptica, es decir, fuera del antropomorfismo. Sobre la organización de lo experimentado, Nietzsche expresa:

Existe en nosotros una facultad ordenadora, simplificadora, que falsea y separa artificialmente. «Verdad» es la voluntad de hacerse dueño de la multiplicidad de sensaciones —ordenar los fenómenos respecto a determinadas categorías—. En esto partimos de la creencia de que las cosas tienen un «en sí» (aceptando los fenómenos por reales).¹⁰⁰

La ilusión del ser y su estabilidad surgen de una voluntad que se llama verdad. Esta verdad es la forma que adquieren las interpretaciones del devenir

¹⁰⁰ *Ibíd.*, 511, p. 354.

capaces de imponerse. Para Nietzsche, todo esto se trata asimismo de un problema de fuerza, es decir, de una relación de fuerzas. Lo que condiciona la interpretación, los antropomorfismos y la verdad es el devenir mismo. La verdad, que supone la existencia de lo que “es”, remite tan sólo a la interpretación realizada desde una perspectiva particular de este devenir, es decir, la percepción humana. Esta interpretación que proviene de una perspectiva del devenir no se dirige sino al devenir mismo.

Un conocimiento de las cosas como entidades estables no es compatible con el devenir. Lo que precede al conocimiento es, según el filósofo, una voluntad de querer hacer cognoscible lo que se experimenta. Esta voluntad de lo cognoscible, para funcionar, precisa del ser, la existencia y la estabilidad de las cosas. Si “[...] admitimos que todo es devenir, el conocimiento sólo es posible en virtud de la creencia en el ser.”¹⁰¹

En este trabajo se sugiere que el concepto de devenir no consiste en afirmar la eternidad de la variación, sino en proponer que lo que hay, lo existente, no es identificable con el par metafísico conciencia/mundo-verdadero. Según Nietzsche, el devenir no permite postular la estabilidad del individuo debido a que lo existente es una variación constante. Incluso la idea del tiempo surge, según el filósofo, por un problema de perspectiva que consistiría en creer que hay cosas que se mueven al lado de otras que no lo hacen. Respecto a la conceptualización del devenir, el filósofo comenta: “Un mundo en devenir no se podría inteligir en el sentido estricto de la palabra; solamente en cuanto la inteligencia que comprende y que conoce encuentra un mundo previamente creado por un procedimiento grosero, constituido de meras apariencias”.¹⁰² Así, el conocimiento y sus presupuestos como la existencia de las cosas, la estabilidad y el ser, que se encuentran a la base de la lógica y sus principios rectores (como la identidad y la no-contradicción), no son

¹⁰¹ *Ibíd.*, 512, p. 354.

¹⁰² *Ibíd.*, 514, p. 355.

asimilables al problema postulado por Nietzsche: el devenir que derrumba la imagen del mundo verdadero en virtud del caos y la variación.

2.2 Conocimiento, ciencia y causalidad

Desde la perspectiva nietzscheana, el acto del conocimiento consiste en trabajar con las metáforas preferidas de lo que son las cosas, para constituir un mundo. Las verdades epistemológicas son abstracciones cuya base se encuentra, según Nietzsche, en las metáforas del conocimiento: tiempo, espacio y causalidad. En cuanto al origen del conocimiento, el filósofo declara, en *La ciencia jovial*, que este constructo se basa en una serie de errores que sirvieron antiguamente para preservar la especie.¹⁰³ Este conocimiento estaría basado en erróneos artículos de fe como la existencia de cosas, materias y cuerpos. La crítica dirigida hacia estas nociones se refiere a que con ellas se asume que es posible atribuirles identidad, estabilidad y duración determinada a las entidades del mundo, más allá de la percepción y perspectiva humanas. En relación a la ética, el error consiste en que aquello que es bueno para alguien es algo bueno en sí mismo. No obstante, antes de Nietzsche, hubo quien dudó de tales presupuestos (cosas, materias y cuerpos). En la antigüedad, la duda sobre algunos de ellos puede encontrarse, por ejemplo, en los escritos de Gorgias, de Pirrón y, más tardíamente, de Sexto Empírico (II – III d.C.). Gorgias niega que el lenguaje pueda comunicar lo que son las cosas en sí mismas, mientras que Sexto Empírico, a través de su escepticismo, indica que a todo fenómeno o consideración teórica es posible oponerle una antítesis, desde los tropos de la suspensión del juicio. Esta suspensión es, precisamente, la consecución de un equilibrio del pensamiento a través de no rechazar ni afirmar nada. Los tropos sirven para alcanzar este equilibrio.¹⁰⁴

¹⁰³ Cf. Nietzsche, Friedrich, *La ciencia jovial*, op. cit., 110, pp. 427-429.

¹⁰⁴ Cf. Sexto Empírico, *Esbozos pirrónicos* [Intr., trad. y n. de Antonio Gallego Cao y Teresa Muñoz Diego], Gredos, Madrid, 1993, Libro I, XIII y XIV, 31-164, pp.63-102.

En la modernidad, el escepticismo fue un procedimiento que sirvió al racionalismo para formular un fundamento ontológico, como en el caso de Descartes. Así también, el escepticismo permitió a un filósofo como David Hume cuestionar la causalidad, la creencia en la necesidad, la permanencia del sujeto y la inmortalidad del alma. Sin embargo, la situación de Nietzsche es distinta, ya que en su crítica existe una mayor radicalidad en cuanto a la pregunta por los supuestos que subyacen al conocimiento, la lógica y la verdad. Nietzsche no sólo duda de las posibilidades de las sensaciones para alcanzar un conocimiento claro y distinto de lo que “es”, sino que ni siquiera se cree en condiciones de admitir la existencia del ser como una entidad estable e idéntica a sí misma. Si Descartes, al dudar de lo sensible, consigue alcanzar una verdad indubitable que corresponde al hecho mismo del pensamiento, Nietzsche pone en cuestión la idea de verdad que permite afirmar ese fundamento.

Es Paul Ricoeur quien reconoce en Nietzsche a un pensador que culmina una tradición que podría denominarse como del “*cogito* quebrado”. Esta ruptura del *cogito* es posible mediante una duda radical que involucra poner en entredicho la conciencia, la verdad y el conocimiento. Lo que permite a Nietzsche cuestionar la pretensión filosófica del *cogito* como fundamento ontológico, que va del yo pienso al yo soy, es precisamente la articulación entre retórica y lenguaje. Respecto al lenguaje como retórica, Ricoeur comenta:

El *Curso de retórica* propone la idea nueva según la cual los tropos — metáfora, sinécdoque, metonimia— no constituyen adornos sobreañadidos a un discurso literal, no figurativo, sino que son inherentes al funcionamiento más primitivo del lenguaje. En este sentido, no existe «naturalidad» no retórica del lenguaje. Éste es completamente figurativo.¹⁰⁵

¹⁰⁵ Ricoeur, Paul, *Sí mismo como otro* [Trad. Agustín Neira Calvo], Siglo XXI editores, Ciudad de México, 2006, p. XXIII.

A través de esta comprensión retórica del lenguaje se explica que la crítica al *cogito* cartesiano, por parte de Nietzsche, apunta hacia la destrucción de la pregunta misma a la cual el *cogito* buscaba dar respuesta, es decir, la pregunta por la verdad de un principio indubitable del que pudiera partir la pretensión del conocimiento. Así, en Nietzsche se encuentra una duda hiperbólica que va más allá de la que elabora Descartes. El filósofo francés explica:

En el ejercicio de la duda hiperbólica, que Nietzsche lleva al límite, el «yo» no aparece como inherente al *Cogito*, sino como una interpretación de tipo causal. Encontramos aquí nuestro argumento tropológico anterior: en efecto, situar una substancia *bajo* el *Cogito* o una causa *detrás* de él, «no es más que el simple hábito gramatical de asociar un agente a cada acción».¹⁰⁶

De este modo, Nietzsche vuelve la duda contra la certeza misma a la que Descartes llega a través de la duda: el *cogito*. Y mientras Ricoeur examina la crítica nietzscheana a la ipseidad, para reformular este problema en los términos de una hermenéutica de sí, puede afirmarse, en el marco de este trabajo, que la duda radical de Nietzsche, además de cuestionar la conciencia, la verdad y el conocimiento, se dirige sobre los presupuestos de los principios de identidad y de no-contradicción, que asumen la existencia del ser, las cosas, la estabilidad y la permanencia.

Ahora bien, respecto al origen del conocimiento, Nietzsche comenta que la verdad, en la antigüedad, aparece muy tardíamente en relación al problema del conocimiento. La verdad depende de una serie de nociones, de antemano inscritas en el conocimiento, que determinan lo que va a ser o no verdadero. Entre estas nociones se encuentra la creencia en las cosas, en los casos iguales y en la permanencia. El filósofo alemán propone que: “La *fuera* del conocimiento no reside, pues, en su grado de verdad, sino en su antigüedad, en su incorporación, en

¹⁰⁶ *Ibíd.*, p. XVIII

su carácter de condición para la vida”.¹⁰⁷ Habría aquí una diferencia entre conocimiento y vida en la cual Nietzsche ubica cierta conflictiva. La vida aquí se identifica con el devenir, la variación y la experiencia como una multiplicidad cualitativa; mientras que el conocimiento se encuentra del lado de la identidad, la permanencia, la estabilidad e incluso de lo inmutable. Según el filósofo alemán, la figura del sabio antiguo encarna esta contraposición. Por tanto escribe:

[...] así inventaron al sabio como hombre de la inmutabilidad, de la impersonalidad, de la universalidad de la intuición, como alguien capaz de ser, a la vez, uno y todo, con una capacidad propia para ese conocimiento invertido; ellos mantenían la creencia de que su conocimiento era, el principio de la vida.¹⁰⁸

Para Nietzsche, hay un profundo vínculo entre el conocimiento y la forma de vida, puesto que lo cambiante y lo perecedero de la existencia puede superarse, a través del conocimiento y la práctica ética, para alcanzar lo eterno. El *Fedón* y la *Apología de Sócrates* (393-388 a.C.) son bastante ilustrativos sobre este punto: el alma, como principio divino, inmutable e imperecedero, es capaz de contemplar, más allá de la vida sensible, la Idea como una entidad absoluta, universal y eterna de la que participan todas las cosas, a través de la virtud y el conocimiento.¹⁰⁹ La idea del alma inmortal y de la eternidad de la Idea son, desde la perspectiva

¹⁰⁷ Nietzsche, Friedrich, *La ciencia jovial*, op. cit., 110, p. 427.

¹⁰⁸ *Ibíd.*, 110, pp. 427-428.

¹⁰⁹ Platón explica, en el *Fedón*, que el alma, al separarse del cuerpo, alcanza una plena afinidad con la eternidad de la Idea, a través de la cual se advierte una existencia en la que la felicidad es imperecedera. Sobre el alma separada del cuerpo, es decir, después de la muerte, Sócrates comenta:

“—Por lo tanto, ¿estando en tal condición se va hacia lo que es semejante a ella, lo invisible, lo divino, inmortal y sabio, y al llegar allí está a su alcance ser feliz, apartada de errores, insensateces, terrores, pasiones salvajes, y de todos los demás males humanos, como se dice de los iniciados en los misterios, para pensar de verdad el resto del tiempo en compañía de los dioses? ¿Lo diremos así, Cebes, o de otro modo?

—Así, ¡Por Zeus! —dijo Cebes.” (Platón, *Fedón* en *Platón I*, op. cit., 81a, pp. 643-644.)

nietzscheana, errores. Fue preciso que el sabio se equivocara respecto a considerar su alma como algo inmutable. Así también, se creyó que la razón era un principio ligado a lo divino e imperecedero. En la compleja descripción nietzscheana del origen del conocimiento, el cual sería, más bien, una emergencia condicionada, si se tiene en cuenta que el término *Ursprung*, origen metafísico, es sustituido por *Entstehung*, punto de surgimiento, la pretensión de alcanzar lo inmutable y lo eterno implicó la aparición de su tesis contraria. Los sabios

[...] cerraron los ojos ante el hecho de que también habían alcanzado sus tesis en contradicción con todo lo que era válido a su anhelo de reposo, de propiedad, de dominio. El desarrollo más sutil de la honradez y del escepticismo hizo finalmente imposibles también a estos hombres; su modo de vida y su manera de juzgar acabaron por revelarse como fenómenos dependientes de los antiguos instintos y errores básicos de toda existencia sensible. Esa honradez y escepticismo más sutil tuvo su génesis en todos aquellos lugares donde dos tesis contrapuestas parecían ser *aplicables* a la vida, en tanto que ambas eran compatibles con los errores fundamentales, donde, por consiguiente, se podía discutir acerca del mayor o menor grado de *utilidad* para la vida [...].¹¹⁰

El error básico y fundamental desde el cual se comprende la existencia sensible es la creencia en cosas estables, permanentes e iguales a sí mismas. Nietzsche comenta que la emergencia del escepticismo antiguo, como el cuestionamiento del conocimiento y sus alcances, proviene de la posibilidad de atribuir argumentos contrapuestos a los errores atribuidos a la existencia sensible. Esto hace imposible, dice Nietzsche, la forma de vida de aquél que busca lo imperecedero en alguna manifestación de la variación continua de lo sensible. Es aquí donde los tropos de la suspensión del juicio descritos por Sexto Empírico adquieren todo su sentido, puesto que en estos ejercicios se asume que a todo fenómeno o enunciado puede encontrarse algo que se le oponga. El primer tropo,

¹¹⁰ Friedrich, Nietzsche, *La ciencia jovial en Nietzsche I, op. cit.*, 110, p. 428.

por ejemplo, consiste en afirmar que las diferencias anatómicas entre los animales condicionan aquello que perciben, de tal manera que no pueden dar lugar a las mismas representaciones sobre las cosas. Por consiguiente, “[...] en virtud de la diferencia entre los animales, de cosas idénticas no se ofrecen imágenes idénticas”.¹¹¹ La diferencia entre las formas de la sensibilidad se encuentra a la base de este primer tropo. Por este motivo, en cuanto a la visión, según las características de los globos oculares, Sexto Empírico escribe que

[...] es natural también que debido a eso sus imágenes se diferencien entre sí y que perros, peces, leones, hombres y saltamontes no vean las mismas cosas ni iguales en dimensiones ni semejantes en forma, sino tal como construya la imagen de cada una el órgano de la vista que recibe el fenómeno.¹¹²

Y si aquello que se percibe da lugar a diversas representaciones mentales sobre las cosas, en cuanto al sentido del tacto, el escéptico pregunta: “¿Cómo, en efecto, podría decirse que en cuanto al tacto reciben el mismo tipo de estímulos animales de concha, los de carne desnuda, los de espinas, los de plumas y los de escamas?”¹¹³ En este escepticismo antiguo no se niegan las cosas que se manifiestan según una imagen sensible. Sobre la representación de los fenómenos, en *Esbozos pirrónicos* () se lee que: “Sin embargo, cuando nos dedicamos a indagar si el objeto es tal como se manifiesta, estamos concediendo que se manifiesta y en ese caso investigamos no sobre el fenómeno, sino sobre lo que se piensa del fenómeno. Y eso es distinto a investigar el propio fenómeno”.¹¹⁴ Aquí se muestra la diferencia entre el escepticismo antiguo de Sexto Empírico y la crítica nietzscheana al conocimiento y la verdad, puesto que el escéptico no duda de la existencia de las cosas (objetos), que identifica con los fenómenos, sino que indaga sobre las representaciones mentales que surgen a partir de cierta forma sensible. El escéptico

¹¹¹ Sexto Empírico, *Esbozos pirrónicos*, *op. cit.*, Libro I, XIV, 40-41, p. 66.

¹¹² *Ibid.*, Libro I, XIV, 49-50, p. 68.

¹¹³ *Ibid.*, Libro I, XIV, 50-51, p. 68.

¹¹⁴ *Ibid.*, Libro I, X, 19-20, p. 59.

antiguo afirma: “Consistiendo, en efecto, en una impresión y en una sensación involuntaria, es incuestionable; por lo cual, nadie seguramente disputará sobre si el objeto se percibe en tal o cual forma, sino que se discute sobre si es tal cual se percibe”.¹¹⁵

Nietzsche se sitúa por fuera de este escepticismo en tanto que no admite la existencia de cosas como casos iguales, idénticos a sí mismos, permanentes y duraderos. No habría cosas en este sentido, sino un flujo de variación continua que no es otro que el devenir. La percepción humana y sus interpretaciones del devenir son ya una manifestación del devenir mismo. Tanto el escéptico como Nietzsche admiten que las impresiones y sensaciones no están a sujetas discusión. Tales manifestaciones son indubitables. La diferencia entre ambos reside en que, para el escéptico, las impresiones sensibles dan cuenta de que hay cosas, es decir, para él habría un agente que causa o provoca tal sensación: las cosas. Esto, desde la filosofía nietzscheana, es producto de un artificio metonímico: atribuir a una impresión un agente que lo provoca. De las impresiones sensibles a la idea de las cosas y del mundo hay, dice Nietzsche, un gran paso.

En cuanto a la historia del conocimiento, el filósofo alemán explica que la atribución de tesis contrarias a los errores de la existencia sensible no sólo dio lugar al surgimiento del escepticismo, sino que también originó una lucha por el conocimiento, por el saber, en la cual participaron todo tipo de instintos dirigidos hacia la búsqueda de la verdad. En *La ciencia jovial* se ha escrito que:

Poco a poco, el cerebro humano se fue desarrollando con tales juicios y convicciones, surgiendo aquí una complicada maraña de luchas y deseos de poder. No sólo la utilidad y el placer, sino todo tipo de instintos tomaron partido en la lucha por las «verdades»; la lucha intelectual se convirtió en ocupación, atracción, profesión, deber,

¹¹⁵ *Ibíd.*, Libro I, XI, 22-23, p. 60.

dignidad: el conocimiento y la aspiración a la verdad encontraron finalmente su lugar, como una necesidad entre otras.¹¹⁶

Se trata, entonces, de afirmar que la historia del conocimiento es la historia de una lucha entre instintos, o dicho de otro modo, de una lucha entre fuerzas por la verdad. Los instintos quedan entonces subordinados a la consecución del supremo valor del conocimiento. El lugar del enfrentamiento entre los instintos es el pensador. En esta figura se llevan a cabo toda una serie de luchas por la verdad. Por consecuencia, el pensador “[...] es ahora el ser en el cual luchan su primera lucha el impulso a la verdad y esos errores que conservan la vida, después de que el instinto por la verdad se *demonstrara* como un poder conservador de la vida”.¹¹⁷

En el pensador, el teórico o el filósofo se encuentra el impulso hacia la verdad como la correspondencia entre la idea y los errores de las cosas, los hechos idénticos y las entidades estables. Este impulso desencadena luchas instintivas que exigen pruebas, que buscan negaciones o contradicciones en los argumentos a los cuales se oponen, pero que responden, finalmente, a ciertos errores, los cuales tienen como base determinadas interpretaciones de la existencia sensible. Se trata de un problema que, después de Nietzsche, fue identificado por Foucault en el desarrollo de lo que propone llamar “arqueología”. Esta arqueología consta de una serie de procedimientos que consisten en rastrear las condiciones externas de posibilidad de un discurso, saber o ciencia, para mostrar cómo es que se constituyen sus verdades y objetos de conocimiento. Para realizar esta arqueología, explica Foucault, había

[...] que dejar de lado el problema del contenido y la organización formal de la ciencia e investigar las razones por las cuales ésta existe o, en un momento dado, una ciencia determinada empezó a existir y asumir unas cuantas funciones en nuestra sociedad. Ese es el punto de vista que procuré definir en *La arqueología del saber*. Se trataba,

¹¹⁶ Nietzsche, Friedrich, *La ciencia jovial en Nietzsche I, op. cit.*, 110, p. 428.

¹¹⁷ *Ibíd.*, 110, p. 429.

en suma, de definir el nivel particular en que debe situarse el analista para poner de relieve la existencia del discurso científico y su funcionamiento en la sociedad.¹¹⁸

Los motivos por los cuales surge un conocimiento determinado, en este caso una ciencia, van más allá de su organización interna y formal, como Foucault muestra en *Las palabras y las cosas* (1966), a propósito de la biología, la economía política y la lingüística. Aunque Foucault no comprende este problema en términos de instintos, su preocupación consiste en mostrar cómo es que en la historia del saber y del conocimiento se manifiestan una serie de luchas por aquello que será entendido y practicado como verdadero. Según Foucault, estas luchas se articulan en una trama que involucra

[...] a tantos autores que se conocen y se ignoran, se critican, se invalidan los unos a los otros, se despojan, coinciden, sin saberlo y entrecruzando obstinadamente sus discursos singulares en una trama de la que no son dueños, cuya totalidad no perciben y cuya amplitud miden mal—, todas estas figuras y esas individualidades diversas no comunican únicamente por el encadenamiento lógico de las proposiciones que aventuran, ni por la recurrencia de los temas [...]; comunican por la forma de positividad.¹¹⁹

En este análisis, la positividad es la trama misma sobre la que estas luchas se desenvuelven. Esta positividad se refiere a la unidad que mantiene un discurso a través del tiempo, la cual, a su vez, abre un campo en el que pueden desplegarse continuidades temáticas, identidades, formas, sujetos, objetos y conceptos. Foucault concluye, entonces, que la positividad consiste en un *a priori* histórico.¹²⁰

¹¹⁸ Foucault, Michel, *¿Qué es la arqueología? Entrevista con Michel Foucault en ¿Qué es usted, profesor Foucault? Sobre la arqueología y su método* [Trad. de Horacio Pons], Siglo XXI editores, Bs. As., 2013, p. 268.

¹¹⁹ Foucault, Michel, *La arqueología del saber* [Trad. de Aurelio Garzón del Camino], Siglo XXI editores, Ciudad de México, 1979, p. 215.

¹²⁰ Cf. *Ibíd.*, pp. 214-223.

Ahora bien, la crítica nietzscheana al conocimiento no sólo se refiere a la historia de las disputas sobre lo verdadero, que depende de la consideración de los errores atribuidos a la existencia sensible. Esta crítica también concierne a las formas y las teorizaciones del conocimiento que a Nietzsche le eran contemporáneas: la más importante de ellas se encuentra en la filosofía de Kant. La producción del conocimiento que formula Kant es aquella que prescinde y traspasa el mundo de los sentidos, en virtud de una razón que desarrolla sus investigaciones tan sólo desde sí misma. Determinar los límites y las posibilidades de esta razón para elaborar conocimiento es uno de los mayores proyectos de la filosofía kantiana. El error de la metafísica que precede a la filosofía trascendental es, según Kant, concierne al desarrollo de una serie de problemas como el de Dios, el mundo, la libertad y la inmortalidad, sin haberse preguntado, primero, por las capacidades de la razón para resolverlos. El interés de Kant se centra en la constitución de un conocimiento que supere los límites de la experiencia para no ser refutado por ella. El proyecto se dirige hacia la formación de un conocimiento *a priori*. Como ejemplo de que este conocimiento es posible, Kant refiere el campo de las matemáticas. En la *Crítica de la razón pura*, el filósofo explica que: “Las matemáticas nos ofrecen un ejemplo brillante de lo lejos que podemos llegar en el conocimiento *a priori* prescindiendo de la experiencia. Efectivamente, esta disciplina sólo se ocupa de objetos y de conocimientos en la medida en que sean representables en la intuición.”¹²¹

Según Kant, la forma del conocimiento sólo puede ser la de los juicios sintéticos *a priori*. En el juicio que es solamente sintético, el lazo entre sujeto y predicado no se constituye mediante la identidad. Los juicios sintéticos son aquellos que “[...] añaden al concepto del sujeto un predicado que no era pensado en él ni podía extraerse de ninguna descomposición suya.”¹²² De modo que Kant se refiere con juicio sintético *a priori* a las afirmaciones universales y necesarias, cuyos predicados no están incluidos en el sujeto, y que no pueden negarse a través de la

¹²¹ Kant, Immanuel, *Crítica de la razón pura*, op. cit., Intr., III, A4/B8, p. 44.

¹²² *Ibíd.*, Intr., III, A7/B11, pp. 45-46.

experiencia. Dicho esto, ¿cómo es que pueden realizarse juicios sintéticos *a priori*, para producir un conocimiento especulativo? Pues bien, debido a que este tipo de juicios implican tanto universalidad como necesidad, las ciencias teóricas de la razón los incluyen como principios. Así, las matemáticas no son para Kant sino juicios sintéticos *a priori*. Las “[...] proposiciones verdaderamente matemáticas son siempre juicios *a priori*, no empíricos, ya que conllevan necesidad, cosa que no puede ser tomada de la experiencia.”¹²³ Una suma como $7+5=12$ no es sólo una proposición analítica cuyo predicado está contenido en el sujeto, puesto que el concepto de doce no se encuentra implícito en la unión de siete y cinco. La demostración que ofrece Kant es la siguiente:

En efecto, tomo primero el número 7 y, acudiendo a la intuición de los dedos de la mano para el concepto de 5, añado al número 7, una a una (según la imagen de la mano), las unidades que previamente he reunido para formar el número 5, y de esta forma veo surgir el número 12. Que 5 tenía que ser añadido a 7 lo he pensado ciertamente en el concepto de suma = $7+5$, pero no que tal suma fuera igual a 12.¹²⁴

La física newtoniana es la otra ciencia que Kant refiere para mostrar que los juicios sintéticos *a priori* son posibles. El filósofo expone algunas proposiciones de las leyes de esta ciencia del siguiente modo: “«En todas las modificaciones del mundo corpóreo permanece invariable la cantidad de materia», o bien: «En toda transmisión de movimiento, acción y reacción siempre serán iguales».”¹²⁵ Kant asegura que se trata de proposiciones necesarias, universales y sintéticas debido a que en ellas se sobrepasa la noción de materia como una mera presencia en el espacio. Al atribuir predicados universales sobre las modificaciones de la materia, se va más allá de una proposición analítica y, por tanto, hay conocimiento.

Uno de los objetivos de la *Crítica de la razón pura* sería entonces determinar los límites y las posibilidades de la razón para constituir los principios del

¹²³ *Ibíd.*, Intr., V, B14, p. 49.

¹²⁴ *Ibíd.*, Intr., V, B15/B16, p. 49.

¹²⁵ *Ibíd.*, Intr., V, B17, p. 50.

conocimiento *a priori*, mientras que, por otra parte, en esta obra se investiga cómo es que ciencias como la matemática pura y la física (ciencia natural pura) son posibles. Del mismo modo, el proyecto de la metafísica debe estar regido por una filosofía trascendental desde la cual se constituyan conocimientos universales y necesarios. Lo trascendental se refiere, entonces, a “[...] todo conocimiento que se ocupa, no tanto de objetos, cuanto de nuestro modo de conocerlos, en cuanto que tal modo ha de ser posible a priori. Un sistema de semejantes conceptos se llamaría filosofía trascendental”.¹²⁶

Quedan así expuestas algunas de las directrices que sigue el pensamiento kantiano a propósito de la constitución del conocimiento desde una filosofía trascendental. Este conocimiento constaría, entonces, de proposiciones necesarias y universales que no pueden refutarse por la experiencia. Y es sobre los principios de esta filosofía trascendental que Nietzsche dirige su crítica para mostrar todo aquello que este proyecto presupone. ¿Y qué es lo que esta filosofía da por supuesto? Puede decirse, en principio, que en el conocimiento kantiano subyace, según Nietzsche, una ontología moral como prejuicio dominante. La ontología moral se refiere a que la filosofía trascendental propone un discurso en el cual la experiencia sensible queda subordinada a una serie de principios pertenecientes a una facultad, cuyos componentes no empíricos determinan lo que es universal y necesario. Estos principios son *transferidos* desde una entidad suprasensible (el Dios de la metafísica) hacia una facultad que se desprende de todo contenido empírico: la razón pura. La subordinación de la experiencia a la razón de la filosofía trascendental esconde un dogmatismo inconsciente. Se trata del prejuicio teológico de la filosofía kantiana. Nietzsche explica la cuestión del conocimiento kantiano del siguiente modo:

Kant cree en el hecho del conocimiento: pretende la ingenuidad de ¡el conocimiento del conocimiento!

¹²⁶ *Ibíd.*, Intr., VII, B25/A12, p. 55.

«Conocimiento es juicio» Pero el juicio equivale a una creencia, la creencia de tal cosa es de este modo. ¡Y no conocimiento! Todo conocimiento consiste en juicios sintéticos con el carácter de universalidad (la cosa sucede de esta manera en todos los casos: así, y nunca de otra forma), con el carácter de necesidad (lo contrario de una afirmación nunca puede acaecer).¹²⁷

Nietzsche identifica un problema en estas formulaciones, de tal modo que es posible dislocar la primacía de una razón trascendental sobre la experiencia sensible. El problema consiste en que las afirmaciones universales y necesarias del conocimiento, fundadas en una razón pura independiente de la experiencia, están sustentadas sobre la *creencia* en la verdad de tales juicios. Así, este conocimiento *a priori* se sostiene por la creencia de la veracidad de sus afirmaciones, cuando la creencia remite, por fuerza, a los componentes de la experiencia. La dificultad

[...], por consiguiente, es: ¡de donde extrae su fundamento la creencia en la verdad de tales afirmaciones! Pero el origen de una creencia, es decir, de una firme convicción, es un problema psicológico, y esta creencia está fundamentada muchas veces en una experiencia estrecha y limitada”. Presupone ya que no sólo hay «data a posteriori», sino también «data a priori», «antes de la experiencia». ¹²⁸

Los principios de identidad y de no-contradicción son componentes esenciales de este tipo de proposiciones: los conocimientos *a priori*. Kant admite que si bien las matemáticas fueron malentendidas en la medida en que no fueron consideradas como juicios sintéticos, el principio de no-contradicción da lugar a este tipo de proposiciones, pero sólo en función de otras proposiciones sintéticas de las cuales también provienen. Las matemáticas, aunque se derivan, en parte, del principio de no-contradicción, también lo hacen de otras proposiciones, por lo que no pueden ser juicios de tipo analítico. No obstante, desde la crítica nietzscheana,

¹²⁷ Nietzsche, Friedrich, *La voluntad de poder*, op. cit., 524, p. 362.

¹²⁸ *Ídem*.

estos principios no son componentes del conocimiento, sino conceptos que implican presupuestos como la existencia de cosas idénticas a sí mismas, estables y duraderas.

