



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
COLEGIO DE FILOSOFÍA

“SABER, CONCIENCIA E INSTINTO EN LA *GAYA CIENCIA*, DE FRIEDRICH NIETZSCHE”

TESIS

QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE
LICENCIADO EN FILOSOFÍA

PRESENTA:

SERGIO HERIBERTO PÉREZ ORTIZ

DIRECTOR DE TESIS:

Dr. JOSU LANDA



Ciudad Universitaria, Cd. Mx., Enero de 2019



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.

A mi hermana

ÍNDICE:

AGRADECIMIENTOS	4
PREFACIO	8
I. INTERIORIDAD, LENGUAJE Y EXPERIENCIA	14
1.1 "Efecto de una antigua religiosidad"	20
1.2 Cuestiones fisiológicas	26
II. EVOLUCIÓN, MORAL, ENFERMEDAD	33
2.1 Un nuevo instinto	36
2.2 Acercamientos al supuesto lamarckismo del filósofo	40
2.2.1 Historia contra metafísica	44
2.3 De vuelta, la conciencia	48
III. OTRA CLASE DE SABIDURÍA	52
3.1 Un menester del cuerpo	57
3.2 Hacia la pregunta por la libertad	63
CONCLUSIONES	70
BIBLIOGRAFÍA	77

AGRADECIMIENTOS

Si uno agradece veraz, hondamente, lo hace con cierta impotencia: reconoce que es un acto poco usual, pese a las apariencias. No sabemos bien qué significa, y desde niños, se nos pide hacerlo ante cualquier regalo (a veces, no importando quién lo hace, por qué motivo, ni si herimos rechazándolo). Lleva bastante comprender que no es posible devolver favores verdaderos y, quizá, con la palabra «gracias» ya lo suponemos.

Cuando agradecemos damos cuenta de un evento: algo ha crecido dentro de nosotros, empujándonos, de paso, a transmitirlo. «Gracias, Padre», digo, «por haber hecho ese enorme sacrificio que, por fin, me puso en el radar de lo posible, hace treinta años; gracias, Madre, por hacer lo mismo y persistir en guiarme, pese a nuestros roces». Sin embargo, habla por mi el asombro. Me avergüenza dirigir a estos asuntos sólo unas palabras bien articuladas, aunque no sea raro para mi ocultarme tras el verbo. Como sea, mis padres, siempre generosos, lo comprenderán (¡lo han hecho siempre!); saben que los amo y que, mientras escriba, permanecerán en mi y en los que quieran *leerme*.

Por supuesto, al lado de ellos, aunque más cercana, está mi hermana, a quien dedico sobre todo este trabajo. Gracias por ser una confidente y por cuidar de mí, Lulú. Estaré presente siempre que me necesites. Aunque sea breve en las palabras, te recuerdo que yo siempre estoy contigo *en pensamiento*, como he estado desde que naciste, aun sin tener plena conciencia de ello.

Tengo suerte de tener a ambas abuelas vivas. A ellas, que me ofrecen un plato de sopa cada que las veo (en particular, mi abuela Santa) va también este agradecimiento; a mi tío Pedro, por haberme regalado hace diez años esa caja de novelas que ayudó a forjarme literariamente, y a mi tía Lucía, por siempre estar interesada en mis asuntos filosóficos. A tía Eva, a Carla y a los niños, por ser cada martes mi segunda casa, como a José Carlos, por saber reírse conmigo en las reuniones de la tribu. A mis padrinos Jorge y

Anayeli, que se encuentra al pendiente de lo que hago, pese a la distancia, y a mi prima Mayra, por *estar* cuando atravieso algún problema.

En lo que se refiere a los amigos, debo agradecer al *Quinto* (Salvador, Jesús, Yoan, Julio, Antonio y Jorge), por las experiencias compartidas de dolor, poesía, placer, fútbol, desfogue y comprensión, que hacen de la hermandad ese refugio fértil por el que aún nos atrevemos a ser buenos, o lo perseguimos. José Antonio incluso ha estado allí para prohibirme conformarme en la escritura. A él debo esa lectura pública de poemas con que comencé, hace un año, una carrera literaria en forma y cientos de consejos sobre mis proyectos, incluyendo la presente tesis. Ojalá que esté a la altura.

A Fernanda, Iván, Aldair y —nuevamente— a Yoan, por esperar pacientemente a que despierte, cuando paso por un mal momento, sin hartarse de oír las mismas quejas cada cierto tiempo. Casi todos son amigos que forjé desde la prepa. No puedo olvidar, entonces, a mi amiga Sandra: espero que las cosas salgan bien en adelante para ti, mujer, y pronto visitarte en el lugar insólito donde te encuentres. Mientras tanto, no cedamos a los ventarrones.

Obviamente, este pequeño estudio no sería posible sin ninguno de mis sinodales, a los que, además de todo un ciclo de enseñanzas y consejos invaluables que duró años, debo la atención sin intereses por lo que escribí, aunque me haya demorado mucho en el camino. Gracias a Rebeca Maldonado y a Ricardo Horneffer, por mostrarme aquellos textos con los que inicié mis aproximaciones a los presocráticos y a Heidegger, aunque estén por ahora suspendidas.

Carlos Vargas ha estado presente en episodios de mi vida que se encuentran fuera de los fines académicos (como era el *Telpochcalli filosófico*) y merece el reconocimiento por fungir de guía cuando Josu no puede hacerlo. Espero que sigamos dialogando, dentro y fuera de las aulas.

Para mi asesor, va lo siguiente: te dedico este trabajo, maestro, por las clases sobre Nietzsche tan apasionantes (y hasta accidentadas) que me diste, y por tratar de mantenerme al tanto de mi obligación como estudiante, desde que pisé la Facultad. A ti te debo el puesto de Ayudante en la en la Universidad, como favores que más bien tienen

que ver con los asuntos literarios o, inclusive, humanos. Tu amistad ha sido indispensable para mi en cualquier terreno, como pasa con muy pocos maestros. Sábetelo querido, Josu, por ser una lámpara en un tiempo tan difícil como el que pasamos.

Finalmente, le agradezco a Salvador Gallardo igualmente las clases de Foucault y de Simondon, pero, primeramente, haber creído que yo podía escribir mejor de lo que hacía, por lo que me alentó para que publicara mi primer artículo, que habría de leer con atención y, como siempre, de anotar con múltiples observaciones, antes de imprimirse. Sé que volveremos a encontrarnos, sea en las clases o en más sitios.

Tal vez deba dirigir unas palabras a los que no están (por voluntad o no). Supongo que hemos aprendido de nuestras rupturas y en algún momento, hemos de hablar alguna vez en paz, antes de que nos esfumemos. No merecen el olvido sus consejos, su atención ni su presencia misma. Buena suerte a todos.

“Nuestras enfermedades son fenómenos
de una sensibilidad más elevada, que quisieran
transformarse en fuerzas superiores”;
Novalis

PREFACIO

Entre los devotos, pocos desconocen que mientras fraguaba la segunda parte de su *Morgenröthe*, Nietzsche comenzaba *Die fröhliche Wissenschaft* en realidad. “Hace unos días terminé los libros VI, VII y VIII de ‘Aurora’, y con ello queda hecho mi trabajo por esta vez. [...] Los libros 9 y 10 me los quiero reservar para el próximo invierno”¹, escribe a Peter Gast, en el enero de 1882. Se refería, sin conocerlo, a los primeros libros de esa obra que, según él, finalizaba un lapso de su trayectoria, al tiempo que fungía como «preparación y comentario» para el *Zarathustra*²: una obra que hemos conocido, usualmente, como *La gaya ciencia*³.

El libro tardaría cinco años más en completarse, terminados por igual dos títulos aparte: el ya mentado *Así habló Zaratustra* y *Más allá del bien y del mal*. Por ello, va a ser una especie de frontera; en esta observaremos conexiones y rupturas respecto a ellos, que se preocuparon, igualmente, por la relación de la «conciencia», los «instintos» y el saber en general. ¿Por qué hemos decidido, entonces, abordarla desde el Nietzsche de *La gaya ciencia*? ¿En qué se diferencia su óptica de las demás? Y, si esas pueden aclarar (o corregir) algunas ideas suyas, ¿no tendríamos que decir, por tanto, que *La gaya ciencia* sólo es una «obra de transición»?

Hay partes en el libro —§11 y §354, entre otros—, que abren paso a una aproximación insólita al problema del conocimiento, por su consideración del «organismo» humano y la cultura. Nietzsche ensaya ataques a la idea de «libre arbitrio» (de cariz cristiano), continuando con la de «sujeto», en toda su filosofía. De cualquier modo, en los párrafos citados lo hace con la mira puesta en nuestra «evolución» —

¹ Nietzsche, “Carta a Peter Gast” (enero de 1882), citada por Jara en *La ciencia jovial*, p. XII.

² Nietzsche, “Carta a Overbeck” (septiembre de 1886), citada por Jara, *Ibid.*, p. XIV.

³ En este ensayo, usaremos las versiones en español de Pedro González Blanco y Luciano de Mantua, la de Germán Cano y la ya citada, de José Jara (estas dos últimas, intituladas como *La ciencia jovial*).

¿histórica o biológica?, ya se verá— y también, en el lenguaje. ¿Cuáles son los pormenores de su planteamiento? ¿Qué efectos deduce de ellos? Tales son las inquietudes de este ensayo, dirigido hacia un cuestionamiento de las «metas» de la ciencia, en la modernidad.

Aquello que distingue a una época, según el pensador, es la manera en que percibe sus miserias, sus dolencias propias⁴; estas son síntoma, a la vez, de *errores* que encarnaron, a través del tiempo, en toda búsqueda de la verdad. ¿Hay forma de enfrentar dichos errores? La pregunta está en la base de la crítica nietzscheana a las facetas del nihilismo dominantes en su siglo (y en la historia, en general,) lo que nos llevará, también, a preguntar sobre la base misma de *lo que es* un pensador, y de cualquiera que haya pretendido serlo: el habla. Nietzsche teje un nexo entre estos temas, de un modo sutil, pero constante.

La función velada del lenguaje en la obtención de cualquier tipo de *saber* cae por su propio peso: cuando el hombre explora su «interior» y lo describe, acude a mallas de significados cuya precisión es sospechosa: las palabras no reflejan la movilidad de los instintos; no captan, tampoco, las particularidades de las cosas. ¿No serán, antes que nada, obra de *engaños*?; ¿por qué son la base de la ciencia entonces? Este punto exigirá nuestra atención en el primer capítulo, que, sobre todo, buscará aclarar qué significa, para Nietzsche, ser *consciente* —lo que no es igual a ser «pensante»—.

En alemán, el término de «*Bewußtsein*» designa a la conciencia *intelectual*, mientras «*Gewissen*», lo hace a la *moral*. Ambas serán equiparadas en su raíz por el filósofo, pues el lenguaje, médula de la primera, encuentra justificación en sociedad (§354), mientras la segunda lo hace en la autognosis («yo pienso», «yo quiero»)⁵. La modernidad hizo de la conciencia *fundamento*, dando a su presunta libertad tanto el «valor» como el sentido del pensar. ¿Podemos, sin embargo, hallar en ella lo que

⁴ La ciencia jovial, versión de José Jara, p. 60.

⁵ Véase el §335, donde Nietzsche, en lugar de usar «*Bewußtsein*» habla de una «*intellektuellen Gewissen*» refiriéndose a los juicios cimentados en la conciencia moral del individuo que *le comunican* la manera de portarse con respecto a él mismo (autoconscientemente), aunque haya en realidad nulo conocimiento del origen de esos juicios, que han pasado por autojustificados “¿por qué escuchas al lenguaje de tu conciencia? ¿Y hasta qué punto tienes derecho a considerar como verdadero e infalible su juicio?»; *La ciencia jovial*, versión de José Jara, p. 193. Consúltese el original (*Die Fröhliche Wissenschaft, “Hoch die Physik!”*), en: <http://www.zeno.org/Philosophie/M/Nietzsche,+Friedrich/Die+fr%C3%B6hliche+Wissenschaft/Viertes+Buch.+Sanctus+Januarus/335.+Hoch+die+Physik!>

universalmente conviene al hombre? ¿Los trastornos de este son, o podrían ser, objeto de un análisis abstracto y general de la razón?

Para el autor, el nacimiento mismo del pensar «consciente» se debió a un *trastorno* del «espíritu» (concepto que da pie, ya en el capítulo segundo, a reflexiones conectadas a otros libros, como *Humano, demasiado humano*). Las perturbaciones en los organismos pueden ser motivos de su «avance», y más si hablamos de un ser cuya «inclinación por el olvido» ha sido reducida y combatida por **un nuevo instinto** que, al fortalecerse, reconfiguró *lo propiamente humano*: la conciencia. ¿Pero, no se suponía que esta era ajena a la animalidad del hombre? Justo aquí se encuentra el punto clave del problema.

Con «instinto», Nietzsche habló de una potencia anímica que «lucha» por regir, primero, la vida afectiva, y a continuación, la idiosincrasia de una sociedad, un hombre, una *familia*, etc. Pero, entre las variadas «jerarquías» de instintos, una ha impuesto sus verdades más eficazmente: aquella vigilante del sentido, la bondad, la «lógica» del acto. Esta ha forjado al hombre por milenios, sin representar, por ello, un modo de vivir *definitivo* (como *meta* de la historia). La razón es que, para desarrollarse, tuvo que negar el caos, el devenir plural y evanescente de una «voluntad de vida» manifiesta en cada ser (y en nuestra sensibilidad, cuando no cede a «fetichizaciones» metafísicas).

Una visión causal, mecánica y antropológica de la existencia, en donde el hombre mismo es visto como *esencia* o realidad *eterna*, ha definido el rumbo actual del pensamiento. Tal vez, éste deberá adoptar, empero, otra actitud, pues su valor depende de lo que hoy se diga sobre la conciencia, el fruto más tardío e inmaduro de lo orgánico; “lo menos acabado y fuerte en él” (§11), aunque del mismo hayan nacido *errores* con tal fuerza, que nos seguirán empobreciendo por centurias. ¿O ya estamos listos para asimilar que la razón y hasta la vida orgánica podrían significar, apenas, un estado de excepción, una licencia del azar?

Lo que está claro es que inclusive la filosofía debe centrarse en la cuestión de los instintos, y el control que el hombre ejerce sobre sí, desde que dice *conocerse*. Nietzsche se preguntará si la moral ha adormecido la capacidad de introspección o la ha *ayudado*, y

si en verdad puede volverse la conciencia contra sí, observarse y reformarse, con lo que, al final, se planteará también esta pregunta (aunque no pueda contestarla): ¿en qué momento el hombre, desde la inconsciencia, creó en sí mismo eso llamado *racionalidad*?

Para que lo anterior tenga sentido, recordemos que el autor habría de introducir otro concepto: en el §11, cuyo nombre es “La conciencia” («Das Bewußtsein»), Nietzsche hablará, más bien, sobre «*Die Bewußtheit*» (que es imposible traducir con un vocablo, porque significa «claridad sobre uno mismo»⁶). ¿Qué sentido tiene esa acrobacia poética de asimilar ambos conceptos? La respuesta es que la resonancia de ambas se halla más allá de lo auditivo. Para Jara, por ejemplo, aquella operación señalaría que la «conciencia» es resultado del proceso de alcanzar la «claridad...», que no estaría completo mientras no se logre «hacer cuerpo el saber»⁷, o sea, hacerlo instintivo, como se dirá al final del §11.

Con su apelación a la fisiología, Nietzsche buscaba remitir las condiciones del saber, la sociedad e incluso, las «virtudes», a la «crianza» humana en sus procesos culturales. Investigaremos qué significado tiene que nuestra conciencia sea un *efecto*, un «resultado» en el camino hacia la «claridad...» y cómo ha devenido igualmente la ciencia en este. Dichos temas aparecerán en el capítulo segundo, en que hablaremos de un debate que involucra a Darwin, Schopenhauer y Lamarck, sin asentir a la aseveración usual de que fue ese último quien dio al autor, con su teoría de rasgos adquiridos, herramientas para bosquejar un pensamiento propio respecto a la evolución⁸.

Se alude, por lo usual, a esa teoría porque en lo concerniente a Nietzsche, la conciencia, como sus «errores», es algo construido, *in-corporado* y *heredado*. Pero, ¿aquella «herencia» se remite a cambios *esenciales*, cuando lo que Nietzsche pretendía era hablar de *hechos* sociales con efectos «fisiológicos»? Pronto, veremos cómo respondía el autor, fijándose en los mecanismos de *embrutecimiento educativo* que hay, de fondo, en las costumbres, y en un ser disminuido, **«enfermo»** y reprimido (pues el ámbito en que

⁶ Esta es la propuesta de Jara en su edición de *La ciencia jovial* (véase p. 35). El término también se refiere a la *conciencia*, pero como *percepción* de un hecho.

⁷ *Ibíd.*, p. 271 (nota 37).

⁸ Véase, por ejemplo, Kauffmann, Walter, “La raza de señores” en *Política, historia y verdad en la obra de F. Nietzsche*, (José Emilio Enguita y Julio Quesada, compiladores).

realizó el diagnóstico no es propiamente el de la biología genética, como hoy la comprendemos).

El filósofo vivió en una época “marcada [...] por el desarrollo de las ciencias como paradigma [...] de referencia a lo real”⁹. Por ello es que tomaba términos biológicos para sus críticas morales. A pesar de todo, no podría aceptarse que ellas tengan pertinencia fuera de la civilización, en la «naturaleza humana» que pudiéramos abstraer de esta época, frente a las otras, de un modo hipotético. (De aquí la relevancia de afirmar que, por ejemplo, los valores y prejuicios de una «raza» se remiten, más bien, a su lengua¹⁰). No es la predisposición genética la que nos vuelve (o no) más aptos para hallar ciertas *verdades*. La conciencia es un fenómeno de tipo cultural, como antes anunciamos.

De igual modo, el fundamento de la ciencia, tal como hoy se muestra, va a ser criticado en este punto. Despertar el hambre, la curiosidad por fuerzas encubiertas y *prohibidas* que desnuda sin reparo, llevó siglos. El «científico» es una actualización de seres con los que ha negado toda familiaridad: el mago, el curandero, el alquimista... Y, sin embargo, él mismo es otro paso hacia un saber desconocido, apenas vislumbrado, justo cuando experimenta en sí con tal audacia que despierta instintos, casi ocultos, muy adormilados, que subvierten el significado del concepto «humano». Lo anterior será el objeto del tercer capítulo.