Nietzsche explica que, con el principio de no-contradicción, se toma como regla una imposibilidad subjetiva: la incapacidad de representar un fenómeno que ocurre y no ocurre al mismo tiempo. Esta imposibilidad subjetiva es transferida a los fenómenos como uno de sus principios, para ser instaurada como uno de los componentes fundamentales del mundo verdadero en el cual es posible el conocimiento *a priori*. De modo que Kant, para continuar con su demostración en torno a que las proposiciones matemáticas son juicios sintéticos *a priori*, elabora una exposición trascendental del espacio no como un concepto, sino como una intuición pura que es la condición de posibilidad para que un fenómeno se manifieste. El fenómeno es, precisamente, la entidad apta para el conocimiento. La ciencia que establece las propiedades de este espacio de modo sintético y *a priori* no es otra que la geometría. Kant expresa que: “En efecto, las proposiciones de la geometría son todas apodícticas, es decir, van acompañadas de la conciencia de su necesidad, como por ejemplo, la que afirma que el espacio sólo tiene tres dimensiones.”¹²⁹ Se trata de proposiciones que, según Kant, no pueden provenir de la experiencia ni ser deducidas por ella.

Ahora bien, el problema que refiere Nietzsche en torno a esta filosofía trascendental se encuentra en todo aquello que el concepto de *juicio* da por supuesto. Para Kant, el juicio es una proposición en la cual se articula una relación entre sujeto y predicado. El conocimiento tiene la forma de un juicio universal y necesario. Las matemáticas y la física newtoniana, según Kant, poseen juicios de este tipo. En cuanto al juicio, Nietzsche comenta que se trata de una creencia sumamente antigua. El juicio es una costumbre; una “[...] costumbre de considerar verdad o no una afirmación o una negación, la seguridad de que algo es así y no de otro modo, la creencia de haber conocido algo [...]”¹³⁰ La aseveración de que el

¹²⁹ Kant, Immanuel, *Crítica de la razón pura*, op. cit., I, §3, B41, p. 66.

¹³⁰ Nietzsche, Friedrich, *La voluntad de poder*, op. cit., 525, p. 364.

juicio consiste en una costumbre resuena en el concepto de hábito (*custom*) propuesto por David Hume. Por ejemplo, este filósofo escocés explica que la creencia en la necesidad de las leyes de la naturaleza existe sólo porque los individuos tienen la costumbre de creer que los fenómenos se comportarán del mismo modo en el futuro, tal y como lo han hecho en el presente y el pasado. En el *Tratado de la naturaleza humana* (1748), una creencia se define como una idea vivaz que se vincula con una impresión presente. Hume comenta: “Todas las percepciones de la mente son de dos clases: impresiones e ideas, y difieren entre sí solamente por sus distintos grados de fuerza y vivacidad.”¹³¹ Mientras que la costumbre se refiere a la creencia en la verdad de que la impresión presente sólo puede originarse por una repetición pasada, “[...] cuando estamos acostumbrados a ver dos impresiones conectadas entre sí, la aparición o idea de la una nos lleva inmediatamente a la idea de la otra”.¹³²

Cuando Nietzsche afirma que el juicio es una costumbre, una creencia demasiado antigua, no se encuentra lejos de estos razonamientos en los cuales se dice que el hábito consiste en la creencia de que lo que ha sucedido de tal modo en el presente y el pasado será igual en el futuro, como la regularidad de los fenómenos del mundo que describen las leyes naturales. Si se amplía el argumento expuesto por Nietzsche en *Sobre verdad y mentira* respecto a que la verdad se ha erigido a través del olvido de su carácter figurativo, puede afirmarse que el proyecto de elaborar juicios de conocimiento implica otro olvido, que sería la afirmación de que el juicio depende de una creencia que proviene de la experiencia sensible. A propósito de los predicados de los juicios, Nietzsche considera que son variaciones de las proposiciones que dejan de apreciarse de ese modo. Se les piensa como

[...] «cosas en sí», como algo que resulta extraño a nosotros, como algo que percibimos; y lo admitimos no como un hecho, sino como un ser, como cualidad, e inventamos un sujeto al cual van unidas estas

¹³¹ Hume, David, *Tratado de la naturaleza humana* [Intr., trad., y n. Félix Duque], Ediciones Orbis, S.A., Barcelona, 1981, Libro I, III, Sec. VII, 96-97, p. 204.

¹³² *Ibíd.*, Libro I, III, Sec. VIII, p. 215.

cualidades, es decir, que convertimos en causa un efecto y admitimos el efecto como un ser.¹³³

En este fragmento se observa cómo es que la crítica de la causalidad basada en la retórica continúa su desarrollo en los fragmentos de *La voluntad de poder*. Habría aquí una operación metonímica en la cual un predicado se transforma en un ser cuyas cualidades son transferidas a un sujeto. El predicado provoca que el sujeto sea de tal o cual manera; el predicado vuelto un efecto adquiere entonces realidad. No obstante, la instauración de este predicado como un efecto es arbitraria. De “[...] aquellas variaciones que pasan ante nosotros y de las que no queremos ser causa, inferimos que son efectos; según el razonamiento, «cada variación tiene un autor»; pero este razonamiento se convierte en mitología: separa lo que obra y lo conseguido.”¹³⁴ Así, Nietzsche señala la existencia de un doble error: suponer que lo sucedido es un efecto de algo; y considerar este efecto como un ser. Es así como en los juicios opera una separación entre el acto de un sujeto y la consecuencia como un efecto que adquiere existencia. Tal separación no es otra que la mitología del juicio. El filósofo propone el siguiente ejemplo: “Si yo digo, «el relámpago ilumina», pongo el iluminar una vez como actividad y otra vez como sujeto; así pues, suponer un ser a lo que sucede, que no sea una misma cosa con lo que sucede, sino que permanece, que es y no que «llega a ser»”.¹³⁵

Ahora bien, Nietzsche asegura asimismo que el conocimiento es una fábula que entraña una contradicción en la cual se busca o se quiere acceder a lo incondicionado, al mismo tiempo que, en tal búsqueda, el conocedor desea que lo conocido no tenga relación con él. Esta actitud

[...] pone de manifiesto una contradicción, como es la de querer conocer, y al mismo tiempo, no querer entrar en relación con la cosa conocida (¿cómo sería posible, en este caso, el conocimiento?), y, en

¹³³ Nietzsche, Friedrich, *La voluntad de poder*, op. cit., 525, p. 364.

¹³⁴ *Ídem*.

¹³⁵ *Ídem*.

segundo lugar, la de lo que no tiene relación con nadie no existe, y, por lo tanto, tampoco puede ser conocido por nadie.¹³⁶

El acto de conocer significa, aquí, mantener una relación específica con algo que es condicionado por este vínculo; sin embargo, la objetividad del conocimiento plantea la posibilidad de relacionarse con una entidad como si no hubiera tal relación. Es sobre este problema que se introduce la pregunta por el discurso y la actividad productora de conocimiento por excelencia, es decir, la ciencia.

La relación de Nietzsche con la ciencia es más bien complicada, paradójica, violenta y, en ocasiones, completamente arbitraria. En la ciencia se proponen hipótesis que buscan explicar con precisión todo tipo de fenómenos. Hay en esta búsqueda, según Nietzsche, un rechazo, una repugnancia, por lo caótico. En la ciencia habría un deseo de transformar la naturaleza en conceptos con la finalidad de dominarla. El mundo que describe la ciencia, afirma Nietzsche, es la síntesis de una pequeña suma de observaciones que se sostienen en lo aparente. Pero, ¿cómo es que la ciencia es definida desde una perspectiva nietzscheana? Pues bien, la ciencia remite aquí a un tipo de conocimiento en el cual están involucrados ciertos errores atribuidos a la existencia sensible que describe el filósofo. Entre estos errores se encuentran tanto la identidad de los hechos y las sensaciones, como la existencia de cosas idénticas a sí mismas, permanentes o con una duración determinada. A estos errores pueden agregárseles aquellos cuatro ubicados en *La ciencia jovial*, referentes a la constitución de lo humano: 1) la observación incompleta que tiene el ser humano de sí mismo; 2) la atribución a sí mismo de propiedades inventadas; 3) la falsa jerarquía que coloca a lo humano por encima de otros seres como los animales; 4) y la invención de nuevas tablas de valoraciones en las cuales se ubica lo inmutable.¹³⁷ La ciencia mantendría, entonces, un tipo de relación determinada con algunos de estos errores referentes a la existencia sensible y al sujeto humano.

¹³⁶ *Ibíd.*, 548, p.378.

¹³⁷ Cfr. Nietzsche, Friedrich, *La ciencia jovial*, *op. cit.*, 115, p. 432.

Se han reconocido las importantes limitaciones de Nietzsche en cuanto a su caracterización de la ciencia. Es así como Deleuze admite la poca competencia de Nietzsche para tratar tal problema, y que, con razón o sin ella, este filósofo cree que la ciencia tiende a igualar cantidades y compensar desigualdades. Según Deleuze, la crítica de la ciencia por parte de Nietzsche se dirige sobre tres planos principales: “[...] contra la identidad lógica, contra la igualdad matemática, contra el equilibrio físico”.¹³⁸ La identidad, la igualdad y el equilibrio son, según Deleuze, las tres formas de lo indiferenciado contra las que Nietzsche escribe, pero en favor de la diferencia tanto cualitativa como cuantitativa. Por su parte, Alain Badiou, como matemático y filósofo, lamenta la posición de Nietzsche a propósito del número. Badiou comenta que Nietzsche, un antifilósofo¹³⁹ desde su perspectiva, no conoce nada al respecto de las matemáticas por lo que las desprecia y las reduce a través de cierta relación con la moral.¹⁴⁰

Más que seguir a Deleuze con un Nietzsche de la diferencia, o a Badiou con un Nietzsche antifilósofo, en este trabajo se afirma que la crítica a la ciencia por parte del filósofo alemán, más que negar su actividad, se centra principalmente en cuestionar la existencia de la causalidad mecanicista y de las leyes naturales. Son estos dos problemas los que Nietzsche pretende desenmascarar para mostrar que lo que existente concierne a una naturaleza irreductible al mundo verdadero: un mundo definido a partir de la verdad concordante, el conocimiento *a priori*, la causalidad y la identidad de las cosas. Cuando Nietzsche escribe contra el átomo

¹³⁸ Deleuze, Gilles, *Nietzsche y la filosofía*, op. cit., p. 67.

¹³⁹ Según Badiou, lo que caracteriza a un antifilósofo, entre los que se encontrarían, además de Nietzsche, también Ludwig Wittgenstein y el psicoanalista Jacques Lacan, son tres puntos principales: 1) una crítica de los enunciados de la filosofía que puede ser lógica o genealógica; la puesta en cuestión de la categoría de verdad; y la negación de elaborar una filosofía como una teoría total. 2) El reconocimiento de que la filosofía es irreductible a su apariencia discursiva. Este problema, en el caso concreto de Nietzsche, significa desenmascarar la figura del sacerdote que organiza las fuerzas reactivas de un discurso. 3) La destrucción del acto filosófico al clarificar sus prejuicios. (Cf. Badiou, Alain, *La antifilosofía de Wittgenstein* [Trad. María del Carmen Rodríguez], Capital intelectual, Bs. As., 2013.)

¹⁴⁰ *Ibíd.*, 2, pp. 17-18.

de los físicos, además de plantear que este tipo de entidades no son indisociables de la subjetividad humana, el filósofo critica el hecho de concebirlas como causas primeras. Por eso escribe: “«Contra el átomo de los físicos». Lo primero que se necesita para comprender el mundo es poder calcularlo y disponer de causas constantes: como en la realidad no encontramos causas semejantes, suponemos que tales causas son los átomos. Este es el origen de la atomística”.¹⁴¹ Los físicos, en este sentido, ofrecen una imagen del mundo que no está separada, asegura Nietzsche, de una imagen subjetiva. Esta imagen

[...] no está más que construida con sentidos más refinados, pero siempre, con «nuestros» sentidos... Y, por último, han dejado una cosa fuera de la constelación, sin saberlo: precisamente el necesario perspectivismo en virtud del cual todo centro de fuerza —y no solamente el hombre— construye, partiendo de sí, todo el resto del mundo, o sea lo mide, lo palpa, lo forja según su propia fuerza... Han olvidado introducir en el cálculo del «verdadero ser» esta fuerza que pone una perspectiva, o, para hablar la lengua de las escuelas: el ser sujeto.¹⁴²

Así, la experiencia sensible se encuentra a la base de una imagen del mundo cuya pretensión es una objetividad total. Esta experiencia sensible, señala Nietzsche, es una perspectiva que, según su forma, constituye cierto tipo de mundo. En la concepción del mundo de esta perspectiva humana, condicionada por la multiplicidad de la experiencia y su vínculo con el lenguaje-retórica, se vuelven posibles la verdad por correspondencia y el conocimiento con sus causalidades y leyes naturales. El trabajo del filósofo consiste en criticar el funcionamiento de los presupuestos de estos problemas. Nietzsche considera que el perspectivismo es una forma de especificidad compleja que busca, desde su singularidad, expandirse y apropiarse de toda existencia.

¹⁴¹ Nietzsche, Friedrich, *La voluntad de poder*, op. cit., 616, p. 420.

¹⁴² *Ibíd.*, 629, p. 427.

Ahora bien, es el funcionamiento de esta perspectiva, que incluye a la multiplicidad sensible y al lenguaje-retórica como sus componentes principales, lo que da lugar a la creencia en la causalidad. Nietzsche expresa que “[...] la necesidad psicológica de creer en una causalidad se encuentra en la imposibilidad de «imaginar un acontecimiento sin intenciones»; pero con esto, naturalmente, no se dice nada sobre la verdad o falsedad de tal creencia, sobre su justificación”.¹⁴³ Afirmar una existencia sin causalidad, sin motivo, sin razón, además de desmontar y desarticular la idea de mundo verdadero, implica pensar que lo existente es un proceso en el cual hay una inserción entre los fenómenos, unos dentro de otros, donde las causas y los efectos no pueden condicionarlos estrictamente. En torno a la creencia en la causalidad, Nietzsche redacta:

Separar la «acción» del «agente», el acontecimiento de alguien que sea el autor del acontecimiento, el proceso de algo que no es proceso, sino algo duradero, sustancia, cosa, cuerpo, alma, etc., es la tentativa de comprender lo que sucede como una especie de desviación y de cambio de posición del «ser», de lo que perdura; esta vieja mitología estableció la creencia en «causas y efectos», cuando la tal creencia había encontrado una fórmula sólida en las funciones lingüísticogramaticales.¹⁴⁴

La causalidad inicia con la disociación entre una acción y un agente. A un acontecimiento, a una sensación, se le asigna un agente, un sujeto, una causa. Tal relación es lo que Nietzsche comprende como metonimia, es decir, una transferencia (*Übertragung*) en la cual a un acontecimiento se le concibe como una acción causada por algo. Este problema fue considerado por Nietzsche desde los escritos tempranos sobre retórica y continúa presente en los fragmentos de *La voluntad de poder*. El proceso en el cual la sensación de un estímulo se percibe como una actividad conduce a pensar que existe una causa o un actor que la realiza. Desde la filosofía nietzscheana, mediante este proceso surge el sujeto que se

¹⁴³ *Ibíd.*, 619, p. 421.

¹⁴⁴ *Ibíd.*, 623, p. 423.

relaciona activamente con el “mundo”, es decir, el sujeto que conoce. Las funciones gramaticales del lenguaje, es decir, el ordenamiento que asigna sujetos, acciones y consecuencias, no hacen sino afianzar la creencia de lo que Nietzsche entiende como una antigua mitología: el hecho de considerar que hay autores de los acontecimientos.

Pensar a partir de la causalidad implica interpretar un hecho como una acción o una pasión; esto supone que cuando algo se modifica, hay un autor de tal cambio. Sin embargo, Nietzsche insiste en que ese autor, ese “sujeto”, no es otra cosa que un signo nemotécnico que es tomado por un ser capaz de fungir como causa de algo. Se trata de una operación como la siguiente: “Una especie de perspectiva en la visión es puesta luego como causa de la visión: este ha sido el artificio en la invención del «sujeto», del «yo»”.¹⁴⁵ Es así como el sujeto no es otra cosa que el resultado, en principio, de asignar una causa a algo que sucede. Es esta una operación metonímica en la cual el sujeto puede ser considerarse como el producto de un artificio retórico, porque está sustentado en funciones lingüísticas y gramaticales indisociables de ese arte inconsciente que Nietzsche llamó lo retórico.

La creencia en la causalidad asimismo proviene, apunta Nietzsche, de la creencia en el sujeto y el predicado. Toda actividad es un efecto que presupone un actor. El sujeto y su predicación son análogos a la causa y su efecto. Así, lo que sucede sólo puede acontecer como la predicación de algún sujeto. El concepto kantiano de juicio, como forma que debe adoptar todo lo que aspire a constituirse como conocimiento, no puede sino participar de este tipo de creencia. Por consiguiente:

Yo percibo algo y busco en razón de este algo: esto quiere decir, originariamente: yo busco una intención y, ante todo, un sujeto, que es el que tiene esta intención; un sujeto, un actor: todo hecho una acción;

¹⁴⁵ *Ibíd.*, 541, p. 370.

hace tiempo se adivinaba en todo hecho una intención, convirtiéndose la cosa en nuestra más remota costumbre.¹⁴⁶

Este tipo de creencias, como las del sujeto y del predicado que derivan en una causalidad atribuida al comportamiento del mundo, son una antigua costumbre sobre cual se han construido metafísicas y conocimientos. En este sentido, la *Física* (IV a.C.) y la *Metafísica* (IV a.C.) de Aristóteles han sido fundamentales en una tradición del pensamiento filosófico que ofrece una sistematización de la causalidad. En el *Libro I (A)* de la *Metafísica*, Aristóteles expone el problema de la causalidad en las doctrinas filosóficas que preceden a su pensamiento. Así, Hesíodo, quien propone que el Amor o el Deseo son el principio de todas las cosas; Tales, quien explica que la causa primera de la naturaleza de las cosas es el agua; Empédocles, cuyos conceptos de Amistad y Odio son las causas del orden, la belleza, el desorden y la fealdad; Leucipo y Demócrito, quienes consideran que las causas de las cosas son los átomos y el vacío, son considerados por Aristóteles como los precursores de las cuatro causas constitutivas de lo real. Los pitagóricos figuran también dentro de estos predecesores, puesto que declaran que los principios de las matemáticas son los principios de todas las cosas que son. Los números se volvieron incluso propiedades de entidades como la Justicia, el Alma y el Entendimiento. Aristóteles comenta que los pitagóricos, al afirmar que los números parecían ser lo primero de toda naturaleza,

[...] supusieron que los elementos de los números son elementos de todas las cosas que son, y que el firmamento entero es armonía y número. Y cuantas correspondencias encontraban entre los números y armonías, de una parte, y las peculiaridades y partes del firmamento y la ordenación del Universo, de otra, las relacionaban entre sí sistemáticamente.¹⁴⁷

¹⁴⁶ *Ibíd.*, 543, p. 371.

¹⁴⁷ Aristóteles, *Metafísica*, *op. cit.*, Libro I (A), 985b30-986a10, 5, p. 85.

Además de los pitagóricos, Aristóteles encuentra digna de interés la filosofía de Parménides, en el marco del eleatismo, a propósito del problema de la causalidad. Si bien en el *Poema* se dice que no hay nada en absoluto además de lo que es, Parménides, “[...] viéndose obligado a hacer justicia a los fenómenos y suponiendo que según el concepto existe lo Uno, y según la sensación la pluralidad, vuelve a establecer que dos son las causas y los principios, lo Caliente y lo Frío, refiriéndose así al fuego y a la tierra”.¹⁴⁸ Lo caliente corresponde a lo que es, mientras que lo frío a lo que no es.

De este modo son sintetizadas las doctrinas filosóficas concernientes a la causalidad que, según Aristóteles, anteceden a la formación de la verdad sobre este problema. Sólo falta explicar el lugar de la filosofía platónica en este punto. A las cosas que son, Platón las denominó Ideas (*eîdos*). Este tipo de entidades extraespacio-temporales, perfectas, eternas, universales e inmutables existen con independencia de las cosas sensibles. No obstante, la existencia de las cosas depende de su grado de participación de estas Ideas a las cuales también se les denominó como Formas. Aristóteles comenta: “<Platón> afirma, además, que entre las cosas sensibles y las Formas existen las Realidades Matemáticas, distintas de las cosas sensibles por ser eternas e inmóviles, y de las Formas porque hay muchas semejantes, mientras que cada forma es una y ella misma”.¹⁴⁹ De este modo, para Platón, estas Formas son precisamente las causas primeras de la existencia de lo sensible.

Desde la lectura que Aristóteles realiza del platonismo, las realidades matemáticas son los intermediarios entre las Formas y las cosas sensibles. Sin embargo, también afirma que como los principios materiales de las cosas son lo Grande y lo Pequeño, mientras que sus principios en cuanto a entidad conciernen a lo Uno, las formas son los números. Se lee entonces en la *Metafísica* que, para Platón, “[...] las Formas son los números.”¹⁵⁰ Por consiguiente, las causas o

¹⁴⁸ *Ibíd.*, 986b25-30, 5, p. 88.

¹⁴⁹ *Ibíd.*, 987b15, 5, p. 90.

¹⁵⁰ *Ibíd.*, 987b20, 5, p. 90.

principios de las cosas son los Números que se encuentran separados de las cosas sensibles. Aristóteles afirma, entonces, que Platón se sirve de dos causas para explicar lo real: 1) el *qué-es* y 2) la materia. Por una parte,

[...] las formas son las causas del *qué-es* de las demás cosas, y lo Uno, a su vez, del *qué-es* de las Formas [...], y <a la pregunta sobre> cuál es la materia entendida como el sujeto del cual se predicen las Formas en el caso de las cosas sensibles, y del cual se predica lo Uno en el caso de las Formas, <responde> que es la Díada, lo Grande y lo Pequeño.¹⁵¹

En este último punto puede notarse que el hecho de que Aristóteles trate la causalidad material del platonismo como un sujeto y un predicado, donde la materia es el sujeto cuya predicación son las Formas, y que la predicación de éstas últimas sea lo Uno, reafirma la tesis nietzscheana en la cual la relación de causalidad es proporcional, es análoga, a la creencia en un sujeto cuyas acciones son una predicación entendida como efecto o consecuencia. En este sentido, los medios de expresión desde los cuales se describe la causalidad del mundo verdadero están basados en una semiótica.

Ahora bien, desde una nueva sistematización de la causalidad, Aristóteles expresa, en la *Física*, que la causa de lo existente se dice de cuatro modos: 1) la causa material que se refiere a la constitución interna de lo que algo está hecho; 2) la causa formal que concierne a la forma o al modelo que son dados por la esencia de algo. En la filosofía aristotélica, la esencia es la forma de ser de una cosa cuya determinación es identificable a partir de su diferencia con otras cosas; se trata de aquello sin lo cual algo no podría ser. Esta causa es la razón de que algo sea lo que es. 3) Así también, está la causa eficiente o motriz: principio que provoca el cambio o el reposo. Esta causa designa el principio desde el cual se origina una transformación. 4) Por último, la causa es asimismo el fin o la meta para lo cual algo

¹⁵¹ *Ibíd.*, 988a5-10, 5, p. 91-92.

existe. Esta causa es el *télos*, es decir, la finalidad que gobierna la existencia de algo.

Y puesto que las causas son cuatro, es tarea propia del físico conocerlas todas, pues para explicar físicamente el «por qué» tendrá que remitirse a todas ellas, esto es, a la materia, a la forma, a lo que hace mover y al fin. Las tres últimas se reducen en muchos casos a una, pues la esencia y el fin son una misma cosa, y aquello de lo que primeramente proviene el movimiento es específicamente lo mismo que éstas, pues el hombre engendra al hombre; en general esto es así para todas las cosas que son movidas al mover a otras.¹⁵²

En este fragmento se presenta la identidad y la univocidad de las cuatro causas. En él también se destaca especialmente la unidad de las tres últimas: causa formal, causa eficiente y causa final. Por consiguiente, la esencia y el movimiento de algo corresponden a su teleología. Según Aristóteles, la pregunta “por qué”, en relación a algo existente, se responde al explicar su materia, su esencia y lo que principalmente lo moviliza. Si bien uno de los principios de lo moviente es físico, el otro corresponde a un origen inmóvil del movimiento. Este principio es también esencia y forma; es la finalidad y el para qué de todas las cosas. Tal principio inmóvil, lo primero de todas las cosas, se vincula esencialmente con la causa formal y la causa final. Según esta filosofía, la “[...] naturaleza es para algo [...]”.¹⁵³

Ahora bien, tras esta breve descripción de la sistematización de la causalidad en la filosofía aristotélica, en la cual se plantea la existencia de una causa eficiente, principio que ocasiona el movimiento de dos modos, uno físico y otro metafísico, puede encontrarse, pero ahora en la filosofía nietzscheana, un cuestionamiento radical o una negación de este tipo de causalidad, en el siguiente fragmento:

¹⁵² Aristóteles, *Física en Aristóteles II* [Trad. y n. Guillermo R. de Echandía], Gredos y RBA, Barcelona, 2014, Libro II, 7, 198a20-30, p. 65.

¹⁵³ *Ibíd.*, Libro II, 7, 198b, p. 66.

Nada tenemos de una causa «*efficiens*»; aquí tiene razón Hume: el hábito (¡pero no del individuo!) nos hace esperar que un proceso observado frecuentemente sigue a otro: ¡nada más! Lo que nos infunde una extraordinaria firmeza en la creencia de la causa no es la usual costumbre de ver aparecer un fenómeno después de otro, sino nuestra incapacidad de poder interpretar un hecho de otra manera que como un hecho intencional [...]; es la creencia de que todo hecho es una acción, que toda acción supone una acción; es la creencia en el sujeto”.¹⁵⁴

Se encuentra aquí una consonancia entre Nietzsche y Hume en cuanto al concepto de hábito o costumbre, que se refiere a aquellas creencias o prácticas originadas mediante la repetición constante de una regularidad pasada. Hume asegura que como se denomina “[...] COSTUMBRE a todo lo procedente de una repetición pasada sin ningún nuevo razonamiento o conclusión, podemos establecer como verdad segura que toda creencia que sigue a una impresión presente se deriva exclusivamente de ese origen”.¹⁵⁵ Sin embargo, habría otro hábito implícito en la creencia en la causalidad, además del hábito resultante de un proceso regularmente observado, que se refiere a una incapacidad subjetiva: esto es la dificultad para interpretar un hecho como algo distinto de un suceso intencional. Lo que subyace a esta intencionalidad no es otra cosa que la creencia en el sujeto, puesto que él sería aquello que provoca una acción determinada. Se pueden distinguir, entonces, dos hábitos que posibilitan la creencia en la causalidad: 1) el hábito de creer que un fenómeno se comportará del mismo modo en el futuro debido a que así lo ha hecho en el pasado (el hábito como repetición descrito por Hume y reafirmado por Nietzsche); 2) el hábito de creer en la existencia de un sujeto como la causa de una acción determinada. En esta creencia reside la dificultad de interpretar de otra manera las relaciones entre los fenómenos. Así también, tal creencia en el sujeto está enraizada en el lenguaje.

¹⁵⁴ Nietzsche, *La voluntad de poder*, op. cit., 543, p. 371.

¹⁵⁵ Hume, David, *Tratado de la naturaleza humana*, op. cit., Libro I, Parte III, 102-103, p. 215.

El esquema al que responde la idea de causalidad es una psicología en la cual se asume que el sujeto es el actor de una acción. Esta relación no sólo es transferida al mundo, sino que constituye las relaciones de ese mundo. Nietzsche considera que a todo lo que acontece se le busca un actor. Por eso declara:

No hay «causa» en absoluto; en algunos casos, en los que ésta nos parece dada, y en que la proyectamos fuera de nosotros mismos para entender lo que sucede, está demostrado que nos convertimos en víctimas de una ilusión. Nuestra «inteligencia de lo que sucede» consistía en que inventábamos un sujeto, al que responsabilizábamos del hecho de que alguna cosa sucediese y de la manera como esta cosa sucedía. Hemos resumido nuestro sentimiento de libertad, de responsabilidad, y nuestro intento de acción, en el concepto de «causa»: «causa efficiens» y «causa finalis», en la concepción fundamental, es lo mismo.

[...] De hecho, creamos todas las causas con el esquema del efecto: este último no es conocido. Por el contrario, somos incapaces de adivinar, respecto a cualquier cosa, como «obrará». El ser, el sujeto, la voluntad, la intención: todo esto es inherente a la concepción de «causa». Buscamos a los seres para explicarnos por qué ha cambiado alguna cosa.¹⁵⁶

De este modo, Nietzsche expresa que incluso los afectos y los sentimientos son interpretados en términos causales. El sentimiento de libertad se traduce en la creencia de que un sujeto determinado es el posible actor, el causante, de una acción que juzga como libre. Por su parte, el sentimiento de responsabilidad conduce a la creencia de que un sujeto ha sido la causa, es decir, el responsable de determinada acción que puede juzgarse en términos morales. Por otra parte, si la causalidad responde a un esquema en el cual se busca atribuir, de modo ilusorio, un sujeto a cada acción que acontece, no habría manera de determinar el

¹⁵⁶ Nietzsche, Friedrich, *La voluntad de poder*, op. cit., 544, p. 372.

comportamiento futuro de algún fenómeno. Desde esta perspectiva nietzscheana, no hay necesidad causal absoluta que rija los comportamientos de los fenómenos; de tal modo que, independientemente de las causas y efectos que se le puedan atribuir a un acontecimiento, la absoluta novedad puede producirse, es decir, no se puede adivinar cómo es que algo obrará o si algo sin precedentes ocurrirá.

Nietzsche admite, sin embargo, que no es posible deshacerse del sujeto y sus predicaciones en el lenguaje, que son la base de la interpretación causal del mundo. La función de esta crítica consiste, más bien, en desarticular la idea de causalidad para mostrar su carácter ilusorio. El filósofo reconoce que la ciencia mantiene la idea de causalidad; sin embargo, vacía su contenido y hace de ella una “[...] fórmula alegórica, en la cual ya es indiferente de qué lado se encuentra la causa y de qué lado el efecto. Se afirma que, en diferentes sistemas de fuerzas, las cantidades de energía permanecen constantes”.¹⁵⁷ Y aunque según Nietzsche la idea de causa primera puede ya no encontrarse presente, la causalidad opera como una forma vacía que permite elaborar una distribución de sistemas de fuerzas.

Frente a la dualidad causa y efecto (*Ursache und Wirkung*), Nietzsche afirma, en *La ciencia jovial*, haber perfeccionado la idea de devenir. Nadie habría, a su parecer, ido más allá de esta idea; nadie la habría superado. Si bien el filósofo asegura que con las series de causas y efectos no se ha comprendido nada, el hecho de que a cada instante haya regularidades en el comportamiento de los fenómenos es una auténtica novedad. Tal continuidad, tal repetición, sería entonces cuasi milagrosa. Sobre la repetición en el devenir, Nietzsche expresa:

En cualquier cambio químico, por ejemplo, la cualidad aparece, igual que antes, como un «milagro», y lo mismo sucede con cualquier movimiento continuo; nadie ha «explicado» el choque. ¡Cómo podríamos además explicarlos! Nosotros operamos con cosas que simplemente no existen: líneas, superficies, cuerpos, átomos, tiempos

¹⁵⁷ *Ibíd.*, 544, p. 373.

y espacios divisibles! —¿cómo sería posible la explicación, si antes nosotros todo lo reducimos a una *imagen*, a una imagen nuestra!¹⁵⁸

Cuando Nietzsche expresa que los cuerpos son inexistentes, más que negar su realidad, se refiere a que no son ninguna unidad fundamental de lo que hay, sino que su idea es una representación que fragmenta el devenir. El acceso a la existencia de este devenir no sólo se consigue inmediatamente por la experiencia y sus impresiones sensibles, sino que se obtiene también a través del ejercicio del pensamiento y de la abstracción. El siguiente fragmento de *La ciencia jovial* ilustra este problema:

“Causa y efecto: probablemente una dualidad que, como tal, jamás ha existido —a decir verdad, ante nosotros se encuentra un *continuum* [continuo] del cual aislamos un par de fragmentos; del mismo modo percibimos un movimiento, siempre y únicamente como puntos aislados, por consiguiente, hablando estrictamente, no lo vemos, sino lo inferimos. El carácter instantáneo con el que se resaltan muchos efectos nos conduce al equívoco, pues se trata únicamente de una instantaneidad para nosotros. Existe una infinita cantidad de sucesos que se nos escapan en este segundo instantáneo. Un intelecto que fuera capaz de ver la causa y el efecto como un *continuum*, y no del modo como nosotros lo hacemos —en los términos de una división y fragmentación arbitraria—, esto es, que viese el flujo del devenir, eliminaría el concepto de causa y efecto, negando así todo carácter condicional.”¹⁵⁹

¹⁵⁸ Nietzsche, Friedrich, *La ciencia jovial*, op. cit., 112, p. 430.

¹⁵⁹ *Ibíd.*, pp. 430-431. En alemán: “Ursache und Wirkung: eine solche Zweiheit giebt es wahrschieinlich nie, — in Wahrheit steht in continuum vor uns, von dem wir ein paar Stücke isoliren; so wie wir eine Bewegung immer nur als isolirte Punkte wahrnehmen, also eigenlicht nicht sehen, sondern erschliessen. Die Plötzlichkeit, mit der sich viele Wirkungen abheben, führt uns irre; es ist aber nur eune Plötzlichkeit für uns. Es giebt eine unendliche Menge von Vorgängen in dieser Secunde de Plötzlichkeit, die uns entgehen. Ein Intellect, der Ursache und Wirkung als continuum,

Como propuesta ontológica no circunscrita por la idea de causalidad, Nietzsche postula la existencia de un flujo del devenir, flujo de acontecimientos (*Fluss des Geschehens*), de sucesos, identificado como un *continuum*. Las sucesiones y yuxtaposiciones de la experiencia sensible son manifestaciones de este devenir que se relaciona consigo mismo desde una perspectiva. Lo que se percibe y se interpreta mediante el lenguaje es, finalmente, una división contingente del *continuum*. Esta división conforma ya una perspectiva que consiste en un fragmento de devenir que Nietzsche denomina como centro de fuerza. Tales fragmentos constituyen cuantiosas perspectivas de este flujo que elimina el mecanicismo de la causalidad. Estas perspectivas pueden ser incluso las de todos aquellos centros de fuerza que no son humanos, como los animales u otros seres vivos. La existencia de este *continuum*, de este flujo compuesto de perspectivas o centros de fuerza, que es uno de los nombres del devenir, es la propuesta nietzscheana, como alternativa al antropomorfismo, que sustituye la fábula del mundo verdadero regida bajo los conceptos de identidad, conocimiento, verdad concordante y causalidad.

2.3 Mundo verdadero, caos y devenir

Lo que en este trabajo se denomina como “mundo verdadero” (*wahre Welt*) consiste en un tipo de existencia que está presidido por la identidad, la verdad por correspondencia, el conocimiento *a priori*, la causalidad y el antropomorfismo. Así, desde la filosofía nietzscheana, la historia del mundo verdadero no es otra cosa que la historia de un error. Para Nietzsche, los grandes momentos de la historia de esta comprensión del mundo son el platonismo, el cristianismo, la filosofía trascendental kantiana y el positivismo. El mundo verdadero, para Platón, es accesible para el filósofo y el virtuoso, puesto que se dirigen hacia la Verdad de la Idea. En el caso del cristianismo, Nietzsche encuentra que el mundo verdadero y trascendente es

nich nach unserer Art als willkürliches Zertheilt- und Zerstücktsein, sähe, der den Fluss des Geschehens sähe —würde den Begriff Ursache und Wirkung verwerfen un dalle Bendingtheit leugnen”. (Nietzsche, Friedrich, *Die fröhliche Wissenschaft*, op. cit., 112, p. 151.)

apto para el pecador que hace penitencia. En la filosofía trascendental kantiana, el mundo verdadero se vuelve indemostrable mediante la razón; sin embargo, en tanto puede pensarse, se vuelve una obligación y un imperativo. Con el positivismo, este mundo verdadero, finalmente inalcanzado y desconocido, comienza a desquebrajarse. Tal momento anuncia lo que, según Nietzsche, será el final del error más largo. De modo que la ciencia positiva contribuye, según el filósofo, al desmontaje de este tipo de existencia. El filósofo alemán anuncia el fin de esta comprensión de lo real:

5. El «mundo verdadero» —una Idea que ya no sirve para nada, que ya ni siquiera obliga, —una Idea que se ha vuelto inútil superflua, *por consiguiente* una idea refutada: ¡eliminémosla!

(Día claro; desayuno; retorno del *bon sens* [buen sentido] y de la jovialidad; rubor avergonzado de Platón; ruido endiablado de todos los espíritus libres.)

6. Hemos eliminado el mundo verdadero: ¿qué mundo ha quedado?, ¿acaso el aparente?... ¡No!, *¡al eliminar el mundo verdadero hemos eliminado también el aparente!*

(Mediodía, instante de la sombra más corta; final del error más largo; punto culminante de la humanidad; INCIPIT ZARATHUSTRA [comienza Zarathustra].)¹⁶⁰

¹⁶⁰ Nietzsche, Friedrich, *Crepúsculo de los ídolos*, *op. cit.*, p. 58. En alemán: “5. Die „wahre Welt“ — eine Idee, die zu Nichts mehr nütz ist, nicht einmal mehr verpflichtend, — eine unnützm eine überflüssig gewordene Idee, folglich eine widerlegte Idee: schaffen wir sie ab! / (Heller Tag; Frühstück; Rückkehr des bon sens und der Heiterkeit; Schamröthe Plato’s; Teufelslärm aller freien Geister.) // 6. Die wahre Welt haben wir abgeschafft: welche Welt blieb übrig? die scheinbare vielleicht?... Aber nein! mit der wahren Welt haben wir auch die scheinbare abgeschafft! / (Mittag; Augenblick des kürzesten Schattens; Ende des längsten Irrthums; Höhepunkt der Menschheit; INCIPIT ZARATHUSTRA.)”. (Nietzsche, Friedrich, *Götzen-Dämmerung oder Wie man mit dem Hammer philosophirt* en *Nietzsche Werke. Kritische Gesamtausgabe. Sechste Abteilung. Dritter*

La eliminación del mundo verdadero indica que una crítica radical de principios rectores de la metafísica como la identidad, la verdad concordante, la causalidad y el conocimiento universal y necesario ha sido posible. La desarticulación de este mundo no implica que todo se vuelva una mera apariencia, puesto que tal mundo era precisamente lo aparente. El comienzo de Zaratustra significa, entonces, que si el mundo verdadero ha sido anulado, si tal tipo de existencia ha sido descompuesta, es posible pensar una existencia en la cual la noción de verdad como correspondencia no puede garantizar la consistencia de las relaciones entre los procesos que la constituyen. Así tampoco el conocimiento necesario y universal, como el de los juicios sintéticos *a priori*, puede imponerse, desde algún tipo de trascendencia como la razón pura, sobre el flujo de la experiencia; menos aún es posible pensar esta existencia mediante unívocos procesos causales que conducen a un mecanicismo. Una filosofía del devenir, del flujo, del *continuum*, inclusive del proceso, es lo que muestra la eliminación del mundo verdadero que, para Nietzsche, es fundamentalmente una apariencia.¹⁶¹ Por lo tanto, él redacta: “El mundo-apariencia es un mundo calificado con relación a los valores; ordenado y escogido según ellos; que en este caso, hay que decirlo, se

Band, Herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, Walter de Gruyter & Co, Berlin, 1969, Wie die „wahre Welt“ endlich zur Fabel wurde, 5-10, p. 75.)

¹⁶¹ Es Derrida quien ha comentado, al inicio de los prolegómenos a su *Historia de la mentira*, que esta fábula nietzscheana presenta, como en una obra de teatro, a una serie de personajes, como si se tratase de espectros, entre los que se encuentran Platón y Kant. Sin embargo, el interés de Derrida, al comentar brevemente este fragmento, se centra en mostrar que en la filosofía de Nietzsche se encuentra una identificación entre error y mentira que habría que disociar. Según el filósofo francés, la diferencia entre el error y la mentira está en que la segunda siempre depende de la intención de mentir. La condición de posibilidad de la mentira es el querer hacerlo. Alguien puede ignorar que se equivoca cuando afirma algo que cree verdadero; a diferencia de que aquél que miente no puede ignorar que lo hace. En este trabajo se ha reconocido tal indicación, puesto que se ha optado por desarrollar la crítica del mundo verdadero como un error, un problema ontológico y epistemológico, y no como una mentira, un problema ético. (cf. Derrida, Jacques, *Histoire du mensonge. Prolegomènes*, op. cit., pp. 9-15.)

realiza desde el punto de vista de la utilidad, por lo que se refiere a la conservación y aumento de poder, en una especie animal particular.”¹⁶²

La forma y el funcionamiento de este mundo son productos de la perspectiva de un determinado centro de fuerza: la perspectiva antropomórfica. Para Nietzsche, el mundo-verdad es una ficción constituida de cosas imaginarias. En eso consiste su carácter aparente. Esta apariencia se conforma de una serie de prácticas, valoraciones y disposiciones conceptuales determinadas según la perspectiva de un centro de fuerza. La prueba de la veracidad de esta apariencia se encuentra en el hecho de que se puede vivir y funcionar en ella. Sobre el perspectivismo irreductible al mundo humano, al antropomorfismo, el filósofo alemán explica:

...El mundo, abstracción hecha de nuestra condición de habitantes del mundo; el mundo que hemos ceñido a nuestro ser, a nuestra lógica y a nuestros prejuicios psicológicos, no existe como mundo en sí: es esencialmente un mundo de relaciones; mirado desde puntos distintos toma cada vez un nuevo cariz; su ser es esencialmente distinto desde cada punto; se sustenta sobre cada punto, cada punto lo sostiene, aunque estas adiciones son en cada uno de los casos absolutamente incongruentes.¹⁶³

El mundo que se circunscribe a las condiciones de una perspectiva, de un centro de fuerza, no existe como un mundo en sí mismo, sino como el conjunto de interpretaciones de determinada perspectiva; por ejemplo, la causalidad atribuida a las relaciones entre lo percibido que son transferidas al comportamiento de los fenómenos del mundo. Nietzsche afirma, entonces, que el mundo de cada perspectiva es distinto según el punto o centro de fuerza desde el cual se parta. De modo que no puede haber un mundo que comprenda a todos los demás, puesto que el ser de cada mundo se modifica según cada perspectiva. Esto provoca que las relaciones entre las perspectivas no puedan existir ni ser comprendidas bajo la

¹⁶² Nietzsche, Friedrich, *La voluntad de poder*, op. cit., 559, pp. 383-384.

¹⁶³ *Ibíd.*, 560, p. 385.

forma de una unidad con una coherencia absoluta. Lo que persiste, según Nietzsche, es la inadecuación de las relaciones entre diversas perspectivas. Cada centro de fuerza de lo existente, que puede ser lo humano, lo animal o lo vivo constituyen perspectivas cuyas relaciones entre sí son irreductibles a correspondencias. No habría entonces una coherencia definitiva en las relaciones entre las perspectivas; de ahí que Nietzsche las entienda como incongruentes.

La tesis de Nietzsche respecto a la inexistencia del mundo en sí mismo es retomada y reformulada en la filosofía contemporánea, aunque el nombre de este filósofo no esté explícitamente asociado a tal problema.¹⁶⁴ Nietzsche ha mostrado

¹⁶⁴ “Por qué el mundo no existe” es la frase que puede sintetizar lo que hasta el momento ha sido el proyecto filosófico de Markus Gabriel, quien, en el panorama de la filosofía contemporánea, ofrece una serie de argumentos para sustentar que el mundo como totalidad irrestricta, en el cual estarían incluidas nociones como universo, cosmos o el todo de la realidad, no existe como tal. Gabriel afirma la existencia de una multiplicidad de campos de sentido. Cada uno de estos campos no puede incluirse en un campo absoluto que los contenga a todos. Un campo de sentido consiste en un dominio de objetos que está por fuerza incompleto, puesto que no es posible referirse a los objetos y las verdades de cierto dominio, al mismo tiempo que a las reglas que los constituyen. Gabriel explica: “No puede haber una teoría completa de nada, porque cada teoría (atada a una regla) está constituida por un punto ciego; no puede referirse a los objetos en su dominio y a las reglas que la constituyen, porque las reglas de constitución sólo pueden ser objeto de una teoría de orden superior. Esta teoría de orden superior está, a su vez, constituida por reglas, que no son objetos de la teoría y así sucesivamente”. (Gabriel, Markus, *La ontología trascendental en contexto* [Trad. G. Flores Peña y Mario Teodoro Ramírez] en *El nuevo realismo. La filosofía del siglo XXI*, Mario Teodoro Ramírez (coordinador), Siglo XXI Editores, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, 2016, p. 148) Existe, por ejemplo, el campo de sentido de la aritmética con un dominio de objetos y unas reglas que no corresponden a las de otro tipo de dominio. El filósofo contemporáneo indica: “Si añades a dos gotas de agua otras dos, no terminas con cuatro gotas de agua”. (*Ibíd.*, p. 147) Así, una definición del mundo como la que ofrece Ludwig Wittgenstein en el *Tractatus logico-philosophicus*, es decir, la del mundo como la totalidad de los hechos, donde éstos son combinaciones de objetos constituidas a su vez por entidades y cosas, se enfrentaría a su imposibilidad. (Cf. Wittgenstein, Ludwig, *Tractatus logico-philosophicus* [Intr. Bertrand Russell, trad. Enrique Tierno Galván], Alianza Editorial, Madrid, 1981, 1.1, p. 35) Gabriel comenta sobre Wittgenstein: “Permítaseme decir que el mundo es la totalidad de los hechos, es decir, todo lo que es el caso. Seguramente que todo lo que es el caso no puede ser la totalidad de los objetos, puesto que siempre tendríamos que añadir la totalidad de los

cómo es que el mundo verdadero se ha desarrollado como la historia de un error, que incluye la instauración de nociones como verdad concordante, identidad, conocimiento y causalidad, a modo de principios rectores. El mundo verdadero no existe en sí mismo, sino que es producto de una perspectiva entre otras.

Dentro de la filosofía que corresponde a este siglo, la existencia del mundo se pone en cuestión en el trabajo del filósofo francés Quentin Meillassoux, pero en la forma de una posibilidad real y absoluta. La existencia sin mundo que refiere este pensador contemporáneo consiste en una posible realidad en la cual la ciencia no puede representar la uniformidad de los fenómenos mediante leyes naturales. El motivo es que tales leyes podrían modificarse sin razón alguna, asegura Meillassoux, debido a que son contingentes.¹⁶⁵ Por consiguiente, se trata de una

estados de cosas —como ya ha notado David Armstrong— debido a que todos los estados de cosas son, en cierta medida, también objetos”. (Gabriel, Markus, *La ontología trascendental en contexto, op. cit.*, pp. 157-158) Aunque se trate de otro tipo de argumentación, las múltiples perspectivas que ofrecen los campos de sentido pueden pensarse como herederas del perspectivismo nietzscheano, en el cual las relaciones entre los centros de fuerzas, cuyo ser es distinto en cada caso, no pueden agruparse en la coherencia de alguna unidad que los justifique y los abarque.

¹⁶⁵ La demostración que Meillassoux ofrece para afirmar que las leyes naturales son contingentes, y así formular lo que a su juicio es una respuesta especulativa al problema de la inducción de Hume, se encuentra en una objeción a la idea, presente en la filosofía kantiana, que garantiza la necesidad de la existencia de tales leyes mediante la afirmación de que si esto no fuera así, no podría haber representaciones estables ni tampoco conciencia alguna. Meillassoux considera que esta inferencia necesitarista, el tipo de juicio del que parte la tesis kantiana de la estabilidad de la conciencia, consiste en afirmar que si las leyes fuesen contingentes, sería infinitamente improbable que no se modificaran frecuentemente. La inferencia está basada en la identificación de lo posible con la totalidad, es decir, una concepción de la totalidad de lo posible, por lo que puede descartarse ante la existencia de axiomáticas que permiten aseverar que lo posible no es totalizable, como la propuesta del matemático Georg Cantor, en su teoría de conjuntos, sobre lo transfinito. Meillassoux propone los siguientes argumentos: “La estrategia de resolución del problema de Hume puede enunciarse entonces del modo que sigue. [...] disponemos en todos los casos de *una* axiomática susceptible de ofrecernos los medios de pensar que lo posible es intotalizable. Ahora bien, el simple hecho de poder suponer la verdad de semejante axiomática nos permite descalificar la inferencia

posible existencia en la cual los fenómenos se comportan con la suficiente incongruencia, irregularidad e imprevisibilidad como para elaborar un discurso capaz de establecer leyes, es decir, principios que explican las regularidades de dichos fenómenos. En efecto, lo que con Meillassoux se entiende por mundo es, en este caso, una existencia gobernada por leyes naturales. Por eso es que la interrupción de tales leyes abre la posibilidad de lo absolutamente nuevo, lo inédito, lo inaudito, como una experiencia de sí en un mundo no experimentable; “[...] una intensidad precaria que sumiría al infinito en su soledad pura, sin otro entorno que el hundimiento en el cual se explora la verdad de una existencia sin mundo”.¹⁶⁶

Anterior al problema de la contingencia de las leyes propuesto por Meillassoux, en el pensamiento de Nietzsche se encuentra el desarrollo de una negativa respecto a que el mundo o la naturaleza estén gobernadas por leyes de algún tipo. De modo que el problema de la contingencia de las leyes naturales reconduce, además de al problema de la inducción de Hume, a la filosofía nietzscheana. Desde este pensamiento se cuestiona radicalmente, aunque sin complejas demostraciones filosófico-matemáticas como en el caso de Meillassoux, la existencia de este tipo de ordenamiento. En *Más allá del bien y del mal*, Nietzsche

necesitarista, y con ella toda razón de creer todavía en la existencia de una necesidad de las leyes físicas que se sobreañada misteriosamente al hecho de la estabilidad de esas mismas leyes.

En efecto, la axiomática conjuntista nos demuestra al menos una incertidumbre esencial en cuanto al ser-*Todo* de lo posible. Ahora bien, esta incertidumbre, por sí sola, permite una crítica determinante de la inferencia necesitarista, destruyendo uno de sus postulados fundamentales: si podemos pasar inmediatamente de la estabilidad de las leyes a su necesidad, es porque no ponemos en duda que lo posible es *a priori* totalizable. [...] En efecto, si no podemos *a priori* (por el único empleo de un procedimiento lógico-matemático) decidir la existencia o no de una totalidad de lo posible, debemos reducir las pretensiones del razonamiento aleatorio sólo a los objetos de la experiencia, y no extenderlo —como lo hace Kant implícitamente en la deducción objetiva— a las leyes mismas de nuestro Universo, como si supiéramos que este último debiera pertenecer necesariamente a un todo de orden superior”. (Meillassoux, Quentin, *Después de la finitud. Ensayo sobre la necesidad de la contingencia* [Trad. Margarita Martínez], Caja Negra, Bs. As., 2015, pp. 169-170.)

¹⁶⁶ Meillassoux, Quentin, *Métaphysique et fiction des mondes hors-science* suivi de *La Boule de billard d’Isaac Asimov* [trad. Michel Deutsch], Aux forges de vulcain, Paris, 2013, p. 75. [Trad. propia]

insiste, desde la irónica perspectiva de un filólogo estudioso de las formas de la interpretación, en el hecho de que interpretar la naturaleza mediante el concepto de ley es producto de un antropomorfismo. Lo que ocurre es la transferencia de una noción de orden moral, jurídico y político, que se extiende desde el mundo humano hacia la naturaleza. Pero

“[...] es que esa «regularidad de la naturaleza» de que vosotros los físicos habláis con tanto orgullo, como si — — no existe más que gracias a vuestra interpretación y a vuestra mala «filología», — ¡ella no es una realidad de hecho, no es un «texto», antes bien es tan sólo un arreglo y una distorsión ingenuamente humanitarios del sentido, con los que complacéis bastante a los instintos democráticos del alma moderna!”¹⁶⁷

Así, la ley que representa la regularidad de la naturaleza (*Gesetzmässigkeit der Natur*) es, para Nietzsche, una interpretación de la singular perspectiva humana influenciada por ideas políticas modernas. Se trata aquí de la idea moderna de igualdad ante la ley, tanto de la naturaleza como del mundo humano, desde la cual se pretende normar a una potencia soberana a través de una legislación. Esta gran potencia no es otra que la naturaleza.

La alternativa a una concepción del mundo basada en leyes, expresada mediante un arte interpretativo contrario, da como resultado una naturaleza sin ley capaz de romper con las regularidades que se le atribuyen. Según Nietzsche, de la lectura de los mismos fenómenos que dan lugar a las leyes naturales, puede surgir

¹⁶⁷ Nietzsche, Friedrich, *Más allá del bien y del mal*, op. cit., 22, p. 44. En alemán: “[...] aber jene „Gesetzmässigkeit der Natur“, von der ihr Physiker so stolz redet, wie als ob — — besteht nur Dank eurer Ausdeutung und schlechten „Philologie“, — sie ist kein Thatbestand, kein „Text“, vielmehr nur eine naiv-humanitäre Zurechtmachung und Sinnverdrehung, mit der ihr den demokratischen Instinkten der modernen Seele sattem entgegenkommt!” (Nietzsche, Friedrich, *Jenseits von Gut und Böse. Vorspiel einer Philosophie der Zukunft* en *Nietzsche Werke. Kritische Gesamtausgabe. Sechste Abteilung. Zweiter Band*, Herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, Walter de Gruyter & Co, Berlin, 1968, 22, p. 31.)

una naturaleza tiránica cuya potencia es tal que la metáfora de la tiranía resulta incluso insuficiente por su suavidad. La tiranía figura como una metáfora aún demasiado humana. De esta naturaleza tiránica se afirma “[...] que tiene un curso «necesario» y «calculable», pero *no* porque en él dominen leyes, sino porque *faltan* absolutamente las leyes, y todo poder saca en cada instante su última consecuencia.”¹⁶⁸ El concepto de naturaleza sugerido por Nietzsche se refiere, entonces, a una potencia que no puede circunscribirse bajo la forma de una ley entendida ya sea como una necesidad, o como una regularidad cuya continuidad sea altamente probable. La regularidad de esta potencia sin ley puede interpretarse de otro modo, como que la repetición de un fenómeno es a cada instante una absoluta novedad. De este modo, cada poder, cada potencia, saca a cada momento su última consecuencia (*jede Macht in jedem Augenblicke ihre letzte Konsequenz zieht*).

Una filosofía que parece desarrollar, en parte, esta comprensión de la naturaleza se encuentra en *Diferencia y repetición* (1968) de Deleuze, particularmente en la introducción, *Repetición y diferencia*. Deleuze distingue radicalmente el proceso de la repetición de lo que son la generalidad y la ley. Desde la generalidad se interpreta la repetición a partir de dos grandes órdenes: “[...] el orden cualitativo de las semejanzas y el orden cuantitativo de las equivalencias.”¹⁶⁹ La generalidad pertenece, así, al ámbito de las leyes. Deleuze comenta:

Sin embargo, la ley sólo determina la semejanza de los sujetos que están sometidos a ella, y determina su equivalencia en términos que ella misma designa. La ley, en vez de fundar la repetición, muestra más bien como la repetición sería imposible para los sujetos puros de

¹⁶⁸ Nietzsche, Friedrich, *Más allá del bien y del mal*, op. cit., 22, p. 45. En alemán: “dass sie einen „nothwendigen“ und „berechenbaren“ Verlauf habe, aber nicht, weil Gesetze in ihr herrschen, sondern weil absolut die Gesetze fehlen, und jede Macht in jedem Augenblicke ihre letzte Konsequenz zieht”. (Nietzsche, Friedrich, *Jenseits von Gut und Böse*, op. cit., 22, p. 31.)

¹⁶⁹ Foucault, Michel y Deleuze, Gilles, *Theatrum Philosophicum seguido de Repetición y diferencia* [Trad. Francisco Monge], Anagrama, Barcelona, 2005, p. 49.

la ley —los particulares. La ley los condena a cambiar. Forma vacía de la diferencia, forma invariable de la variación, la ley constriñe a sus sujetos a no ilustrarla más que al precio de sus otros cambios.¹⁷⁰

Para este filósofo es claro que la repetición se distingue de la ley en tanto que la emergencia de cada fenómeno responde a la diferenciación de su singularidad absoluta. El hecho de que un fenómeno se manifieste del mismo modo en el presente que como lo ha hecho en el pasado, no obedece a que su comportamiento se rija por alguna ley, sino a la emergencia de una singularidad que, de modo extraordinario y excepcional, se repite a sí misma, pero como un nuevo acontecimiento. La repetición es, en este sentido, una continuidad de excepciones.

“Si la repetición es posible, es debido más bien al milagro que a la ley. La repetición está contra la ley: está contra la forma semejante y el contenido equivalente de la ley. Si podemos encontrar la repetición, incluso en la naturaleza, es en nombre de una potencia que se afirma contra la ley, que trabaja bajo las leyes, y que tal vez sea superior a las leyes. Si la repetición existe, expresa a la vez una singularidad contra lo general, una universalidad contra lo particular, un extraordinario contra lo ordinario, una instantaneidad contra la variación, una eternidad contra la permanencia”.¹⁷¹

Para desarrollar una filosofía de la diferencia que postula un nuevo concepto de repetición, ha sido necesario que Deleuze se dirija hacia el problema de la naturaleza en la filosofía de Nietzsche. Para esto, el filósofo se ha basado en una singular interpretación de conceptos como la voluntad de poder y el eterno retorno. Así, el problema de la repetición de lo diferente es de clara inspiración nietzscheana, al mismo tiempo que está influenciado por la cuestión de la repetición física en los aparatos conceptuales de Hume y Bergson.

¹⁷⁰ *Ibíd.*, p. 51.

¹⁷¹ *Ibíd.*, pp. 52-53.

Ahora bien, cuando Nietzsche plantea que es posible una interpretación de la misma naturaleza, pero sin el concepto de ley que la restrinja, se refiere a que, a cada instante, un fenómeno puede repetirse, sin razón alguna, del mismo modo, pero siempre como una novedad que se reproduce constantemente. Este proceso es lo que daría una apariencia de estabilidad al mundo verdadero. Sin embargo, cabe agregar que esta potencia también podría modificar la repetición de lo singular y dar lugar a novedades que no puedan interpretarse en los términos de la regularidad y de la repetición de lo diferente.

La regularidad de los fenómenos es asimismo considerada por Nietzsche como una mera expresión figurada. Esta regularidad consiste en un modo figurativo de referir una serie de sucesiones que, como generalidades, no tienen existencia de hecho, sino tan sólo como interpretaciones. El filósofo recuerda entonces que la regularidad es un modo figurativo para referirse a la sucesión. Su realidad es atribuida a consecuencia del olvido de que la regularidad es una fórmula figurativa. Sobre la regularidad y la ley presentes en los fenómenos, Nietzsche escribe:

El hecho de que algo suceda de determinada forma se interpreta en este caso como si un ser, a consecuencia de una obediencia a una ley o a un legislador, obrase siempre de un cierto modo, mientras que, suprimiendo la ley, este ser habría logrado la libertad para obrar de otra manera. Pero, naturalmente, este «así y no de otro modo» podría derivarse del ser mismo, el cual no se comportase de un modo determinado para obedecer a una ley, sino porque fuera, de hecho, de un cierto modo. Esto significa solamente: una cosa no puede ser también otra cosa; no puede hacer hoy esto, mañana aquello: no es ni no-libre, sino resulta de una determinada forma. El error consiste en inventar e introducir un sujeto.¹⁷²

El principal problema con la ley natural, desde la filosofía nietzscheana, concierne a que al subordinar el comportamiento de los fenómenos a leyes, se

¹⁷² Nietzsche, Friedrich, *La voluntad de poder*, op. cit., 624, p. 423.

asume la existencia de una legislación, como la metáfora de un sujeto cuyos actos instauran un ordenamiento. La legislación sobre los fenómenos es la extensión de un sujeto cuyas predicaciones son el comportamiento mismo de la naturaleza. El error, como Nietzsche ha señalado a propósito de la causalidad, está en asumir la existencia de un sujeto que provoca todo aquello que sucede. Este equívoco se encuentra en identificar la presencia de un sujeto legislador del orden de la naturaleza. Ciertamente, las condiciones de este problema se ubican asimismo en el lenguaje. Se trata de un problema lingüístico que remite a una expectativa psicológica en la cual se postula la existencia de un sujeto que da lugar a los acontecimientos del mundo. La estructura del juicio, es decir, el sujeto y sus predicaciones, es el modelo de las mecánicas relaciones causales que constituyen el mundo verdadero.