Debemos comprender, a estas alturas, que la principal preocupación de Nietzsche era el «sentido histórico». No es cosa irrelevante, en un periodo envanecido por su fe ilustrada: muchos aún requieren *creer* (para *crecer*) en el conocimiento puro, desinteresado, fruto de un estado máximo de *evolución* (¡cuánta «firmeza» necesiten, probará su grado de debilidad!). Por ello mismo, sin embargo, es que las ciencias se abren, poco a poco, a un horizonte incierto: “el desenfrenado *anhelo de certeza* que hoy se descarga en amplias masas [...] bajo una forma científica o positivista”¹¹ es consecuencia del cansancio, el fatalismo, el miedo a un nuevo desengaño.

⁹ Ferraris, Maurizio, *Nietzsche y el nihilismo*, p. 17.

¹⁰ La afirmación procede del §20 de *Más allá del bien y del mal*, tratado en el primer capítulo de este trabajo.

¹¹ Nietzsche, *La ciencia jovial*, versión de Germán Cano, p. 541.

Nietzsche, empero, no muestra tampoco una postura unívoca respecto a tal debilidad: si, por un lado, considera que esta nos podría llevar a la esclerosis, ve en ella, por otro, la preparación de nuevas sensibilidades rumbo a la reforma del saber (para *volverlo* instinto); al lado de sus opiniones —degradantes— sobre los sujetos más «domesticados», encontramos una revaloración de su papel en la cultura, y su función como motores de la «crítica» (también por desglosar al término de este trabajo).

Resumiendo: trataremos de abordar algunas ramas de un problema que en *La gaya ciencia* habrá de precisar la ruta para las siguientes obras del autor. Cuestiones aparentemente discordantes como la razón, la enfermedad, la evolución, nos servirán para seguir a un pensador cuyos ataques no se dirigían sólo contra nociones como «identidad», «normalidad», «sujeto», etcétera, sino contra la condición *actual*, empeñada en erigir saberes, siempre a costa de la singularidad y el pluralismo interno de cada hombre. Esto nos va a exigir la revisión del modo en que «moral» y «pensamiento» se conectan en sus raíces últimas.

Ha «comenzado la parodia», el punto en que los hombres deberán fijarse metas nuevas, para ser coherentes con el reconocimiento de que son aún tan desconocidos, y por ello mismo, todavía *en camino*, que su afán de reconstruirse (revelándose a sí mismos sus potencias), debe abrir a la conciencia al riesgo, a un nuevo experimento.

Y bien, ¿qué enfermedad debe aprender a contemplarse a sí misma, de nuevo?

I. INTERIORIDAD, LENGUAJE Y EXPERIENCIA

"El simio más perfecto no puede dibujar un simio. Sólo el hombre puede hacerlo. Pero también sólo él lo considera una ventaja";
Lichtenberg

El problema filosófico de la conciencia (con exactitud, «de la conciencia de uno mismo») se presenta, según Nietzsche, si admitimos el carácter prescindible de esta: “Sería posible la vida entera sin necesidad de que la contemplásemos como en un espejo, y es lo cierto que todavía la mayor parte de la vida se desliza en nosotros sin reflejarse de ese modo, e incluyo la parte cogitativa, sensitiva y activa...”¹². Sigue a Leibniz, afirmando que ésta, la *visión* sobre sí misma, es sólo un accidente de la representación, un cierto estado del espíritu (quizá «enfermizo») en nuestro mundo anímico, y de ningún modo, fundamento ni necesidad¹³.

La crítica no se reduce, por supuesto, a términos tan simples. Un párrafo de *Aurora* dirigido a la cuestión del «Yo» (“Der sogenannten Ich”) explicará por qué *ignoramos* casi toda la dinámica de los afectos: vemos solamente superficies; el lenguaje (y los «prejuicios» que traslada) “son en muchos sentidos un obstáculo para nuestros análisis de procesos e impulsos internos”. Nadie logra evidenciarlos ni significarlos totalmente porque no hay palabras “más que para *grados superlativos* de estos procesos”¹⁴. Pero, ¿qué quiere decir «superlativo» en este aspecto? ¿En qué sentido hablamos de «prejuicios» arraigados en nuestro lenguaje?

“*No somos* lo que parecemos según los estados para los que [...] tenemos conciencia y palabras —y en consecuencia, aprobación o desaprobación—”¹⁵, explica Nietzsche. Así, **nombramos** los estados más *visibles* dentro de nosotros, y ubicamos ahí las

¹² Nietzsche, *La gaya ciencia*, p. 208.

¹³ *Ibíd.*, p. 215.

¹⁴ Nietzsche, *Aurora*, p. 114.

¹⁵ *Ibíd.*, p. 115.

raíces de nuestro carácter, mientras que el «tejido» de este se conforma, en realidad, por relaciones instintivas que, las menos veces, logran dar un tinte exacto al ánimo. Por ello, no hay designaciones para *grados mínimos* de esos procesos, que huyen de la vista (para la que existen solamente apariciones espontáneas y hasta predecibles del instinto, acostumbrada a no observar con precisión donde le faltan las palabras).

La afección que se halle en un rango más nítido, por simple que parezca (compasión, ansia, alegría, dolor¹⁶...), resulta en realidad un brote excepcional, extremo, que desgarrar ese «tejido», porque lo normal, en lo que se refiere a nuestra *maquinaria interna*, es un punto intermedio bajo la que los procesos son imperceptibles. Sólo grados des-equilibrados salen de la indiferenciación de su conjunto¹⁷ (de manera que el más leve goce o enojo son, en realidad, «superlativos»). “Nos *equivocamos* después de estos arrebatos más burdos, que sólo nos son conocidos a nosotros”; sacamos conclusiones de una esfera en que las excepciones han de rebasar la regla¹⁸.

El pensamiento mismo es resultado de esos movimientos, porque los impulsos dan su «parecer» parcial sobre un objeto o de un suceso. Existe una disputa entre ellos, que resulta finalmente en una especie de armonía, una tregua en la que el ánimo se quedará en suspenso, o desembocará en un «pacifismo». Solamente en esa medianía nuestros impulsos logran subsistir, «tener razón de ser». Como se puede ver, aquel asentamiento nos *engaña*: muestra un equilibrio tal que creemos ver al pensamiento fuera de esas luchas, libre e incorruptible.

“En la conciencia no hallamos más que las huellas de las últimas escenas de reconciliación, el definitivo ajuste de cuentas de tan largo pleito, y, por tanto, nos figuramos que *intelligere* [entender] es algo conciliador, justo, bueno, algo, en fin, esencialmente opuesto a los instintos, cuando en realidad no es más que *cierta relación de los [...] instintos entre sí*”¹⁹.

¹⁶ Recordemos que en *La gaya ciencia* (p. 54) se refiere a la «obediencia», la «piedad», y la «justicia», entre otros, como instintos que dominan con violencia e ímpetu tales como para dejarse “equilibrar” por la razón o los demás instintos.

¹⁷ Cfr., Parmeggiani, Marco, “Vivencias, instintos y emociones: Nietzsche y la génesis de la experiencia interior”, en *Thémata. Revista de filosofía*, No. 25, Sevilla, 2000, p. 306.

¹⁸ *Aurora*, p. 115.

¹⁹ *La gaya ciencia*, p. 182

Podríamos aducir la frase, más que conocida, de raigambre estoica, de que *no existen fenómenos, sino más bien, una interpretación de estos* (en un nivel moral)²⁰, primero, porque no sabemos describir coherentemente estas contiendas entre impulsos que se dañan y hacen perceptibles unos a otros, a escondidas de nosotros²¹; segundo, porque la conciencia se arrogó la facultad de comprenderlos cuando en realidad se ha limitado a descubrir lo que ella ni siquiera filtra, sino impone sobre el mundo, (puesto que la «interpretación» es una *captación inadecuada* de lo percibido en el lenguaje, como explica Parmeggiani²², aunque el concepto variará después de *Así habló Zaratustra*).

Regresando al punto, la naturaleza misma, por citar una expresión del joven Nietzsche, oculta al individuo el propio cuerpo, «la complejas vibraciones de sus fibras», por lo que termina desterrándolo en una conciencia ilusa y vanidosa, habilitada así como «recurso» de una bestia desvalida que, si bien le impide una manera *honesto* de instalarse en la dinámica del mundo, es necesaria para su equilibrio psíquico, porque reniega del horror, de la brutalidad que alguna vez necesitó para sobrevivir (asesinato, insaciabilidad, codicia...) ²³. Así, cualquier intento de autoanálisis se desarrolla en una atmósfera domesticada.

Este problema nos remite, en la cuestión lingüística, a *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, que hablaba del «conocimiento» como invento producido por el «fingimiento» o la ilusión. ¿Y qué es lo que fingimos? Creemos que nuestra conciencia está alejada, o inclusive enemistada con los «juicios corporales». No es extraño que, también, pensáramos que es lo que dignifica al hombre en la naturaleza, protegiéndolo de sus ardides —porque sólo en ella, en la conciencia, vemos un reducto de verdad, de permanencia e *inmovilidad*—.

Ya se hablará del fingimiento más a fondo, pero aquellas pretensiones son reflejo de una sensibilidad que trata de *simplificar* la vida mediante conceptos abusivamente (ya que tales se acoplaron a un número enorme de vivencias, más o menos parecidas —nunca

²⁰ *Más allá del bien y del mal*, p. 107.

²¹ *La gaya ciencia*, p. 182.

²² Parmeggiani, Marco, *Óp. Cit.*, p. 305. Hay que recordar que el texto se enfoca en el período que va de 1876 a 1882. Tal vez hallemos en *La gaya ciencia* un cambio de postura en este asunto.

²³ Nietzsche, *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, p. 19.

iguales— y ello, de antemano, significa una traición al singular carácter de cada una). Este es el modo en que ha operado, según Nietzsche, nuestro «espíritu», cuyo acaecer histórico va aparejado a nuestro afán (morboso) de poseer conocimiento, y posteriormente, *control* sobre la vida. ¿Entonces, la palabra es igualmente surtidor, no sólo de prejuicios, sino de perjuicios *racionales*?

Nietzsche aborda el lazo entre el lenguaje y la conciencia, proponiendo que la «sutileza» y la «energía» de la segunda crecen a la par de nuestras facultades comunicativas, desplegadas por impulso de carencias y deseos²⁴: La búsqueda de protección o ayuda hizo forzosa la invención de un código que hiciera inteligibles las necesidades que, a partir de ahí, *se comunicarían*. (El creador de signos fue, también, el que tenía conciencia más sutil y penetrante de sí mismo²⁵). Por supuesto que desarrollar una «conciencia», como vimos, no es signo de un *buen auto-conocimiento*—ni de que ello sea posible—; sólo acusa un ensimismamiento prolongado.

Una criatura solitaria —el animal de caza, por ejemplo— pudo prescindir enteramente de la comunicación; no así la que, orillada por el «miedo», refugiándose en manadas, inventó una forma de expresar a los demás su estado de ánimo, *lo que pensaba sobre sí* y lo que escaseaba en ella. “La conciencia de las impresiones de nuestros sentidos” y la facultad para fijarlas fuera de nosotros, se desarrollaron conforme crecía el afán de transmitirlo, como efecto de la lucha por sobrevivir²⁶. Por ello, Nietzsche observa en el «instinto de rebaño» el principal sustento de esa operación —en especial, cuando ha fructificado en relaciones de dominio—.

El sitio en que el lenguaje adquiere verdadera fuerza, la conciencia, nunca ha sido parte en realidad del «ser individual del hombre», sino de lo referente en él a la comunidad (por ello, como afirma Parmeggiani, los problemas clásicos del solipsismo no tienen sentido²⁷). En cada humano, no existe *conciencia* de lo individual, sino de lo que

²⁴ Cfr. *La gaya ciencia*, p. 208.

²⁵ *Ibíd.*, p. 210.

²⁶ *Ibíd.*

²⁷ Cfr. Parmeggiani, Marco, “Sujeto, pensamiento y lenguaje en Nietzsche”, en *Contrastes. Revista interdisciplinar de filosofía*, vol. V, Málaga, 2000, p. 270.

«sirve como medio» en él²⁸. Si preguntamos al filósofo qué es el idioma, nos dirá que es “la expresión sonora de un alma común”. Una expresión que, cuanto más «sensible» e «íntima» sea, dará “mayor riqueza” a la palabra, “ya que ésta se desarrolla o languidece con el alma colectiva”²⁹.

De ahí, pues, el que Nietzsche hable de la conciencia como «red de comunicaciones»: la *experiencia* acaba por entrar en ese *lecho de Procasto* universal que es la palabra, inepta para referir la multiplicidad de lo sensible. En dicho esquema, repetimos, no es posible una autognosis verdadera. Pese a los esfuerzos por saber algo sobre nosotros mismos, para describirnos requerimos simplificaciones y abstracciones, es decir, designaciones que, por su uso prolongado “un pueblo considera firmes, canónicas y vinculantes”³⁰, sí, pero que nos impiden una relación legítima con el entorno. Este es el mal congénito de la palabra.

Si los actos son enteramente peculiares, cuando lleguen narrativamente al intelecto se convertirán en algo endeble, pasarán a ser «generalización», «rebajamiento» y «marca del rebaño»: “al adquirir conciencia de algo se produce una grande y radical corrupción, una *falsificación*...”³¹. Cada vivencia, eso que sólo pertenece a un individuo, no podrá comunicarse (“*llegar a ser personal* – virtud del impersonal”³²). Pues toda relación que mantenemos con la vida, en este aspecto, es un equívoco: “El lenguaje [...] ha sido inventado sólo para decir lo ordinario, mediano, comunicable. Con el lenguaje se vulgariza ya el que habla”³³.

Aquello ha de tener efectos en la forma en que nos concebimos: la expresión más acabada del fenómeno anterior es una idea del individuo que lo ve «uniforme» y «ajustado a regla», o sea, «igual entre iguales»³⁴. A esto se refiere, pues, aquella *vulgarización* de la experiencia: el hombre, como todo ser viviente, piensa sin cesar y, sin

²⁸ Cfr. *La gaya ciencia*, p. 210.

²⁹ Extracto de Nietzsche, *Leer y escribir*, citado por Hernández Márquez, Víctor Manuel, “Nietzsche como filósofo del lenguaje”, en *Encuentros con Nietzsche* (Esteban Gasson Lara, compilador), p. 86.

³⁰ *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, p. 25.

³¹ *La gaya ciencia*, p. 211 (Las cursivas son mías).

³² Nietzsche, *Crepúsculo de los ídolos*, p. 111.

³³ *Ibíd.*, p. 110.

³⁴ Expresiones de Nietzsche en *La genealogía de la moral*, p. 86.

embargo, el pensamiento del que puede ser consciente (que es el que se trocará, después, en signos) va a ser la porción menor, la peor y más superficial de sus actividades³⁵; su palabra no desvelará con certidumbre su *interioridad*, porque la utilidad de este radica en dibujar ligas en el rebaño, homologando a cada miembro suyo. ¿Cómo delimita aquello la moral?

Lejos de hallar en la conciencia el atributo principal e irreductible de los hombres —con lo que estaría identificada, como en toda la modernidad, con el «sujeto»³⁶—, Nietzsche cree que es un dispositivo mediante el que asimilamos códigos ocultos que modelan la conducta del rebaño: el incremento de conciencia, dice, es un peligro y una *enfermedad*³⁷, pues, como Frex anota, ésta es “violencia introyectada y reprimida”³⁸. El hombre bien domesticado oye la voz de su conciencia (*Gewissen*³⁹), como un siervo oye al señor o «una mujer al hombre que ama», porque el individuo, *interiormente*, fue arrasado⁴⁰.

En vista de ello, se nos dice que la fortaleza de nuestros criterios, a nivel moral, es prueba de «pobreza de ánimo»⁴¹, una ausencia de carácter propio. La idea misma de «sujeto» quedará dinamitada, por ser fruto de una libertad ficticia, en lo que se refiere a su disposición para *captar* el mundo externo. (Para Nietzsche, tal «sujeto» es una consecuencia metafísica de la confianza en ciertos accidentes de nuestra *gramática*, y muy pronto, los veremos).

¿Realmente poseemos *órganos* para el conocimiento? La conciencia es un plano en que proyectamos, como sociedad, una ficción. En 1873, Nietzsche afirmó que la palabra había surgido por razones de seguridad social y no por un impulso de *aclarar* la realidad: “la «cosa en sí» [...] es totalmente inalcanzable y no es deseable [...] para el creador del lenguaje” (quien, en todo caso, “se limita a designar las relaciones de las cosas [...]

³⁵ *La gaya ciencia*, p. 210. Sobre la «vulgarización», véase también el §268 de *Más allá del bien y del mal*.

³⁶ Abbagnano, Nicola, *Diccionario de filosofía*, p. 997.

³⁷ *La gaya ciencia*, p. 209.

³⁸ Frex, Hans, “La multiplicidad de estilos en Nietzsche. La crítica a la metafísica, el gran estilo y la decadencia”, en *Eleutheria*, 3, Revista electrónica de filosofía, en http://www.eleutheria.ufm.edu/Articulos/120921_Hans_Frex_La_multiplicidad_de_estilos_en_Nietzsche.htm

³⁹ Ver nuestro “Prefacio”.

⁴⁰ *La gaya ciencia*, p. 184.

⁴¹ *Ibíd.*

respecto a los hombres”⁴²). Lo que *conocemos* de nuestro exterior es lo que se ha logrado reducir al signo, a ideas, a algo anterior a la experiencia que ha de regularla: quizá nuestra «necesidad de conocer», es la necesidad de lo que, **previamente**, conocimos⁴³.

1.1 “Efecto de una antigua religiosidad”

Hay que atender ciertos fenómenos —quizá «insignificantes»—, para comprender *cómo pensamos*, según Nietzsche, nuestra relación con el entorno: el viejo afán por el conocimiento, originario en Aristóteles, resulta una ambición por descubrir, entre lo incierto, algo que familiarizado, previamente digerido, no *desequilibra* al hombre. Cuanto más podamos traducir lo hostil a nuestro *metro*, a la costumbre, nos será posible conservarnos: el «temor» es un pilar de la episteme. Y sin embargo, esa *normalidad* vuelve al problema del conocimiento más complejo: “Lo conocido es lo más habitual y lo habitual es lo más difícil de reconocer”⁴⁴.

En cierto punto (§355), se nos dice que las ciencias naturales son mejores que *las del espíritu*, porque no incurren en absurdos como hacer «objeto» lo que no es extraño⁴⁵; pero, cobran legitimidad en la medida en que *respetan* la diversidad, la variabilidad del mundo, aunque en el interior abominemos de ellas cuando nos decimos que hay, así como una gama bien delimitada de afecciones, ciertos *hechos* que revelan la mecánica de cada acción humana, sea la «voluntad», la «fuerza» o el «querer»... (idea corriente, para la que todo lo vivimos de un modo esquemático).

Si hablamos otra vez de la interpretación de los procesos instintivos es porque, precisamente, el «sentimiento de la voluntad», que es la última evidencia de la libertad, como del «yo», será puesto en cuestión aquí. “El [...] irreflexivo se figura que sólo la voluntad obra. [...] No advierte que hay en ello un problema, porque la sensación de

⁴² *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, p. 22. En otros sitios va a complementarse lo anterior con la idea de que el dichoso «creador» no es tan modesto, en realidad, como para pensar que su lenguaje sólo busca designar las cosas, pues con este trata de ejercer también alguna clase de poder. En el capítulo segundo se ahondará al respecto.

⁴³ *La gaya ciencia*, p. 211.

⁴⁴ *Ibíd.*, pp. 211-212.

⁴⁵ Cfr. *Ibíd.*

voluntad le basta, no sólo para admitir la causa y el efecto, sino para creer que comprende su relación”⁴⁶. Aquel no sabe nada de ese *mecanismo* y no repara en la incapacidad de toda «voluntad» para efectuar el mínimo trabajo. ¿Qué es lo que aquí ocurre? ¿Hasta la voluntad es ilusoria? ¿Qué clase de velo se interpone en la autognosis?

Nuestros actos, rebajados al lenguaje para su asimilación consciente, no tienen reflejo fidedigno en este, porque la gramática posibilita únicamente la *interpretación* del propio pensamiento —en mal sentido—: nunca se dirá con legitimidad que capturamos (ni siquiera que identificamos) las «ideas» que nos procura el alma, una tras otra, si insistimos en que “ni los pensamientos mismos se pueden reproducir con palabras”⁴⁷. (Inclusive, hallamos un escepticismo todavía más acendrado cuando Nietzsche escribe que el pensar es «una sombra» —¿una reacción, un eco?— del afecto, aun cuando es «más oscuro», pero «más sencillo» que el primero⁴⁸).

Estas ideas no pasarían de la ocurrencia, si no fuera porque las hermana aquella crítica a la auto-conciencia como *fundamento* de la acción moral. También nuestras inclinaciones más gregarias buscan potestad... ¿No es una mezquindad —pregunta Nietzsche, criticando a Kant— hacer del propio juicio *norma general*, y actuar como tal norma dicte, si lo «bueno» para el individuo tiene fundamento en «la prehistoria de nuestros instintos», y por tanto deberá, asimismo, fabricar un ideal propio, no siempre pendiente de la perspectiva racional de la conciencia?

El alma que en determinada situación deduce un modo unívoco de actuar *conforme la virtud* “no ha adelantado un paso en el conocimiento de sí misma”, porque nuestros verdaderos juicios sobre lo que es «noble y grande» no puede mostrarse con los actos (que en el fondo, son incognoscibles, únicos e irrepetibles). Las acciones son efectos de algo que se *oculta*; habrá ciertos «valores» entre los motores principales de ese mecanismo al que obedece el pensamiento y cada movimiento, mas “la ley de esta

⁴⁶ *Ibíd.*, pp. 127-128.

⁴⁷ *Ibíd.*, p. 149.

⁴⁸ *Ibíd.*, p. 142.

mecánica por ningún acto particular puede mostrarse”⁴⁹ (“Viva la Física”, §335). ¿Cómo armonizarla con la acción del *prójimo*?

El trecho entre los actos y esa «ley» posibilita un voto de censura al libre arbitrio, sobre todo en su versión cristiana. Se arrebató a la *razón* —angelical, sobria, neutral— la autoridad de discernir preceptos en cuya obediencia uno se vuelva *responsable*. Y todo, porque en la normalidad se han suprimido mayormente los *peligros* de que un acto no obedezca a aquella *lógica* montada en la noción de «voluntad»... ¡y es que desconocemos qué es la voluntad! La multitud de brotes que involucra, a tal grado *sintetizados* por el hábito, son bien *discretos* . No nos percatamos de que ella, sólo conceptualmente, es unitaria, pero,

“En toda volición hay [...] una pluralidad de sentimientos, a saber, el sentimiento del estado a que tendemos, el sentimiento de esos mismos «alejarse» y «tender», y, además, un sentimiento muscular concomitante que [...] entra en juego tan pronto como «realizamos una volición», aunque no pongamos en movimiento «brazos y piernas».”⁵⁰

El volente, sin embargo, *cree* que «voluntad» y «acción» son una misma cosa, acostumbrado a realizar la volición únicamente cuando le era lícito esperar, también, algún *efecto* . (Con el tiempo, iba a asumir que hay, en el mundo mismo, una necesidad idéntica). Pero, la «voluntad» no sólo es un “complejo de sentir y de pensar”; también es un *afecto* . ¿Explica, sin embargo, nuestros actos, ha de acompañarlos siempre? El «mundo interno» se ha llenado “de fantasmas y de fuegos fatuos: la voluntad es uno de ellos”⁵¹: ni siquiera los «motivos» representan los *antecedentes* de una acción; son «accesorios», no *aclaran* los movimientos propios.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 185. Nietzsche hará después una separación entre el «valor» de los preceptos (como «tú debes hacer esto») y su racionalidad: “la eficacia de un medicamento para un enfermo nada tiene que ver con las nociones médicas que el paciente posea” (*Ibid.*, p. 198). Ahora bien, al parecer no debe leerse literalmente las imágenes mecanicistas que usa, por razones que veremos en el último capítulo, aunque vaya a postular al mismo tiempo un *sensualismo* , como un poeta que también habló del cuerpo equiparándolo con una máquina (aunque no precisamente en tono cartesiano): Leopardi.

⁵⁰ *Más allá del bien y del mal*, pp. 41-42.

⁵¹ *Crepúsculo de los ídolos*, p. 70. En *La Gaya Ciencia* (p. 129), hallamos consideraciones similares.

De manera que pensar la voluntad como la «causa» de una «acción» es mantener la fe en potencias “que obran de manera mágica”⁵². Los hábitos de los sentidos nos envuelven en «falacias» y “éstas son [...] las bases de los juicios, y a su vez, de los «conocimientos»”⁵³ (porque la costumbre de pensar que «donde quiera que se ha obrado, se ha querido», es la primera piedra para aseverar, después, que «no hay efecto sin alguna causa»). Deducimos que un estado actual es consecuencia de uno ya pasado y será causa de uno en el futuro. Cuaja, así, una estratificación del tiempo *realizada por necesidad vital*, tan vieja como nuestra especie, para interpretar el mundo.

El hombre primitivo —pero ya *hombre*, a fin de cuentas— suponía tras cada evento una motivación consciente; no creyó más que en *personas* (“no en materias, fuerzas, cosas...”⁵⁴), es decir, veía una voluntad rectora sobre el mundo —en cada evento suyo, un acto—, con lo que éste se trocó en «una pluralidad de agentes», dioses, etc. Y como dijimos, si creyó que algo deriva de una causa y ésta, de la misma forma, era el efecto de otra, es porque imaginaba el devenir como una sucesión encadenada, dividiendo esa *continuidad* de la que somos parte, concebida así como «una serie regular de puntos» (aunque aislados).

Pero, regresemos al primer asunto: ¿quién está a la zaga de *mis* actos? ¿El pensar, el «yo», el deseo? Buscamos las «certezas inmediatas» como «yo pienso», o «yo quiero», sin poner en duda el presupuesto necesario para predicarlas, guiados por «la seducción de las palabras». (A esto lo acompaña ese cuestionamiento, en *La gaya ciencia*, de que toda actividad de la razón sea *libre* y «emanada de sí misma»⁵⁵). Porque hablar de la existencia de un sustrato, un «ello» o un «yo» que sea la causa de los propios pensamientos —dice Nietzsche—, es un atrevimiento, una *interpretación* de los procesos de los que no forma parte.

⁵² *La gaya ciencia*, p. 128.

⁵³ Cfr. *Aurora*, p. 118.

⁵⁴ Cfr. *La gaya ciencia*, p. 128. Con esto, Nietzsche —aunque difiera, como se verá al final, de su proyecto filosófico—adoptaba términos de Comte, para el que la fase primeriza de la humanidad, el «estado teológico», se distinguía al principio por la «fetichización» de los objetos.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 116.

“Un pensamiento viene cuando «él» quiere y no cuando «yo» quiero”⁵⁶. Que el verdadero «agente» de la acción sea aquel antiguo «yo» no es “más que una hipótesis” propiciada por el yugo del lenguaje, nunca una certeza⁵⁷. Adquiere más sentido el título de aquel párrafo de *Aurora* analizado en el inicio, (§115), porque el «yo» es sólo algo «así llamado», cuyo fundamento no es autónomo, pues parte de unas relaciones tan profundas como suprimidas en la percepción.

“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. [...] Tu *sí mismo* se ríe de tu yo y de sus orgullosos saltos. «¿Qué son para mí esos saltos y esos vuelos del pensamiento?, se dice. Un rodeo hacia mi meta. Yo soy las andaderas del yo y el apuntador de sus conceptos».”⁵⁸

El valor de un acto no debe ubicarse en la «intención». Pero también es fácil ver que, hasta ahora, sólo cuando los fenómenos ocupan su curul en la gramática, se vuelven «evidencia empírica»⁵⁹. Cuando es el «yo» lo analizado, actúan ciertos «errores naturales», con su lustre racional, como la guía de nuestras investigaciones. Y ello tiene efectos en la metodología científica (se cree que, “para proceder con método” en cualquier acercamiento al exterior, “hay que partir del *interior* —mal entendido, de por sí— de los fenómenos de la conciencia”⁶⁰). Aquí empieza la crítica nietzscheana a la gnoseología.

El humano entronizó un «instinto de causalidad» (avizado desde aquí, en *La gaya ciencia* y no, como se opina a veces, hasta *El crepúsculo de los ídolos*, aunque sea allí donde aparece bien configurado ya como concepto⁶¹). Aquel fija el camino de la ciencia todavía, “como un remoto atavismo”⁶². La impronta de Hume es patente: esa confianza de

⁵⁶ *Más allá del bien y del mal*, p. 40.

⁵⁷ *Ibíd.*

⁵⁸ Nietzsche, *Así habló Zaratustra*, p. 65.

⁵⁹ La expresión es de Parmeggiani, aparecida en “Vivencias, instintos y emociones: Nietzsche y la génesis de la experiencia interior”, p. 308.

⁶⁰ *La gaya ciencia*, p. 212. Dirá en *Crepúsculo de los ídolos* que el «yo» es una filiación determinada luego de que la causalidad, por parte de la voluntad, se estableciera como *dato*, como fuente de experiencia (p. 70).

⁶¹ El concepto es «Ursachentrieb» y aparece en la p. 71 de *Crepúsculo de los ídolos*.

⁶² *La gaya ciencia*, p. 128.

que existen normas generales para sucesiones de *hechos*, es producto de hábitos que, cuando los adquiere la conciencia, crecen por necesidad vital⁶³. Con todo, Nietzsche da a ello un sesgo muy particular: la idea de «causa» es una «transcripción simbólica»⁶⁴ de aquel afecto de poder que certifica (equivocadamente) al albedrío como motor de eventos.

No debe extrañarnos la advertencia aparecida en §109: “Guardémonos de pensar que el mundo es un ser viviente”; lo que en realidad es “infinitamente derivado, tardío, excepcional y fortuito”⁶⁵, aquello que observamos en “la superficie de la tierra” se podría volver algo esencial, eterno, general (que es lo que implica hacer del mundo un «organismo»). El universo no tiene *sentido*; menos «bien», «sabiduría», «objetivo» (todos, estetismos puramente humanos). El Caos debiera vindicarse (no el azar, que “sólo tiene significación en un mundo dotado de finalidad”⁶⁶).

La ciencia no tiene derecho a conciliarse con la vida, si antes no emancipa a la naturaleza, al universo, mejor dicho, de su carga mitológica. Debemos creer en las contradicciones, en que hay astros que se precipitan en el universo en caída vertical (aunque el espacio no posee «arriba» ni «abajo»); el orden estelar donde habitamos es, más bien, anómalo: en la *nada*, el surgimiento de lo orgánico se debe a «una excepción entre las excepciones». “Guardémonos de decir que la muerte es lo contrario de la vida. La vida no es más que una variedad de la muerte, y una variedad muy rara”⁶⁷. El «fin» es una idea nacida en un estado excepcional.

Mas, si los *errores naturales* fueron, por milenios, condición de vida, ¿cómo enarbolar una teoría epistémica sin caer en *fetichizaciones*? ¿La «causalidad», los «fines», sólo son «artículos de fe» sin los que el mundo no sería algo soportable... o ya podemos prescindir de aquellos? El «instinto de verdad» ha demostrado en la filosofía su poderío

⁶³ “Se trata de una operación del alma tan inevitable como sentir la pasión del amor cuando sentimos beneficio, o la del odio cuando se nos perjudica. Todas estas operaciones son una clase de **instinto natural** que ningún razonamiento o proceso de pensamiento y comprensión puede producir o evitar”; Hume, David, *Investigación sobre el conocimiento humano*, p. 70.

⁶⁴ La expresión es de Abbagnano, Nicola, *Óp. Cit.*, p. 150.

⁶⁵ *La gaya ciencia*, p. 114.

⁶⁶ *Ibíd.*, p. 115.

⁶⁷ *Ibíd.*

conservador, subordinando los instintos destructores (como son la desconfianza, el escrúpulo, el afán tiránico...) a su gran tarea. Sólo ha hecho falta más honestidad de nuestra parte, aunque esto implique el reconocimiento de una inclinación *humana* por la fantasía.

Nos encontramos en un punto clave de la evolución de nuestro espíritu: ese en que se enfrentan dicho instinto y los *errores naturales* de «cualquier vida sensible». “¿Hasta qué punto la verdad soporta la asimilación?”⁶⁸; ¿hasta qué punto aquél instinto puede reformar la ciencia, confrontando esos *errores*? Tal es el problema y la experiencia a la que Nietzsche quiere referirse.

1.2 Cuestiones fisiológicas

Podríamos preguntar si habiendo una visión fundada en el *error*, habría por ende una contraria, más cercana a la «verdad», aun si inclusive, como posibilidad, se niega en el *origen* del lenguaje. ¿Para qué llamar *error* a un accidente de la sensibilidad?

Escribe Heidegger, al respecto, que si hubiera *por naturaleza* mistificación dentro del pensamiento —porque las imágenes que nos forjamos sobre el mundo *fijan*, y con ello, *desafían* al devenir— aceptaríamos subrepticamente como Nietzsche, que, para nosotros, la «verdad» tendría que ser de nuevo «adecuación» a lo que el *texto* de la vida ofrece (aunque nuestra naturaleza nos disponga para *mal-interpretarlo*). Así, actuaríamos conforme la metafísica tradicional, pues si quisiéramos *decir* lo que *es*, estrictamente nos tendríamos que *adecuar* a lo que fluye sin cesar, al devenir, a nuestra vida misma — aunque ello sea imposible, por supuesto, y por lo tanto, *erremos*—⁶⁹.

“La condición general del Universo es el caos por toda la eternidad y no porque carezca de necesidad, sino en el sentido de falta [...] de estructura, forma”⁷⁰, leemos de nuevo, ahí, en *La Gaya Ciencia*. Según Heidegger, Nietzsche afirmó que el hombre crea una **falsificación** del mundo, porque ve en él «orden», «generalidades» y «conceptos»...

⁶⁸ *Ibíd.*, p. 118.

⁶⁹ Cfr. Heidegger, Martín, *Nietzsche (I)*, p. 440.

⁷⁰ *La gaya ciencia*, p. 115.

Sin embargo, ¿qué nos autoriza a hablar del Caos en un sentido sustancial, si el hombre es incapaz de concebirlo por las propias estructuras de su pensamiento (porque las nociones mencionadas vician la experiencia)? Tal vez, la pregunta no sea tan ingenua. ¿Cómo debería entenderse que nuestras verdades más elementales son *errores*⁷¹?

Aclaremos que la idea de *error*, en Nietzsche, no posee la fuerza antropológica que suele dársele. Si hubiera un correlato de la realidad, llamar «error» a la incapacidad para desentrañarlo serviría para probar una contradicción de fondo: el correlato, por un lado, es ilegible (porque no es *sensato*), y por el otro, el medio para leerlo nos resulta inútil, si admitimos que el entendimiento sólo crea ilusiones (que la tradición usualmente desprecia, porque ve en esa capacidad creativa, solamente, cierta *inclinación por el engaño*).

Decir que el fundamento del pensar es el «error», como hace Nietzsche, lleva un dejo de ironía, pues evidentemente la filosofía no nos permite hablar sobre nosotros mismos de otra forma (¿como «artistas»?), si admitimos, pues, que la ilusión juega un papel fundamental en el pensar.

Pero, frenemos. No es que el hombre, por la propia condición del pensamiento, no sepa *reconocer* el Caos (independientemente de si le da nombre o no), si *hubo* individuos que advertían mejor las fluctuaciones de las cosas, incapaces de encontrar las mismas regularidades que nosotros ahora vemos sobre el mundo⁷². Sin embargo, aquellos, que no hallaban “semejanzas en lo relativo a alimentos o a animales enemigos”, torpes para establecer categorías rápidamente por su escrúpulo “en la clasificación de ideas”, tenían que perecer más rápido. De manera que el origen de la *lógica* se encuentra, justamente, en un impulso ilógico: el del autoengaño, que conserva nuestra especie⁷³.

Es evidente, pues, que hay una suerte aquí de *natural selection*, afirmada sin querer (ya que después veremos cómo Nietzsche va a oponerse a Darwin). Pero al afirmar que los sobrevivientes encontraron leyes, igualdades (ilusiones que los ayudaron a «adaptarse»), Nietzsche también dijo que eso fue porque supieron desplegar, con gran

⁷¹ *Ibid.*, p. 151.