Frente al problema de la repetición de los fenómenos, desde la filosofía nietzscheana se sugiere que la reproducción de un mismo comportamiento no obedece a ley alguna, sino que se consigue mediante la afirmación del fenómeno, a cada instante, como algo nuevo. La repetición, a cada momento novedosa, podría entonces cesar, sin motivo alguno, debido a que no se rige por ninguna ley. Sobre este tipo de existencia, también llamada naturaleza, pueden enunciarse algunas condiciones: 1) Se trata de una existencia que no se rige por leyes naturales, puesto que afirmarlas implica, al menos, dos operaciones: a) la interpretación de la repetición como regularidad basada en la generalidad y la ley, en la cual se asume la existencia de casos iguales regidos por principios de igualdad y semejanza; b) la legislación de la naturaleza presupone la existencia o la huella de un sujeto que realiza un ordenamiento. 2) En su lugar, la repetición es explicada como la continuidad de lo novedoso, de lo excepcional, pero que se reproduce constantemente como un mismo comportamiento, en el que cada potencia extrae a cada momento su última consecuencia. Sin embargo, no hay nada que permita afirmar que esta continuidad, esta repetición, sea eterna. 3) No hay motivo ni razón suficiente que dé lugar a la repetición, sino que esto ocurre como una emergencia cuya potencia no es circunscrita por ninguna normativa.

Si hubiera que denominar de algún modo esta existencia, en la cual incluso la “Vida”, en sentido nietzscheano, es una de sus manifestaciones, un concepto apropiado puede ser el “Caos”. La vida, como “[...] una multiplicidad de fuerzas unidas por un mismo proceso de nutrición [...]”¹⁷³, en la cual ocurre una alianza entre lo orgánico y lo inorgánico a través de composiciones de fuerzas, es sólo un modo en el cual la potencia sin ley del caos se concretiza. Es en *La ciencia jovial* donde Nietzsche insiste en que los procesos orgánicos de la vida terrestre no deben ser transferidos hacia el resto del universo, para así transformarlos en algo universal y eterno. Nietzsche declara: “Guardémonos de pensar que el mundo es un ser viviente.”¹⁷⁴ Además de la negativa a concebir el mundo como un organismo, el filósofo entiende como un error la creencia de que el universo es una máquina que actúa de acuerdo a una finalidad. Es a través de la oposición a considerar el universo como una máquina o un organismo, que se introduce el concepto de caos (*Chaos*), desde el cual se define el problema de la naturaleza o del mundo. Sobre el caos, Nietzsche expresa:

En cambio, el carácter total del mundo por toda la eternidad no es más que caos; aunque no en el sentido de una ausencia de necesidad, sino de una ausencia de orden, de organización, de forma, de belleza, de sabiduría, y de todo cuanto tenga que ver con nuestra estética antropomórfica. Juzgados desde el punto de vista de nuestra razón, los lanzamientos desafortunados de dados son, por lo general, la regla; las excepciones no son la finalidad secreta, todo el mecanismo repite eternamente su secuencia tonal, de modo que nunca puede ser llamado legítimamente una melodía. —Es más, incluso la misma expresión «lanzamiento desafortunado de dados» supone ya un antropomorfismo que encierra en sí un reproche. ¡Con qué derecho podríamos censurar o alabar al universo! ¡Guardémonos de atribuirle

¹⁷³ *Ibíd.*, 634, p. 430.

¹⁷⁴ Nietzsche, Friedrich, *La ciencia jovial*, *op. cit.*, III, 109, p. 425. En alemán: “Hüten wir uns, zu denken, dass die Welt ein Lebendiges Wesen sei”. (Nietzsche, Friedrich, *Die fröhliche Wissenschaft*, *op. cit.*, *Drittes Buch*, 109, p. 145.)

crueledad e irracionalidad a sus contrarios! ¡No es perfecto ni bello ni noble, y no quiere llegar a ser nada de todo eso, pues no aspira en absoluto a imitar al hombre! ¡Ninguno de nuestros juicios estéticos o morales pueden aplicarse aquí! Tampoco existe aquí un instinto de conservación ni, en general, algún instinto, ¡como tampoco conoce ninguna ley! Guardémonos de decir que hay leyes de la naturaleza. Sólo hay necesidades: ¡aquí no hay nadie que mande, que obedezca, nadie que infrinja las leyes! Si vosotros sabéis que no hay fines, entonces también sabéis que no hay tampoco azar: dado que sólo en el mundo de los fines tiene sentido la palabra «azar». Guardémonos de decir que la muerte se opone a la vida. Lo viviente es sólo una especie de lo muerto, y una especie muy rara. Guardémonos de pensar que el mundo crea eternamente novedades. No existe ninguna sustancia eternamente imperecedera; la materia es un error, como también lo es el dios de los eléatas.”¹⁷⁵

¹⁷⁵ Ibid., 109, p. 426. *“Der Gesamt-Charakter der Welt ist dagegen in alle Ewigkeit Chaos, nicht im Sinne der fehlenden Nothwendigkeit, sondern der fehlenden Ordnung, Gliederung, Form, Schönheit, Weisheit, und wie alle unsere ästhetischen Menschlichkeiten heissen. Von unserer Vernunft aus geurtheilt, sind die verunglückten Würfe weitaus die Regel, die Ausnahmen sind nicht das geheime Ziel, und das ganze Spielwerk wiederholt ewig seine Weise, die nie eine Melodie heissen darf, — und zuletzt ist selbst das Wort „verunglückter Wurf“ schon eine Vermenschlichung, die einen Tadel in sich schliesst. Aber wie dürften wir das All tadeln oder loben! Hüten wir uns, ihm Herzlosigkeit und Unvernunft oder deren Gegensätze nachzusagen: es ist weder vollkommen, noch schön, noch edel, und will Nichts von alledem werden, es strebt durchaus nicht darnach, den Menschen nachzuahmen! Es wird durchaus durch keines unserer ästhetischen und moralischen Urtheile getroffen! Es hat auch keinen Selbsterhaltungstrieb und überhaupt keine Triebe; es kennt auch keine Gesetze. Hüten wir uns, zu sagen, dass es Gesetze in der Natur gebe. Es giebt nur Nothwendigkeiten: das ist Keiner, der befiehlt, Keiner, der gehorcht, Keiner, der übertritt. Wenn ihr wisst, dass es keine Zwecke giebt, so wisst ihr auch, dass es keinen Zufall giebt: denn nur neben einer Welt von Zwecken hat das Wort „Zufall“ einen Sinn. Hüten wir uns, zu sagen, dass Tod dem Leben entgegengesetzt sei. Das Lebende ist nur eine Art des Todten, und eine sehr seltene Art. — Hüten wir uns, zu denken, die Welt schaffe ewig Neues. Es giebt keine ewig dauerhaften Substanzen; die Materie iste in eben solcher Irrthum,*

Si se intentara dar respuesta al problema de lo que “hay”, desde la filosofía nietzscheana, el concepto de caos es, ciertamente, el que más se adecúa a la cuestión. A partir de la complejidad de este fragmento (109) de *La ciencia jovial, ¡Guardémonos! (Hüten wir uns!)*, en este trabajo se extraen algunas consecuencias sobre el problema del caos, para precisar en qué consiste esta naturaleza que, desde la filosofía nietzscheana, se muestra una vez que el mundo verdadero ha sido desarticulado.

En principio, bajo el concepto de caos se agrupan una serie de condiciones desde las cuales se define la inmanencia de la naturaleza o del mundo. Ya no se trata, aquí, del mundo verdadero. Estas condiciones, enunciadas en el fragmento mencionado, son principalmente las siguientes: 1) la inexistencia de un origen metafísico de la naturaleza; 2) la ausencia de finalidad última y absoluta de todo lo existente; 3) y la inexistencia de leyes naturales entendidas como realidades desde las cuales la potencia del caos pueda normarse definitivamente. Nietzsche escribe que el caos es el carácter total del mundo (*Der Gesamt-Charakter der Welt*) por toda la eternidad (*alle Ewigkeit*).¹⁷⁶ Esta afirmación no es interpretada de modo literal en este trabajo debido al estilo fragmentario, literario y ensayístico que ocupa Nietzsche para la exposición de su filosofía. Otro motivo corresponde a la condición retórica del lenguaje descrita en el capítulo anterior. Sin embargo, lo que sí indica esta filosofía, como uno de sus ejes, consiste en la imposibilidad de apelar a algún principio exterior a la inmanencia para explicar sus formas y relaciones. En efecto, es bajo este límite de la inmanencia que el concepto de caos es interpretado.

Ahora bien, las posibilidades de este caos no pueden circunscribirse mediante conceptos como orden, forma, organización, belleza y sabiduría. Estos conceptos son parte de una estética antropomórfica en la que también se encontrarían los ámbitos de la verdad concordante y el conocimiento *a priori*. Este

wie der Gott der Eleaten.” (Nietzsche, Friedrich, *Die fröhliche Wissenschaft, op. cit., Drittes Buch*, 109, p. 146.)

¹⁷⁶ En el fragmento 109 de *La ciencia jovial*, el término *Welt* es traducido indistintamente tanto por mundo como por universo, por parte de Germán Cano Cuenca para la editorial Gredos.

concepto rompe con las transferencias y las correspondencias efectuadas desde el sujeto y sus condiciones hacia el mundo, como la existencia de una entidad trascendente que causa y ordena lo que sucede en el universo, incluso bajo la forma más abstracta de la ley, debido a que las posibilidades del caos pueden pensarse a partir de su diferenciación con el mundo humano. Esta diferenciación implica que el caos no se rige bajo ninguna legislación, no concierne a los designios de ningún sujeto ni a sus funciones, así como tampoco obedece a una absoluta finalidad preestablecida. El problema del caos en Nietzsche no remite a la afirmación, sin más, de la desorganización o del desorden, puesto que, en esta potencia, la repetición y la uniformidad de los fenómenos de la naturaleza son actuales y perfectamente posibles. El carácter no-antropomórfico del caos no significa, entonces, que no pueda conceptualizarse, que no pueda pensarse, debido a que es posible definirlo en un sentido afirmativo a través de una serie de condiciones que rompen con el universo humano, y sobre la cuáles el filósofo insiste.

Nietzsche compara los acontecimientos que dan lugar a lo existente con un desafortunado lanzamiento de dados (*die verunglückten Würfe*). No obstante, hay una aclaración sobre esta idea. Valorar como desafortunados a los acontecimientos es un equívoco antropomórfico en la forma de un juicio. Si este caos no es comparable con el mundo humano, entonces no es posible atribuirle crueldad, misericordia, nobleza o cualquier otro juicio moral o estético. No habría, tampoco, un instinto de conservación en este universo. Suponerlo sería transferir lo que ha sido una característica atribuida a la vida, desde una perspectiva biológica y teleológica, hacia el resto del universo. Nietzsche declara que no puede afirmarse que hay algo así como leyes naturales. La potencia del caos no obedece a nada ni a nadie. No puede faltar realmente a las leyes que surgen de la interpretación de sus comportamientos. Las leyes naturales existirían, entonces, sólo como interpretaciones.

En *¡Guardémonos!* se niega incluso la existencia del azar cuya definición, según Nietzsche, responde a la existencia de fines preestablecidos. Así también, puede agregarse que el concepto de azar y sus probabilidades dependen de

conjuntos de reglas y de estados de cosas que les permiten operar. De modo que si el comportamiento del caos está más allá de toda normativa, el concepto de azar no resulta, en este fragmento, apropiado para caracterizar este concepto. El filósofo rechaza asimismo la oposición entre la vida y la muerte. En el caos, el surgimiento de la vida ha sido un acontecimiento más bien excepcional. Desde la filosofía nietzscheana, no puede decirse que el caos sea algo vivo, ni tampoco que esté simplemente muerto. Esta cuestión rompe con el vitalismo al que comúnmente Nietzsche ha sido asociado. Más aún, en *La ciencia jovial* se afirma que lo vivo es ya una especie de lo muerto (*Hüten wir uns, zu sagen, dass Tod dem Leben entgegengesetzt sei. Das Lebende ist nur eine Art des Todten, und eine sehr seltene Art*). ¿Es que acaso, para Nietzsche, el mundo guarda una inquietante relación con lo inerte, con lo muerto, con lo indiferente? Habría que evitar también asegurar que el mundo crea eternamente novedades (*Hüten wir uns, zu denken, die Welt schaffe ewig Neues*). Sobre este punto cabe hacer algunas precisiones: 1) en esta sentencia no se afirma que el mundo no pueda producir la novedad, sino que no es posible asegurar que lo realice eternamente. 2) Así, dentro del caos es perfectamente posible que se interrumpa la emergencia de lo nuevo, o que se anulen, sin más, las condiciones actuales de lo existente.

Ciertamente, otro modo de pensar el concepto de caos, en la filosofía nietzscheana, corresponde a la existencia perspectivística, de la cual proviene, vía la perspectiva de la experiencia humana, la creencia en el mundo verdadero. Esta multiplicidad indefinida de perspectivas, de centros de fuerza, no mantiene relaciones de coherencia y correspondencia total entre sus componentes. Por consiguiente, Nietzsche afirma la incongruencia de la pluralidad de perspectivas que constituyen lo existente. Se trata de una existencia caótica de interpretaciones, no porque sean imposibles relaciones de continuidad entre las mismas, sino porque no existe una legislación que previamente las determine.

Uno de los análisis más complejos y minuciosos a propósito del pensamiento nietzscheano en relación con la historia de la filosofía, ha sido el propuesto por Martin Heidegger en *Nietzsche* (1961). En este texto se encuentra un desarrollo

exhaustivo de la caracterización del mundo como caos. Dentro de este concepto, afirma Heidegger, se acumulan una serie de términos a través de los cuales Nietzsche comprende el mundo: fuerza, finitud o continuo devenir. Respeto al concepto de caos en la filosofía nietzscheana, Heidegger comenta:

De acuerdo con ello, «caos» es el nombre de aquella representación del ente en su totalidad de acuerdo con la cual se considera que éste, en cuanto devenir necesario, posee una multiplicidad de la que queda originariamente excluida la unidad y la forma. [...] La representación de la totalidad del mundo como «caos» tiene para Nietzsche la función de rechazar una «humanización» del ente en total.¹⁷⁷

Sin embargo, a juicio de Heidegger, tal deshumanización consiste en un proceso negativo, incluso destructivo, que conduce a cancelar la posibilidad de afirmar algo sobre el caos, de especificar alguna de sus condiciones. El autor de *Ser y Tiempo* (1927) comenta: “Lo que aquí hace Nietzsche respecto de la totalidad del mundo es una especie de «teología negativa» que trata de captar de la manera más pura posible lo absoluto manteniendo alejada toda determinación «relativa», es decir, referida al hombre.”¹⁷⁸ El procedimiento nietzscheano para caracterizar el caos, como la totalidad de lo ente, es, según Heidegger, equiparable con la elaboración de una teología negativa, pero sin el Dios cristiano.

El tratamiento de la filosofía de Nietzsche expuesto en este trabajo, en relación al problema del caos, se diferencia de la lectura heideggeriana a través de los siguientes puntos: 1) Más que preguntar por la determinación del ente en su totalidad ubicado en la filosofía nietzscheana, una de las cuestiones conductoras de este trabajo se refiere a la pregunta por el tipo de existencia que se muestra una vez que el mundo verdadero y los principios rectores que lo componen (verdad por correspondencia, conocimiento *a priori*, identidad y causalidad) han quedado desarticulados. 2) El funcionamiento tanto del lenguaje como de la experiencia, en

¹⁷⁷ Heidegger, Martin, *Nietzsche* [Trad. de Juan Luis Vermal], Ariel, Barcelona, 2013, p. 283.

¹⁷⁸ *Ibíd.*, p. 286.

la filosofía nietzscheana, son determinantes para elaborar esta crítica del mundo verdadero. 3) Para asegurar que la crítica nietzscheana es un trabajo destructivo, hay que privilegiar el carácter negativo, antes que el afirmativo, en una labor que bien puede entenderse como una transformación de conceptos, en la cual sin duda habría una operación que niega, pero como el producto de una diferenciación, y no como una condición negativa esencial e insuperable. 4) Es en virtud de esa diferenciación con el mundo humano que pueden afirmarse las condiciones de una naturaleza como caos que no es equiparable a una concepción del mundo, en la cual un conocimiento universal y necesario da cuenta de sus leyes y determinaciones de modo absoluto.

5) Afirmar que la crítica nietzscheana del antropomorfismo conduce al silencio respecto de lo que estaría más allá del mundo humano, implica haber presupuesto la verdad del antropomorfismo como un enunciado no antropomórfico, es decir, real. Asegurar que no puede irse más allá del mundo humano supone haber concedido que el antropomorfismo, como algo fuera de sí mismo, existe. Sin la presuposición de la existencia del mundo humano como algo que no depende del mundo humano, no es posible sugerir que no hay determinación sobre el caos que esté fuera de los límites de las condiciones del lenguaje y la experiencia humana. Y si bien estos ámbitos condicionan la expresión del caos y sus determinaciones, es posible aseverar que los objetos a los cuales se refieren no tienen un vínculo estructural con las formas mediante las cuales son expresadas. La existencia del antropomorfismo, como algo que no depende de sus condiciones de expresión, introduce la posibilidad de afirmar la existencia del caos como algo distinto del mundo humano. Así, una pregunta como: ¿[...] las determinaciones y referencias que pertenecen a la esencia del caos (fuerza, finitud, carencia de fin, devenir, espacio, tiempo) no hacen, por tratarse de humanizaciones, que caiga también el concepto de «caos»? [...] ¹⁷⁹, pierde fuerza en el momento en el cual se sugiere la imposibilidad de ir más allá de la humanización.

¹⁷⁹ *Ibíd.*, p. 287.

Así pues, desarrollar las condiciones del caos a través de la diferencia con los límites y las posibilidades del mundo humano, resulta algo posible. Expresar que el caos es una potencia sin ley que no puede valorizarse a través de conceptos estéticos o morales, que tampoco puede compararse con un organismo o con una máquina con fines preestablecidos, es algo más que un mero procedimiento negativo, en tanto pueden extraerse algunas consecuencias respecto a los límites y las posibilidades de lo existente desde la filosofía nietzscheana. Tales consecuencias pueden sintetizarse así: 1) que la potencia del caos, también denominada como naturaleza por Nietzsche, puede dar lugar a la novedad, a la repetición como la continuidad de lo nuevo bajo una misma forma, pero también podría anular, ya que no existe ley alguna que limite su actividad, tanto la repetición como la emergencia de lo nuevo. 2) La naturaleza como caos impide considerar la existencia de algún acontecimiento, fenómeno o proceso gobernado por alguna ley que sea una realidad natural. 3) Una consecuencia más corresponde a la manifestación de la potencia del caos como devenir. Si desde la filosofía nietzscheana el Ser del eleatismo y la existencia misma de la materia, como una entidad permanente e igual sí misma, son considerados como errores, lo que queda no es una mera apariencia, sino un flujo continuo de acontecimientos, una sucesión de procesos a los que Nietzsche da el nombre de devenir.

Para tratar este problema se utilizan, en este trabajo, conceptos que si bien no pertenecen al ámbito de la filosofía nietzscheana, permiten esclarecer algunas de las posibilidades y manifestaciones de la potencia del caos. Así, cabe preguntar entonces tanto por las manifestaciones *actuales* del caos como por sus *virtualidades*. Es a partir de los conceptos de lo virtual y lo actual que puede explicarse el enlace entre el devenir y la potencia del caos. El devenir es, entonces, la actualidad misma del caos, mientras que su virtualidad se refiere a las potencialidades que pueden dar lugar a acontecimientos no influidos por las limitaciones provenientes de leyes de algún tipo. La virtualidad del caos es perfectamente existente. Sin embargo, su existencia no se agota en las manifestaciones actuales de su potencia. El carácter virtual del caos es comprensible sin referirse a sus acontecimientos presentes. El caos virtual es un

potencial puro que puede o no consumarse como acontecimiento. Por eso es que sus potencialidades existen más allá de sus manifestaciones. Si el estado actual del caos es el devenir, un potencial de la virtualidad del caos es precisamente la transformación total de las condiciones de este flujo de un modo imprevisible. El flujo podría modificarse de tal modo que su continuidad se anule o se extinga.

Ahora bien, la actualidad del caos, el devenir, ha sido desarrollada por Nietzsche, a detalle, en las lecciones intituladas *Los filósofos preplatónicos* (1876). En estas lecciones, se encuentra la apropiación nietzscheana de la filosofía griega a través de la exposición de las doctrinas de pensadores como Anaximandro, Pitágoras, Parménides, Heráclito, Empédocles, Demócrito y Sócrates. Es en el desarrollo de la doctrina de Heráclito donde puede encontrarse lo que constituye la filosofía del devenir en el pensamiento nietzscheano. En la filosofía de Heráclito, según Nietzsche, son dos las consideraciones principales que permiten caracterizar las condiciones de lo existente:

[...] el movimiento eterno, la negación de toda duración y permanencia en el mundo, y la regularidad interna y unitaria de este movimiento. Son dos intuiciones grandiosas: la vía científico-natural resultaba entonces muy corta e insegura; no obstante, son verdades a las que el νοῦς [intelecto] se ve forzado, tan terrible la una como sublime la otra.¹⁸⁰

Paradójicamente, para desarrollar la gran intuición heracliteana del flujo incesante del devenir, Nietzsche recurre a una prueba basada en la ciencia moderna, que expone del modo siguiente:

“Según ésta [la ciencia moderna], el πάντα ῥεῖ [todo fluye] es un axioma. La permanencia absoluta no existe en ningún sitio, porque, finalmente, atañe a unas fuerzas cuyo efecto encierra en sí mismo una pérdida de energía. Esta permanencia descansa, más bien, en

¹⁸⁰ Nietzsche, Friedrich, *Los filósofos preplatónicos* [Intr. y trad. de Francesc Ballesteros Balbastre], Trotta, Madrid, 2003, p.76.

nuestras estrechas medidas, cuando el hombre cree conocer algún tipo de estabilidad en la naturaleza viva. Un científico de la Academia de San Petesburgo llamado Von Bär se sirvió de una ficción notable. La velocidad de la sensación y del movimiento voluntario, y por lo tanto de la vida espiritual, parece que en diversos animales es más o menos proporcional a la velocidad de sus pulsaciones del corazón. Ahora bien, puesto que la pulsación de los conejos es cuatro veces más rápida que la del buey, el conejo percibirá las cosas cuatro veces más rápido que el buey y podrá realizar sus actos voluntarios cuatro veces más que el buey; es decir, habrá vivido cuatro veces más. La *vida interna* de las diferentes especies (incluida la del hombre) transcurre en un mismo lapso de tiempo astronómico, pero con velocidades específicamente diferentes: y a esto se dirigen las diversas medidas subjetivas básicas del tiempo. Sólo porque en *nosotros* esta medida básica es relativamente pequeña, nos parece que la dimensión y la forma de un organismo, sea de una planta o de un animal, son algo permanente, puesto que en un minuto podemos observar sin parar todas esas cosas sin percibir apenas ninguna modificación externa. Pero si el pulso, la capacidad percepción y los procesos espirituales del hombre tuvieran una velocidad sensiblemente mayor o menor, todo esto sería esencialmente de otra manera.”¹⁸¹

Es a través de los componentes de la experiencia, de la sensibilidad y la percepción, que Nietzsche muestra cómo es que no existen entes con una permanencia absoluta. Cada vida interna constituye una perspectiva, un centro de fuerza, que transcurre a distintas velocidades según sus condiciones. De este modo, la percepción de lo que hay se modifica en cada caso, en cada perspectiva, ya sea humana o animal, dando lugar a mundos distintos. Así, la experiencia humana, como una sucesión y yuxtaposición de percepciones y representaciones, cuya interpretación a través del lenguaje-retórica da lugar a la existencia de cosas,

¹⁸¹ *Ibíd.*, pp. 76-77.

constituye una perspectiva desde la cual se ha derivado el mundo verdadero. La tarea de la filosofía nietzscheana ha sido mostrar que lo obtenido desde esta perspectiva no constituye el carácter total del universo ni del mundo, sino que es una perspectiva, entre otras, sin ningún tipo de privilegio ni preeminencia sobre las demás. Esta perspectiva no establece una relación de correspondencia absoluta con otros centros de fuerza. Por consiguiente, tales conclusiones han servido a Nietzsche para afirmar que lo que hay es un flujo continuo de acontecimientos donde cada perspectiva es un proceso que constituye el devenir. Se trata de que lo que hay es un movimiento constante donde la experiencia, por sí misma también movimiento, una sucesión y yuxtaposición de percepciones, da lugar a la ilusión de la permanencia. Estos procesos o perspectivas son el devenir, cuya existencia Nietzsche infiere a través de la comparación de la velocidad a la cual transcurre la vida interna de diversos centros de fuerza. Por eso el filósofo afirma que si la vida humana se redujera de tal modo que sólo durara cuarenta minutos,

[...] entonces la hierba y las flores serían para nosotros tan fijas e inmutables como nos lo parecen hoy las montañas; del crecimiento y de la transformación de los capullos podría comprobarse en vida tan poco como ahora de las grandes transformaciones geológicas de la esfera terrestre; los movimientos de los animales no podrían apreciarse en absoluto, puesto que serían demasiado lentos; como máximo podríamos deducirlos, como en la actualidad hacemos de los movimientos de los cuerpos celestes. [...] En cambio, si ampliamos y extendemos la vida humana, ¡qué imagen tan distinta! Por ejemplo, el pulso del corazón y la sensibilidad se retrasarían mil veces; nuestra vida duraría, como mucho, ochenta mil años, experimentaríamos en un año tantas cosas como ahora en ocho o nueve horas; veríamos derretirse el invierno en cuatro horas, el deshielo de la tierra, la germinación de la hierba y las flores; veríamos cubrirse la tierra de árboles y dar sus frutos, y marchitarse de nuevo toda la vegetación. Por su rapidez, no podría percibirse más de un proceso, por ejemplo, un seto brotaría tan rápidamente como un surtidor de agua. El día y la

noche transcurrirían como un minuto oscuro y otro claro, y el sol avanzaría precipitadamente por el circuito que traza en el cielo. Pero si se retardara esta vida aún mil veces más, el hombre sólo podría hacer en un año terrestre ciento ochenta y nueve percepciones, con lo cual ya no distinguiría entre el día y la noche [...]. En definitiva, todas las formas que hoy nos parecen permanentes se volatilizarían en un ritmo desenfrenado de las cosas y serían engullidas por la salvaje tormenta del devenir.”¹⁸²

Con esta exposición, Nietzsche muestra cómo es que la experiencia se modifica según su velocidad. El aumento y la disminución de la velocidad de la experiencia condicionan el tipo de percepciones, el tipo de “cosas”, que se manifiestan a la sensibilidad. Por consecuencia, Nietzsche encuentra que el concepto de cosa, como algo permanente e idéntico a sí mismo, es una interpretación proveniente de cierta perspectiva; algo que es, por fuerza, un error. Sin embargo, no se trata tan sólo de interpretaciones sustentadas sobre otras interpretaciones, sino de cómo es que la velocidad de la experiencia, la velocidad de la sucesión y la yuxtaposición de las percepciones, condiciona el modo en el cual el devenir, el *continuum*, el flujo de acontecimientos, es interpretado. Según la velocidad a la que transcurre cada perspectiva, el devenir se divide respecto a cada tipo de experiencia. Tales velocidades constituyen la continuidad de un mismo flujo. Sin embargo, esto no significa que la existencia del devenir dependa del hecho de que pueda experimentarse, sino que es a través de la vida interna de cada perspectiva capaz de experiencia que se pueden inferir sus circunstancias. Cabe recordar que, para Nietzsche, el universo podría prescindir de la vida humana a tal punto que sus condiciones permanecerían invariables. El devenir, la actualidad del caos, bien podría continuar sin la existencia de la vida humana y sus valoraciones. El comienzo de *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral* lo confirma.¹⁸³

¹⁸² *Ibíd.*, pp. 77-78.

¹⁸³ Cf. Nietzsche, Friedrich, *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, *op. cit.*, pp. 17-18.

Nietzsche explica, en *Los filósofos preplatónicos*, que si la experiencia humana pudiera percibir mucho más rápidamente, todo movimiento dejaría simplemente de apreciarse y lo fijo abarcaría todo. En cambio, si la percepción humana fuese infinitamente acelerada en relación a la potencia de sus órganos, en un lapso infinitamente pequeño de tiempo, no habría sino devenir. Frente a estos ejemplos hiperbólicos de la percepción que compone la experiencia, donde se dice que el movimiento de lo que hay es relativo a la velocidad de la vida interna de cada perspectiva, Nietzsche avanza aún más y considera que si la percepción humana pudiera ser ilimitada y colocarse más allá de la singularidad de cualquier perspectiva,

[...] desaparecería cualquier *forma*: las formas sólo existen en una cierta escala de percepción. La naturaleza es infinita, tanto hacia dentro como hacia fuera; en la actualidad llegamos hasta las células y las partes de la célula; pero no hay límite en el que se pueda decir: «Este es el último punto de lo pequeño»; el devenir hacia lo infinitamente pequeño nunca acaba. Ni tampoco hay en lo grande nada que sea absolutamente inmutable. Algún día la tierra en la que vivimos desaparecerá forzosamente. El calor del sol no puede durar eternamente. Es impensable un movimiento por el que se genere calor sin que se consuman otras fuerzas. Del calor del sol se puede formular una hipótesis sobre el carácter finito de la energía calorífica. Con el transcurso de grandes períodos de tiempo, la duración total de la luz y del calor del sol, tan imprescindibles para nosotros, desaparecerán por completo.¹⁸⁴

La naturaleza, considerada en este sentido absoluto, es un tipo de existencia sin forma que roza lo impensable, donde las valoraciones estéticas y morales del mundo humano resultan inadecuadas. Esto debido a que las formas de las “cosas” dependen enteramente de las condiciones de la perspectiva que se apropia de ellas. Según Nietzsche, si se considera a la naturaleza más allá de las perspectivas que

¹⁸⁴ Nietzsche, Friedrich, *Los filósofos preplatónicos*, *op. cit.*, p. 78-79.

dan lugar a las formas, lo que hay es un infinito que, en su actualidad, se presenta como un devenir informe. La naturaleza se vuelve, entonces, un infinito que, en su devenir, se extiende tanto hacia dentro como hacia fuera, según cada perspectiva. Por eso, desde la filosofía nietzscheana, el caos mismo puede pensarse como infinito en la actualidad de su devenir. Así, para mostrar la existencia de este flujo de acontecimientos, de este devenir, Nietzsche recurre a una prueba donde las composiciones de fuerzas que constituyen el universo, según las descripciones científicas, advierten sobre la posibilidad, de cierto modo inevitable, de la extinción de la tierra y del sol, actuales condiciones físicas que posibilitan el mundo humano. Pero aun si esta extinción humana tuviera lugar, puede afirmarse, desde la filosofía nietzscheana, que el devenir no tendría por qué desaparecer. Su existencia no depende de la variación de algunos de los procesos que lo constituyen. Tal es la ampliación de la intuición heracliteana del devenir, de la que Nietzsche mismo se apropia, y que será determinante en el desarrollo tanto de su filosofía como de su crítica a la metafísica y a la cultura.

Capítulo 3

Hacia una naturaleza sin mundo verdadero

3.1 Sobre algunas interpretaciones del Eterno Retorno de Nietzsche

La idea del Eterno Retorno (*Die ewige Wiederkehr*) es primordial en el proyecto filosófico de Nietzsche, puesto que no sólo se trata de un problema ético donde el pensador busca sujetos dispuestos a vivir eternamente del modo en como lo hacen, es decir, capaces de soportar la eternidad, sino que, como diversos intérpretes señalan, se trata de un concepto de carácter ontológico que sintetiza el conjunto de su filosofía. Es a través de estas dos perspectivas, como un problema ético y como un problema ontológico, que tal concepto será desarrollado en este trabajo.

El análisis del Eterno Retorno nietzscheano que se realiza en este capítulo procede, entonces, del siguiente modo: 1) se elabora una descripción de las formas que Nietzsche utiliza para presentar este concepto en su filosofía; 2) a continuación, se revisan algunas de las interpretaciones más relevantes sobre este problema por parte de la filosofía contemporánea. Las tres interpretaciones principales que son consideradas para este análisis son: a) la que Heidegger desarrolla en *Nietzsche*; b) la expuesta por Deleuze tanto en *Nietzsche y la filosofía* como en *Diferencia y repetición*; c) y, finalmente, la propuesta por Meillassoux en *L'immanence, d'outre-monde* (2009). 3) Después de revisar tales perspectivas, se sugiere una interpretación propia del Eterno Retorno basada en los conceptos de caos y devenir desarrollados en el segundo capítulo de este trabajo.

Son tres los momentos que se privilegian para este análisis en cuanto a la manifestación del enigma del Eterno Retorno en la obra de Nietzsche. Como primer momento, la aparición de esta interrogante en el fragmento 341, *El peso más pesado* (*Das grösste Schwergewicht*), de *La ciencia jovial*; como segundo, el discurso intitulado *De la visión y enigma* (*Vom Gesicht und Rätsel*) contenido en *Así habló Zaratustra* (1885) (*Also sprach Zarathustra*). Finalmente, el tercer momento

se refiere al tratamiento de esta cuestión en la última parte de *La voluntad de poder* (fragmentos 1046-1060).

Ahora bien, el Eterno Retorno, en *La ciencia jovial*, se presenta a través de una fábula donde un demonio (*Dämon*) susurra al lector del texto, como si se encontrara en la mayor de sus soledades, el contenido de esta doctrina en la forma de una prueba:

«Esta vida, tal como la vives ahora y la has vivido, tendrás que vivirla no sólo una, sino innumerables veces más; y sin que nada nuevo acontezca, una vida en la que cada dolor y cada placer, cada pensamiento, cada suspiro, todo lo indeciblemente pequeño y grande de tu vida habrá de volver a ti, y todo en el mismo orden y la misma sucesión —como igualmente esta araña y este claro de luna entre los árboles, e igualmente este momento, incluido yo mismo. Al eterno reloj de arena de la existencia se le dará vuelta una y otra vez —¡y tú con él, minúsculo polvo en el polvo!»¹⁸⁵

A continuación, Nietzsche se refiere a dos modos para hacer frente a esta prueba suprema. Primero, un modo en el cual el sujeto maldice y lamenta la condición manifestada por el demonio; segundo, la afirmación de tal situación como algo divino. El filósofo pregunta: “¿No te arrojarás entonces al suelo, rechinando los dientes, y maldiciendo al demonio que te hablara en esos términos? ¿O acaso ya has vivido alguna vez un instante tan terrible en que le responderías: «¡Tú eres un Dios y jamás he escuchado nada más divino!»?”¹⁸⁶

Así, la existencia misma se vuelve una terrible prueba para el sujeto, donde la eternidad lo aplasta al mismo tiempo que lo transforma. Nietzsche pregunta si acaso querríamos repetir cada instante eternamente. Es la experiencia, finalmente, desde donde se elige como asumir este peso infinito una vez que se ha manifestado. Como una maldición que conduce a maldecir la existencia enteramente; o bien,

¹⁸⁵ Nietzsche, Friedrich, *La ciencia jovial*, op. cit., IV, 341, p. 531.

¹⁸⁶ *Ibíd.*, IV, 341, p. 531-532.

como una condición que no puede ser sino afirmada y deseada. Es ésta la tensión, la paradoja, en la cual se encuentra la experiencia tras la manifestación de tan aterradora prueba. ¿Cómo asumir un tipo de existencia que, en principio, no coincide con valoraciones estéticas o morales? ¡Qué “[...] feliz tendrías que ser contigo mismo y con la vida, para no *desear nada más* que esta última y eterna confirmación y sanción!”¹⁸⁷

Como segundo momento privilegiado de la manifestación del Eterno Retorno se encuentra el discurso de Zaratustra intitulado *De la visión y enigma*. En este discurso se describe cómo este personaje, amigo de aquellos que viven peligrosamente, narra, a bordo de un barco, la visión del más solitario, es decir, la visión del enigma del Eterno Retorno. El personaje se encuentra así frente a una aparición que lo transforma por entero. Se trata de la visión de un portón que tiene escrita en la parte superior la palabra “Instante”. En este portón convergen dos caminos que nadie ha recorrido hasta su final. “Esa larga calle hacia atrás: dura una eternidad. Y esa larga calle hacia adelante — es otra eternidad. Se contraponen esos caminos; chocan derechamente de cabeza: —y aquí, en este portón, es donde convergen.”¹⁸⁸ Según esta imagen, todo lo que sucederá, sea lo que esto sea, es inseparable del presente y de lo que ya ha sucedido. «Cada una de las cosas que pueden ocurrir, ¿no tendrá que haber ocurrido, haber sido hecha, haber transcurrido ya alguna vez?»¹⁸⁹ Es así como se manifiesta el enigma del Eterno Retorno en *Zaratustra*, donde incluso el instante de la visión es algo que ya ha acontecido.

Como tercer momento, el Eterno Retorno es expuesto en los fragmentos de *La voluntad de poder*, pero a través de las consecuencias de una concepción de la existencia donde cada momento es inseparable de la totalidad del tiempo. Esta doctrina, según Nietzsche, debe implicar tanto un amor por la incertidumbre, como una creación continua de valoraciones a través de una voluntad de poder, de

¹⁸⁷ *Ídem*.

¹⁸⁸ Nietzsche, Friedrich, *Así habló Zaratustra. Un libro para todos y para nadie* [Intr., trad. y n. de Andrés Sánchez Pascual], Alianza Editorial, Madrid, 2003, Tercera parte, p. 230.

¹⁸⁹ *Ídem*.

potencia. Además del radical perspectivismo que se afirma en esta filosofía, Nietzsche invita a la altiveza, ya que nuestras perspectivas y sus valoraciones son también obras nuestras.

“Para soportar el pensamiento del eterno retorno resulta necesario: sentirse libres de la moral; encontrar nuevos remedios contra el hecho del dolor (entender el dolor como un instrumento, como padre de la alegría; no hay una conciencia que saque las sumas de los placeres); gozar de toda suerte de incertidumbre, de tentativas, como contrapeso a todo extremo fatalismo; eliminar el concepto de necesidad; eliminar la voluntad; eliminar el «conocimiento de sí».¹⁹⁰

La doctrina del Eterno Retorno, que implica saber que lo que sucederá es indisociable del pasado, es decir, de la totalidad de un tiempo en devenir, es también una exhortación a adoptar una nueva forma de vida según lo que se ha descubierto a través de este pensamiento. Afirmar la incertidumbre; negar la moral que implique sentidos absolutos; saber que las valoraciones de cada perspectiva son invenciones, y que, por consiguiente, pueden transformarse, son algunas de las conclusiones que la experiencia debe apropiarse.

Al haber sintetizado así tres modos en los cuales Nietzsche presenta el problema del Eterno Retorno en su filosofía, se desarrollan ahora, brevemente, algunas interpretaciones de esta imagen-concepto. En primer lugar, se encuentra la lectura de Heidegger. Este filósofo entiende que entre la repetición eterna de lo mismo y la voluntad de poder existe una mutua implicación. Así, en los términos de Heidegger, el ente en cuanto tal es esta voluntad, mientras que el Eterno Retorno expresa la totalidad de lo ente. Este filósofo asume la existencia de una ley respecto a este problema: si, por una parte, el devenir eterno de la voluntad de poder involucra la carencia de finalidades de todo lo existente; por otra, las formas y las modalidades de este devenir están limitadas, puesto que Nietzsche encuentra como irreconciliables los conceptos de infinitud y de fuerza. Por consiguiente, el mundo

¹⁹⁰ Nietzsche, Friedrich, *La voluntad de poder*, §1053, pp. 674-675.

no puede generar eternamente novedades, por lo que todo debe retornar a lo mismo eternamente. Tal circulación es la ley originaria de lo ente que Heidegger identifica. Por eso redacta:

El eterno retorno de lo mismo es el modo de presenciar de lo inconsistente (de lo que deviene) en cuanto tal, pero esto en el volver consistente en grado sumo (en el moverse en círculo), con la determinación única de asegurar la continua posibilidad del ejercicio del poder. El retorno, la llegada y la partida del ente que está determinado como eterno retorno tiene en todas partes el carácter de la voluntad de poder.¹⁹¹

La voluntad de poder es la inconsistencia del devenir, cuyo movimiento de repetición incesante, el círculo, implica lo consistente. El retorno constituye la consistencia de lo que no tiene una existencia consistente, es decir, el devenir. Y si, desde el inicio de la metafísica occidental, como señala Heidegger, el ser es la consistencia de la presencia, que implica tanto la fijeza como la permanencia, en la filosofía de Nietzsche la oposición entre ser y devenir es sólo aparente, puesto que hay una identificación entre estos conceptos en el Eterno Retorno de lo mismo: el carácter de devenir de la voluntad de poder es, en esencia, según Heidegger, lo que retorna eternamente. Ciertamente, el valor de esta lectura consiste en situar este problema nietzscheano en relación con la historia de la metafísica, para preguntar cuál es la verdad del ente y cuál es el ser del mundo. Así también, la interrogación que Heidegger dirige hacia a Nietzsche está determinada por la relación entre el ser y el ente, entre el ser de lo ente, desde la cual este filósofo redefine conceptos metafísicos como la identidad, la diferencia, el fundamento, la finitud y el mundo.

La segunda interpretación brevemente esbozada concierne a la filosofía de Deleuze. En *Nietzsche y la filosofía*, este pensador explica que el problema del Eterno Retorno corresponde al resultado de la afirmación de un azar necesario que es el ser del devenir. Sin embargo, para Deleuze, el devenir está dividido en dos

¹⁹¹ Heidegger, Martin, *Nietzsche, op. cit.*, p. 748.

partes: devenir-activo y devenir-reactivo. Sólo el devenir activo posee un ser; sólo la afirmación es ontológica, mientras que la negación es sólo su consecuencia. El filósofo francés asegura que el “[...] eterno retorno tiene pues un doble aspecto: es el ser universal del devenir, pero el ser universal del devenir se aplica a un solo devenir. Únicamente el devenir activo tiene un ser, que es el ser del devenir total. Regresar es el todo, pero el todo se afirma de un solo momento.”¹⁹² De este modo, las fuerzas reactivas que, según Deleuze, engendran el nihilismo y el resentimiento hacia la vida no constituyen la realidad de lo existente, sino que sólo son tipos de valoraciones desde las cuales se justifica la negación o el desprecio de la existencia a causa del hecho del dolor.

La lectura del Eterno Retorno que Deleuze propone en *Diferencia y repetición* adopta otras proporciones en la medida en que se realiza desde una ontología ya no sólo de lo múltiple, sino también de la intensidad, que es la diferencia en sí misma, la variación continua. Deleuze insiste en que el Eterno Retorno no es la repetición de lo mismo ni de lo igual. Esta repetición no presupone ningún tipo de identidad, sino que ocurre en un mundo donde las cosas se disuelven en la diferencia. En este mundo de la intensidad, el movimiento diferencial se ubica a distintos niveles: físico-químico, vital, artístico y filosófico. Aquí, la identidad es la repetición misma donde se afirma la primacía de una constante diversificación de lo que hay. Lo único que vuelve, por siempre, es lo diferente. En *Diferencia y repetición* se expone que:

El eterno retorno se elabora en un fondo, en un sin fondo donde la Naturaleza original reside en su caos, por encima de los reinos y de las leyes que constituyen sólo la segunda naturaleza. [...] El eterno retorno no es cualitativo ni extensivo; es intensivo, puramente intensivo. Es decir: se da en la diferencia. En eso radica la conexión fundamental del eterno retorno y de la voluntad de poder. [...] La voluntad de poder es el mundo centelleante de las metamorfosis, de las intensidades comunicantes, de las diferencias de diferencias, de

¹⁹² Deleuze, Gilles, *Nietzsche y la filosofía*, op. cit., p. 103.

los soplos, insinuaciones y expiraciones: mundo de intensivas intencionalidades, mundo de simulacros o de «misterios».¹⁹³

Para Deleuze, las leyes naturales son la expresión de movimientos diferenciales producidos desde el sin fondo de una naturaleza que es caos. La singularidad de este concepto de caos, que da lugar a las leyes, consiste en que está compuesto por intensidades, es decir, por diferencias, cuya dinámica es concebida como eterna. Lo idéntico, lo semejante, lo igual y lo negativo son la consecuencia de los vínculos entre multiplicidades de intensidades. Estos conceptos, según Deleuze, son lo que no retorna, lo que desaparece en la dinámica del mundo. Este filósofo se apropia del concepto nietzscheano e introduce en él la intensidad como el componente absoluto de toda entidad o proceso. Si la diferencia es la afirmación primera de lo existente, el Eterno Retorno es su consolidación como un movimiento eterno. Ésta es la única y verdadera identidad que Deleuze reconoce.

Ahora bien, una interpretación más del Eterno Retorno nietzscheano, situada en este siglo, corresponde a la filosofía de Meillassoux, denominada por él mismo como materialismo especulativo.¹⁹⁴ Este filósofo utiliza el concepto nietzscheano para explorar las consecuencias de una ontología de la contingencia absoluta que consiste en afirmar la propiedad necesaria de todo ente: el poder devenir otro sin razón de toda cosa. En esta última frase se encuentran sintetizados los principios

¹⁹³ Deleuze, Gilles, *Diferencia y repetición* [Trad. de María Silvia Delpy y Hugo Beccacece], Amorrortu editores, Bs. As., 2002, p. 362-363.

¹⁹⁴ Sobre el materialismo especulativo, Meillassoux escribe: “Todo materialismo especulativo —es decir, que haga de un cierto tipo de *entidad sin pensamiento* una realidad absoluta— debe consistir, en efecto, en afirmar *tanto que* el pensamiento no es necesario (algo puede ser sin el pensamiento) *como que* el pensamiento puede pensar lo que debe haber cuando no hay pensamiento. Por lo tanto el materialismo, si adopta la vía especulativa, está obligado a creer que sería posible pensar una realidad dada haciendo abstracción del hecho de que la estemos pensando”. (Cf. Meillassoux, Quentin, *Después de la finitud*, *op. cit.*, pp. 65-66.)

que Meillassoux refiere como invariables.¹⁹⁵ Se trata del principio de irrazón y del principio de factualidad, expuestos en *Después de la finitud. Ensayo sobre la necesidad de la contingencia* (2006). Para explicar el primer principio, la irrazón, el filósofo se refiere al problema de la incapacidad de demostrar la existencia de un principio de razón suficiente o de una razón última que funja como el fundamento de lo que hay. Esta incapacidad fue observada por Wittgenstein, cuando afirma que no existe un sentido último del mundo debido a que es inaccesible para el lenguaje significativo. Este sentido implicaría situarse fuera de la totalidad de los hechos del mundo y del lenguaje, lo cual, para Wittgenstein, es lo imposible mismo.¹⁹⁶ Meillassoux propone interpretar de otro modo esta condición, invirtiéndola, para así afirmar que la forma y la existencia de todo ente no es necesaria, no tiene razón de ser, por lo que siempre será posible que una entidad devenga algo distinto de lo que es, más allá de toda prescripción y de toda ley. Este primer principio lo conduce a afirmar, como un absoluto, el carácter contingente de toda cosa. No obstante, según el filósofo, lo contingente es aplicable a cualquier ente, pero no a la contingencia en

¹⁹⁵ En la filosofía de Meillassoux, tales principios tienen como objetivo designar racionalmente la existencia de un absoluto primero: la necesidad de la contingencia de todo ente. Así también, esta afirmación del absoluto responde a los siguientes motivos: 1) romper con lo que el filósofo denomina como “correlacionismo”: la incapacidad de concebir al sujeto y al objeto como independientes entre sí; o bien, la imposibilidad de pensar la disyunción entre pensamiento y ser. 2) La disociación del correlacionismo, según el filósofo, conduce a la posibilidad de pensar el en-sí, es decir, una realidad cuya existencia no depende del hecho de ser pensada. 3) Para Meillassoux, la negación respecto a la posibilidad de pensar un absoluto implica el siguiente riesgo: “Al haberse convertido el absoluto en impensable, incluso el ateísmo —que apunta el también a la inexistencia de Dios al modo de un absoluto—, queda reducido a una simple forma de creencia, de religión entonces, así sea nihilista. Cada uno opone su fe a cada cual, nada de cuanto determina nuestras elecciones fundamentales es ya demostrable. (Cf. *Ibíd.*, p. 80.) Frente a este riesgo, en el cual todo discurso se reduce a una creencia que puede contraponerse a otras, el filósofo propone: “[...] contra la violencia argumentada de los fanatismos diversos, importa volver a encontrar en el pensamiento *un poco de absoluto*, el suficiente, en todo caso, para oponerse a las pretensiones de aquellos que se querrían sus depositarios exclusivos, por el sólo efecto de alguna revelación”. (Cf. *Ibíd.*, p. 85.)

¹⁹⁶ Cf. Wittgenstein, Ludwig, *Conferencia sobre ética. Con dos comentarios sobre la teoría del valor* [Intr. de Manuel Cruz. Trad. de Fina Birulés], Paidós, Barcelona, 1989, pp. 33-43.

sí misma. Por consiguiente, se concluye que lo único necesario es la contingencia toda cosa. Ese es el sentido del principio de factualidad, en el cual se afirma la no-factualidad de la factualidad, es decir, el carácter no contingente de la contingencia de toda cosa.

Es sobre este esquema que Meillassoux reinterpreta el problema del Eterno Retorno, para explicar en qué consiste la posibilidad real y absoluta de una vida inmortal, es decir, la posibilidad de que una vida reproduzca indefinidamente las relaciones de fuerzas que la constituyen, ya que no habría ninguna ley natural necesaria que pudiese impedirlo. Se trata de una vida que se prolonga al infinito. El filósofo francés escribe:

Es necesario, al contrario, asumir la rudeza ontológica y al mismo tiempo duramente realista de la declaración, es decir, asumir la posibilidad real del recomienzo incesante de los cuerpos, si se toma al Eterno Retorno por lo que es: un instrumento de selección que fortalece las fuerzas activas y destruye las reactivas. Si creo realmente que voy a retornar eternamente, entonces me transformo.¹⁹⁷

Para Meillassoux, en el verdadero Eterno Retorno lo que vuelve es siempre lo activo en detrimento de lo reactivo. De modo que expresa que la inmanencia, como el devenir de las fuerzas activas que acrecientan perpetuamente la potencia de la vida, no existe todavía. En el estado actual de las cosas, la vida deviene continuamente reactiva. El Eterno Retorno sólo tendría lugar a través de lo que el filósofo denomina como la emergencia del cuarto Mundo: un mundo divino de un Dios no necesario que daría a los muertos algo más que un fallecimiento terrible, al mismo tiempo que les otorgaría, tanto a ellos como a los vivos, igualdad y justicia universales. El Nietzsche de Meillassoux no es aquél que afirma la existencia desde una ontología de la finitud, sino que, desde la prueba del Eterno Retorno, la existencia se intensifica activamente para asumir la posibilidad de su propia infinitud.

¹⁹⁷ Meillassoux, Quentin, *L'immanence d'outre-monde* en *Ethica*, V. 16, N. 2, Rio de Janeiro, 2009, p. 61. [Trad. propia]

Para Meillassoux, el Eterno Retorno sólo puede realizarse mediante la emergencia de otro Mundo que coexistiría e introduciría la absoluta novedad en aquellos tres restantes, irreductibles entre sí, que habitamos: el Mundo de la materia, descrito por teorías físico-matemáticas; el Mundo de la vida, entendido como un ensamble de afectos, sensaciones y percepciones cualitativas; y el Mundo del pensamiento, comprendido como la capacidad de acceder a los contenidos inteligibles portadores de la eternidad. Este filósofo contemporáneo expresa que la

[...] prueba del Eterno Retorno consiste en asumir una existencia dentro de la cual la muerte no es una interrupción definitiva, sino una etapa de nuestro devenir anulada por nuestro renacimiento ulterior. [...] la muerte, dentro del Eterno Retorno, es sin cesar anulada por el retorno de la vida y esto es exactamente en lo que consiste la espantosa prueba que nos impone.

[...] Si los dos más grandes pensamientos de la inmanencia — el de Nietzsche y el de Spinoza— son pensamientos no de la finitud, sino de la inmortalidad considerada como la perpetuación sin fin de la vida presente (o de una de sus partes), es porque sólo la aceptación verdadera de este mundo consiste en soportar su prolongamiento al infinito.¹⁹⁸

Esta lectura del Eterno Retorno implica considerar esta prueba como la posibilidad de una vida eterna, tanto subjetiva como material, donde la muerte se ve interrumpida por una nueva continuación de la existencia. Lo que subyace a esta interpretación es un pensamiento de la infinitud dentro de la inmanencia. Así, la vida, uno de sus componentes, podría prolongarse indefinidamente.

Ahora bien, una vez expuestas estas lecturas del Eterno Retorno, se sugiere otra interpretación basada en los conceptos de caos y de devenir desarrollados en este trabajo. El eje de esta interpretación es el fragmento 109 de *La ciencia jovial*, en el cual Nietzsche define el mundo o la naturaleza a través del concepto de caos.

¹⁹⁸ *Ibíd.*, p. 62. [Trad. propia]

De este modo, tal interpretación puede comenzar a esbozarse mediante la siguiente síntesis: el pensamiento y la prueba del Eterno Retorno consisten en la afirmación de una naturaleza, entendida como caos, cuyo límite se encuentra en que en esta potencia no son posibles los orígenes metafísicos, los finalismos absolutos y las leyes naturales que restringen definitivamente sus acontecimientos. Tal límite de la inmanencia del caos es aquí interpretado como lo eterno, aunque sin apelar a la literalidad de este concepto.

La eternidad del retorno es, entonces, el carácter invariable del caos, su límite; mientras que el devenir, comprendido como el retorno, es la actualidad misma de esta naturaleza. Como se ha afirmado en el capítulo anterior, el caos es irreductible a la condición actual del mundo como devenir. Mientras que el caos es también virtualidad, el devenir es su actualización. El caos está compuesto por potencialidades cuya existencia no depende de sus materializaciones presentes. El devenir, en cambio, es la actualización del caos como una variación continua, como un flujo de acontecimientos que son interpretados por la experiencia humana como hechos, cosas o fenómenos. La eternidad del retorno consiste en el límite de la inmanencia del caos, en la cual sus virtualidades existen más allá de su actualización. El retorno, por su parte, corresponde a un flujo continuo compuesto por procesos y devenires donde la estabilidad y la permanencia relativas son el efecto de la sensibilidad y la experiencia de determinada perspectiva.

Desde la filosofía nietzscheana, puede expresarse que las manifestaciones del caos son irreductibles a conceptos como orden, forma, belleza o sabiduría. Tales conceptos son parte de una estética antropomórfica de la cual Nietzsche pretende deslindarse. Este caos rompe con cualquier identificación antropomórfica que pueda atribuírsele, ya sea bajo la forma de una ley o de un Dios. El caos no obedece a ninguna legislación, ya sea moral o natural, así como tampoco está determinado por ninguna finalidad preestablecida. Se trataría, según Nietzsche, de una potencia más que tiránica, si esta metáfora no fuese demasiado humana. Este caos no está ni vivo ni muerto; no es organismo ni máquina; y no es comprensible según cualidades morales o estéticas. Su afirmación no parte de una teología negativa sin Dios, ya

que es posible enunciar sus condiciones positivamente mediante su diferenciación con los valores y las concepciones antropomórficas. Su definición es propuesta afirmativamente a través de su diferencia y rompimiento con el mundo humano. Este caos es la naturaleza que no crea eternamente novedades. Es una naturaleza en la cual existe la repetición, donde lo vivo surge como una especie de lo muerto, sin la coerción de la ley que sería una modo más de moralizar el universo, es decir, de volverlo antropomórfico. Si la actualidad del caos es el devenir, su virtualidad consiste en las potencialidades actualizables sin la mediación de ley alguna. La realidad virtual del caos no depende de los fenómenos presentes. Este caos virtual es también un potencial puro al cual le es posible o no materializarse en el devenir de los fenómenos. Estas virtualidades son la condición de la existencia del mundo como devenir. La prueba del Eterno Retorno consistiría, entonces, en asumir que la naturaleza presenta tales realidades.

Una segunda parte de esta interpretación del Eterno Retorno consiste en afirmar que cada fragmento del flujo continuo, es decir, cada perspectiva, cuerpo o experiencia, es inseparable de la totalidad de este devenir. Cuando Zaratustra se encuentra frente al portón con la palabra “Instante”, y declara que todo lo que sucede y sucederá ya ha acontecido, no se refiere a la repetición idéntica de los mismos acontecimientos eternamente, sino a que el pasado, el presente y el futuro de un devenir sin ley, sean lo que estos sean, son inseparables entre sí. Esta inseparabilidad se encuentra en el devenir considerado desde sí mismo y en su totalidad. Sobre la existencia humana como un fragmento del devenir que no puede sustraerse a la totalidad del flujo, Nietzsche escribe:

Nadie es responsable de existir, de estar hecho de este o de aquel modo, de encontrarse en estas circunstancias, en este ambiente. La fatalidad de su ser no puede ser desligada de la fatalidad de todo lo que fue y será. [...] Se es necesario, se es un fragmento de fatalidad, se forma parte del todo, se es en el todo, —no hay nada que pueda juzgar, medir, comparar, condenar el todo... ¡Pero no hay nada fuera del todo!— Que no se haga ya responsable a nadie, que no sea lícito

atribuir el modo de ser a una *causa prima*, que el mundo no sea una unidad ni como *sensorium* ni como «espíritu», sólo esto es la gran *liberación*, —sólo con esto queda restablecida otra vez la inocencia del devenir...¹⁹⁹

La doctrina del Eterno Retorno también se refiere, entonces, a la condición en la cual cada perspectiva es inseparable de otra, cada acontecimiento o proceso de otro, en la totalidad de un tiempo en devenir. Esta continuidad no implica la negación de la diferencia o de la forma de cada perspectiva, sino la afirmación de que todo lo que ocurre existe en una sola inmanencia plural, en la totalidad de un mismo devenir. Según Nietzsche, no habría nada que pueda producirse más allá del devenir. Incluso lo extraordinario, lo más inexplicable o la absoluta novedad no podrían producirse fuera del devenir que es la condición actual del caos. El filósofo afirma asimismo un radical pluralismo de devenires y de procesos irreducibles a una causa primera, a una finalidad o a la unidad absoluta de un Espíritu. Así también, lo que sea este pluralismo en devenir no puede evaluarse de un modo absoluto. Como no existe nada fuera del todo, ni un suceso dentro del mismo que funja como un juez universal del devenir, no puede condenarse o valorizarse la existencia, en cualquiera de sus formas, de un modo absoluto.

Así, los dos sentidos del Eterno Retorno que se han propuesto en este trabajo son los siguientes: 1) lo eterno como el límite invariable de la inmanencia del caos, que corresponde a una triple inexistencia: el origen metafísico, la finalidad última y la realidad de la ley natural. El retorno, por su parte, se refiere al devenir que constituye la actualidad del mundo.²⁰⁰ 2) Así también, el Eterno Retorno no remite

¹⁹⁹ Nietzsche, Friedrich, *Crepúsculo de los ídolos*, *op. cit.*, *Los cuatro grandes errores*, 8, p. 76.