⁷² Cfr. *Ibid.*, p. 118.

⁷³ Cfr. *Ibid.*

intensidad, la capacidad de «suspender el juicio», matizando dicha hipótesis, pues «suspender el juicio» no implica abolir en la conciencia aquella inmensidad de formas dadas en el mundo, sino que, a pesar de todo, el «juicio» está latente, aunque nosotros prefiramos *ignorarlo*. Aquellos individuos incapaces de encontrar categorías en la existencia también éramos nosotros, pero fuera de la *norma*⁷⁴.

El intelecto adquiere más habilidades en el **fingimiento**. Gracias a éste, una criatura desarmada halló una forma de fortalecerse. Hay una diferencia, no pequeña, cuando se pondera a tal (y no una falsificación *a priori*, si es que ello es posible) como el eje del pensar, pues la teatralidad se hace presente: “El enmascaramiento, [...], la escenificación ante los demás y ante uno mismo [...] es hasta tal punto regla y ley, que apenas hay nada tan inconcebible como el que haya podido surgir entre los hombres una inclinación [...] pura hacia la verdad”⁷⁵. ¿Qué decir entonces sobre el falseamiento, los errores naturales —Nietzsche escribe «irrefutables»⁷⁶— de los hombres?

Como es obvio, la noción de «error» cobra sentido únicamente en contraposición a la de «acierto» (que es la posesión de la «verdad»), pero la evolución del pensamiento no responde a la *misión* de «comprender» el exterior —o de *acertar*— sino a la forma en que una raza o un pueblo, mediante el lenguaje, entre otras cosas, sobrevive al medio, se le impone. La pregunta por la facultad de conocer es, más bien, la pregunta por los mecanismos creados por cada uno para la conservación, y la manera en que los normalizan. Son *errores* sin los cuales “no podría vivir una determinada especie de ser vivo”, porque “el valor para la vida decide en última instancia”⁷⁷.

Dichos mecanismos se *heredaron* mientras sobrevino, rápido, el olvido de que las palabras, siendo uno de los pilares del conocimiento, nacen de una convención, y poca o nula relación tienen con algo tan extraño como la *verdad en sí*. Las «fantasías» rectoras

⁷⁴ Acaso ayude reparar en el §76, donde se habla sobre la *normalidad* y la «unidad de las creencias» como barreras contra la asimilación del caos (que se muestra en forma de locura, de «embestidas del capricho».

⁷⁵ *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, p. 19.

⁷⁶ *La gaya ciencia*, p. 151. “Was sind denn zuletzt die Wahrheiten des Menschen? - Es sind die *unwiderlegbaren Irrtümer des Menschen*”, en *Die fröhliche Wissenschaft*, §265. Véase igualmente §115.

⁷⁷ Nietzsche, *Antología*, p. 177, citado por Romero Cuevas, José Manuel, “¿Existe una teoría del conocimiento en la filosofía de Nietzsche?”, en *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, XLII, p. 135.

que signaron esa herencia fueron que hay sustancias, cosas duraderas, que “los cuerpos son lo que *parecen ser*”, y que “la voluntad es libre”, así como que “lo [que es] bueno para algunos es lo bueno en sí”. Si son «irrefutables» es por esa variedad de vida que posibilitan, pues la fuerza del *conocimiento* no reside en otra cosa que en su antigüedad, sin importar la clase de supersticiones de las que derive⁷⁸.

En este esquema, la verdad —su búsqueda— sólo es posible cuando tal grupo de ideas ha envejecido, que es cuando se las cuestiona. Para Nietzsche ésta es la forma menos eficaz y reforzada de conocimiento, porque en algún punto puede confrontarse con aquellos «fetichismos del lenguaje» que moldean la sensibilidad, como escribimos antes. El enfrentamiento puede resultar en un vacío: “nuestro organismo está dispuesto para lo contrario de la verdad”⁷⁹, pues su primer impulso es perpetuar un universo metafísico de causas, dioses y absolutos, y asimismo, una cultura de la sumisión en un plano social —algo que en el capítulo siguiente va a ser abordado—.

Nietzsche denunció, así, el uso de esos «fetichismos» como fundamento teórico en la ciencia, porque nos conduce a una ilusoria cosificación del mundo⁸⁰; la idea errónea de que el mismo *debería* tener su «equivalencia» o, mejor dicho, su «medida», en la razón, lo ha reducido “a un mero ejercicio de cálculo, a un objeto de matemáticos apoltronados”⁸¹. No deja de ser revelador que la movilidad del pensamiento crítico, para el filósofo, sea **producto de la *desconfianza***⁸², y no de una posible libertad, aunque, agravando la cuestión, aquella, como estado anímico, podría ser síntoma de «enfermedad» (cosa que en el tercer capítulo veremos con detalle).

Por lo común, el hombre teórico cree *honrar* la vida entronizando la noción de «ser», contraponiéndola a la idea de «devenir», y en los humanos, insistimos, de «sujeto». Es el nihilismo lo que opera en ambas: en §110 Nietzsche recuerda la invención del «sabio» hecha por los eleáticos: el *hombre de la inmutabilidad, la impersonalidad y*

⁷⁸ *La gaya ciencia*, p. 116.

⁷⁹ *Ibíd.*

⁸⁰ El artículo de Romero Cuevas ahonda en este aspecto.

⁸¹ *La gaya ciencia*, p. 239. Se advierte que toda investigación hecha bajo un supuesto semejante debería llamarse, no científica, sino «mecánica».

⁸² *Ibíd.*, p. 64.

*universalidad de los conceptos*⁸³ (no obstante, sentaran antes las dichas «antinomias de nuestros errores naturales»). La asunción de esos conceptos, interpuestos entre la mirada y el entorno, dotará al rebaño de «conocimiento». “Este es el verdadero fenomenalismo, el verdadero efecto de perspectiva...”⁸⁴.

¿Por qué el párrafo 354 de *La Gaya Ciencia* (“el genio de la especie”) evita aproximarse a la cuestión de la conciencia en términos de oposición entre sujeto-objeto, y *deja* dicha distinción al teórico que haya quedado preso entre las «redes de gramática» — la verdadera «metafísica del pueblo»—⁸⁵? En un fragmento póstumo de 1888 se aclara que el problema debería considerarse en términos de «una determinada especie» que prospera sólo “en una [...] relativa *corrección* y sobre todo *regularidad* de percepciones” (de manera que así pueda «capitalizar» toda experiencia)⁸⁶. Empieza a aparecer una manera heterodoxa de entender la sensibilidad.

El origen del lenguaje pertenece a la época de la psicología más primitiva⁸⁷ porque encierra a la naturaleza en una trama de significados y figuraciones al servicio de una voluntad que únicamente así, por vía de la abstracción, *logra* el dominio sobre el cosmos. En el caso de las ciencias del espíritu, como diría Romero Cuevas, “el fetichismo del lenguaje consiste en concebir lo que es una mera categoría gramatical [*p. ej.* el «sujeto»] como algo real que se nos opone con objetividad”, aunque sea sólo un «instrumento» “para la articulación espontánea de las necesidades de la vida”⁸⁸. La autosugestión hará de cualquier *mapa* más legítimo que el territorio.

Debe replantearse nuestra relación con los objetos de esta forma: ¿en qué sentido un artefacto del lenguaje vuelve ya no inteligible, sino *digerible* lo que nos rodea (lo que llamaba Nietzsche «capitalizar una experiencia»)? ¿Simplemente nos ayuda a *crearnos* una percepción de lo que somos? El fragmento ya citado (1888), nos aporta más luces sobre el asunto:

⁸³ *Ibid.* p. 116.

⁸⁴ *Ibid.*, p. 210.

⁸⁵ *Ibid.*, p. 211.

⁸⁶ Nietzsche, *Fragmentos póstumos* (IV), pp. 560.

⁸⁷ Cfr. *Crepúsculo de los ídolos*, p. 54.

⁸⁸ Romero cuevas, José Manuel, *Óp. Cit.*, p. 139.

“Para que una determinada especie se conserve —y crezca en su poder—, en su concepción de la realidad ha de captar tantas cosas calculables e invariables que con ello se pueda construir un esquema de su comportamiento. Es la *utilidad de la conservación*, no una necesidad teórico-abstracta [...] de no ser engañado, lo que se encuentra como motivo detrás de la evolución de los órganos del conocimiento...”⁸⁹

El texto póstumo contiene grandes coincidencias con *La Gaya Ciencia*, en donde se habla, de igual forma, de un esquematismo necesario para la *conservación* humana. Si, por otra parte, ahí se cuestiona la existencia de «órganos para el conocimiento» es porque a Nietzsche le interesa destronar a éste como destino humano, dentro de una crítica a la relación que observa entre «conocimiento» e «instinto de dominio». Aunque se contradigan, ambos postulados fisiológicos son agresiones al concepto de razón autofundada.

Los «artículos de fe»⁹⁰ definen el despliegue de los rasgos de las sociedades. Es por ello que el autor creará, por otra parte, que esa fe se relaciona (en *Más allá del bien y del mal*) con las disposiciones corporales: “el hechizo de determinadas funciones gramaticales es [...] el hechizo de juicios de valor *fisiológicos* y de condiciones raciales”⁹¹. Sin embargo, cuando la cuestión racial surge en *La Gaya Ciencia*, Nietzsche tiene bien presente que *no existen razas puras, sino, depuradas*, y esas, muy escasamente⁹² (y si hay alguna duda, en §377 se abomina del racismo —sobre todo, el alemán— en beneficio del *européismo*, como guía ética). ¿Por qué aludir aquí a dicho problema?

Algo fundamental para situarnos en la crítica de la cultura es preguntar cómo se hereda aquel esquematismo señalado hace un momento: “el pensar no es tanto un descubrir como un reconocer, [...] un repatriarse a aquella [...] antiquísima economía global del alma” de la que brotaron, antes, esos fetichismos en los que apoyamos el

⁸⁹ *Fragmentos Póstumos* (IV), pp. 560-561. Ahí mismo, se lee que “exigir un *modo de expresión adecuado* es *absurdo*: es inherente a la naturaleza de un lenguaje, de un medio de expresión, el expresar una mera relación [...] no lo en sí.

⁹⁰ *La gaya ciencia*, pp. 116 y 124.

⁹¹ *Más allá del bien y del mal*, p. 45.

⁹² *Aurora*, p. 231.

conocimiento. (La familiaridad de pensamiento entre India y Grecia, por ejemplo, está explicada por su «parentesco lingüístico», por el “dominio y dirección inconscientes ejercidos por funciones gramaticales idénticas”⁹³). ¿Pero, cómo es que entiende Nietzsche el término de «raza»?

Falta mucho para comprender totalmente por qué, al investigar «la procedencia real de las ideas», Nietzsche fijó la vista en las valoraciones corporales. ¿Cómo influyen éstas en el desarrollo y la estructuración de la conciencia y sus funciones? ¿Cómo deberá entenderse, pues, la relación que guarden ésta y los instintos —más que nada, en las dinámicas entre «amo» y «siervo»—? ¿Dicha relación ocurre de un modo único, sin importar el estamento que se tenga en la comunidad? En adelante, buscaremos responder a lo anterior, tomando en cuenta **la cuestión moral** y las aportaciones hechas en más obras sobre el tema.

⁹³ *Más allá del bien y del mal*, p. 44.

II. EVOLUCIÓN, MORAL, ENFERMEDAD

“De cien maneras se han perdido volando
y se han extraviado hasta ahora tanto
el espíritu como la virtud. Ay, en nuestro cuerpo
habita ahora todo ese delirio y error:
en cuerpo y voluntad se han convertido”.
Así habló Zaratustra, “De la virtud que hace regalos”.

Quizá en el desarrollo humano haya más *purgas* que ganancias. La dinámica interior que, antaño, lo llevaba a la enajenación —lo que se llama «estar fuera de sí», aunque no hubiera quizá otro estado donde el cuerpo se expresara con mayor pujanza—, nos forzó a educar a los afectos, siempre en vistas a que el organismo se desarrollara en medio de *certezas*, como consecuencia de un proceso de continua pacificación (ya que el *autocontrol* es un aval de residencia en el rebaño). Recordemos: sólo en esa paz cada uno de nuestros instintos *reivindica sus derechos frente a los demás*⁹⁴, se libra de la purga. ¿Pero, habremos hecho nuestra totalmente aquella «paz»?

Aquí entra la noción de «auto-conservación», concepto que se erige en eje al que responde toda actividad, aun entre los sujetos que parezcan aberrantes, por rehusar vivir con la moral edificante, rebelándose contra el letargo de la «degeneración», mediante la rapiña, el odio, la perversidad, etc., pues, al contrario de lo que inmediatamente percibamos, tales manifestaciones forman parte de la «extraordinaria economía» de la preservación (“costosa, pródiga e insensata”, pero que ha sido «probado» hasta hora que conserva al hombre⁹⁵).

“No sé yo, amado hermano en humanidad, si en realidad *puedes* vivir en daño de la especie, esto es, de una manera *irracional y mala*. [...] Sigue tus mejores o tus peores inclinaciones o camina a tu perdición; en cualquiera de los dos casos serás probablemente un bienhechor de la humanidad.”⁹⁶

⁹⁴ *La ciencia jovial*, versión de Germán Cano, p. 521.

⁹⁵ *La gaya ciencia*, p. 36. Ahí mismo, en §289 afirmará: “También la Tierra moral es esférica; también tiene sus antípodas y los antípodas tienen derecho a la vida” (p. 159).

⁹⁶ *Ibíd.*

Así, aunque en nuestra vida carcelaria, como seres de conciencia, no sea fácil apreciar que cada pensamiento expresa movimientos, sentimientos e impresiones «en sí ilógicos e injustos»⁹⁷, dichas fuerzas discordantes (unas sometidas y otras gobernando) guían a la moral, que no sólo debiera referirse a un grupo de usos, hábitos o normas, validados por la *racionalidad* del individuo (siempre en sociedad), sino también a la “doctrina de las relaciones de dominio en la que surge el fenómeno «vida»”, donde cada instinto buscará ponerse como fundamento y fin último de la existencia [sobre los demás]⁹⁸. ¿Y qué significado tiene esa visión particular de la moral?

Se experimenta un punto máximo de libertad, «soberanía» o vigor, precisamente en el afecto de *dominio* que *uno* tenga respecto a quien obedece una orden⁹⁹. Pese a todo, no debemos leer aquí una incitación fascista, sino la advertencia de que, cuanto menos sea capaz de concretar aquel afecto, el hombre buscará su *guía*, cada vez más, en entidades como Dios, en el Estado¹⁰⁰, o donde encuentre su gran Otro. ¿No es por ello que, siguiendo a Heidegger, el término «moral» refiere una valoración en la que un orden transmundo, inmaterial, es lo determinante y lo deseable (por lo que debiera leerse en clave metafísica, ya que decide la totalidad de lo ente)¹⁰¹?

La pasión por el conocimiento viene acompañada por la negación de lo que es ella misma, como parte de la vida: «instinto, sinrazón, locura»; busca los *porqués* de cualquier acto, evento o impulso, para protegernos del peligro aparecido en la incapacidad de *capitalizarlo*, de volverlo objeto de conciencia. Nuestro instinto de conservación demanda, entonces, preguntar *por qué* se debe amar la vida, por ejemplo, cuando aquel *amor* en realidad no puede responder más que a un impulso primordial que no precisa de argumentos. El humano, cada vez más religioso, ve tras cada cosa “leyes y razones últimas”, ideando una «segunda vida» que haga a la primera más *coherente*¹⁰².

⁹⁷ *Ibíd.*, p. 119.

⁹⁸ Cfr. *Más allá del bien y del mal*, p. 43.

⁹⁹ *Ibíd.*, p. 42. Ver también *La gaya ciencia*, p. 201.

¹⁰⁰ *La gaya ciencia*, p. 201.

¹⁰¹ Cfr. Heidegger, Martin, *Nietzsche (II)*, p. 101.

¹⁰² Cfr. *La gaya ciencia*, p. 37. Véase igualmente la anotación de §123 (pp. 124-125) respecto a la necesidad de ver la ciencia, no como pasión, “sino como una condición y un *ethos*”.

Lo que usualmente entendemos por «moral» —digamos, el conjunto de actitudes que adoptamos las personas al relacionarnos, construyendo *evaluaciones* de interés vital— es sólo una faceta de las que critica Nietzsche: en específico, la que depende del espíritu y de las necesidades que originan la conciencia: “Dondequiera que rige una moral, hallamos una evaluación y una clasificación de los actos y los instintos” que más bien “expresan [...] lo que conviene en primer término a la grey...”¹⁰³). Esas evaluaciones surgen de una atmósfera enfermiza cuando niegan al *afán de conocer* su verdadero fundamento, que se finca en relaciones de poder.

Pero se agregará un nuevo ingrediente a lo anterior. En “Más sobre el origen de los sabios” (§349 de *La Gaya Ciencia*) se hablará de que el deseo de auto-conservación (hablando, por supuesto, de un deseo consciente) expresa, más bien, decadencia, restringiendo al verdadero instinto primordial —que en la resolución por aumentar su fuerza bien podría sacrificar, si lo requiere, los cuidados propios. De manera que la lucha por sobrevivir resulta una excepción, una pequeña restricción de nuestro impulso originario, porque en la Naturaleza reina la abundancia y las criaturas fijan su camino “en torno a la preponderancia, el crecimiento, y la potencia”, o sea, conforme cierta «voluntad de poderío» o de afirmación, que es justamente, la de vida¹⁰⁴.

¿Alguna vez Nietzsche aclaró este giro de postura, si es que es verdadero? ¿Qué se debe preferir, investigando los orígenes de la conciencia? En ambas opiniones, trabajar en interés de nuestra especie, conducirla a un grado saludable, significa percatarse de una domesticación —pues “toda sociedad organizada adormece las pasiones”¹⁰⁵—; en las dos, sin duda, está presente el argumento de que la transformación del hombre en una bestia caprichosa que *descubre*, o quiere descubrir, *la condición fundamental* de la existencia, en busca de *porqués*, sería producto de un estado de excepción (§349) o de un asentamiento paulatino (§1), pero en modo alguno de un rasgo inherente del homínido.

¹⁰³ *Ibid.*, p. 121.