²⁰⁰ Esta interpretación del Eterno Retorno se diferencia de la lectura vitalista de Deleuze, al menos por dos motivos: 1) en la interpretación del pensador francés, el eterno retorno de la diferencia, que constituye la identidad de este regreso, parte de una filosofía que posee su anclaje en el proceso diferencial y la evolución creadora que caracterizan a la vida desde una perspectiva bergsoniana. De modo que, en esta concepción vitalista del Eterno Retorno, se parte de procesos asociados a la vida, que se expanden, se transfieren, a la totalidad de la naturaleza. Éste es un riesgo del cual Nietzsche mismo advierte en su conceptualización de la naturaleza como caos, respecto a pensar el

a la repetición eterna de lo mismo, sino a que no existe una división ontológica entre lo sucedido, lo que sucede y lo que sucederá, si se considera al devenir desde sí mismo y en su totalidad. Nietzsche deriva una consecuencia de esta afirmación que consiste en mostrar el fracaso de toda valoración total del devenir desde la cual se pretenda condenarlo, negarlo, juzgarlo e incluso redimirlo. Este problema también conduce a la incapacidad de designar responsables definitivos o absolutos de lo que ocurre, a pesar del hecho del dolor, puesto que cada instante, cada fenómeno, no es separable ni está fuera de la totalidad del devenir: movimiento radicalmente afirmado en la doctrina del círculo eterno.

3.2 Naturaleza, valor y verdad

El concepto de naturaleza, que se muestra una vez que el mundo verdadero ha quedado desarticulado, se define a partir del problema del caos. La identificación de la naturaleza con el caos puede constatarse al final del fragmento 109 de *La ciencia jovial*. Después de que Nietzsche explica que el mundo como caos es una potencia sin finalidades y sin leyes que la restringen, se pregunta lo siguiente: “[...] ¿Cuándo llegaremos a desdivinizar completamente la naturaleza? ¿Cuándo podremos comenzar, nosotros los hombres, a *naturalizarnos* con esa naturaleza pura, de nuevo encontrada, de nuevo redimida?”.²⁰¹ Esta redención de la naturaleza no se

mundo como un organismo o como una entidad viviente. Y aunque el concepto de organismo es uno de los mayores objetivos críticos de la ontología de Deleuze, los procesos diferenciales intrínsecos a la vida son, desde esta filosofía vitalista, utilizados y extrapolados para comprender la naturaleza en su conjunto. 2) Dicho esto, en la interpretación del Eterno Retorno propuesta en este trabajo, la eternidad no es entendida como el perpetuo devenir de la diferencia, sino como el límite invariable de la inmanencia del caos o de la naturaleza. Así también, debido a que en el concepto nietzscheano de naturaleza la vida es una especie de lo muerto, en la potencialidad del caos está implicada también la cesación de lo vivo, incluso, como un proceso diferencial.

²⁰¹ Nietzsche, Friedrich, *La ciencia jovial*, op. cit., §109, pp. 426-427. En alemán: “Wann werden uns alle diese Schatten Gottes nicht mehr verdunkeln? Wann werden wir die Natur ganz entgöttlicht haben! Wann werden wir anfangen dürfen, uns Menschen mit der reinen, neu gefundenen, neu

refiere a que el devenir o el caos deban ser salvados, sino a que la experiencia humana debe asumir que la naturaleza no es antropomórfica ni orgánica, sino una potencia sin destino y sin normatividades. En la filosofía nietzscheana, el mundo y la naturaleza se refieren al mismo carácter de lo existente.²⁰²

La identificación del mundo como caos se encuentra asimismo en el fragmento 705 de *La voluntad de poder*. El “[...] mundo, en vez de organismo, es un caos [...]”.²⁰³ Sin embargo, el desarrollo de este problema se ubica en la última parte de la obra, particularmente en el fragmento 1060. Así, el concepto de voluntad de poder (*Wille zur Macht*) (*Volonté de puissance*) permite la identificación entre la naturaleza y el caos. Éste último no se refiere a un desorden perpetuo de lo existente, sino a una relación de fuerzas capaz tanto de crear formas, estabilidad y armonía, como de desorganizar, destruir y reproducir continuamente contradicciones. Nietzsche escribe sobre el movimiento de la naturaleza o del mundo:

Este mundo es prodigio de fuerza, sin principio, sin fin; una dimensión, fija y fuerte como el bronce, que no se hace más grande ni más pequeña, que no se consume, sino que se transforma como un todo invariablemente grande; es una cosa sin gastos ni pérdidas, pero también sin incremento, encerrada dentro de la nada como en su límite; no es cosa que se concluya ni que se gaste, no es infinitamente extenso, sino que se encuentra inserto como fuerza, como juego de fuerzas y ondas de fuerza; que es, al mismo tiempo, uno y múltiple; que se acumula aquí y al mismo tiempo disminuye allí; un mar de fuerzas corrientes que se agitan en sí mismas, que se transforman

erlösten Natur zu vernatürlichen!”. (Nietzsche, Friedrich, *Die fröhliche Wissenschaft*, op. cit., Drittes Buch, 109, pp. 146-147.)

²⁰² El fragmento 109 de la *Ciencia jovial* permite identificar el concepto de mundo (*Welt*) con el de naturaleza (*Natur*). Nietzsche utiliza, en este fragmento, ambos términos de modo equivalente.

²⁰³ Nietzsche, Friedrich, *La voluntad de poder*, op. cit., 705, p. 476. En alemán: “[...] die Welt durchaus kein Organismus ist, sondern das Chaos”. (Nietzsche, Friedrich, *Wille zur Macht*, op. cit., 711, pp. 156-157.)

eternamente; un mundo que cuenta con innumerables años de retorno, un flujo perpetuo de sus formas, que se desarrollan desde la más simple a la más complicada; un mundo que desde lo más tranquilo, frío, rígido, pasa a lo que es más ardiente, salvaje, contradictorio, y que pasada la abundancia, torna a la sencillez, del juego de las contradicciones regresa al gusto de la armonía y se afirma a sí mismo aun en esta igualdad de sus caminos y de sus épocas, y se bendice a sí mismo como algo que debe tornar eternamente como un devenir que no conoce ni la saciedad, ni el disgusto, ni el cansancio. Este mundo mío dionisíaco que se crea siempre a sí mismo, que se destruye eternamente a sí mismo; este enigmático mundo de la doble voluptuosidad; este mi «más allá del bien y del mal», sin fin, a menos que no se descubra un fin en la felicidad del círculo; sin voluntad, a menos que un anillo no pruebe su buena voluntad, ¿queréis un nombre para ese mundo? ¿Queréis una solución para todos sus enigmas? ¿Queréis, en suma, una luz para vosotros, ¡oh desconocidos!, ¡oh fuertes!, ¡oh impávidos!, «hombres de medianoche?».

¡Este nombre es el de «voluntad de poder», y nada más!...²⁰⁴

²⁰⁴ Nietzsche, Friedrich, *La voluntad de poder*, op. cit., 1060, pp. 679-680. En alemán: “*Diese Welt: ein Ungeheuer von Kraft, ohne Anfang, ohne Ende, eine feste, eherne Grösse von Kraft, welche nicht grösser, nicht kleiner wird, die sich nicht verbraucht, sondern nur verwandelt, als Ganzes unveränderlich gross, ein Haushalt ohne Ausgaben und Einbussen, aber ebenso ohne Zuwachs, ohne Einnahmen, vom „Nichts“ umschlossen als von seiner Grenze, nichts Verschwimmendes, Verschwendetes, nichts Unendlich – Ausgedehntes, sondern als bestimmte Kraft einem bestimmten Raum eingelegt, und nicht einem Raume, der irgendwo „leer“ wäre, vielmehr als Kraft überall, als Spiel von Kräften und Kraftwellen zugleich Eins und Vieles, hier sich häufend und zugleich dort sich mindernd, ein Meer in sich selber stürmender und fluthender Kräfte, ewig sich wandelnd, ewig zurücklaufend, mit ungeheuren Jahren der Wiederkehr, mit einer Ebbe und Fluth seiner Gestaltungen, aus den einfachsten in die vielfältigsten hinaustreibend, aus dem Stillsten, Starrsten, Kältesten hinaus in das Glühendste, Wildeste, Sichselber – Widersprechendste, und dann wieder aus der Fülle heimkehrend zum Einfachen, aus dem Spiel der Widersprüche zurück bis zur Lust des Einklangs, sich selber bejahend noch in dieser Gleichheit seiner Bahnen und Jahre, sich selber*”

El mundo concebido como voluntad de poder permite sintetizar el carácter doble de lo existente: el caos como potencialidad y sus manifestaciones actuales como el devenir. La voluntad de poder no solamente involucra al mundo en devenir, sino también a la posibilidad de su rigidez, de su armonía e incluso de su estabilidad. La voluntad de poder es un flujo y reflujo de diseños o formas (*Ebbe und Fluth seiner Gestaltungen*) de una simplicidad absoluta o de una complejidad inescrutable. Cuando Nietzsche explica que esta naturaleza, una y múltiple, no tiene gastos ni pérdidas, pero que se incrementa aquí al tiempo que disminuye allá, no se refiere a que la creación y la novedad no tengan lugar, sino a que todo sucede al interior de sí misma. Se trata de la inmanencia absoluta del caos donde cualquiera de sus actualizaciones, ya sean la repetición, el devenir o la estabilidad, ocurren, invariablemente, dentro de sí. Por consecuencia, Nietzsche afirma que este caos inmanente está encerrado en la nada como su propio límite (*vom „Nichts“ umschlossen als von seiner Grenze*). Y si este caos, este mundo dionisiaco (*dyonisische Welt*), quedara anulado, esto no podría ocurrir sino dentro de esa única dimensión que es él mismo, inmanencia en la cual se crea y se destruye.

La siguiente cuestión que aquí se introduce consiste en la pregunta por el valor (*Werth*) de este mundo o naturaleza, la cual permite explicar la afirmación nietzscheana de que todo lo que acontece está más allá del bien y del mal, es decir, más allá de una moral universal. El problema del valor del devenir puede encontrarse tanto en el *Crepúsculo de los ídolos* como en *La voluntad de poder*. En síntesis, esta cuestión puede enunciarse así: es imposible valorar la totalidad del

segnend als Das, was ewig wiederkommen muss, als ein Werden, das kein Sattwerden, keinen Ueberdruss, keine Müdigkeit kennt —: diese meine dionysische Welt des Ewig-sich-selber-Schaffens, des Ewig-sich-selber-Zerstörens, diese Geheimniss – Welt der doppelten Wollüste, dies mein „Jenseits von Gut und Böse“ ohne Ziel, wenn nicht im Glück des Kreises ein Ziel liegt, ohne Willen, wenn nicht ein Ring zu sich selber guten Willen hat, — wollt ihr einen Namen für diese Welt? Eine Lösung für alle ihre Räthsel? Ein Licht auch für euch, ihr Verborgenen, Stärksten, Unerschrockenen, Mitternächlichen? — Diese Welt ist der Wille zu Macht — und Nichts ausserdem! Und auch ihr selber seid dieser Wille zu Macht — und Nichts ausserdem!” (Nietzsche, Friedrich, *Wille zur Macht*, op. cit., 1067, pp. 373-374.)

devenir o alguno de sus fragmentos, de un modo absoluto y necesario. En el *Crepúsculo*, Nietzsche explica que debido a que nada ocurre fuera del todo, fuera de esa única dimensión que es el caos como voluntad de poder, tanto en su virtualidad como en su actualidad, no hay acontecimiento que pueda medir, comparar, condenar o juzgar absolutamente el todo, puesto que ningún fragmento es inseparable de esta totalidad.²⁰⁵ Como se ha desarrollado en este trabajo, éste es uno de los sentidos de la doctrina del Eterno Retorno: la inseparabilidad de la totalidad del devenir. Comprender que los fragmentos no pueden desvincularse de la totalidad del devenir, si éste es pensado desde sí mismo, significa, en la filosofía nietzscheana, restituir la inocencia del mundo y liberarlo de las valoraciones que pretenden negarlo de algún modo.

En *La voluntad de poder*, el problema del valor de la totalidad del devenir (*Werden*) se ubica en el fragmento 702. Nietzsche escribe al respecto: “El devenir tiene en todo momento igual valor: la suma de su valor queda siempre igual; en otros términos: el devenir no tiene ningún valor, porque falta una cosa con la cual se pudiera medir y en relación a la cual la palabra «valor» tenga sentido. El valor complejo del mundo no es valorizable; el pesimismo filosófico, por consiguiente, resulta algo cómico”.²⁰⁶

Este fragmento reafirma la imposibilidad de valorar el devenir en su totalidad. Nietzsche concluye que el valor total del mundo no es valorizable (*Der Gessamwerth der Welt ist unabwerthbar*) por dos motivos principales: 1) porque no hay fenómeno o proceso dentro del devenir que pueda constituirse como un referente absoluto para valorizar o juzgar el resto de lo que acontece en este flujo; y 2) porque no es posible sostener que algo ocurra fuera del devenir, fuera de la

²⁰⁵ Cf. Nietzsche, Friedrich, *Crepúsculo de los ídolos*, pp. 75-76.

²⁰⁶ Nietzsche, Friedrich, *La voluntad de poder*, 702, p. 475. En alemán: “Das Werden ist werthgleich in jedem Augenblick: die Sume seines Werthes bleibt sich gleich: anders ausgedrückt: es hat gar keinen Werth, denn es fehlt Etwas, woran es zu messen wäre und in Bezug worauf das Wort „Werth“ Sinn hätte. Der Gessamwerth der Welt ist unabwerthbar, folglich gehört der philosophische Pessimismus unter die komischen Dinge.” (Nietzsche, Friedrich, *Gessamelte Werke. Neunzehnter band*, op. cit., 708, p. 155.)

inmanencia absoluta que constituye una sola dimensión. La consecuencia que se deriva de este problema consiste en que el valor total del devenir es siempre el mismo, o, dicho otro modo, que no hay una valoración absoluta posible del mundo. Este problema se vincula con la doctrina del Eterno Retorno en la medida en que no sólo el devenir, como la actualidad del caos, no puede ser evaluado, sino que el caos y cualesquiera que sean sus actualizaciones tampoco pueden valorarse absolutamente. Nada de lo que ha pasado, sucede y sucederá puede valorarse en su totalidad.

Es preciso destacar que este problema genera una tensión al interior de la filosofía de Nietzsche, especialmente en relación a la crítica de la verdad, ya que la imposibilidad de valorar la totalidad del devenir de un modo absoluto es una afirmación insuperable que designa, desde los términos de Nietzsche, una condición necesaria de todo lo existente. Cabe preguntarse, incluso si esto significa situarse a contracorriente de la filosofía nietzscheana, si esta afirmación no restituye la categoría de una verdad necesaria, que sería la condición para realizar aserciones tales como: “«Todo es subjetivo», os digo; pero sólo al decirlo nos encontramos con una interpretación. El sujeto no nos es dado, sino añadido, imaginado, algo que se esconde. Por consiguiente, ¿se hace necesario contar con una interpretación detrás de la interpretación? En realidad entramos en el campo de la poesía, de las hipótesis”.²⁰⁷ Se trata de una tesis cuyo sentido es el radical perspectivismo de toda valoración. Si el valor total del mundo no puede valorizarse absolutamente, lo que resta es que las valoraciones son siempre singulares y dependen de cada centro de fuerza, de cada perspectiva, que puede contraponerse radicalmente a otra. Valoraciones que son expresiones de los fragmentos del devenir. Por consecuencia, tal condición invariable, tal aserción definitiva, sería la

²⁰⁷ Nietzsche, Friedrich, *La voluntad de poder*, op. cit., 476, p. 337. “*„Es ist Alles subjektiv“ saht ihr: aber schon Das ist Auslegung. Das „Subjekt“ is nichts Gegebenes, sondern etwas Hinzu-Erdichtetes, Dahinter-Gestecktes. — Ist es zuletzt nöthig, den Interpreten noch hinter die Interpretation zu setzen? Schon Das ist Dichtung, Hypothese.*” (Nietzsche, Friedrich, *Wille zur Macht*, op. cit., 481, p. 13.)

condición para lo que Nietzsche llama, en *La ciencia jovial*, un nuevo infinito (*neues „Unendliches“*). Esto significa que la existencia es perspectivística (*perspectivische*).

Se trata de una existencia compuesta de una pluralidad de perspectivas constituidas por los fragmentos del devenir que componen el flujo de la naturaleza. “El mundo se ha vuelto, una vez más, «infinito» para nosotros, en la medida en que no podemos soslayar por más tiempo la posibilidad de que él contenga dentro de sí infinitas interpretaciones.”²⁰⁸ Este infinito de interpretaciones sólo puede ser consecuencia de una afirmación que no sería simplemente una perspectiva entre otras, sino un enunciado necesario que designa la condición de posibilidad de este infinito, esto es: la incapacidad de valorar de modo absoluto la totalidad del devenir. Esto significa que como nada puede ocurrir fuera de la dimensión de la inmanencia, no hay modo de establecer valoraciones necesarias y universales. No hay un sentido último o absoluto del caos y del devenir, puesto que, de haberlo, tendría que suponerse la existencia de algo más allá de la inmanencia.

Cabe preguntar ahora por la posibilidad de considerar esta afirmación invariable y necesaria como una verdad que da lugar a la infinitud de valoraciones de la existencia a través de un radical perspectivismo. Para realizar esto, es necesario recapitular la crítica hacia el concepto de verdad que Nietzsche expone en sus escritos. Esta crítica, como se ha desarrollado en este trabajo, se basa principalmente en dos condiciones: 1) el carácter retórico y figurativo del lenguaje; 2) y la imposibilidad de elaborar una correspondencia entre el discurso y las supuestas cosas, cuya estabilidad y permanencia son siempre producto de una perspectiva, ya que su realidad se encuentra, más bien, en el flujo del devenir. El lenguaje, como una producción de artificios y figuraciones, consiste, a su vez, en un continuo de transformaciones que se dirigen desde los impulsos nerviosos hacia las representaciones, y después hacia los signos y los sonidos. Aquí no hay una adecuación o una igualdad entre el discurso y las cosas, no hay semejanza ni igualdad, sino transferencias y transformaciones que van de una esfera completamente distinta a otra (de procesos químicos-eléctricos a imágenes o

²⁰⁸ Nietzsche, Friedrich, *La ciencia jovial*, *op. cit.*, 374, p. 583.

representaciones; después a signos y a sonidos). Este proceso de transferencias es lo que Nietzsche denomina como metáfora en *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*. La verdad, en este sentido, es una multiplicidad de figuraciones, metáforas, metonimias y artificios desde las cuales no se efectúa una correspondencia precisa con las cosas. Es más, Nietzsche explica que la materia, las cosas y los cuerpos no existen como entidades permanentes e idénticas a sí mismas, sino que su estabilidad es relativa a la perspectiva de un determinado centro de fuerza. Las cosas se disuelven si se concibe el devenir desde sí mismo. Por consiguiente, no puede haber un vínculo de concordancia, semejanza o igualdad entre las cosas y el discurso que es, según Nietzsche, una figuración.

¿Qué sucede, entonces, con la afirmación necesaria que se refiere a que el valor total del mundo, del caos cuya manifestación actual es el devenir, no puede valorarse de modo absoluto? ¿Es posible considerar esta condición como una verdad necesaria, incluso frente a la radical crítica que Nietzsche realiza de este concepto? Más que proponer una respuesta positiva respecto a esta cuestión, lo que aquí se sugiere es, más bien, mantenerla como un problema abierto, considerando como posible su afirmación. “El valor total del mundo como caos no puede valorarse absolutamente” es una afirmación necesaria en la medida en que es un enunciado que no designa el estado de una entidad en particular, que para Nietzsche es siempre relativo a una perspectiva, sino que refiere el carácter invariable de la inmanencia y de cualquiera de sus actualizaciones.

Esta afirmación necesaria podría pensarse, quizá, como una verdad debido a tres principales condiciones: 1) porque la crítica de Nietzsche hacia la verdad señala la imposibilidad de articular una concordancia entre el discurso y el movimiento del devenir. Sin embargo, la verdad necesaria aquí propuesta se refiere al carácter invariable de la naturaleza, del devenir, en el cual nada que haya sucedido o que sucederá se encuentra por fuera de la inmanencia, motivo por el cual no puede valorarse de modo absoluto. Así, la crítica nietzscheana hacia la verdad sólo se refiere a la incapacidad del discurso para vincularse, mediante una concordancia, con entidades cuya permanencia y estabilidad son ilusorias, y no a

un enunciado que señala una condición necesaria sobre cualquier acontecimiento que pueda producirse. Si el devenir continua o se destruye en el caos, esto no modificaría el hecho de que todo esto ocurre en la única dimensión, sin principio y sin fin, que es la inmanencia. Tal afirmación necesaria no reintroduce el origen metafísico ni ningún tipo de fundamento debido a que, más bien, este enunciado se extrae sólo como consecuencia de la existencia de una naturaleza sin afuera, sin teleología, sin leyes trascendentes y, a juicio de Nietzsche, sin una causalidad absolutamente determinada. El mundo como concatenación causal absoluta sería, más bien, una transferencia que procede, en principio, de la interpretación de las relaciones existentes entre los estados cualitativos de la experiencia.

2) Aun si no existe, desde la filosofía nietzscheana, ninguna naturalidad en el lenguaje, sino que todo en él es producto de artes retóricas y figurativas, esto no impide la formulación de esta afirmación necesaria, sino que, al contrario, por el hecho de comprender que el lenguaje es fundamentalmente artificio, es posible criticar y desarticular la metafísica del mundo verdadero. Esto conduce a afirmar la existencia de una naturaleza inmanente cuya potencia no está circunscrita por ninguna ley. El lenguaje no accede a la esencia de las cosas, a ellas en sí mismas, sino que manifiesta el modo mediante el cual cada perspectiva se sitúa en el devenir. No hay una correspondencia entre las cosas, los sonidos, las palabras, las representaciones y los impulsos eléctricos que las hacen posibles. Sin embargo, comprender al lenguaje como figuración posibilita la crítica del mundo verdadero, a través de la cual se accede a una afirmación necesaria sobre una condición de la inmanencia del caos.

3) La imposibilidad de valorar absolutamente la totalidad del mundo, puesto que esta totalidad tiene siempre igual valor, lo cual significa que tampoco posee ninguno, es la condición de posibilidad para afirmar una existencia compuesta por diversas perspectivas o centros de fuerza que no se corresponden completamente entre sí. Se trata, entonces, de la condición de toda valoración perspectivística posible: la afirmación insuperable de que el devenir no admite ninguna valoración

absoluta. Éste sería también el punto, primero y último, del proyecto de una transvaloración de todos los valores.

Es así como quedan esbozadas algunas condiciones para la posible identificación de una verdad necesaria al interior de la filosofía nietzscheana. Verdad que se derivaría de la caracterización de la naturaleza o del mundo como caos, y que, a su vez, tendría como consecuencia la afirmación de una existencia plural compuesta de perspectivas tales como el cuerpo y la experiencia humana. Por consecuencia, es preciso preguntar, ahora, por el problema del cuerpo como perspectiva, como centro de fuerza o fragmento de la inmanencia, situado en esta naturaleza sin mundo verdadero.

3.3 El cuerpo en el mundo dionisiaco

Entre los proyectos filosóficos contemporáneos en los cuales se encuentra presente el propósito de pensar la cuestión del sujeto, como problema ético, desde la filosofía nietzscheana, pueden destacarse los de Foucault. En *La hermenéutica del sujeto* (*Curso en el Collège de France, 1981-1982*), este filósofo desarrolla la definición y las condiciones de lo que comprende como espiritualidad en la antigüedad greco-latina. Esta espiritualidad consiste en el trabajo que un sujeto realiza sobre sí mismo para modificar su condición actual y devenir otro. Esta transformación, esta transfiguración, propia de la espiritualidad, se realiza mediante el acceso a una verdad determinada, cuyos efectos son benéficos para el sujeto. Foucault explica: “La verdad es lo que ilumina al sujeto; la verdad es lo que le da bienaventuranza; la verdad es lo que le da la tranquilidad del alma. En síntesis, en la verdad y en el acceso a ella hay algo que realiza el sujeto mismo, el ser mismo del sujeto, o que lo transfigura”.²⁰⁹

²⁰⁹ Foucault, Michel, *La hermenéutica del sujeto. Curso en el Collège de France (1981-1982)* [Ed. por Frédéric Gros, trad. de Horacio Pons], Fondo de Cultura Económica, Ciudad de México, 2012, p. 34.

El filósofo francés reconoce que la forma más general de la espiritualidad en la antigüedad grecolatina es el cuidado de sí (*epimeleia heautou*), cuyo surgimiento dentro de la filosofía se ubica en el diálogo *Alcibíades I* (399-388 a.C.) de Platón. A través de un análisis del problema del sujeto y las técnicas o pragmáticas que utiliza para transformarse a sí mismo, Foucault relee a Plutarco, a pensadores estoicos como Epicteto, Marco Aurelio y Séneca; así también a Epicuro. No obstante, también señala que la historia del sujeto y su transfiguración mediante el acceso a la verdad no se detiene en la antigüedad, sino que asimismo es posible ubicar la cuestión de la espiritualidad y sus exigencias en la filosofía moderna. Y aunque Foucault no realiza minuciosamente el estudio del problema de la espiritualidad en la modernidad, sí propone algunas directrices para su investigación, entre las cuales se encuentra una reinterpretación de pensadores como Montaigne en el siglo XVI, como Spinoza en el XVII y, en el XIX, de filósofos como Hegel, Schelling, Schopenhauer y Nietzsche. Así, Foucault escribe, a propósito de la constitución de una pragmática de sí en la modernidad, lo siguiente:

Ya tomemos, por ejemplo, a Stirner, Schopenhauer, Nietzsche, el dandismo, Baudelaire, la anarquía, el pensamiento anarquista, etcétera, tenemos toda una serie de intentos muy diferentes unos de otros, claro, pero que, creo, se polarizan más o menos en torno de la cuestión: ¿es posible constituir, reconstituir una estética y una ética del yo? ¿A qué precio, en qué condiciones? ¿O la ética y la estética del yo no deben, en definitiva, invertirse para transformarse en el rechazo sistemático del yo (como en Schopenhauer)?²¹⁰

Es así que en este trabajo se retoma, como punto de partida, la interrogante de Foucault en torno a la cuestión del sujeto en la filosofía de Nietzsche, para conceptualizar el problema del cuerpo y su relación con el sí-mismo. Si bien en el caso de Schopenhauer hay una propuesta en la cual se niegan los deseos atribuidos al sujeto, al yo, puesto que se trata de una verdad ética que se desprende de su sistema, ¿qué ocurre en el caso de Nietzsche, quien realiza una radical crítica tanto

²¹⁰ *Ibíd.*, p. 246.

al concepto de sujeto como a la verdad? Para responder habrá que proponer una solución tentativa a dos cuestiones: si el sujeto ha sido criticado de tal modo que resulta ser tan un efecto del lenguaje, una cortesía gramatical, ¿quién es, entonces, el sí-mismo que Nietzsche refiere? Y, como segunda cuestión, ¿qué sucede con la relación entre el sí mismo y la verdad, si ésta ha sido radicalmente cuestionada en el pensamiento nietzscheano?

Respecto al primer problema, una posible respuesta se ubica en *Así habló Zaratustra*. En esta obra, Nietzsche explica que el sí-mismo (*Selbst*) no es otro que el cuerpo (*Leib*). “Detrás de tus pensamientos y sentimientos, hermano mío, se encuentra un soberano poderoso, un sabio desconocido — llámase sí-mismo. En tu cuerpo habita, es tu cuerpo”.²¹¹ Antes que el yo, dominándolo, se encuentra este sí-mismo que es el cuerpo. Él subyace a la conciencia de la sensibilidad que proviene del yo. “El sí-mismo dice al yo: «¡siente dolor aquí!» Y el yo sufre y reflexiona cómo dejar de sufrir — y justo para ello *debe* pensar. El sí-mismo dice al yo: «¡siente placer aquí!» Y el yo se alegra y reflexiona sobre cómo seguir gozando a menudo — y justo para ello *debe* pensar”.²¹²

De este modo, la experimentación afectiva da cuenta del cuerpo. Y, en este caso, los afectos del placer y del dolor son los motores tanto del pensamiento como de la acción. Otro modo de referirse al cuerpo, como parte de lo que en este trabajo se ha definido como empirismo nietzscheano, es a través del concepto de

²¹¹ Nietzsche, Friedrich, *Así habló Zaratustra*, op. cit., *De los despreciadores del cuerpo*, p. 65. En alemán: “*Hinter deinen Gedanken und Gefühlen, mein Bruder, steht ein mächtiger Gebieter, ein unbekannter Weiser — der heisst Selbst. In deinem Leibe wohnt er, dein Leib ist er*”. (Nietzsche, Friedrich, *Also sprach Zarathustra. Ein Buch für Alle und Keinen* (1883-1885) en *Nietzsche Werke. Kritische Gesamtausgabe. Sechste Abteilung. Erster Band. Herausgegeben von Giorgio Colli undazzino Montinari*, Walter de Gruyter & Co, Berlin, 1968, *Von den Verächtern des Leibes*, 5, p. 36.)

²¹² Nietzsche, Friedrich, *Así habló Zaratustra*, op. cit., *De los despreciadores del cuerpo*, p. 65. En alemán: “*Das Selbst sagt zum Ich: „hier fühle Schmerz!“ Und da leidet es und denkt nach, wie es nicht mehr leide — und dazu eben soll es denken. Das Selbst sagt zum Ich: „hier fühle Lust!“ Da freut es sich und denkt nach, wie es noch oft sich freue — und dazu eben soll es denken*”. (Nietzsche, Friedrich, *Also sprach Zarathustra*, op. cit., *Von den Verächtern des Leibes*, 5, p. 36.)

experiencia. Ésta consiste en un flujo compuesto de sensaciones, percepciones, ideas y representaciones que preceden a la formación del yo. Es posible identificar la experiencia con el cuerpo debido a que este último no es definido por su organización, sino que es a partir de multiplicidades sensoriales y perceptivas que se constata su existencia. No se trata de una filosofía trascendental, ya que este flujo cualitativo no está condicionado por alguna estructura *a priori* que sea una forma independiente de él y que al mismo tiempo lo contenga. El placer y el dolor, que refiere Nietzsche, son afectos que muestran la existencia del cuerpo. La vía de acceso al cuerpo es afectiva, es decir, remite a lo que es inmediatamente experimentado. La experiencia es entonces una multiplicidad de procesos sensoriales que está inscrita en el devenir de lo real como uno de sus fragmentos. Es así como el sí-mismo en la filosofía de Nietzsche corresponde directamente al cuerpo y al flujo de la experiencia.