¹⁰⁴ *Ibid.*, p. 204. Recuérdese también, en este mismo aspecto, la siguiente afirmación: “Un animal que defiende sus crías con riesgo de su vida, o el macho que en el celo sigue a la hembra hasta la muerte, no se curan del peligro de morir, su razón abre también una pausa” (p. 40.).

¹⁰⁵ *Ibid.*, p. 41.

Luchar por la conservación no es *ver* tan sólo por la propia estirpe ni por uno mismo, necesariamente. No la procuramos porque en sí misma reporte una ganancia psíquica importante, sino para que una vez que esté segura, alimentemos los impulsos en donde se juega la autenticidad (y el pretendido señorío) del hombre, porque sólo en ellos puede soportar, o más exactamente, suprimir de la memoria su papel irrelevante en la existencia, desde que tal hombre es «hombre». Y esto nos pondrá en un sitio interesante frente a la doctrina darwiniana de «la lucha por la existencia» (donde Nietzsche huele *un aire sofocante de estrechez, miseria y superpoblación inglesa*¹⁰⁶).

Las ideas de Darwin influirían profundamente en otros ámbitos de la cultura, como el económico (y antes que nada, en las ideas liberalistas, cuyo fundamento oculto, como opina Cano¹⁰⁷, es la «supervivencia del más fuerte»). ¿Cómo las enfrentará el filósofo germano, para quien aquella «lucha» sí acontece, pero excepcionalmente, (porque “el aspecto de conjunto, en la existencia, no es la situación menesterosa, [...] sino más bien la riqueza, [...] la prodigalidad absurda”¹⁰⁸)? Como ya decíamos, Para Nietzsche, toda lucha ocurre, no por la sobrevivencia, sino por *poder*, pero ¿por qué buscaba establecer distancia con el teórico evolucionista?

2.1 Un nuevo instinto

En el párrafo 224 de *Humano, demasiado humano*, Nietzsche se figura la existencia de dos clases de individuo: en una, la costumbre o el espíritu del pueblo cobra forma, crece y se hace fuerte, porque es víctima de un embrutecimiento educativo que se *hereda*; en otra, que es excepcional, tiene lugar una «inseguridad» moral que “intenta cosas múltiples y nuevas”. El de la segunda casi siempre muere por debilidad, pero si inflige alguna *herida* al «elemento estable» —que sería el de la otra— y éste, por su parte, logra asimilarlo, entonces acontece un verdadero *avance espiritual*, y algo desconocido se «inocula» a la «entidad común».

¹⁰⁶ *Ibid.*, p. 204.

¹⁰⁷ Véase la nota “223”, de *La ciencia jovial* (versión de Germán Cano).

¹⁰⁸ *Crepúsculo de los ídolos*, p. 101.

“Un gran progreso debe ir precedido de un debilitamiento parcial”. Si las **naturalezas** más fornidas *conservan* el tipo (o la «raza»), las más débiles provocan su progreso¹⁰⁹. Así, la enfermedad es requerida para que los organismos se replieguen, vueltos más inteligentes. En la evolución existen muchas desestabilizaciones: no es la «lucha» que han visto los darwinistas, donde el «más apto» se impone, la que diseñó el rostro del hombre; hay un proceso de «incorporación» («hacer parte del cuerpo» o «*einverleiben*») de distintos *males*, con los que se obliga un nuevo paso evolutivo.

La conciencia, por su parte, representa justamente el último escalón del desarrollo orgánico: ilusiones incontables que podrían *hacer morir a un hombre antes de tiempo* se originan en la misma, por lo cual, “si el vínculo conservador de los instintos no fuese infinitamente más poderoso que la conciencia, no serviría de regulador y la humanidad sucumbiría por sus absurdos juicios, por sus divagaciones con los ojos abiertos...”¹¹⁰. Para Nietzsche, la conciencia es el producto de un tipo de alienación en la fisiología del individuo que, al modificar su orden interno, pone en riesgo, como todo avance evolutivo exige, su estabilidad.

Por lo anterior, Nietzsche establecerá un paralelismo con las circunstancias en que emergería, luego, la ciencia —como *fruto histórico*— ya precedida por el desarrollo de poderes que, por sí solos, obraban cual «venenos»: “el instinto de la duda, el [...] de la negación, el [...] contemporizador, el [...] coleccionador, el [...] disolvente”¹¹¹. De manera que, antes de volverse las «funciones de una sola fuerza orgánica» (investigadora), hubieron de cobrarse muchas vidas, pues tardaron siglos para autoafirmarse en la fisiología, precisamente porque cada una representaba un *desbalance*, antes de ser asimilada enteramente.

“Toda función, antes de llegar a desarrollarse y madurar, es un peligro para el organismo, y lo mejor es que esté bien sujeta mientras que se desarrolla. Por eso la

¹⁰⁹ Nietzsche, *Humano, demasiado humano* (I), p. 151, las negritas son mías. Una comparación muy similar, que es entre «descontentos débiles» y «fuertes», en §24, de *La gaya ciencia*. Los primeros son quienes vuelven la vida algo *más bello y más profundo*, mientras los segundos son quienes la quieren *mejorar y defender*. Una comunidad con número alto de naturalezas como la primera, tiene asegurado el cambio evolutivo.

¹¹⁰ *La gaya ciencia*, p. 46.

¹¹¹ *Ibíd.*, p. 120.

conciencia está tiranizada”¹¹². Ya veremos cómo interpretar aquella «tiranización». Debemos entender, antes, la forma en que las configuraciones instintivas, en constante cambio, estimularon un *avance* humano, sobre todo «espiritual». ¿Qué tiene, pues, que ver aquí el «espíritu», como lo entiende Nietzsche (o sea, como una *máquina* tiránica e imperiosa que se *apropia* de lo externo, “incorporando nuevas experiencias”¹¹³, aunque sea clasificándolas bajo estructuras «muy antiguas»)?

Nuestra sensibilidad amolda el exterior a sus *errores naturales* “destacando de un modo arbitrario”, o bien, *falsificando* varios “rasgos de lo extraño”, porque en ella misma hay una *predisposición* a «aislarse» o a ignorar determinadas cosas, «un decir no» a ciertos peligros y un filtraje en la experiencia, que permite sólo aquello que la *nutre* o fortalece su pequeña atmósfera. El concepto «espíritu» refiere, entre otras cosas, a ésta peculiaridad, por eso, como dice Zaratustra, lo que más se le parece es un *estómago*¹¹⁴. Esta imagen tiene consecuencias muy considerables en lo concerniente a la cuestión sobre la «raza», y sobre la de «clase» (asemejadas de continuo).

El presupuesto es que el funcionamiento del espíritu sufrió un trastorno insólito en algún momento. Largas formas de coacción sobre sí mismo hicieron que el humano «criara» —como reza el conocido inicio de un tratado en *La Genealogía de la moral*— un animal al que le fue legítimo jurar, *hacer promesas*. Contravino así su «facultad de olvido», provocando una transformación en el metabolismo, en cómo «digería» cada acontecimiento —por lo cual, aunque esta operación aún sea un producto *natural*, es «paradójica»—¹¹⁵.

La bestia «olvidadiza por necesidad», el hombre, había adquirido entonces un instinto que se opuso a aquella facultad. En adelante, le sería difícil desembarazarse de *lo dicho*, de *lo prometido*, alimentando una «memoria de la voluntad», hecho un ser «responsable». Enfermará por esta «neurastenia intestinal» (pues su aparato inhibitorio se ha vuelto «dispéptico»), por **no olvidarse** de lo que antes proyectó en sí mismo, hasta que, entre su «yo quiero» o «yo haré...», y la auténtica descarga de *su* voluntad, podrán

¹¹² *La gaya ciencia*, pp. 46-47.

¹¹³ *Más allá del bien y del mal*, p. 190.

¹¹⁴ *Así habló Zaratustra*, p. 290.

¹¹⁵ Cfr. *La genealogía de la moral*, p. 83.

tener cabida otras acciones, otros pensamientos, sin que el «yo quiero» expectante del principio sea frustrado en su objetivo¹¹⁶.

¿A quiénes se les permitió por fin saberse «libres», *dueños del destino*, por poseer el privilegio de una voluntad «inquebrantable», para abrirse paso como soberanos? A los fuertes que, de todos modos, no serán ahora precisamente «sanos», ya que encumbran un proceso degenerativo en la fisiología. De cualquier modo, ellos —y sólo ellos— tendrán *derecho a prometer*, por lo que aplastarán al «mentiroso» que “quebranta su palabra apenas sale de su boca” (puesto que a partir de entonces, la verdad será, sin más, un privilegio suyo). Y ese nuevo instinto, dominante, posibilitado por la máxima «responsabilidad» (que da *cuenta de sí*), es exactamente, como se ha insistido tanto, *su conciencia*¹¹⁷.

Habrá que matizar una de las ideas sobre la misma con las que empezó este ensayo: si el deseo de estar en el rebaño nos condujo a establecer un código con que expresáramos deseos, carencias, y demás (y por lo mismo, sólo quien se había explorado a sí mismo con agudeza era quien «creaba signos» cada vez más eficaces¹¹⁸), ¿quién estaba más interesado en asentar sus reglas, sino aquél a quien ayudarían a hacer valer su jerarquía, y cuyos impulsos eran los que había que compensar, satisfacer en sociedad? ¿Quién era el que buscaba aquí *comunicar-se*, antes que los demás? ¿El súbdito tenía derecho o tiempo para a pronunciar lo que deseaba?

No es difícil suponer este escenario: cuando aquellas relaciones de poder tomaron cuerpo, el *oprimido* no tuvo oportunidad siquiera de traer luego a la conciencia sus necesidades, pero fue obligado a comprender mandatos y éste fue el camino principal donde desarrolló en sí mismo habilidades comunicativas a las que el señor dotó, antes, de materia prima (el derecho a dar nombre a las cosas, propio de los «individuos superiores», llegaría tan lejos que hay en el origen del lenguaje una demostración de su poder, pues

¹¹⁶ Cfr. *Ibíd.*, pp. 84-85.

¹¹⁷ Cfr. *Ibíd.*, p. 87. Nietzsche se refiere a la conciencia moral («Gewiss»), pero el §260 de *Más allá del bien y del mal*, que trata de lo mismo, nos sugiere que el término se puede intercambiar por «Bewußtsein», en este caso. Para más información, véase nuestro “Prefacio”.

¹¹⁸ Véase nota 25.

imprimir a cada objeto el sello de un sonido, es una forma de apropiárselo¹¹⁹). El lugar del oprimido en el **origen** del idioma, cuando se refiere a la autognosis, es exiguo.

Empero, la maestría en el arte de la comunicación —como se lee en “El genio de la especie” (§354, de *La gaya ciencia*)— no supone, necesariamente, dependencia del rebaño, pero sí una *fuera* de carácter más creativo que, a la larga, heredarán artistas, escritores, poetas, donde se concentra el temple de su sociedad; impulso que motiva el arte como si le hubiera germinado de manera natural (o mejor aún, *inmediata*). Pero, entonces, ¿Para qué se dijo todo lo anterior?

2.1 Acercamientos al supuesto lamarckismo del filósofo

Resulta un poco torpe creer que los orígenes de la palabra están únicamente en el instinto de rebaño. Honestamente, nunca puede hablarse de un *Inicio de los tiempos*, sino de una era remota, inmemorial, desde la que vivimos en manada. Pero si ese instinto fuera, por sí mismo, el que comporta la necesidad de establecer un código lingüístico, los hombres *hablaríamos* desde siempre (una idea risible). Ahora, si nuestros rebaños se fraguaron antes de su aparición, ¿por qué se convirtió el lenguaje en «condición de vida»? ¿Es sólo la ilusión que da a una bestia disminuida, «enferma», de que, gracias a él, puede re-conocerse y subyugar al medio?

Todo hombre padecería, a la larga, la mentada «neurastenia intestinal», forjando una comunidad *consciente* que, a la vez, mató así un hervidero de pulsiones que vivían mucho antes de *cobrar distancia de las cosas* —no sólo con el lenguaje, sino en la capacidad de abstraerlas, por ejemplo, como números— dotando a las generaciones venideras, al «espíritu», de **nuevas vías** para poder *interpretar* la vida. Nietzsche ve a los hombres como seres confinados en un cuarto cuya llave se ha perdido, y sólo pueden ver

¹¹⁹ Cfr. *La genealogía de la moral*, p. 42.

eso que son por la hendidura¹²⁰ —o sea, viendo hacia fuera de sí mismos—. Las nuevas vías nos condujeron a una «domesticación».

Cualquier esfuerzo o ruta de autoanálisis se centra en el dichoso «yo», un espacio cuya lógica acoraza al hombre, con ideas como «orden» o «verdad». Hay ratos, sin embargo, donde se cuartea esa protección: así, en *Humano, demasiado humano*, leemos que nuestra memoria, de la que ya hablamos antes, no se paraliza mientras nos hallamos en el sueño, pero queda “reducida a un estado de imperfección como el que en tiempos arcaicos de la humanidad puede haber habido [...] en la vigilia”¹²¹. Su relajamiento hace que encarnen multitud de *errores*, fantasías y absurdos que, mientras dormimo, nos *invaden*.

¿Qué ocurría cuando nuestra memoria no se *ejercitaba* y la creatividad *dejaba irse* —como si mutuamente se excluyeran—? Un estado de alucinación frecuente, que hacía presa incluso de comunidades (similar a la «perfecta nitidez» de las imágenes del sueño, nunca puestas en cuestión¹²²). ¿Podríamos hoy volver a una época de exuberancia onírica durante la vigilia, acometiendo un golpe involutivo? Nietzsche piensa que la evolución es guiada por la adquisición (o la aniquilación) de ciertas cualidades; no es claro, con todo, si la *ve* en sentido más genético que cultural (quizá aquella dicotomía no fuera relevante entonces). ¿Nos está vedado ser fuentes copiosas de ficción, de nuevo?

La pregunta debe replantearse. Hay que fijarnos, pues, en la «memoria» humana y en sus frutos culturales; en los juicios que, generaciones tras generaciones, se han ido adquiriendo y *heredando*, así como en la condición doméstica donde ella desarrolla todos sus saberes.

Afirmar que las ideas de Nietzsche, a ese respecto, eran de cuño lamarckista, es un lugar común entre la crítica del siglo XX. Afirmaciones como “Europa es la suma de juicios, de evaluaciones que nos dominan y [...] llevamos en la sangre”¹²³, (porque tales «juicios»

¹²⁰ *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, p. 19. Recuérdese, igualmente, la imagen del zorro que vuelve a su jaula en el §335 de *La gaya ciencia* (una «jaula» armada con nociones como «Dios», «alma», «inmortalidad»).

¹²¹ *Humano, demasiado humano* (I), p. 48.

¹²² Cfr. *La gaya ciencia*, p. 85.

¹²³ *Ibíd.*, p. 246.

se obtuvieron con el paso de las eras) o esa de que “la nobleza no se puede improvisar”¹²⁴, hacen pensar, precisamente, en la teoría de rasgos adquiridos, pero si asumimos que la influencia de Lamarck opera en ellas, nos conducirían a un finalismo (ya que la naturaleza sigue un plan divino, según éste¹²⁵), y sobre todo a un tipo de determinismo, una limitación racial, que el *desfavorecido* (el siervo) no podría eludir jamás.

Uno de los pasajes visitados por lo que aseguran esa afiliación de Nietzsche con Lamarck es el parágrafo 99 de *La gaya ciencia*, “Los discípulos de Schopenhauer”, que más bien, es un ataque a Wagner, pero que presenta como pruebas de los «misticismos» del primero, la doctrina («indemostrable») de la «voluntad única» y la «negación del individuo y de la evolución», ésta última extraída de *Sobre la voluntad en la naturaleza*, texto donde Schopenhauer llama al pensamiento de Lamarck “error genial y absurdo”, y que después Nietzsche citara haciendo la única mención al biólogo en sus obras públicas (lo que, supuestamente, era una toma de partido a su favor).

Lamarck no pudo concebir la forma en que se constituye un organismo “de otro modo que en el tiempo por sucesión”, sin darse cuenta —dice Schopenhauer— que la «voluntad del animal», como una *cosa en-sí*, al estar fuera del tiempo, “es más originaria que el animal mismo”¹²⁶). El propio Nietzsche ha recordado aquel «enorme signo de interrogación» que puso Kant al lado de nociones como *causa* o *efecto*, habiéndose ocupado de delimitar el ámbito en que tiene validez (que es la conciencia)¹²⁷. ¿Pero cómo es que afirmar la idealidad del tiempo vuelve, a quien hace ello, un «místico» (es decir, alguien con fundamentos *trascendentes*, no *trascendentales*)?

¹²⁴ *Ibid.*, p. 67.

¹²⁵ Cfr. Lamarck, Jean Baptiste (1809). *Filosofía zoológica*, pp. 52-53.

¹²⁶ Schopenhauer, Arthur, *Sobre la voluntad en la naturaleza*, pp. 91-92. Habrá dicho antes: “el mismo cuerpo orgánico no es otra cosa que la voluntad dentro de la representación, lo voluntad misma intuida en la forma intelectual del espacio” (p.79). El texto data de 1836; iban a pasar casi 20 años para que los presupuestos de Lamarck, el primer teórico moderno de la evolución, quedaran superados por la aparición de los de Darwin (1859), un año antes del fallecimiento del autor de *El mundo como voluntad y representación*. Cuando éste se lanzó contra Lamarck, no había otra idea vigente de la «evolución» digna de cuestionarse (porque en realidad, su ataque se dirige más a ésta que a la manera muy particular que tenía el biólogo de concebir eso que determina la organización de cada ser viviente —que es, por otra parte, no mal recibida por el pensador germano—, pues pone lo central de esa en la «voluntad» del animal).

¹²⁷ *La gaya ciencia*, p. 215.

Al tildar de místico a su maestro —Injustamente, claro— Nietzsche pretendía borrar cualquier duda sobre la evolución (como hecho). Esa era la razón de sus ataques contra lo que, según él, eran ideas *cristianizantes* (como la del «genio» que obra en la contemplación de las ideas platónicas, con la superación del devenir y el «individuo»). Y todo, porque Schopenhauer repugnaba el argumento de que la adopción de formas, armas naturales y órganos se dieran *a través del tiempo*, cuando respondían, para él, a algo ubicado fuera de éste: Voluntad (por ello dijo que la multiplicidad y el desarrollo evolutivo eran «mera apariencia»¹²⁸).

No debe extrañarnos, sin embargo, que el autor increpe a Schopenhauer, por la forma en que el primero concebía el papel del individuo en el progreso humano, mientras que el segundo ve “a cada órgano cual [...] expresión de una manifestación volitiva universal; [...] de un anhelo fijado; de un acto volitivo, no del individuo, sino de la especie”¹²⁹. Sin embargo, no quiere decir que no haya puntos en común entre ambos, aunque el pensador de *Aurora* no quiso ingresar de lleno en el debate que nos proponía el otro germano.

Nietzsche —que, posiblemente, ve un ateo en Lamarck— habrá de limitarse a sancionar el uso de nociones «fetichistas» en la ciencia, que no aceptan que el azar o el devenir en su conjunto son la base de la vida. La idea de evolución que dominaba, según él, era hija de un esquema causalista, por legitimar nociones como «sucesión», «efecto», etc. Debemos recordar de qué modo se opone a aquellas, aunque sea de muchos modos muestra de lecturas deficientes que hizo de otros pensadores (incluyendo a Darwin, que al contrario de Lamarck, negaba una teleología que nos conduzca a un *perfeccionamiento*¹³⁰).

¹²⁸ Para un tratamiento minucioso de la crítica de Nietzsche a Schopenhauer en el §99, véase Clark, Maudemarie, “Nietzsche was no lamarckian, en *Journal of Nietzsche studies*, Vol. 44, No. 2.

¹²⁹ Schopenhauer, Arthur, *Óp. Cit.*, p. 82.

¹³⁰ Precisamente, en *Crepúsculo de los ídolos*, se opina que el inglés postula dicho perfeccionamiento (p. 101).

2. 2. 1. Historia contra metafísica

Como se ha dicho, hay un error grosero en el supuesto de que el mundo es, en esencia, «Voluntad», como también lo hay en esa afirmación de que el *querer* es inmediato, simple y conocido, pues cada acto constituye el culmen de una maquinaria guiada por complejas relaciones interiores donde el sentimiento de la voluntad podía ausentarse, incluso. Y esto es evidente en la cuestión evolutiva: existen infinitas cosas que la humanidad ha *incorporado* a sí, más «de un modo tan tenue y embrionario» que esa apropiación es, luego de bastante, más o menos advertida, cuando brotan *de repente*, habiéndose hecho fuertes en el intervalo¹³¹.

Uno de los reparos hechos a Lamarck continuamente (y que blandiera Schopenhauer) es que cualquier especie habría expirado antes de haber desarrollado, como afirma, las características que posibilitan su *conservación* si no las poseía en *origen*, porque dicho desarrollo se concreta por generaciones de generaciones. Para Nietzsche — recordemos— esas leyes ni son claras, ni se enfocan en la autoconservación... pero justa, inesperadamente, es el carácter ininteligible de esas leyes, lo que heredaría de Schopenhauer, para quien la explicación teológica del mundo cae en el absurdo, porque el intelecto es un principio enteramente secundario en la naturaleza, no su condición.

“...la tela de araña, el panal de las abejas, la vivienda de los termites, etc. se *nos* presentan cual si fuesen hijas de un concepto final, de una amplia previsión y deliberación racional, cuando en realidad son obra de un ciego instinto, esto es, de una voluntad no guiada por la inteligencia...”¹³²

Por su parte, Nietzsche dice que el progreso de «virtudes invisibles» sigue *leyes* de incremento que nuestra conciencia apenas y rastrea, con suerte, por lo que la instauración definitiva de su fruto en la cultura, cuando esté maduro, es imposible de evitar (aunque eso no las haga necesariamente más *visibles* a partir de entonces¹³³): hay tiempos donde

¹³¹ Cfr. *La gaya ciencia*, p. 45.

¹³² Schopenhauer, Arthur, *Óp. Cit.*, p. 85. Las cursivas son mías.

¹³³ “Cada pueblo tiene su tartufería propia, y la denomina sus virtudes. Lo mejor que uno es, eso él no lo conoce, no puede conocerlo”, *Más allá del bien y del mal*, p. 217.

parece “que falta tal talento o tal virtud [...]; no hay más que esperar a los hijos y a los nietos; ellos sacarán a la luz el *alma* de sus abuelos”¹³⁴. Aquí, pues, hay más sutilidad que en otros sitios, donde afirma sólo que *el problema de la raza* estriba en la necesidad de que los hijos vayan a heredar, por fuerza, rasgos que sus padres cultivaron con asiduidad.

Eso tampoco, sin embargo, compromete a Nietzsche con el lamarckismo, ya que hablamos sólo de un tipo de **herencia cultural**. Cuando compara la experiencia de los ganaderos con la de los «formadores» de una sociedad aristocrática, quizá podríamos ver, más bien, un eco de Platón, porque allí Nietzsche aboga por la *crianza* de variados atributos en los hombres, sin que la creación de un «tipo» implique un clasicismo genetista, pues ni en la *República* ese «tipo» se procura solamente con los matrimonios arreglados —aunque Nietzsche, por supuesto, no busca avalar una estructura de poder social en la que el bien común esté sobre el individual—.

Formas culturales como la «costumbre» (o el «prestigio»), promovieron la asimilación de rasgos que serían más importantes que el apareamiento de determinados *ejemplares*. No debemos olvidar el parentesco de «*zucht*» (raza, disciplina, cría) con «*züchten*» (crianza). Cuando Nietzsche analizaba el *Código de Manu* para contrastarlo con la supresión del individuo que hizo el cristianismo, suponía que «*zucht*» era algo posterior, o bien, coetáneo, de la construcción del *Código*; algo *hecho*, poco «natural», edificado para potenciar, en condiciones poco favorables, ciertos caracteres que darían después, un rango al individuo¹³⁵.

Pese a todo, Nietzsche no olvidaba la complejidad de dicha «crianza». El devenir de las virtudes es impredecible: “todos somos volcanes que están en crecimiento y que tendrán su hora de erupción [...] cuán cerca o cuán lejos se encuentre ésta, es algo que sin duda nadie sabe, ni siquiera el amado Dios”¹³⁶.

Para Clark¹³⁷, de quien aquí somos deudores, Nietzsche usaba términos de zoología para hacer crítica de una cuestión moral, trazando los efectos, a nivel anímico, de la autodomesticación. Nuestras costumbres establecen, pues, la clase de «atavismo»

¹³⁴ *La gaya ciencia*, p. 45. Las cursivas son mías.

¹³⁵ Cfr. *Crepúsculo de los ídolos*, p. 79.

¹³⁶ *La ciencia jovial*, versión de José Jara, p. 34.

¹³⁷ Clark, Maudemarie, *Óp. Cit.*, p. 288.

mediante el que se han formado «clases», «tipos», etc. ¿Pero qué clase de determinismo es este? Según Nietzsche, el *sujeto* excepcional de una época es retoño de una más antigua, por lo que éste sólo nace “en las familias y [...] castas conservadoras de un pueblo”, ya que tienen un «*andante* evolutivo», de imposible aparición en donde alternan rápido las razas, los valores, las costumbres¹³⁸.

¿No eran el «débil», sin embargo, quien podían significar una excepción, un giro en la cultura? Aquí Nietzsche ha olvidado lo afirmado por él mismo desde *Humano, demasiado humano* (y por si fuera poco, da herramientas a una clase que, precisamente, lo que menos quiere, es que el modelo de «hombre libre» escape de sus arcas, así el libre arbitro tenga que ver poco, o nada, con su crianza). Empero, no debemos olvidar que, al afirmar aquello, Nietzsche sancionaba a su época, que no permite la dialéctica de «fuerte»-«débil» a la que debemos, como dijo, todos los progresos, pues el «fuerte», que mantiene las costumbres, cada vez posee menos espacio en ella.

Sea una inercia, una tendencia o un atavismo histórico forjado, a fuerza de negar la singularidad de cada hombre, será, pues, detestado por el pensador (lo que tampoco significa que abandone su óptica de corte aristocrático). Pero, regresemos al asunto principal, sin importar, por ahora, la eficacia —o ineficacia— que mostró aquí Nietzsche.

Cuando, al final del anterior capítulo, se habló del fundamento «fisiológico-racial» de los variados juicios de valor que expresa cada lengua, se aludía al problema de las clases —aunque sin querer—, pues tal es el de las costumbres; cuando el «tipo» cambia (o evoluciona) éstas ya han preparado el escenario paulatinamente para que él viva sin extrañarse de ellas. Un ejemplo de ello son las mutaciones del lenguaje que acompañan a las situaciones de dominio analizadas largamente en *La genealogía de la moral*. ¿Cómo deberíamos, sin embargo, aproximarnos al asunto evolutivo, cuando Nietzsche prefirió abordarlo no en sí mismo, sino como parte de su crítica al nihilismo?

El pensador de *Así habló Zaratustra* no siempre tocaba el tema de una forma rigurosa: lo usó incluso, para hacer la crítica del monoteísmo (que *provoca* una parálisis de ideas, ahora hecha «carne y sangre» de tal modo, que amenaza con grabarnos el espíritu

¹³⁸ *La gaya ciencia*, p. 46.

con *horizontes fijos*, como la naturaleza ya *hizo* en otras bestias¹³⁹), entre tantas cosas. ¿Cómo, sin embargo, interpretar la *herencia* de determinados rasgos, o, mejor dicho, nociones (ilusorias), de esa «economía global del alma» a la que se remite el pensamiento, por ser de una u otra raza (pues los juicios y valoraciones fisiológicas se expresan, igualmente, en la gramática, según lo dicho)?

¿Es creíble que el autor pensara, por ejemplo, que alguien criado entre gorilas, sólo por ser hijo de un hombre moderno, desarrollaría *conciencia*? Claramente, aquellos juicios de valor de los que hablaba Nietzsche no se heredan más que en el rebaño, sitio en que la comunicación se ha vuelto «condición» de vida. Así, la sociedad tiene en su mano el rumbo de la evolución, con su carácter a la vez vulgarizado y refinado en el lenguaje. Aquel hombre selvático tal vez no desarrolle ni siquiera unas nociones de causalidad como las nuestras (recordemos que, en los tiempos donde la conciencia no se ejercitaba, había un estado de alucinación muy parecido al de los sueños).

Cuando hablaba de la familiaridad de pensamiento entre las razas, obligada por su familiaridad lingüística, Nietzsche aludía, quizá, a que el desarrollo cultural de aquellas se basaba en una relación con *lo real* marcada por el ensimismamiento (por lo cual, en donde se hable algún idioma indoeuropeo, conceptos como el de «sujeto» están mejor desarrollados que en los de la rama uralaltaica¹⁴⁰). Todo se halla predispuesto, en esa familiaridad, para una evolución y sucesión idénticas de los sistemas filosóficos, “lo mismo que parece estar cerrado el camino para ciertas posibilidades distintas de interpretación del mundo”¹⁴¹.

La tarea de nuestro tiempo es, en primer lugar, sacar de la inconsciencia ese fenómeno, entender el pensamiento *mágico* enquistado en el «sujeto» y consumir la crítica a nociones como «libre arbitrio» o «voluntad». “Schopenhauer entronizó una

¹³⁹ El pasaje es, inclusive, más extraño. Sugiere (¿metafóricamente?) la existencia de una especie de contractualismo animal: “...esa precoz parálisis que, hasta donde nosotros podemos ver, hace ya bastante tiempo ha afectado a la mayoría de las otras especies animales; pues dado que todas ellas [las especies de animales] creían en un animal **normal** y en un ideal de su especie, la moralidad de la costumbre se hizo definitivamente carne y sangre”; *La ciencia jovial*, versión de Germán Cano, p. 451.

¹⁴⁰ *Más allá del bien y del mal*, p. 44.

¹⁴¹ *Ibíd.*

mitología primitiva al admitir que todo lo existente era una dimensión volente”¹⁴² (recordemos que la fe en la misma como causa de hechos es la fe en potencias que obran de manera mágica). La voluntad (a secas) no interviene siempre de una forma sustancial en los procesos que investiga Nietzsche, más bien referidos a las situaciones interiores de confrontación y mutua disciplina de nuestros instintos.

2. 3 De vuelta, la conciencia

La conciencia puede evidenciar un malestar orgánico, producto de la vida teórica, cercada por impulsos invisibles (y también *invisibilizados*) en la orientación moral del hombre, que ahora deberá luchar internamente para que su forma de vivir se adapte a un orden cuya nueva facultad *quisiera* estar al mando de sus fuerzas, sin que veamos el peligro: “¡Nos figuramos que [la conciencia] es el centro del ser humano, lo duradero, lo eterno, lo primordial! ¡Tomamos lo consciente por una cantidad estable y determinada! ¡Se niega su crecimiento y su intermitencia! ¡Se considera a la conciencia como unidad del organismo!”¹⁴³.

Curiosamente, aquella sobreestima sirve para disfrazar (y retrasar) su desarrollo: como nos juzgamos *poseedores* de conciencia, nos tomamos poco *tiempo* en aumentarla¹⁴⁴. (A eso nos referíamos cuando hablamos de que está «tiranizada»). La *razón* no ha procurado su progreso, en parte, por desconocer su fundamento, pero sobre todo porque el cuerpo mismo no lo exige en su conjunto. Eso no quita, empero, el *daño* irreversible hecho en el orden afectivo mediante el estigma de la «educación». Y sin embargo, recordemos que sin *daño*, no hay *avance*. ¿Debemos insistir en si ese avance es natural o cultural?

El desarrollo del espíritu, aunque arraigue en la fisiología, es sólo un fenómeno que alude a la organización que una época, sin *comprender del todo*, ha dado a los instintos. Y si la *conciencia* representa el último escalón en nuestra evolución, según el pensador, pero

¹⁴² *La ciencia jovial*, versión de Germán Cano, p. 442.

¹⁴³ *La gaya ciencia*, p. 47.

¹⁴⁴ *Ibíd.*

a la vez se dice que ella no constituiría el sustrato, ni podría identificarse con algún tipo de fundamento humano, en consecuencia, aquella evolución a la que se refiere Nietzsche no siempre es biológica, en sentido genetista. Existe como «facultad» debido a la manera que nuestra razón ha *malinterpretado* su papel en las dinámicas del alma (un alma, por supuesto, «enferma», pero móvil, *todavía* sin definirse).

Ahora: también esa «alma» (que se entiende como ordenación jerárquica de los afectos y pulsiones¹⁴⁵) da lugar a una eclosión de fuerzas espontáneas, dominantes, transfiguradoras, cuyo *señorío* es negado por nosotros cuando lo otorgamos, como observaría Deleuze, a lo que está en el ámbito de la *reacción* (pues “la conciencia expresa solamente la relación de algunas fuerzas reactivas con las fuerzas activas que las dominan”¹⁴⁶). ¿Hasta qué punto la *teoría* nos puede urgir al reconocimiento de ello, junto a «nuevos infinitos»? ¿Hasta qué punto el saber puede adquirir mayor movilidad, reconociendo el *juego* de esas fuerzas a través de siglos, en lo fisiológico?

Fortalecer las «cualidades invisibles» o, inclusive, incorporarnos nuevas, abre en realidad, problemas de cariz político e histórico. Pero, si el cuerpo es un terreno de constante experimentación, requiere de generaciones para que sus *síntomas* aporten a la «ciencia» *datos* estimables (aunque estén mediados por la apelación a instintos como el de «dominio» y no sean concluyentes, además). Quizá ellos evidencien, luego, las fisuras de la «libertad» kantiana, en la medida que cuestionen la esperanza de lograr una superación humana bajo el signo de la «paz perpetua» (o como *fin* de aquella «lucha por la vida», que es motivo de la saña contra Darwin).

Como se anunció antes, sin embargo, nuestras ciencias son también producto de la evolución; tuvieron en el hechicero, el mago, el alquimista sus «preludios», pues los últimos sembraron la afición “a las potencias ocultas y prohibidas”. De la misma forma, toda religión ha sido la preparación, el medio por el que podemos «tener hambre y sed» del propio yo, de “sustentarnos [...] con nosotros mismos” cuando igualmente el espíritu

¹⁴⁵ *Más allá del bien y del mal*, p. 43.

¹⁴⁶ Deleuze, Gilles, *Nietzsche y la filosofía*, p. 62. Respecto a la intencionalidad de la conciencia, Nietzsche afirma en *La ciencia jovial* (versión de Germán Cano): “toda prescripción para acción sólo se refiere a su aspecto exterior más grosero (incluidas las prescripciones más íntimas y más sutiles de todas las morales existidas hasta el momento)”, p. 525.

científico captó la ausencia de su dios¹⁴⁷; él mismo hace oportuno el *nuevo experimento* sobre el hombre, aunque reclame siglos y “ensombrezca todos los trabajos [...] de la historia precedente”¹⁴⁸.

¿Es que la ciencia puede dirigirse incluso contra el *ethos* del contemplativo? Reconozcamos que el destino de éste, de sus «jerarquías de instintos», puede estar minado, porque tras «enorme triunfo sobre sí», ha vivido en un estado lamentable, convertido en «bestia desconfiada» desde que la ciencia existe y necesita de ella¹⁴⁹. Pero, como el propio Nietzsche escribe, ¿qué ocurre si, pese a todo, no se puede prescindir enteramente de esa desconfianza para la renovación de la *virtud*, y si, en particular, la sed de conocer, y la de conocerse a sí mismo, son necesidades, en el fondo, de almas sanas como enfermas (porque existen clases de salud innumerables en el cuerpo¹⁵⁰)?

Lo anterior, con todo, lleva en sí un cuestionamiento, todavía (pues nuestra libertad está en tela de juicio): ¿Es que la ciencia está en disposición de dar *metas* a las acciones [propias], una vez que ha demostrado su poder para abolirlas o destruirlas?¹⁵¹. En lo referente a sí misma, ¿la ciencia puede hallar nuevas virtudes o, inclusive, un nuevo fundamento? ¿Cómo conjugar vida científica y creativa? Acaso, las respuestas aparezcan en nuestro tercer capítulo, aunque las preguntas, por lo menos, ya han sido planteadas.