La segunda cuestión que aquí se aborda es el vínculo entre este sí-mismo, cuerpo o experiencia, y la verdad en la filosofía de Nietzsche. ¿Habría que invertir la cuestión y preguntar por el lugar del sí-mismo en una existencia donde no hay verdad posible? ¿O se trata de ubicar a este sí-mismo en una naturaleza sin mundo verdadero de la que, sin embargo, puede derivarse una afirmación que funge como la condición de posibilidad de todo perspectivismo? Es esta segunda alternativa la que permite situar al cuerpo en el mundo dionisiaco de Nietzsche. Este mundo, esta naturaleza, comprendida como caos o voluntad de poder, es irreductible a cualquier antropomorfismo. De este modo, el cuerpo, como fragmento del devenir, se encuentra ante la condición en la cual esta naturaleza sin mundo verdadero no puede valorarse en su totalidad, de modo absoluto, puesto que no existe perspectiva que pueda situarse más allá de la inmanencia para realizar una valoración de este tipo. Se trata de afirmar, entonces, que tal condición posibilita todo perspectivismo en el devenir. Así, la experiencia afectiva del cuerpo se encuentra en una inmanencia donde tal limitación valorativa, la incapacidad de valorar el devenir en su totalidad, resulta infranqueable.

La experiencia, en la cual está implicado el acto del pensamiento, es ahora un fragmento, en devenir, de la naturaleza: una potencia sin finalidades y sin leyes, en la cual son posibles el equilibrio, la armonía y la estabilidad, así como los desórdenes más salvajes, como se lee en *La voluntad de poder*. Así también, este cuerpo-experiencia es pensado en virtud de la doctrina del Eterno Retorno: el principio de la crítica de los absolutos morales, puesto que en el círculo eterno, es decir, en el devenir en su totalidad, queda anulada la posibilidad de designar responsables absolutos de lo que sucede. Esta doctrina indica, a su vez, que el pasado es indisociable de todo acontecimiento presente y futuro. Tal división es resultado de una interpretación antropomórfica. El cuerpo como experimentación se encuentra, entonces, en una inmanencia absoluta en la cual el mundo es, desde la filosofía nietzscheana, comprendido como voluntad de poder. No existe un más allá de esta naturaleza desde la cual puedan elaborarse valoraciones absolutas de su inmanencia. De modo que el cuerpo, como una perspectiva, entre otras, se encuentra frente a esa limitación: la imposibilidad de valorar la totalidad del caos y del devenir de un modo absoluto.

Así, la experimentación del cuerpo, como una perspectiva perteneciente a la inmanencia de una naturaleza sin mundo verdadero, implica, al menos, tres principales problemas: 1) que el cuerpo es un fragmento de un devenir donde los orígenes metafísicos, los finalismos necesarios y las leyes naturales, como realidades en sí mismas, son inexistentes. 2) Así también, el cuerpo se ubica en una inmanencia en la cual existe una sola temporalidad donde el presente, el pasado y el futuro, sean cuales estos sean, no son separables (Eterno Retorno). 3) Finalmente, el cuerpo, como perspectiva o centro de fuerza, se sitúa ante la afirmación de que el valor total del mundo no puede valorarse. Es sobre estos tres problemas que en este trabajo se propone repensar el problema del cuerpo en la filosofía de Nietzsche. *La Ciencia jovial* es un texto crucial para explorar la concepción del cuerpo en esta filosofía. Así también, son dos las principales cuestiones abordadas en el texto mencionado. Éstas son: ¿cuál es la relación que mantiene el sí-mismo, es decir, el cuerpo o la experiencia, con el afecto del dolor?;

y ¿a qué se refiere Nietzsche con la gran salud, tanto en términos filosóficos como afectivos?

Al tratarse de una filosofía que busca combatir el resentimiento en cualquiera de sus formas, desde el pensamiento nietzscheano no puede sino sugerirse una nueva interpretación de la experimentación de los afectos. El eje de esta interpretación corresponde a un afecto en específico: el dolor. Como es sabido, para Nietzsche, la existencia del dolor no es ninguna objeción para desvalorizar, despreciar o negar la vida. Al contrario, el filósofo sugiere que el afecto del dolor sea interpretado como un aliciente para desear y afirmar la existencia. De un modo hiperbólico, Nietzsche afirma esta interpretación cuando escribe sobre el artista trágico lo siguiente: “Son los espíritus heroicos los que se afirman a sí mismos en la crueldad trágica: son lo suficientemente duros como para sentir el sufrimiento como placer”.²¹³

Conceptualizar el cuerpo a partir de la experiencia de los afectos es una operación desde la cual puede vincularse a Nietzsche con un filósofo que le precede en cuanto a un pensamiento del cuerpo ubicado en esta misma vía. Se trata de Spinoza.²¹⁴ Crítico del concepto de conciencia, para quien el alma es la idea que tiene el cuerpo de sí mismo, el autor de la *Ética demostrada según el orden geométrico* (1677) define el cuerpo mediante la capacidad afectiva. El filósofo holandés explica: “Por afectos entiendo las afecciones del cuerpo, por las cuales aumenta o disminuye, es favorecida o perjudicada, la potencia de obrar de ese mismo cuerpo, y entiendo, al mismo tiempo, las ideas de esas afecciones”.²¹⁵ Si los

²¹³ Nietzsche, Friedrich, *La voluntad de poder*, op. cit., 847, p. 563.

²¹⁴ Ciertamente, Nietzsche reconoce el gran valor de la filosofía de Spinoza respecto a la concepción de un Dios-naturaleza sin ningún tipo de trascendencia. El filósofo alemán escribe, a su amigo Overbeck, cuando lee sobre Spinoza en la *Historia de la filosofía moderna* (1853) de Kuno Fischer: “¡Estoy completamente asombrado, completamente encantado! ¡Tengo un precursor, y qué precursor! Yo casi no conocía a Spinoza: el que ahora sintiese necesidad de conocerlo ha sido una acción instintiva”. (Nietzsche, Friedrich, *La genealogía de la moral*, op. cit., n. 55, p. 241.)

²¹⁵ Spinoza, Baruch, *Ética demostrada según el orden geométrico* [Intr., trad. y n. de Vidal Peña], Alianza Editorial, Madrid, 2011, III, Def. 3, pp. 209-210.

afectos base de la filosofía de Spinoza son la alegría y la tristeza, afectos cuya combinación o modalidades dan lugar a los restantes, el primero se refiere al aumento de la capacidad de obrar de un cuerpo o una potencia, mientras que el segundo se define por la disminución de esta capacidad o por la separación de lo que un cuerpo puede realizar. Por eso es que, basado en estas consideraciones, el filósofo afirma que la finalidad del último libro de su *Ética* es mostrar la vía mediante la cual la potencia de la razón, a través del perfeccionamiento del entendimiento, puede combatir las pasiones tristes. Así, a través de la constitución de ideas adecuadas y verdaderas respecto a lo que es la naturaleza, el mundo o Dios, el cuerpo puede reducir la tristeza al mínimo y participar de la felicidad y la libertad. Esta felicidad consiste en el amor intelectual al Dios-naturaleza, en el cual los cuerpos son las variaciones mismas de esta única sustancia. Spinoza escribe: “Y así, en virtud de gozar el alma de ese amor divino o felicidad, tiene el poder de reprimir las concupiscencias; y, puesto que la potencia humana para reprimir los afectos consiste sólo en el entendimiento, nadie goza entonces de esa felicidad porque reprima sus afectos, sino que, por el contrario, el poder de reprimir sus concupiscencias brota de la felicidad misma”.²¹⁶

De modo que la felicidad (*beatitudine*), para Spinoza, surge de la posibilidad de reprimir o coaccionar (*coërcendos*) los afectos que disminuyen la capacidad de obrar de una potencia, a través el cultivo de las auto-afecciones alegres y de la constitución de verdades sobre la naturaleza mediante potencia del entendimiento. Por su parte, aunque se trata de una concepción afectiva del cuerpo, la interpretación que se propone de los afectos en la filosofía nietzscheana es distinta, en la medida en que el dolor, afecto que bien puede valorarse como un indicador de

²¹⁶ Spinoza, Baruch, *Ética demostrada según el orden geométrico*, op. cit., V., Prop., XLII, Dem., pp. 462-463. En latín: “[...] atque adeò ex eo, quòd Mens hoc Amore divino, seu beatitudine gaudet, potestatem habet libidinis coërcendi ; & quia humana potentia ad coërcendos affectûs in solo intellectu consistit, ergo nemo beatitudine gaudet, quia affectûs coërcuit ; sed contrà potestas libídines coërcendi ex ipsâ beatitudine oritur”. (*Ethica Ordine Geometrico demonstrata* en Spinoza, Baruch, *Éthique* [Present. y trad. de Bernard Pautrat], *Bilingue latin-français*, Éditions du Seuil, 2010, V., Prop., XLII, Dem., 10-15, p. 560.)

perjuicio, de tristeza, de disminución de la capacidad de obrar, es reinterpretado no como un fenómeno del cual haya que alejarse necesariamente, sino como un afecto que precisa de una afirmación. Se trata de la experimentación del cuerpo, incluso del dolor, en la cual no haya cabida para el resentimiento o la mala conciencia.

Como muestra de la reinterpretación del afecto del dolor, en la segunda *Consideración intempestiva. De la utilidad y de los inconvenientes de los estudios históricos para la vida* (1874), Nietzsche afirma la indiferencia como una actitud que posibilita una relación sin resentimiento con todo aquello que provoque alguna dolencia. El filósofo reconoce las formas de vida en las cuales los accidentes de la fortuna o las catástrofes producidas sobre el sí-mismo, el cuerpo, dejan tan poca huella en el carácter, debido a cierta potencia para oponerse a la circunstancias, para resistir cualquier embate. “Los hay [...] a quienes los accidentes más salvajes y más espantosos de la vida les afectan tan escasamente, sobre los cuales los efectos de su propia perversidad hacen tan poca mella, que en medio de la crisis más violenta, o pasada esta crisis, llegan a un bienestar pasadero, a una especie de conciencia tranquila”.²¹⁷ Tal actitud de resistencia, que aquí es la indiferencia, figura como un componente central para una experiencia del cuerpo en la cual el dolor no es motivo de resentimiento.

Existe, entonces, una fuerza en este sí-mismo descrito por Nietzsche, capaz de resistir tanto a la fortuna como a su propia perversidad, que consiste en el tipo de relación que la experiencia mantiene con su pasado, con su sentido histórico. El filósofo alemán expresa sobre este problema: “Y si quisiéramos imaginar la naturaleza más poderosa y la más formidable, la reconoceríamos en que ignoraría los límites en que el sentido histórico podría obrar de una manera nociva o parasitaria. [...] Lo que semejante naturaleza no puede dominar sabe olvidarlo. Lo que ella olvida no existe. El horizonte está cerrado y forma un todo”.²¹⁸ La potencia

²¹⁷ Nietzsche, Friedrich, *De la utilidad y de los inconvenientes de los estudios históricos para la vida en Obras completas. Tomo II. Consideraciones intempestivas 1873-1875* [Intr., trad., y n. de Eduardo Ovejero], M. Aguilar Editor, 1932, p. 75.

²¹⁸ *Ibíd.*, p. 76.

que determina la fuerza del cuerpo para resistir los accidentes provenientes de sí misma o de los acontecimientos del mundo es, en efecto, el olvido. Sólo la experiencia que puede situarse en el momento presente, indica Nietzsche, es capaz tanto de actuar como de acceder a la felicidad. Sin embargo, el olvido no se refiere aquí a una negación arbitraria del pasado, sino a la posibilidad de la experiencia para cerrarse relativamente sobre sí misma incorporando su historia como una herida que cicatriza. Esto le permite obtener mayor soberanía sobre sí misma, sobre lo que ella es y sobre lo que le concierne, puesto que los acontecimientos que le son ajenos, que no gobierna, sabe olvidarlos.

Este poder de olvidar, que el filósofo identifica con la facultad de sentir, además de ser necesaria para la felicidad, es también la condición misma para que la experiencia obtenga una certeza de sí misma. Un “[...] hombre que estuviera absolutamente desprovisto de la facultad de olvidar y que estuviera condenado a ver en todas las cosas el devenir, tal hombre no creería ni siquiera en su propio ser, no creería en sí mismo”.²¹⁹ La capacidad de la experiencia para cerrar su propio horizonte le permite identificarse a sí misma como un contenido separado del resto de los acontecimientos. Este contenido es una multiplicidad de afectos y representaciones en devenir. La dinámica entre el olvido y el sentido histórico es una relación móvil, en la cual el presente y el pasado pueden coexistir de modo continuo. Así, la experiencia, al cerrarse sobre sí misma según el caso, introduce una discontinuidad en la cual partes de su propia historia quedan olvidadas. Este movimiento de continuidades e interrupciones relativas conduce a Nietzsche a formular lo que comprende como una ley universal de toda vida sana: “[...] todo lo que vive no puede llegar a estar sano, a ser fuerte, y fecundo más que en los límites de un horizonte determinado”.²²⁰ El sí-mismo sano, el cuerpo saludable, debe, entonces, ser capaz de interrumpir el devenir de su propia historia mediante la potencia del olvido, puesto que el riesgo se encuentra precisamente en una

²¹⁹ *Ibíd.*, p. 75.

²²⁰ *Ibíd.*, p. 76.

experiencia que no puede aislarse a sí misma de tormentos pasados. Respecto al olvido y sus límites, Nietzsche comenta:

La serenidad, la buena conciencia, la actividad alegre, la confianza en el porvenir: todo esto depende, tanto en un individuo como en un pueblo, de la existencia de una línea de demarcación que separe lo que es claro, lo que se puede abarcar con la mirada, de lo que es oscuro y está fuera del radio de la visión; dependerá de la facultad de olvidar en el momento oportuno, así como de cuándo es necesario recordar el buen momento; dependerá del instinto vigoroso que pongamos en sentir si y cuándo es necesario ver las cosas desde el punto de vista histórico, si y cuando es necesario ver las cosas desde el punto de vista no-histórico. [...] el punto de vista histórico, tanto como el punto de vista no-histórico, son necesarios a la salud de un individuo, de un pueblo y de una civilización.²²¹

El esfuerzo que implica evaluar una situación para saber si la experiencia debe situarse en la perspectiva histórica o en la no-histórica es la condición para la confianza no sólo en el sí-mismo, en el cuerpo, sino también en el porvenir. Se trata de una práctica en la cual el cuerpo delimita el campo de su acción en virtud de una interrupción relativa del pasado. Y si bien la salud depende de esta dinámica, aquí se encuentra también uno de los problemas principales de la concepción afectiva del cuerpo en la filosofía nietzscheana: el dolor. La existencia se juega, en este sentido, según el tipo de relación que se tiene con el dolor. Incluso la potencia del olvido, condición para la vida sana, actúa en función de los acontecimientos dolorosos para la experiencia. Reconociéndolos es que surge la posibilidad de situarse ya sea en el punto de vista histórico o en el no-histórico.

El dolor es aquí el indicador para una acción encaminada hacia una vida sana. Sin embargo, no se trata de evitar el dolor en la mayor medida de lo posible,

²²¹ *Ídem.*

en una vía cercana a Epicuro o a Schopenhauer.²²² Más bien, Nietzsche elabora un discurso en el cual no se busca negar el dolor, sino que se busca incluso afirmarlo, pero siempre desde una posición en la cual tal afecto no constituya un motivo para negar o despreciar la existencia. “El dolor no es considerado como una objeción contra la vida: «Si ya no te queda ninguna felicidad que darme, ¡bien!, *aún tienes tu sufrimiento...*»”.²²³ De este modo comienza a esbozarse la cuestión referente al vínculo entre el cuerpo y el afecto del dolor en la filosofía de Nietzsche.

Sobre las consecuencias de la doctrina del Eterno Retorno, en *La voluntad de poder* se afirma que, además de desear la incertidumbre, hay que inventar nuevos modos de relacionarse con el dolor.²²⁴ Sin embargo, es en *La ciencia jovial* donde se reconoce que el dolor es una fuerza fundamental, cuya función ha sido la de preservar la especie. Su esencia, el hecho de que hace daño, no es una condición en su contra. A través de la metáfora de un navegante atravesando una tormenta, Nietzsche explica que según las fuerzas, los instintos y las inclinaciones de cada cuerpo, éste debe mantenerse con una energía reducida ante la llegada de un gran dolor. Aunque, por otra parte, él mismo reconoce la existencia de naturalezas que encuentran gozo y felicidad en la más terrible fatalidad. De ahí obtienen una gran fuerza. Para esclarecer este problema, Nietzsche utiliza la metáfora mencionada:

En el dolor escucho la voz de mando del capitán del barco: «¡Amainad velas!». El atrevido navegante «hombre» tiene que haberse ejercitado

²²² En la *Eudemonología* (1822-1829), Schopenhauer escribe: “Reconocemos que lo mejor que se puede encontrar en el mundo es un presente indoloro, tranquilo y soportable: si lo alcanzamos, sabemos apreciarlo y nos guardamos mucho de estropearlo con un anhelo incesante de alegrías imaginarias o con angustiadas preocupaciones cara a un futuro siempre incierto que, por mucho que luchemos, no deja de estar en manos del destino>”. (Schopenhauer, Arthur, *El arte de ser feliz explicado en cincuenta reglas para la vida* [Pref. y n. Franco Volpi. Trad. y ap. por Ángela Ackermann Pilári], Herder, Barcelona, 2000, p. 29.)

²²³ Nietzsche, Friedrich, *Ecce Homo. Cómo se llega a ser lo que se es* [Intr., trad. y n. de Andrés Sánchez Pascual], Alianza editorial, Madrid, 2005, p. 104.

²²⁴ Cf. Nietzsche, Friedrich, *La voluntad de poder, op. cit.*, 1053, pp. 674-675.

de mil maneras en el arte de largar las velas; en caso contrario se habría extinguido rápidamente y el océano se lo habría tragado enseguida. Nosotros también tenemos que saber vivir con una energía reducida [...]. Es verdad que hay hombres que, ante la cercanía del gran dolor, escuchan precisamente la voz de mando contraria; hombres que nunca miran más orgullosos, más felices y de manera más guerrera que cuando se cierne la tormenta. ¡Sí! ¡El mismo dolor les proporciona sus más grandes momentos!²²⁵

Además de aquellos a los que el dolor les incita a actuar, puesto que en él encuentran sus más grandes gozos, Nietzsche invita a ejercitarse para soportar el dolor quizá de un modo que no es lejano al espíritu del cinismo, que no es lejano a los rigores a los que un filósofo como Diógenes de Sínope se sometía para afirmar su libertad frente a cualquier acontecimiento que pudiese sobrevenir.²²⁶ La práctica cínica depende también de un severo dominio de sí mismo basado en una vida que sólo se ocupa de lo necesario para subsistir. Así, el cínico afirmaba “[...] que oponía al azar el valor, a la ley la naturaleza y a la pasión el razonamiento”.²²⁷ Nietzsche, en cambio, realiza una crítica a los maestros de la moral que predicaban un estricto dominio de sí. Estos maestros “[...] ordenan al hombre obtener un control sobre su propio poder, traen consigo una peculiar enfermedad sobre él: concretamente, una continua irritabilidad frente a todas las emociones e inclinaciones naturales y, por así decirlo, una especie de comezón”.²²⁸

En la irritabilidad de las emociones e inclinaciones que son contrarias al dominio de sí, Nietzsche identifica la operación del resentimiento. Hay aquí un

²²⁵ Nietzsche, Friedrich, *La ciencia jovial*, op. cit., 318, p. 512.

²²⁶ Sobre la ejercitación para el dolor físico que el cínico de Sínope realizaba, Diógenes Laercio narra: “Y durante el verano se echaba a rodar sobre la arena ardiente, mientras en invierno abrazaba a las estatuas heladas por la nieve, acostumbrándose a todos los rigores”. (Laercio, Diógenes, *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres* [Intr., trad., y n. de Carlos García Gual], Alianza Editorial, Madrid, 2007, VI, 23, p. 290.)

²²⁷ *Ibíd.*, VI, 37, p. 296.

²²⁸ Nietzsche, Friedrich, *La ciencia jovial*, op. cit., 305, p. 505.

rechazo y un miedo al dolor y a la incomodidad que implica el hecho de perder este dominio, ya sea parcialmente o de manera total. Estos maestros de la moral se mantienen constantemente a la defensiva respecto a todo aquello que pueda desviarlos de este dominio. Se arman contra sí mismos y contra el azar. Esta desconfianza obedece al miedo al dolor producto de romper con este dominio de sí. Sobre el rechazo del dolor y la pesadez de un inflexible dominio de sí, Nietzsche exclama: “¡Qué empobrecido y desligado de las más hermosas contingencias del alma! ¡Sí, también exento de todo otro posible *aprendizaje!* Porque uno ha de poder perderse a sí mismo durante cierto tiempo, si quiere aprender algo de las cosas que él mismo no es”.²²⁹

Es así como en la filosofía nietzscheana se afirma una vida en la cual las contingencias afectivas que envuelven la experiencia son aceptadas a pesar del dolor o la incomodidad que puedan producir. De ellas se extrae incluso un aprendizaje respecto a los instintos e inclinaciones del cuerpo. Así, la experiencia afectiva no está limitada por el miedo o el resentimiento respecto al hecho del dolor. A partir de estas consideraciones sobre el dolor, Nietzsche evalúa, con humor y crítica, éticas de la antigüedad como el estoicismo y el epicureísmo.

El epicúreo trata de escoger la situación adecuada, a las personas e, incluso, lo acontecimientos que se adaptan a su constitución intelectual extremadamente excitable, al mismo tiempo que renuncia al resto —es decir, a la mayor parte—, puesto que ello sería para él una dieta demasiado fuerte y pesada. El estoico, por el contrario, se ejercita en tragar piedras y gusanos, trozos de vidrio y escorpiones, y en hacerlo sin disgusto alguno; su estómago debe terminar siendo finalmente indiferente a todo lo que el azar de la existencia arroja sobre él.²³⁰

²²⁹ *Ídem.*

²³⁰ *Ibíd.*, 306, pp. 505-506.

Tanto el rechazo del dolor en el epicureísmo, como el endurecimiento para soportarlo en el estoicismo son, desde la filosofía nietzscheana, modos demasiado rígidos de relacionarse con este afecto. En ellos se encuentra un rechazo hacia el mismo. Respecto a una apropiada reflexión sobre los deseos, que implica dividirlos en naturales y necesarios, naturales y no necesarios, y no naturales ni necesarios, Epicuro escribe: “Pues una interpretación acertada de esta realidad sabe condicionar toda elección y repulsa a la salud del cuerpo y a la imperturbabilidad del alma, ya que éste es el fin de una vida dichosa. Pues todo lo que hacemos lo hacemos por esto, para no sentir dolor ni temor”.²³¹ De este modo es como la partición de los deseos en la ética epicúrea tiene como objetivo concreto la erradicación del dolor. Según Epicuro, quien pueda reconocer que los deseos están repartidos de este modo, tendrá la posibilidad de acceder al gozo que sobreviene cuando el dolor ha desaparecido.

Ciertamente, la relación entre el sí mismo y el dolor en el estoicismo no puede comprenderse como un mero rechazo del afecto, debido a los matices y a la heterogeneidad de la doctrina. Sin embargo, es Epicteto quien señala que el control de las representaciones sobre lo que depende de nosotros y lo que no depende de nosotros está destinado a combatir las representaciones dolorosas. Para este filósofo estoico, lo que depende de nosotros concierne únicamente a los juicios, los deseos y el impulso a la acción. Mientras que el cuerpo, las posesiones, la pobreza y las opiniones de otros corresponden a lo que es ajeno al sí mismo. Por consiguiente, en el *Enquiridión* (135), el filósofo invita a entrenarse en el ejercicio de examinar las representaciones que provocan dolor.

Ejercítate, por tanto, en añadir de entrada lo siguiente a cada representación dolorosa o triste que te venga a la cabeza: «No eres más que una simple representación y de ningún modo la cosa que representas». A continuación, examina la representación y ponla a prueba con las reglas que dispones, y sobre todo y primeramente con

²³¹ Epicuro, *Epístola de Epicuro a Meneceo* en *Obras completas* [Ed. y trad. de José Vara], Cátedra, Madrid, 2012, 128, p. 89.

ésta: «¿Debo situarla entre las cosas que dependen de mí o entre las que no dependen de mí?». Y si concluyes que forma parte de las cosas que no dependen de ti, ten bien presente que no te concierne.²³²

De este modo se muestra que el examen de las representaciones tristes y dolorosas consiste en preguntar si éstas se ubican en lo que depende de nosotros o en lo que no. Una de las principales finalidades de este ejercicio corresponde a terminar con las perturbaciones que ocasionan las representaciones dolorosas, provenientes de no saber diferenciar entre lo que el sí-mismo puede dominar y lo que no. En esta práctica de diferenciación se rechazan abiertamente las representaciones acompañadas del afecto del dolor. La filosofía nietzscheana, aunque guarda relación con el estoicismo respecto a la absoluta afirmación de todo lo que ocurre, respecto al deseo de que los acontecimientos sean tal y como suceden,²³³ se distancia de esta doctrina en el momento en el cual hay una negación, a veces más abierta, a veces más discreta, del afecto del dolor. En el pensamiento de Nietzsche, el dolor es más bien un aliciente, un estímulo, que conduce al deseo de afirmar todo lo que sucede. Nietzsche busca

[...] espíritus fortalecidos [...] a quienes [...] el peligro e incluso el dolor se les hayan convertido en una necesidad imperiosa; se necesitaría para ello estar acostumbrados al aire cortante de las alturas, a las caminatas invernales, al hielo y a las montañas en todo sentido, y se necesitaría además una especie de sublime maldad, una última y

²³² Epicteto y Hadot, Pierre, *Manual para la vida feliz y Una lectura del Manual* [Trad. de Claudio Arroyo y Javier Palacio Tauste], Errata naturae, Madrid, 2015, 1, p. 10-11.

²³³ Es Pierre Hadot quien realiza la comparación entre Nietzsche y Epicteto a propósito de la afirmación de los acontecimientos del mundo. Mientras Epicteto, en el *Enquiridión*, afirma que debe desearse que todo ocurra tal y como sucede, el *amor fati* de Nietzsche consiste en el deseo de que lo que sea que ocurra en el devenir sea tal cual es. Sin embargo, habría una diferencia central entre ambas posiciones. Hadot escribe: “La diferencia entre Epicteto y Nietzsche radica en lo siguiente: Epicteto otorga su «sí» a la racionalidad del Mundo, que es también nuestra racionalidad interna, mientras que Nietzsche otorga su «sí» a la irracionalidad del Mundo, a la crueldad de la existencia, a la voluntad de poder más allá del bien y del mal”. (Ibíd., p. 135.)

autosegurísima petulancia del conocimiento, que forma parte de la *gran salud*, ¡se necesitaría cabalmente, para decirlo pronto y mal, esa gran salud!...²³⁴

Así, la afirmación del dolor, y no el miedo o el rechazo a este afecto, constituye uno de los componentes de lo que Nietzsche denomina como la gran salud (*Die grosse Gesundheit*). Otro más de sus componentes corresponde al amor por la incertidumbre. Por consiguiente, aquí se introduce la segunda cuestión en torno al problema del cuerpo que se desarrolla en este apartado. Ésta concierne a la gran salud y su relación con la comprensión afectiva del cuerpo.

La expresión “ciencia jovial” (*fröhliche Wissenschaft*), a decir de Nietzsche, se refiere a la resistencia que ofrece un espíritu con el fin de obtener esta salud.²³⁵ La vía para recuperar la salud, para salir de la decadencia, es denominada por Nietzsche como ciencia jovial. Esta salud recobrada se refiere principalmente a un estado en el cual la experiencia afectiva se encuentra libre de dos condiciones: 1) del resentimiento hacia la existencia, hacia todo lo que sucede; 2) y del miedo y la negación del dolor. Esta doble liberación, a la que se llega mediante la ciencia jovial, un saber práctico que involucra asimismo un conjunto de actitudes, es el principio de una alegría sin resentimiento.

Recobrar la salud también significa afirmar, como se lee en *La ciencia jovial* (109), que la naturaleza consiste en una existencia sin leyes ni finalidades absolutas que la gobiernen, que no es organismo ni máquina, y en la cual todo ocurre en la más absoluta inmanencia, como si la nada fuese su propio límite. La historia de la filosofía, considera Nietzsche, se ha tratado de un malentendido del cuerpo en tanto ha habido espíritus enfermos que han concebido esta existencia como la vía para el acceso a otro mundo o a una vida superior mediante la instauración de morales absolutas. En estos espíritus se encuentra una enfermedad de los instintos que puede expresarse en creaciones filosóficas, o en la invención de formas de vida en

²³⁴ Nietzsche, Friedrich, *La genealogía de la moral. Un escrito polémico, op. cit.*, Tratado segundo, p. 138.

²³⁵ Cf. Nietzsche, Friedrich, *La ciencia jovial, op. cit.*, Pref., 1, p. 309.

las que predominan valores ascéticos, desde los cuales se asegura que un género de vida es superior a todos los demás. La labor de una filosofía orientada hacia la salud debe ser otra. Nietzsche escribe: un “[...] filósofo que ha hecho su camino a través de muchos estados de salud y lo vuelve a hacer una y otra vez, ha recorrido también muchas filosofías: él no puede actuar de otra manera más que transformando continuamente su situación bajo la forma y lejanía más espirituales —la filosofía es precisamente este arte de la transfiguración”.²³⁶

El filósofo comenta que los grandes dolores son incluso necesarios para realizar esta transfiguración que implica del paso de la enfermedad a la salud. Este paso involucra la creación de un pensamiento de la confianza en la contingencia de lo existente. Este pensamiento nace a partir de grandes dolores que Nietzsche equipara a los de una mujer que da a luz. Nosotros

“[...] continuamente tenemos que parir nuestros pensamientos desde nuestro dolor y proveerles maternalmente de todo cuanto hay en nosotros de sangre, corazón, fuego, placer, pasión tormento, conciencia, destino, fatalidad. Vivir —ello significa para nosotros transformar continuamente todo lo que somos en luz y llama, también todo lo que nos hiera. Simplemente no *podemos* hacer otra cosa”.²³⁷

Debido al uso de una metáfora como ésta, en la que el pensamiento se desprende del dolor y del cuerpo, Derrida identifica a Nietzsche como “[...] el pensador del embarazo. Esto puede verificarse en cualquier parte. Lo ensalza no menos en el hombre que en la mujer. Y teniendo en cuenta que lloraba con facilidad y hablaba de su pensamiento como una mujer encinta lo haría de su hijo, a menudo

²³⁶ *Ibíd.*, Pref., 3, p. 313. En alemán: “*Ein Philosoph, der den Gang durch viele Gesundheit gemacht hat und immer wieder macht, ist auch durch ebensoviele Philosophen hindurchgegangen: er kann eben nicht anders als seinen Zustand jedes Mal in die geistigste Form und Ferne umzusetzen, — diese Kunst der Transfiguration ist eben Philosophie*”. (Nietzsche, Friedrich, *Die fröhliche Wissenschaft*, op. cit., Vorrede zur zweiten Ausgabe, 3, 20-30, p. 17.)