Tal vez puede oírse en la dicción nietzscheana algún eco socrático: se admite que, en algunos casos, la obtención de la virtud, del arte propio, está condicionada por la búsqueda (especulativa) de su *esencia*. Sin embargo, existe cierta salvedad: Nietzsche invitó al oyente a ir en la búsqueda de *su* virtud, y no de *la* virtud (ya que no existe una salud del alma en sí misma)¹⁵²; si afirma su carácter contingente es porque tras la práctica científica hay inclinaciones muy variadas —«venenosas», en algún grado, como se vio—

¹⁴⁷ “¿Fue menester que Prometeo *creyese* haber robado la luz y que padeciera por ella para que al cabo descubriese que él había creado la luz al desearla y que no sólo el hombre, sino también el dios eran obra de sus manos de arcilla?”, *La gaya ciencia*, p. 166. Por supuesto, todo lo anterior remite al §125 de tal obra.

¹⁴⁸ *La ciencia jovial*, versión de Germán Cano, p. 342.

¹⁴⁹ Cfr. *Ibíd.*, pp. 365-366.

¹⁵⁰ Cfr. *Ibíd.*, p. 435.

¹⁵¹ Cfr. *La ciencia jovial*, versión de Germán Cano, p. 342.

¹⁵² La *areté* nietzscheana se distingue por constituir un desarrollo y expresión artísticos del singular complejo pulsional de cada hombre y jamás por ser un medio para la asimilación de todo ideal «autofundado» y generalizado.

cuya reunión es atribuida a un accidente histórico. Pero, ¿es que los venenos han perdido su potencia?

“Numerosas hecatombes de hombres [...] fueron sacrificadas antes de que esos instintos llegaran a aprender su justa posición y su unidad como funciones de una sola fuerza orgánica”¹⁵³. No hay que olvidar que esta no actúa sino siguiendo un interés de disección [sobre la vida] y conllevó un peligro en sus raíces, que aprendieron a disciplinarse mutuamente, en este nuevo modo de existir. ¿Pero, se puede asegurar que el horizonte nuevo de la ciencia no conlleve nuevas «hecatombes»? Desde luego, no. Un sujeto es impotente frente a la tendencia histórica, y es un requerimiento fisiológico (no puramente racional) lo que después inducirá el cambio en la ciencia.

¿Qué destino habríamos encontrado, continuando por la ruta de una vida dedicada sólo a *la conciencia de sí misma*? Si la «asociación conservadora» de nuestros instintos no fuera lo suficientemente fuerte (más fuerte que la conciencia) y no sirviera al todo como su regulador, la humanidad estaría extinta por su falta de credulidad, por sus absurdos juicios y sus «fantasías con los ojos abiertos»¹⁵⁴. Nos hallamos, ahora, frente a la tarea de «hacer cuerpo» el saber de otras maneras, de «volverlo instinto», y disponer el campo a un nuevo hombre de ciencia, hoy que hemos visto que la observación sobre nosotros mismos¹⁵⁵ deberá tratar con más «prudencia» sus *errores naturales*.

¹⁵³ *La gaya ciencia*, p. 120.

¹⁵⁴ *La ciencia jovial*, versión de German Cano, p 344.

¹⁵⁵ Ver lo referente al término «*Bewußtheit*» en nuestro “Prefacio”.

III. OTRA CLASE DE SABIDURÍA

“...ese centro errante, vacío,
hospitalario...”;
Paul Celan

Signar, ampliar, hallar nuevas *orientaciones corporales* para la época. No quiere más el pensador cuando cuestiona los modelos presentados para comprender la evolución. Pero si Nietzsche, paralelamente, ataca la actitud, más que los métodos, con que la ciencia ha procedido hasta ahora, ¿qué debe cambiar, si lo que perseguimos es la integración futura (aún muy lejana) de un «mejor sistema orgánico», donde la facultad artística, ceñida a cierto «saber práctico sobre la vida», haga quedar al médico, al legislador y al propio artista, como «defectuosas vetusteces»¹⁵⁶? Asimismo, ¿por qué usar un tono tan ingenuo en esta crítica? ¿Qué es la «sabiduría práctica»?

Nietzsche creía que el pensador «moderno» (al que, quizá, sería mejor llamarlo «de vanguardia»), marcharía bien prevenido contra los diversos «extravíos de la conciencia» a que nos lleva toda actividad científica «vehemente»¹⁵⁷. En consecuencia, la «prudencia» de aquel hombre se traduciría en una mayor confianza en los sentidos: ya no temería¹⁵⁸ que lo llevaran *fuera de su mundo*, (pues aquel ya no estaría construido sobre un reino helado de conceptos, fórmulas, categorías, que vive a costa del sujeto alimentando un «vampirismo» filosófico). El «moderno» debía ser entonces «sensualista», —“no en teoría, sino prácticamente”¹⁵⁹—.

¿Cuál es el motivo de esta precisión? ¿Por qué elegir el sensualismo práctico y no el teórico? Es erróneo reducir todo conocimiento a nuestras sensaciones, pero “deberíamos aceptar el sensualismo, al menos, como hipótesis regulativa”¹⁶⁰, si

¹⁵⁶ Cfr. *La gaya ciencia*, p. 120.

¹⁵⁷ *Ibid.*, p. 241.

¹⁵⁸ Véase, aquí, “Efecto de una antigua religiosidad”.

¹⁵⁹ *La gaya ciencia*, p. 237.

¹⁶⁰ *Más allá del bien y del mal*, p. 38.

admitimos que los órganos de los sentidos no podrían, lógicamente, constituir fenómenos (sería contradictorio verlos, a la vez, *causar* fenómenos). Aquí, el problema no es la *falsedad del juicio* respecto a ellos —ya que ellos, por sí mismos, no *mienten*¹⁶¹—, sino cuánto favorece la existencia dicho juicio. ¿Ello querrá decir que la mentira debe ser la prenda de ese nuevo sensualismo?

Si lo que *sabemos* de nosotros es evanescente, enmarañado, etc. ¿es motivo suficiente para desecharlo, en pos de una «verdad» inamovible, eterna, universal? No. Tampoco significa, empero, que los hombres deban renunciar a la filosofía. Safranski afirma, por ejemplo, que la urgencia de un lenguaje más flexible y un afinamiento de las perspectivas corresponde, en Nietzsche, a un tipo de «programa fenomenológico» que vuelva más visible, “como en un lente de aumento”, los estímulos y representaciones que, en nosotros, son un “fondo de acompañamiento”¹⁶².

Sin embargo, no podríamos, igualmente, postular que Nietzsche busque un tipo de verdad totalizante, cuya fuerza esté en su alcance descriptivo (aunque Safranski diga que la base de las reflexiones sobre la conciencia, al menos en *Aurora*, es que el montón de “estímulos y representaciones” tenga posibilidad de representación). ¿La causa? toda descripción de los fenómenos internos, por análogos que sean, depende siempre de una perspectiva anímica que, eventualmente, va a ser desplazada, luego, por alguna otra (también irreplicable) que a su vez tendrá el mismo destino. El hombre está continuamente reconfigurándose.

Ahora bien, ¿aquella condición voluble del pensar no nos obliga a ser, en el mejor caso, relativistas y, en el peor, *falsarios* de la realidad, como desde el primer capítulo nos preguntamos? La naturaleza excede toda determinación abstracta o conceptual... y este es el móvil de «enseñar» a los sentidos a pensar «hasta el extremo», si bien ello significa concebir la ciencia de una forma ingenua: ¿qué *verdades* pueden aceptar, con seriedad, que en sí misma contenga, no digamos ya *poca vigencia*, sino fecha de caducidad? Tal vez

¹⁶¹ Inclusive el hombre primitivo inmerso en la alucinación, visto en “Acercamientos al supuesto lamarckismo del filósofo” (2.2), experimentaría la vida, acaso, de una forma más legítima que el hombre teórico, por no experimentar el mundo, atravesado por su «instinto de causalidad».

¹⁶² Safranski, Rüdiger, *Nietzsche. Biografía de su pensamiento*, p. 221.

el tema, sin embargo, se resuelva en ciertas objeciones que hizo Nietzsche en “Causa y efecto” (§112, de *La gaya ciencia*).

El hombre teórico sabe tan sólo *describir* la realidad, y no *explicarla* (y siempre será así). “A decir verdad, ante nosotros se encuentra un *continuum* [continuo] del cual aislamos un par de fragmentos”. Cuando percibimos movimiento, sólo asimamos de él puntos aislados y, por consiguiente, hablando con rigor, nosotros “no lo vemos sino lo inferimos”¹⁶³. Hemos traducido la espontaneidad del mundo como sucesión, lastrando así la sensibilidad. Por ello, es preferible hablar de la naturaleza como «fluido», y a la par, como pluralidad; así el azar tendrá su justa posición en ella. Esta es la idea bajo la cual Nietzsche prefiere ver la trama, por ejemplo, de la evolución.

Se abre el camino a un tipo de experiencia *no-vulgarizada*¹⁶⁴, pero mientras la conciencia no se configure como parte de una sensibilidad que reinterprete, no que olvide, esos «artículos de fe» que la fortificaron antes, se inflará de aire vampírico, sin transformarlo, ahora, en vacuna. El pensamiento filosófico, el saber en general, no alcanzarán un «arte transfigurativo»¹⁶⁵ que permita la *movilidad* del teórico para que capte, luego, la «pluralidad de sentido» del mundo¹⁶⁶ (y de su propio espíritu). Por ello, Zaratustra, años después, querrá hallar un *lenguaje* que responda al «flujo», de manera artística:

“...todo devenir me pareció un baile de dioses y una petulancia de dioses, y el mundo, algo suelto y travieso y que huye a cobijarse en sí mismo: // - como un eterno *huir-de-sí-mismos* y *volver-a-buscarse-a-sí-mismos* de muchos dioses, como el bienaventurado contradecirse, oírse de nuevo, relacionarse de nuevo de muchos dioses...”¹⁶⁷.

¹⁶³ *La ciencia jovial*, versión de Germán Cano, p. 430-431.

¹⁶⁴ Véase la nota 33.

¹⁶⁵ “Un filósofo que ha hecho el camino a través de muchas saludes y lo vuelve a hacer una y otra vez, ha transitado también a través de muchas filosofías: justamente, él no *puede* actuar de otra manera más que transformando cada vez su situación en una forma y lejanía más espirituales —este arte de la transfiguración es precisamente la filosofía”; *La ciencia jovial*, versión de José Jara, p. 4.

¹⁶⁶ *Ibid.*, p. 244.

¹⁶⁷ *Así habló Zaratustra*, pp. 279- 280. Las cursivas son mías.

Abolida fue la «*parsimoniae naturae*» supuesta en la modernidad (aunque en algunos casos se negara que esta sea el efecto de una inteligencia superior¹⁶⁸), porque esa ni siquiera puede asegurarse en el conocimiento fenoménico. Por eso, aquel “¡Viva la Física!” de Nietzsche en §335, sólo significa el fin de cierta *Física*: los hombres, en conjunto, tal vez nos representemos como *series* de elementos uniformes, pero más vale, para «hacer cuerpo el saber», “mirar al mundo desde muchos ojos, vivir con los instintos y quehaceres para hacerse ojos con ello”. Así hemos de aprender a *abandonarnos* temporalmente a la vida, en transitoria «**negación del individuo**»¹⁶⁹.

En toda observación posible dirigida hacia nosotros mismos deberíamos aceptar esa movilidad, fruto de luchas interiores, a nivel más fisiológico que intelectual, si cabe tal antítesis. Es falso que, exclusivamente, una postura lleve al buen conocimiento del sí mismo, o que nuestra salud dependa únicamente de ella. Aceptaríamos ser autómatas morales, con destino prefijado... y sin el mundo bondadoso que Descartes, míticamente, podía ver. En cualquier caso, no seríamos máquinas genuinas, si las «leyes» de nuestra mecánica interior no se revelan con ninguna acción particular, como dijimos antes¹⁷⁰ (y entre los humanos, no tienen un solo rumbo).

Nietzsche hará una crítica al mecanicismo en nombre del biologicismo, como ve Ferraris (que se apoya en Andler): “La lucha entre las partes del organismo se caracteriza [...] como **una autorregulación** interna de los vivientes [...] trasladada a los hechos morales”¹⁷¹. De ahí que en §118, se equipare la dialéctica entre Débil-Fuerte con la forma en que una célula asimila a otra más frágil, por el beneficio de ambas, para hablar después de «instintos de sometimiento» o «apropiación» entre los individuos¹⁷². (Para Zaratustra, el cuerpo es una multiplicidad, con un sentido, “una guerra y una paz, un rebaño y un pastor”¹⁷³).

¹⁶⁸ Schopenhauer, Arthur, *Óp. Cit.*, p. 92.

¹⁶⁹ Fragmento “11 [141]” (primavera-otoño de 1881), citado (y traducido) por Jara, en *La ciencia jovial*, p. XVI. Las cursivas son mías.

¹⁷⁰ Ver nota 49.

¹⁷¹ Ferraris, Maurizio, *Óp. Cit.*, p. 65.

¹⁷² *La ciencia jovial*, versión de José Jara, p. 111. Véase también que el fragmento póstumo (verano otoño de 1884) “26 [36]”.

¹⁷³ *Así habló Zaratustra*, p. 64.

¿Podríamos responder, empero, cómo puede constituirse de un modo coherente *ciencia* sin «sujetos» (y más bien con «multiplicidades»)? El «moderno» debe reformar aquellas «leyes de la jerarquía»¹⁷⁴ [de su comunidad de instintos]. Sabe que el *desinterés* y la engañosa pretensión de *impersonalidad objetivista*, merman inclusive al propio objeto de su estudio, ¡siendo él mismo! (Pues cualquier problema verdadero, en la filosofía, le exige «un gran amor»)¹⁷⁵. Aquella «negación del individuo» —en realidad, una reafirmación— que ocurre cuando ejerce el «arte de la transfiguración», no va a asentarse en una atmósfera imposible de visiones frías, neutrales, o *trascendentales*.

Ahora: pese a la invalidación de ciertas referencias conceptuales, no quiere decir que una experiencia teórica más lícita se forje prescindiendo del lenguaje. La tarea sólo es dudar del peso inamovible del que se han embarazado las palabras, dando la mayor movilidad artística al discurso¹⁷⁶. Se nos pide una expresión que sirva, antes que nada, a la develación de una estructura corporal más honda que *el así llamado «yo»*, tal vez en el «espíritu», sin omitir que es parte, necesariamente, de un flujo perpetuo. Aunque podríamos ver en Nietzsche, aquí, un antecedente de los surrealistas (por su apelación a lo inconsciente), hay cosas más interesantes por enumerar.

Está muy claro que lo que se expone es una especie de reforma en la manera en que se debe concebir la construcción, por una parte, del conocimiento, y por otra, del individuo. El §11 de *La gaya ciencia*, aseguraba que *la claridad sobre uno mismo*, la conciencia, es una fuente de ilusiones que podrían llevar a **un** hombre a perecer antes de tiempo —aunque no hablaba, ciertamente, de la especie entera—. Aquello sería justo por dejar empoderarse en él mismo conceptos, no sólo supersticiosos, sino «anémicos»; ideas que lo conduzcan, como se ha dicho obstinadamente, al ensimismamiento. ¿Pero a qué *mal* corresponden estos?

Desde el prólogo de la obra, Nietzsche afirma que la vida teórica es efecto de «interpretaciones» y «malentendidos corporales», y tras los «absurdos de la metafísica»

¹⁷⁴ Véase la nota 98.

¹⁷⁵ Cfr. *La ciencia jovial*, versión de José Jara, p. 207.

¹⁷⁶ Una lectura cuidadosa de unas líneas aparentemente ingenuas y sencillas (del §58) tal vez nos ayude: “basta inventar nuevos nombres, apreciaciones y probabilidades nuevas para crear poco a poco *cosas nuevas*”; *La gaya ciencia*, p. 78. Las cursivas son mías.

en lo referente a la *valía* (y a los valores) de la vida, predominan los disfraces inconscientes de necesidades fisiológicas¹⁷⁷. Tales necesidades, sin embargo, pueden ser efectos de un alma debilitada por el entronizamiento de una sola perspectiva (modelada por «artículos de fe» debidos, sobre todo, a una **visión nihilista** de la realidad). Por tanto, la filosofía se debe conformar, entonces, como fuente de *saberes médicos*, tratando a las evaluaciones de la metafísica como *semiótica* del cuerpo.

Es imposible hallar algún remedio al *mal* de la conciencia, pero dicho *mal* podría ser reorientado, en forma tal que éste apunte ahora a una «gran salud», preconizada en el final del libro V de *La gaya ciencia*, “un mundo tan rico en cosas extrañas, dudosas, terribles y divinas”¹⁷⁸. La novedad de aquel radicaría en la forma en que *invención* y *experimentación* intimarían dentro del *hombre de vanguardia* —que conquista su salud cada momento, porque está siempre sacrificándola¹⁷⁹—. La «gran salud» no debe prescindir jamás de ciertos males; sólo así, traerá un mejor *conocimiento* de lo que son «síntomas».

3.1 Un menester del cuerpo

La discusión se ha desplazado a un punto que margina, momentáneamente, las preguntas sobre la *verdad*. La ciencia que nos pide Nietzsche duda tanto del «sujeto», como de la idea de «ley», pero, asimismo, abre un espectro inusitado de posibles rutas a un mejoramiento del «sí-mismo»¹⁸⁰.

El «sabio»¹⁸¹ del presente ha recibido un mundo que se abisma, *como en el principio*. Está consciente de la infinidad de perspectivas que permite (pues quizá todo ser vivo es, «esencialmente *interpretativo*»¹⁸²), e igualmente, lo está de la pobreza de cada una. Hay un eterno «huir» y un «encontrarse» de la realidad con la razón, que está

¹⁷⁷ *La gaya ciencia*, pp. 8-9. Nos referimos, por supuesto, al prólogo que está desde la segunda edición de la obra, en alemán.

¹⁷⁸ *La gaya ciencia*, p. 248

¹⁷⁹ *Ibíd.*

¹⁸⁰ Véase lo referente a este en “Efecto de una antigua religiosidad”.

¹⁸¹ Ver “Cuestiones fisiológicas” (1.2), en el primer capítulo.

¹⁸² *La ciencia jovial*, versión de Germán Cano, p. 583.

orillada a adjudicarse un poderío menor cuando repara, por ejemplo, en cuán difícil le es imaginar otras maneras de que el intelecto se estructure y crezca entre los organismos, con nociones radicalmente distintas de causalidad¹⁸³. Aquello no indica, con todo, que ella, la razón, no pueda hallar otros modelos de *autoafirmación*.