²³⁷ *Ídem.*

lo imagino vertiendo lágrimas sobre su vientre”.²³⁸ El nacimiento del pensamiento a través del dolor implica, entonces, transformar lo que hiera a la experiencia. Esto significa modificar la relación que el cuerpo mantiene con el dolor de tal modo que éste no se convierta en motivo de resentimiento o en una objeción contra la existencia. Éste es el comienzo de la salud, de un renacimiento ulterior, de una transfiguración en la cual la experiencia afectiva del cuerpo, incluida la del daño, es valorada sin odio ni rencor.

La propuesta de este trabajo, en relación con el problema del cuerpo en la filosofía nietzscheana, ha consistido asimismo en agregar que la consecución de la salud involucra que la experiencia afectiva, como fragmento del devenir, una vez que la crítica del mundo verdadero ha sido realizada, se encuentra ante la imposibilidad de valorar el devenir o la naturaleza de un modo absoluto. La incorporación de esta afirmación no reivindica el mundo que ha sido criticado, con sus componentes como la causalidad, el conocimiento *a priori*, la identidad y la verdad concordante, sino que, más bien, se trata de una consecuencia de esta misma crítica. Esta aserción funciona también como la condición de posibilidad de todo perspectivismo y de la irreductible multiplicidad de interpretaciones que Nietzsche comprende como un nuevo infinito. Así, tanto la aceptación de que el valor total del mundo no es valorizable, como de que los acontecimientos de la totalidad del devenir son inseparables entre sí (Eterno Retorno), implican situar al cuerpo y a sus afectos como una perspectiva, un centro de fuerza, en una naturaleza que es caos, voluntad de poder, y ya no mundo verdadero.

²³⁸ Derrida, Jacques, *Espolones. Los estilos de Nietzsche* [Trad. de M. Arranz Lázaro], Pre-textos, Valencia, 1981, p. 37.

4. Conclusión. La indiferencia de la naturaleza. De Spinoza a Nietzsche

La verdad como correspondencia entre el discurso y la esencia de las cosas, el conocimiento *a priori*, la identidad, el sujeto y la causalidad son los conceptos principales que componen el mundo verdadero en la filosofía de Nietzsche. Comprender el mundo a partir de estos conceptos, como muestra la crítica nietzscheana, implica transferir a la totalidad de lo existente una serie de contenidos propios de la experiencia humana, de su forma transitoria, y del modo como ésta es interpretada mediante el lenguaje-retórica. Por consiguiente, tales componentes del mundo verdadero son operaciones antropomórficas, como se ha mostrado, con sus respectivas limitaciones, en este trabajo. El rompimiento con el mundo verdadero implica la posibilidad de pensar, entonces, una naturaleza no antropomórfica. Nietzsche la denomina como caos o voluntad de poder. Dicho esto, el concepto que en este trabajo se propone, como consecuencia o conclusión de la crítica del mundo verdadero, y como la constatación de la ruptura con el antropomorfismo, consiste en la indiferencia de la naturaleza frente al mundo humano.

Esta indiferencia es tanto un objeto del pensamiento como una experiencia que se identifica a través del conflicto entre la naturaleza y la satisfacción de los deseos e inclinaciones humanas. El afecto del dolor es, ciertamente, una consecuencia de esta discordancia en la cual la naturaleza, el devenir en su totalidad, no coincide necesariamente con los intereses humanos. No habría un sujeto o un Dios que subyazca y organice la naturaleza, desde el cual pueda entablarse una armonía moral y afectiva definitiva con la vida humana. No se trata aquí de introducir en el pensamiento nietzscheano una dialéctica estructural entre naturaleza y cultura, sino de afirmar que la existencia humana es una perspectiva en el devenir, en la inmanencia, y que, como tal, no mantiene una relación de concordancia necesaria o final con el resto de lo existente. Más aún, Nietzsche expresa que en las relaciones entre las perspectivas reina el desacuerdo en cuanto a la experimentación del mundo.

Desde la filosofía nietzscheana, es posible pensar una naturaleza sin antropomorfismo debido a dos cuestiones principales: 1) porque el mundo o la

naturaleza son irreducibles a conceptos como vida, causa, organismo, máquina, ley o sujeto, como se ha desarrollado en este trabajo. Estas categorías resultan insuficientes, puesto que se trata de transferencias realizadas desde la perspectiva humana, una entre otras, hacia la totalidad de lo existente. Nietzsche ha escrito sobre la estrechez de la vida y la experiencia humana lo siguiente:

Guardémonos de presuponer, en general y por todas partes, algo tan perfecto como los movimientos cíclicos de nuestras estrellas vecinas; pues tan sólo una mirada a la Vía Láctea nos hace dudar de si allí no hay movimientos mucho más groseros y contradictorios, así como también estrellas con eternas trayectorias rectilíneas y parecidas. El orden astral en el que vivimos constituye una excepción; este orden, y la relativa duración que depende de ella han hecho posible la excepción de las excepciones: la formación de lo orgánico.²³⁹

Si la vida, como organismo o como impulso vital, condición de la experimentación humana, es considerada como una excepción (*Ausnahme*), una rareza, su perspectiva no puede extrapolarse para adaptar las relaciones y los acontecimientos del mundo a la forma de su experiencia. 2) Por consiguiente, no puede haber en la naturaleza una armonía estructural que beneficie voluntariamente los designios, los deseos y los planes humanos. La indiferencia se refiere, en concreto, a estas dos cuestiones.

Tales afirmaciones no implican que la naturaleza no pueda transformarse o utilizarse para satisfacer intereses humanos. Es más, Nietzsche comprende que el

²³⁹ Nietzsche, Friedrich, *La ciencia jovial*, op. cit., 109, pp. 425-426. En alemán: "Hüten wir uns, etwas so Formvolles, wie die kyklischen Bewegungen unsrer Nachbar-Sterne überhaupt und überall vorauszusetzen; schon ein Blick in die Milchstrasse lässt Zweifel auftauchen, ob es dort nicht viel rohere und widersprechendere Bewegungen giebt, ebenfalls Sterne mit ewigen geradlinigen Fallbahnen und dergleichen. Die astrale Ordnung, in der wir leben, ist eine Ausnahme; diese Ordnung und die ziemliche Dauer, welche durch sie bedingt ist, hat wieder die Ausnahme der Ausnahmen ermöglicht: die Bildung des Organischen". (Nietzsche, Friedrich, *Die fröhliche Wissenschaft*, op. cit., Drittes Buch, 109, pp. 145-146.)

concepto de verdad emerge, asimismo, a raíz de sus consecuencias prácticas y utilitarias que responden a la preservación de una sociedad. Esta condición no involucra, sin embargo, que para la actividad humana haya un destino privilegiado dentro de la inmanencia del devenir. En un conocido fragmento, el filósofo alemán describe con humor y franqueza esta situación, a través de una inquietante y conocida fábula:

El algún apartado rincón del universo centelleante, desparramado en innumerables sistemas solares, hubo una vez un astro en el que animales inteligentes inventaron el conocimiento. Fue el minuto más altanero y falaz de la «Historia Universal»: pero, a fin de cuentas, sólo un minuto. Tras breves respiraciones de la naturaleza el astro se heló y los animales inteligentes hubieron de perecer. Alguien podría inventar una fábula semejante pero, con todo, no habría ilustrado suficientemente cuán sombrío y caduco, cuán estéril y arbitrario es el estado en el que se presenta el intelecto humano dentro de la naturaleza. Hubo eternidades en las que no existía; cuando de nuevo se acabe todo para él no habrá sucedido nada, puesto que para ese intelecto no hay ninguna misión ulterior que conduzca más allá de la vida humana. No es sino humano, y solamente su poseedor y creador lo toma tan patéticamente como si en él girasen los goznes del mundo.²⁴⁰

²⁴⁰ Nietzsche, Friedrich, *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, op. cit., p. 17. En alemán: “*In irgend einem abgelegenen Winkel des in zahllosen Sonnensystemen flimmernd ausgegossenen Weltalls gab es einmal ein Gestirn, auf dem kluge Thiere das Erkennen erfanden. Es war die hochmüthigste und verlogenste Minute der „Weltgeschichte“: aber doch nur eine Minute. Nach wenigen Athemzügen der Natur erstarrte das Gestirn, und die klugen Thiere mußten sterben. —So könnte Jemand eine Fabel erfinden und würde doch nicht genügend illustriert haben, wie kläglich, wie schattenhaft und flüchtig, wie zwecklos und beliebig sich der menschliche Intellekt innerhalb der Natur ausnimmt; es gab Ewigkeiten, in denen er nicht war; wenn es wieder mit ihm vorbei ist, wird sich nichts begeben haben. Denn es giebt für jenen Intellekt keine weitere Mission, die über das Menschenleben hinausführte. Sondern menschlich ist er, und nur sein Besitzer und Erzeuger nimmt*

Es así como Nietzsche hace de la vida y del pensamiento objetos contingentes inmersos en un devenir indiferente a su propia destrucción. Si tales objetos desaparecieran, “nada habrá sucedido” (*wird sich nichts begeben haben*). Así, fuera de la perspectiva humana, la cuestión de la finalidad, de un sentido último del mundo, se deshace ante una naturaleza plástica, indiferente y amoral. Ciertamente, el problema de la indiferencia de lo real precede a la filosofía de Nietzsche, ya que puede encontrarse tal cuestión, en la modernidad, dentro del pensamiento de Spinoza. El Dios-naturaleza, comprendido como una sola sustancia que es causa de sí misma, que obra bajo sus propias leyes, también es totalmente indiferente al destino de la vida humana. Su realidad necesaria no puede comprenderse moralmente. Su inmanencia se encuentra más allá del bien y del mal. Spinoza enuncia este problema en el último libro de su *Ética*: “Dios está libre de pasiones y no puede experimentar afecto alguno de alegría o tristeza”.²⁴¹ En el corolario de esta proposición, el filósofo holandés redacta: “Dios, propiamente hablando, no ama a nadie, ni odia a nadie. Puesto que Dios [...] no experimenta afecto alguno de alegría ni de tristeza, y, consiguientemente [...], ni ama ni odia a nadie”.²⁴²

Para Spinoza, el hecho de que Dios, la realidad misma, carezca de pasiones, de afectos, no es motivo de tristeza. La indiferencia de la naturaleza hacia el cuerpo humano no va acompañada de una idea que disminuye la capacidad de obrar, sino que, al contrario, se trata de un conocimiento que otorga alegría al alma. Por eso escribe: “Podría objetarse [...] que cuando entendemos a Dios como causa de todas

ihn so pathetisch, als ob die Angeln der Welt sich in ihm drehen”. (Nietzsche, Friedrich, *Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinne*, op. cit., I, 1-20, p. 369.)

²⁴¹ Spinoza, Baruch, *Ética demostrada según el orden geométrico*, op. cit., V, Prop. XVII, p. 435. En latín: “*Deus expers est passionum, nec ullo Lætitia, aut Tristitia affectu afficitur*”. (*Ethica* en Spinoza, Baruch, *Éthique*, op. cit., V, Prop. XVII, p. 524.)

²⁴² Spinoza, Baruch, *Ética demostrada según el orden geométrico*, op. cit., V, Prop. XVII, Cor., p. 436. En latín: “*Deus propiè loquendo neminem amat, neque odio habet. Nam Deus [...] nullo Lætitia, neque Tristitia affectu afficitur, & consequenter [...] neminem etiam amat, neque odio habet*”. (*Ethica* en Spinoza, Baruch, *Éthique*, op. cit., V, Prop. XVII, Cor., p. 524.)

las cosas, lo consideramos implícitamente causa de la tristeza. Pero a eso respondo que, en la medida en que entendemos las causas de la tristeza [...], deja ésta de ser una pasión, es decir [...], deja de ser tristeza; y así, en cuanto entendemos a Dios como causa de la tristeza, nos alegramos”.²⁴³ De este modo, la verdad de la indiferencia de Dios, de la naturaleza, implica, para Spinoza, una transformación de la pasión triste en una idea acompañada de alegría, puesto que ha sido posible explicar causalmente las relaciones de los cuerpos con la sustancia infinita, a través de un racionalismo que se pretende absoluto.

Así, debido a que Dios-naturaleza no es un cuerpo afectivo, no se puede esperar amor ni odio de él, su existencia no garantiza ninguna felicidad definitiva, sino que la relación de esta inmanencia con la experiencia humana sólo puede ser la indiferencia. En la filosofía de Spinoza, Dios no es un sujeto, no es un cuerpo y, por tanto, no se le puede valorar en términos afectivos. La capacidad de afectar y ser afectado, capacidad que da lugar a la alegría y la tristeza, a lo bueno y lo malo, sólo corresponde a las relaciones entre los cuerpos. No puede comprenderse la naturaleza de Dios equiparándola a la perspectiva del cuerpo humano. Spinoza define el alma como la idea del cuerpo y, en este sentido, ambos no son sino modos: expresiones de la única sustancia que es este Dios-naturaleza, fuera del cual nada puede existir ni concebirse. Así también, Spinoza divide el concepto de naturaleza en dos partes que, sin embargo, implican una misma inmanencia. La naturaleza naturante se refiere a Dios como causa de sí y como sustancia infinita; mientras que la naturaleza naturada corresponde a los efectos, los modos y los cuerpos.

Ahora bien, en el concepto de Dios como naturaleza naturante, Nietzsche identifica un último rastro de antropomorfismo bajo los conceptos de ley y de causa de sí. Se lee en la primera definición de la *Ética* que: “Por causa de sí entiendo aquello cuya esencia implica la existencia, o, lo que es lo mismo, aquello cuya naturaleza sólo puede concebirse como existente”.²⁴⁴ Como se ha explicado en el

²⁴³ Spinoza, Baruch, *Ética demostrada según el orden geométrico*, op. cit., V, Prop. XVIII, Esc., p. 436-437.

²⁴⁴ Spinoza, Baruch, *Ética demostrada según el orden geométrico*, op. cit., I, Def. I., p. 55.

desarrollo de este trabajo, Nietzsche entiende la emergencia de la causalidad como una operación retórica, específicamente metonímica, resultado de una interpretación de la sucesión de lo experimentado, y que no antecede a la experimentación. La interpretación causal no subyace ni precede como estructura a la experiencia, sino que es una operación retórica realizada sobre la misma. Y si se trata de una interpretación efectuada, primero, sobre la experiencia, y que posteriormente se coloca como estructura de un mundo que se experimenta, la causalidad, según Nietzsche, no es el sustrato de ningún Dios inmanente ni de ninguna realidad. Interpretar causalmente implica introducir un sujeto o un agente en todo lo que sucede. Respecto a la imposibilidad de una causa de sí, Nietzsche expresa:

La *causa sui* [causa de sí mismo] es la mejor autocontradicción imaginada hasta ahora, una especie de estupro y monstruosidad lógicos: pero el desenfrenado orgullo del hombre le ha llevado a enredarse de manera profunda y horrible justo en ese sinsentido.

[...] En lo «en-sí» no hay «lazos causales», ni «necesidad», ni «no-libertad psicológica», allí *no* sigue «el efecto a la causa», allí no gobierna «ley» ninguna. Nosotros somos los únicos que hemos inventado las causas, la sucesión, la reciprocidad, la relatividad, la coacción, el número, la ley, la libertad, el motivo, la finalidad; y siempre que a este mundo de signos lo introducimos ficticiamente y lo entremezclamos, como si fuera un «en sí», en las cosas, continuamos actuando de igual manera que hemos actuado siempre, a saber, de manera *mitológica*.²⁴⁵

²⁴⁵ Nietzsche, Friedrich, *Más allá del bien y del mal*, op. cit., 21, pp. 42-43. En alemán: “*Die causa sui ist der beste Selbst-Widerspruch, der bisher ausgedacht worden ist, eine Art logischer Nothzucht und Unnatur: aber der ausschweifende Stolz des Menschen hat es dahin gebracht, sich tief und schrecklich gerade mit diesem Unsinn zu verstricken. [...] Im „An-sich“ giebt es nichts von „Causal-Verbänden“, von „Nothwendigkeit“, von „psychologischer Unfreiheit“, da folgt nicht „die Wirkung auf die Ursache“, das regiert kein „Gesetz“. Wir sind es, die allein die Ursachen, das Nacheinander, das*

De este modo, Nietzsche radicaliza el carácter no antropomórfico de la naturaleza al desprenderla no sólo de la ley y de la causa de sí, sino también de un conjunto de conceptos inseparables de su carácter figurativo, retórico, resultado de una serie de transferencias que parten de la interpretación realizada sobre la experiencia humana. La consecuencia de este desprendimiento de lo antropomórfico desemboca en la afirmación de la naturaleza como una potencia sin destino y sin regularidades definitivas. Ya no se trata sólo de un Dios-naturaleza, de una realidad inmanente causal y necesaria, incapaz de afectos, que no responde intencionalmente de ningún modo a la vida humana.

Con Nietzsche, la indiferencia del mundo queda aún más radicalizada, reafirmada, en la medida en que ni siquiera la ley o la causalidad inmanente escapan a un antropomorfismo que es extendido sobre la totalidad de lo real. Por consecuencia, una vez que la crítica del mundo verdadero ha sido ejecutada, la naturaleza se muestra como una potencia que, en su actualidad, persiste como un devenir cuyo valor es siempre el mismo. Así, la experiencia humana, como fragmento del devenir, no podría encontrarse ni por encima ni por debajo del resto de los seres, de otras perspectivas, en cuanto al problema de su propia valoración. Por consiguiente, la crítica del mundo verdadero, esbozada en este trabajo, no puede sino concluir en una indiferencia que es pensada, que es captada, cuando son identificadas las operaciones retóricas y figurativas que dan lugar a una existencia de cosas iguales a sí mismas, de causalidades necesarias y de verdades cuya correspondencia es afirmada como definitiva. Tal indiferencia es, entonces, inferida desde la afirmación de una naturaleza que se sustrae a la finalidad, a la ley y al origen metafísico, dentro de la cual la experiencia humana es un recorte, una sección, de un caos perspectivístico, de una potencia en la cual acontece la repetición y la uniformidad, pero también lo imprevisible.

*Für-einander, die Relativität, den Zwang, die Zahl, das Gesetz, die Freiheit, den Grund, den Zweck erdichtet haben; und wenn wir diese Zeichen-Welt als „an sich“ in die Dinge hineindichten, hineinmischen, so treiben wir es noch einmal, wie wir es immer getrieben haben, nämlich mytologisch”. (Nietzsche, Friedrich, *Jenseits von Gut und Böse*, op. cit., 21, pp. 29-30.)*

Bibliografía

Obras de Friedrich Nietzsche

F. Nietzsche, *Así habló Zaratustra. Un libro para todos y para nadie* [Intr., trad. y n. de Andrés Sánchez Pascual], Alianza Editorial, Madrid, 2003.

_____, *Crepúsculo de los ídolos o Cómo se filosofa con el martillo* [Intr., trad. y notas Andrés Sánchez Pascual], Alianza Editorial, Madrid, 2002.

_____, *Ecce Homo. Cómo se llega a ser lo que se es* [Intr., trad. y n. de Andrés Sánchez Pascual], Alianza editorial, Madrid, 2005.

_____, *El nacimiento de la tragedia o Grecia y el pesimismo*, [Intr., trad. y n. de Andrés Sánchez Pascual], Alianza Editorial, Madrid, 2007.

_____, *Escritos sobre retórica* [Ed. y trad. de Luis Enrique de Santiago Guervós] Trotta, Madrid, 2000.

_____, “La ciencia jovial” [Trad. de Germán Cano Cuenca] y “El caminante y su sombra” [Trad. por Alfredo Brotons Muñoz] en *Nietzsche I* [Intr. Germán Cano Cuenca], Gredos, Madrid, 2010.

_____, *La genealogía de la moral. Un escrito polémico* [Intr., trad. y notas de Andrés Sánchez Pascual], Alianza Editorial, Madrid, 2011.

_____, *La voluntad de poder* [Trad. de Aníbal Froufe], EDAF, Madrid, 2006.

_____, *Los filósofos preplatónicos* [Intr. y trad. de Francesc Ballesteros Balbastre], Trotta, Madrid, 2003.

_____, *Más allá del bien y del mal. Preludio de una filosofía del futuro* [Intr., trad. y notas de Andrés Sánchez Pascual], Alianza Editorial, Ciudad de México, 1986.

_____, *Obras completas. Tomo II. Consideraciones intempestivas 1873-1875* [Intr., trad., y n. de Eduardo Ovejero], M. Aguilar Editor, 1932.

_____, *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*; Vaihinger, Hans, *La voluntad de ilusión en Nietzsche*, [Trad. de Luis ML. Valdés y Teresa Orduña], Tecnos, Madrid, 1996.

_____, *Nietzsche Werke. Dritte Abteilung. Zweiter Band. Kritische Gesamtausgabe*. Herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, Walter de Gruyter, Berlín, 1973.

_____, *Nietzsche Werke, Fünfte Abteilung. Zweiter Band*, Herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, Walter de Gruyter, Berlin, 1973.

_____, *Nietzsche Werke. Kritische Gesamtausgabe. Sechste Abteilung. Erster Band*. Herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, Walter de Gruyter & Co, Berlin, 1968.

_____, *Nietzsche Werke. Kritische Gesamtausgabe. Sechste Abteilung. Dritter Band*, Herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, Walter de Gruyter & Co, Berlin, 1969.

_____, *Gesammelte Werke, Fünfter Band*, Musarion Verlag, München, 1922.

_____, *Gesammelte Werke. Achtzehnter Band*, Musarion Verlag, München, 1926.

_____, *Gessamelte Werke. Neunzehnter band*, Musarion Verlag München, 1926.

Fuentes consultadas

Aristóteles, “Metafísica” [Trad. y n. de Tomás Calvo Martínez] en *Aristóteles I* [Intr. de Miguel Candel], Gredos y RBA, Madrid, 2011.

_____, “Física” [Trad. y n. Guillermo R. de Echandía] en *Aristóteles II*, Gredos y RBA, Barcelona, 2014.

Aristóteles, *Retórica* [Intr. y trad. de Quintín Racionero], Gredos, Madrid, 1999.

- A. Badiou, *La antifilosofía de Wittgenstein* [Trad. María del Carmen Rodríguez], Capital intelectual, Bs. As., 2013.
- R. Barthes, *Investigaciones retóricas I. La antigua retórica. Ayudamemoria* [Trad. de Beatriz Dorriots], Ediciones Buenos Aires, Barcelona, 1982.
- H. Beristáin, *Diccionario de retórica y poética*, Porrúa, Ciudad de México, 1995.
- G. Colli, *El nacimiento de la filosofía* [Trad. Carlos Manzano], Tusquets, Barcelona, 1977.
- G. Deleuze, *Diferencia y repetición* [Trad. de María Silvia Delpy y Hugo Beccacece], Amorrortu editores, Bs. As., 2002.
- G. Deleuze, *Nietzsche y la filosofía* [Trad. Carmen Artal], Anagrama, Barcelona, 1998.
- G. Deleuze, *Exasperación de la filosofía. El Leibniz de Deleuze* [Trad. y notas de Equipo editorial Cactus], Cactus, Bs. As., 2006.
- M. Detienne, *Los maestros de la verdad en la Grecia arcaica* [Trad. de Juan José Herrera y Pref. de Pierre Vidal-Naquet], Taurus, Madrid, 1983.
- J. Derrida, *Espolones. Los estilos de Nietzsche* [Trad. de M. Arranz Lázaro], Pretextos, Valencia, 1981.
- J. Derrida, "La farmacia de Platón" en *La Diseminación*, [Trad. José Martín Arancibia], Fundamentos, Madrid, 1997.
- J. Derrida, *Histoire du mensonge. Prolégomènes*, Éditions Galilée, Paris, 2012.
- El nuevo realismo. La filosofía del siglo XXI*, Mario Teodoro Ramírez (coordinador), Siglo XXI Editores, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, 2016.
- Epicteto y P. Hadot, *Manual para la vida feliz y Una lectura del Manual* [Trad. de Claudio Arroyo y Javier Palacio Tauste], Errata naturae, Madrid, 2015.
- Epicuro, *Obras completas* [Ed. y trad. de José Vara], Cátedra, Madrid, 2012.

M. Foucault, *El orden del discurso* [Trad. de Alberto González Troyano], Tusquets, Bs As, 2005.

M. Foucault, *La arqueología del saber* [Trad. de Aurelio Garzón del Camino], Siglo XXI editores, Ciudad de México, 1979.

M. Foucault, *La hermenéutica del sujeto. Curso en el Collège de France (1981-1982)* [Ed. por Frédéric Gros, trad. de Horacio Pons], Fondo de Cultura Económica, Ciudad de México, 2012.

M. Foucault, *La verdad y las formas jurídicas* [Trad. de Enrique Lynch], Gedisa, Barcelona, 1996.

_____, *¿Qué es usted, profesor Foucault? Sobre la arqueología y su método* [Trad. de Horacio Pons], Siglo XXI editores, Bs. As., 2013.

M. Foucault y G. Deleuze, *Theatrum Philosophicum seguido de Repetición y diferencia* [Trad. Francisco Monge], Anagrama, Barcelona, 2005.

Gorgias, *Fragmentos* [Intr., trad. y n. de Pedro C. Tapia Zúñiga], BIBLIOTHECA SCRIPTORVM GRAECORVM ET ROMANORVM MEXICANA, Instituto de Investigaciones Filológicas. Centro de Estudios Clásicos, Universidad Nacional Autónoma de México, Ciudad de México, 1980

M. Heidegger, *Hitos* [V. de Helena Cortés y Arturo Leyte], Alianza Editorial, Madrid, 2001.

M. Heidegger, *Nietzsche* [Trad. de Juan Luis Verma], Ariel, Barcelona, 2013.

D. Hume, *Tratado de la naturaleza humana* [Intr., trad., y n. Félix Duque], Ediciones Orbis, S.A., Barcelona, 1981.

I. Kant, "Crítica de la razón pura" en *Kant I*. [Trad. Pedro Ribas; intr. José Luis Villacañas], Gredos, Barcelona, 2014.

D. Laercio, *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres* [Intr., trad., y n. de Carlos García Gual], Alianza Editorial, Madrid, 2007.

G. W. Leibniz, *Monadología* [Intr. de Gustavo Bueno Martínez; trad y n. de Julián Velarde Lombraña], Pentalfa Ediciones, Oviedo, 1981.

G. W. Leibniz, *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano* [Ed. de J. Echeverría Ezponda], Editora Nacional, Madrid, 1983.

P. de Man, “Retórica de tropos (Nietzsche)” en *Alegorías de la lectura, Lenguaje figurado en Rousseau, Nietzsche, Rilke y Proust* [Trad. de Enrique Lynch], Barcelona, Lumen, 1990.

Q. Meillassoux, *Después de la finitud. Ensayo sobre la necesidad de la contingencia* [Trad. Margarita Martínez], Caja Negra, Bs. As., 2015.

Q. Meillassoux, « *L'immanence d'outre-monde en Ethica* », V. 16, N. 2, Rio de Janeiro, 2009.

Q. Meillassoux, *Métaphysique et fiction des mondes hors-science* suivi de *La Boule de billard d'Isaac Asimov* [trad. Michel Deutsch], Aux forges de Vulcain, Paris, 2013.

Platón, “Gorgias” [Trad. de Julio Calonga Ruíz] y “Fedón” [Trad. de Carlos García Gual] en *Platón I* [Pról. Carlos García Gual e intr. de Antonio Alegre Gorri], Gredos y RBA, Madrid, 2010.

P. Ricoeur, *La metáfora de la vida* [Trad. de Agustín Neira], Trotta-Cristiandad, Madrid, 2001.

P. Ricoeur, *Sí mismo como otro* [Trad. Agustín Neira Calvo], Siglo XXI editores, Ciudad de México, 2006.

Sexto Empírico, *Esbozos pirrónicos* [Intr., trad. y n. de Antonio Gallego Cao y Teresa Muñoz Diego], Gredos, Madrid, 1993.

M. F. Quintiliano, *Sobre la enseñanza de la oratoria. Libros I-III* [Intr., trad., y n. de Carlos Gerhard Hortet], BIBLIOTHECA SCRIPTORVM GRAECORVM ET ROMANORVM MEXICANA, Universidad Nacional Autónoma de México, Ciudad de México, 2006.

C. Schmitt, *El concepto de lo político. Texto de 1932 con un prólogo y tres corolarios* [Intr. y trad. Rafael Agapito], Alianza Editorial, Madrid, 2009.

A. Schopenhauer, *El arte de ser feliz explicado en cincuenta reglas para la vida* [Pref. y n. Franco Volpi. Trad. y ap. por Ángela Ackermann Pilári], Herder, Barcelona, 2000.

J. Searle, *La teoría de la mente y el legado de Darwin*, Ludus Vitalis, vol. XXI, num. 40, 2013

Sofistas. Fragmentos y testimonios [Intr., trad. y n. Antonio Melero Bellido], Gredos, Madrid, 2013.

B. Spinoza, *Ética demostrada según el orden geométrico* [Intr., trad. y n. de Vidal Peña], Alianza Editorial, Madrid, 2011.

_____, *Éthique* [Present. y trad. de Bernard Pautrat], *Bilingue latin-français*, Éditions du Seuil, 2010.

L. Wittgenstein, *Conferencia sobre ética. Con dos comentarios sobre la teoría del valor* [Intr. de Manuel Cruz. Trad. de Fina Birulés], Paidós, Barcelona, 1989.

L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus* [Intr. Bertrand Russell, trad. Enrique Tierno Galván], Alianza Editorial, Madrid, 1981.