El «sensualismo», voluntariamente ingenuo, es un ataque a la actitud corriente de fundar conceptos cuya pretendida asepsia ha declinado, porque no hay ciencia incondicionada: el feligrés científico no sólo quiere que algo como la *verdad* sea un bien; es menester suyo fijar que es la *necesidad* de toda vida. Empero, los intentos de encontrarla, hasta ahora, han dependido de un «principio destructor», que exige al mundo (organizado para la apariencia, el disimulo y el error¹⁸⁴) un orden contrapuesto al suyo. Y esta es la vehemencia a que aludimos antes (donde las criaturas débiles se amparan, con la lógica, en “la inteligibilidad abstracta”¹⁸⁵).

De manera que el programa proyectado desde *El nacimiento de la tragedia* halla continuación aquí: se trata de poner un signo de interrogación en la «jovialidad del hombre teórico», pues la victoria de ésta, con la aparición del socratismo, en Occidente, se debió al «declive fisiológico» de un *ethos* cuya astucia fue escapar a una *verdad* insoportable, en tiempos de «disolución anárquica de los instintos»¹⁸⁶. Se evaluaba así a la ciencia ya como problema, convertida en signo de una vida que se aproximaba, entonces, a un estado acorde con el reblandecimiento de su impulso artístico (nutrido por el dionisismo).

Este es un modo parco de decir las cosas, pero los desplantes contra la filología hechos desde entonces, tal vez sobre todo en las *Intempestivas*, siguen esa lucha¹⁸⁷, donde Nietzsche centrará su crítica en la «impersonalidad» y en la inconsciente «barbarización» del hombre teórico, llevada a un punto máximo: “los libros de los sabios nos reflejan siempre un alma que se encorva [...] la ciencia toma posesión de ellos para

¹⁸³ *Ibid.*

¹⁸⁴ Cfr. *La gaya ciencia*, p. 196.

¹⁸⁵ *Ibid.*, p. 235.

¹⁸⁶ Cfr. Nietzsche, *El nacimiento de la tragedia*, pp. 26-27. Sobre el pesimismo griego, véase el §48 de *La gaya ciencia*.

¹⁸⁷ Cfr. Nietzsche, *Ecce homo*, pp. 73-74.

siempre”¹⁸⁸. De ahí que, según Nietzsche, el principal problema no sea, aquí, la *racionalidad del teórico*, sino que los saberes «médicos» provean al hombre de mayor placer —o el menos displacer— posible:

“...con la ciencia se puede favorecer a una como otra meta. Tal vez ahora siga siendo más conocida por su fuerza para privar al hombre de su alegría y hacerlo más frío, estatuario, estoico. ¡Pero también podría ser descubierta en calidad de *gran productora de dolor*! ¡Tal vez sólo entonces se descubriría simultáneamente su fuerza contraria [...]!”¹⁸⁹

Ya que el cuerpo es, nuevamente, el área de trabajo del *científico*, la medicina — disciplina a la que Nietzsche dedicó algunas lecturas por motivos personales¹⁹⁰—, va a ser revisada en este punto como vía cognoscitiva. Si nuestro organismo tiene múltiples maneras de fortalecerse, de sanar y padecer, no puede haber saberes médicos dogmáticos.

Se afirma lo anterior porque no existe una «salud» *en sí*, pues lejos de lo que ésta «signifique» para el cuerpo, tienen preeminencia en él «ideales» «impulsos» y «errores», que atestiguan «incontables clases de salud» en él¹⁹¹. Mas la «salud» que sea, en el fondo, una *reacción* al malestar de la conciencia, ¿puede potenciar un pensamiento más plural, más «saludable», si *trabaja* atada a su enemigo? Esta «salud», en tanto negación del dogmatismo, ¿no vería desde el principio limitado, o bien, condicionado su ejercicio por el mismo?; ¿no tendría que perecer, después, con este?; ¿cómo enfrentará Nietzsche esta relación dialéctica?

Para evocar —de nuevo— los antecedentes de la vida teórica, el filósofo recuerda, en tono hegeliano, que la religión, incluso, ha propiciado rutas para la *superación* de sí

¹⁸⁸ *La gaya ciencia*, p. 230.

¹⁸⁹ *La ciencia jovial*, versión de Germán Cano, p. 346.

¹⁹⁰ “...el filósofo como *médico* no es una metáfora. Conocemos la lista de los libros de medicina leídos por Nietzsche [...] que a menudo consultó con fines autoterapéuticos, pero que también contribuyeron a su elaboración filosófica; entre ellos se cuenta el estudio de Charles Féré (1888) sobre la degeneración y la criminalidad (que alimenta la fenomenología de la *décadence*), o las investigaciones de Galton, Liebig y Roux, que influirán en la constitución de la idea de voluntad de potencia. El modelo biológico (y globalmente naturista [...]) constituye, por otra parte, una vía expresiva tan característica como antigua en [...] Nietzsche, que tiene una notoria vigencia en su comprensión autobiográfica”, Ferraris, Maurizio, *Óp. Cít.*, p. 56.

¹⁹¹ *La ciencia jovial*, versión de Germán Cano, p. 435.

misma: ha sido la moral de los confesionarios, la veracidad con más rigor, quien destruyó el cimiento de la fe y “se transformó en conciencia científica, en probidad intelectual a toda costa”¹⁹². Empero, esta última también dio pie a la degeneración del «sabio» (o sea, “a su falta de respeto, [...] de profundidad” [...], su candidez en el *conocimiento*¹⁹³) urdida en la modernidad.

Aún hoy, los vínculos entre moral y medicina han hilvanado redes de prejuicios que anteponen la «normalidad» a la pluralidad (orgánica y social). Buscamos, entre lo sensible, *identidades*, como en la conciencia, *rectitud*, certeza. Es obvio, pues, que el hombre cuya tentativa sea aclarar —nunca fijar— las relaciones conflictivas que moldean su perspectiva, debe hallar una manera de expresarlas más abierta, menos *recta* (sin faltar a la «profundidad»). ¿Pero, es visible el rol que tomará la ciencia en ello? ¿Cómo va a oponerse a la esclerosis metafísica, dadora de conceptos siempre relativos al «sujeto», al «ser», a las «sustancias»...?

Nietzsche nos conducirá hacia un área muy confusa: no le importará el conocimiento de esa dimensión mayor que el «yo», donde las jerarquías de instintos fundan (y desfundan) al sujeto, tanto como su autodeterminación. Y, sin embargo, reformarlas, aunque su dominio sea el de la absoluta *afirmatividad* —que es el de la inconsciencia—, nos exigiría una dosis alta de responsabilidad... ¡la cual responde a la conciencia! ¿Es válido apelar a ella para *redirigir* aquella afirmatividad? Que la razón, sabiéndose plebeya en nuestro cuerpo, trate a la nobleza como igual, es tan absurdo como si los dedos pretendieran manejar los nervios de su propia mano.

Esta contradicción expresa una debilidad en la especulación nietzscheana: por un lado, esta nos lleva a la procuración del saber *práctico* (“Tu saber no ha llevado a la consumación de la naturaleza” (sino que la destruye); “mide sólo durante un instante tu altura como cognoscente en comparación con tu capacidad de actuar”¹⁹⁴) y por el otro,

¹⁹² *La gaya ciencia*, p. 217.

¹⁹³ *Ibid.*, p. 221. Para Nietzsche, todos estos síntomas delatan «plebeyismo del espíritu».

¹⁹⁴ Nietzsche, *Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida, [II Intempestiva]*, p. 116. En *La gaya ciencia* (§301) Nietzsche abolirá la falsa división entre vida «creativa» y «contemplativa», buscando que se reconozca en la segunda una potencia cardinal (para la sociedad) en la creación de los *valores* (inclusive, los del hombre «práctico» común). De tal forma, el científico, debe reconocer en sí una vida cuya «mejor fuerza» no es la cognoscente («espectadora»).

sutilmente, perpetuar ciertos ideales ilustrados, ahora empleados contra los «instintos de rebaño» y las supersticiones metafísicas. ¿Qué busca el pensador? ¿Tan sólo terminar con la unidad mentida del sujeto?, ¿develar una duplicidad interna (porque aquel “error de *entonces, cuando [...] aún eras otro*” —y siempre serás *otro*—, acaso fue tan necesario “como todas tus actuales «verdades»...”¹⁹⁵)?

La tarea del socratismo es *corregir* las formas en que el devenir se da en los hombres (para que estos se conduzcan en concordia con el *verdadero ser*). Al condenar las expresiones culturales de la «decadencia» fisiológica, así fueran también hijas del fondo universal que Nietzsche llama «voluntad de vida», ¿no opera de forma análoga? Si la actividad cognoscitiva, aún guiada por el signo del rebaño, se conforma por diversas fuerzas instintivas, ¿qué sentido tiene, pues, *medir* la propia «altura», cuando Nietzsche ya reconoció, antes, el contrasentido de esperar que la conciencia las conduzca, estrictamente hablando?

Sea para evadir ese problema o no, se propondrá esta idea: el humano quiere despojarse de *verdades* que antes le eran funcionales porque enmascaraban «cosas que aún no convenía que viera», pero su liberación es menester del cuerpo, no de la razón: “cuando ejercemos la *crítica* no hay nada arbitrario e impersonal: [...] fuerzas vivas e impulsoras [...] expulsan una corteza. [...] algo quiere vivir y afirmarse en nosotros, ¡algo que nosotros tal vez no conocemos *aún*, no vemos *aún!*”¹⁹⁶. Empero, Nietzsche insistirá en la urgencia de expulsar esa «tartufería inconsciente»¹⁹⁷ que domina la cultura (sin justificar dicha expulsión con más que su particular criterio).

Al menos, en descargo suyo, recordemos que, para él, la nueva forma de hacer *crítica* podía surgir, inesperadamente, de almas enfermizas. ¿La modernidad surtió a la ciencia de experiencias realmente conciliadoras? No, pero hasta el «maestro de moral» también hubo aprendido, por quedar empobrecido y “desligado de las más hermosas contingencias” que “uno ha de [...] perderse a sí mismo durante un cierto tiempo” para

¹⁹⁵ *La ciencia jovial*, versión de José Jara, p. 179. Las negritas son mías.

¹⁹⁶ *Ibíd.* Las cursivas son mías.

¹⁹⁷ *Fragmentos póstumos* (III), p. 504. Esa es la pretensión más importante de la «nueva ilustración» (*Ibíd.*).

comprender algo de aquellas “cosas que él mismo no es”¹⁹⁸ (*duplicidad* de la que ya se habló). La enfermedad, drenada y sublimada, es la que va a allanar aquí la ruta a «las naturalezas dominantes»¹⁹⁹, dando al hombre una elasticidad perspectivística:

“Europa es un enfermo que debería estar tremendamente agradecido a su incurabilidad y a la eterna transformación de su sufrimiento; estas situaciones continuamente nuevas, así como estos continuos nuevos peligros, dolores y medios de información, han terminado por producir irritabilidad intelectual, que casi significa tanto como el genio y que es, en todo caso, madre de todo genio”²⁰⁰

El proyecto principal de la moral ha consistido en guiar al propio juicio conforme al del prójimo —para evitar las embestidas del capricho o de un *exceso de imaginación*—. A pesar suyo, sin embargo, el hombre pagará un importe, cada vez mayor, para que se promulguen «leyes de unificación» con un sostén político efectivo: los instintos disidentes todavía son demasiado fuertes y hoy las almas refinadas, más veraces, ven «la imagen de las cosas» desplazándose con más velocidad que ayer, hasta poner en riesgo el «paso de tortuga» que la sociedad exige para apuntalarse²⁰¹. La balanza del rebaño se halla en riesgo.

El reconocimiento de esas fuerzas «que no vemos aún», cuyo orden es velado, nos reclama nuevos fines, pero no se puede hablar confiadamente del *futuro de la humanidad*²⁰² porque extirparnos la «tartufería inconsciente», aunque de forma razonada, acaso tenga un precio enorme, abominable, en un campo de relaciones instintivas tan enmarañadas. ¿No lo sabe Nietzsche? Por supuesto, sin embargo, lejos de arredrarse, invitará a los hombres a forjar *tablillas de valores propios*, ¡pero ya no cavilar sobre el

¹⁹⁸ *La ciencia jovial*, versión de Germán Cano, p. 505.

¹⁹⁹ *Fragmentos póstumos* (III), p. 631.

²⁰⁰ *La ciencia jovial*, versión de Germán Cano, p. 361. La mención de Europa (del §24), se debe a que el autor piensa que su «disposición al cambio» es consecuencia de su forma siempre «insatisfecha» de vivir, a diferencia de otros pueblos, como el chino.

²⁰¹ Cfr. *Ibíd.*, p. 391.

²⁰² *Ibíd.*

«valor moral de un acto»!²⁰³). La existencia rehúye a aquellas determinaciones axiológicas de la cordura.

¿A qué precio desaparecerá, pues, la «tartufería»? Ya vimos que el sujeto más *perjudicial* podría representar, también, la utilidad mayor, al perpetuar instintos que malogran nuestra «domesticación»: el ansia de dominio, la rapiña, etc. Cómo negarlo, al ver que la pluralidad de *caras* de la voluntad de vida —o «de poder»— no puede reducirse a consideraciones moralistas. La reforma del *sujeto*, de la ciencia o el arte, más allá del bien o el mal, responde a fuerzas inconscientes. No cabe, por ello, el uso del concepto «libertad» interpretado como autonomía de la razón en este asunto.

Por supuesto, no es que el hombre ahora se enfrente a un escenario insólito: cuando surgió el pensar científico se requirió, como explicamos antes, que nuestros instintos disolventes como el de la *negación*, la *duda*, el *coleccionador*, actuaran conjugados bajo un fin contemplativo, pese a que estos, por sí solos, son «venenos». Y es que, para que potencias tan distintas, provenientes de un *abismo* caótico aparezcan conformando un orden con sentido, dice Grave, necesitan siempre la persona (*personare*: máscara) del filósofo²⁰⁴. Por eso aquí vale también algo afirmado en el primer capítulo: nuestro intelecto adquiere verdadera fuerza cuando *escenifica*²⁰⁵.

3.2 Hacia la pregunta por la libertad

De continuo, se ha afirmado que, tras la diatriba (contra la moral) de Nietzsche, había una crítica a la metafísica *antitética*, es decir, la que divide el mundo en «verdadero» y «aparente», en «temporalidad» y «eternidad», etc., por ser los referentes del nihilismo occidental²⁰⁶. En tales distinciones, siempre fueron la razón, lo eterno, la verdad, criterios bajo los que se evaluaba la existencia. Era apelando a ellas como podíamos concebir, al menos, un reducto de la libertad, pues en la vida, *naturalmente*, se hallaban trampas,

²⁰³ Cfr. *La ciencia jovial*, p. 525.

²⁰⁴ Grave, Crescenciano, *Nietzsche. Crítica de la voluntad de verdad*, p. 58

²⁰⁵ Véase “Cuestiones fisiológicas” (1.2).

²⁰⁶ Cfr. Grave, *Óp. Cit.*, p. 42.

erosiones de esa, con lo que la metafísica forjó la idea de que la esencia de las cosas debía hallarse *en otra parte*.

De un modo coherente, Nietzsche ataca, igualmente, la oposición entre «salud» y «enfermedad», porque las distinciones antes mencionadas, limitadas, burdas, eran hijas de almas disminuidas que buscaban redimirse de algún modo, con la negación de que partían, haciendo el bien, de *empujes* parecidos a los de almas *bajas*, delirantes y *perdidas*. Nietzsche afirma con insidia, sin embargo, que «salud» y «enfermedad» cumplían un rol complementario en el espíritu científico; desear, antes que nada, la salud “no es más que un prejuicio, una cobardía, [...] un resto de sutil barbarie”²⁰⁷ (en suma, un «retroceso»).

No obstante, también el pensador trazó algunas antítesis con las que él mismo se iba a confrontar (supiera o no). Una de ellas —nada original, pero bastante significativa— sería «fuerte» y «débil». *La genealogía de la moral* presenta, paralelamente, los contrarios «amo»-«esclavo»; el primero «crió» en sí mismo, recordemos, una bestia a la que fue legítimo expresar «promesas», descubriéndose no sólo libre, sino *responsable*; comenzó a desarrollar una «conciencia» plena y se volvió moral, por lo que —dedujimos— no debíamos creer que era el más sano (o «fuerte», así el autor pudiera asemejar ambos conceptos) pues la construcción de la conciencia cerró un ciclo histórico de domesticación humana.

Nietzsche alega contra los instintos de rebaño como si pudiera derogarse nuestra situación, pero sabemos que la «voluntad» del amo (esa que le permite *hacer promesas* y cumplirlas) no bastó para modificar el desarrollo humano. Todos son «enfermos», arribados a una realidad que les humilla, apenas quieren sacar tajo de ella; de sentirse dueños (de su cuerpo, de sus movimientos), pasan, luego, a hallar puntos de apoyo en la «verdad», la religión, la ciencia... ¡porque no lo hallan en ellos mismos! La impotencia predomina, al grado de que todos los filósofos, según el alemán, harían de nuestra sujeción política una condición vital.

²⁰⁷ *La ciencia jovial*, versión de Germán Cano, p. 435.

Alguien como Ferraris va a decir que Nietzsche justificaría la «esclavitud» al definir la vida como apropiación, dominio de lo extraño, tiranía, avasallamiento...²⁰⁸ (en simetría con su noción de «espíritu»²⁰⁹). Para ello, citará un fragmento póstumo: “La cuestión radical es: ¿*debe* haber esclavos? O mejor: no es ni siquiera una cuestión, sino un hecho [...] En verdad siempre *hay* esclavitud, ¡lo queráis o no! Por ejemplo: el funcionario prusiano. El estudioso. El monje”²¹⁰. ¿Pero, por qué causas Nietzsche escribe, a veces, con cursivas? Tal vez, dicho «debe» se le antoja moralista; el «hay», nos habla de una realidad velada, pero primordial. Ferraris no deja escapar lo que sostiene el argumento: una falacia naturalista.

El hecho de que siempre haya existido «esclavitud» no prueba su vigencia o su necesidad, como afirmara el italiano. Pero es claro que allí Nietzsche no pensaba, por ejemplo, en el comercio de malíes a América, sino en la barbarización del europeo (que explicará, sea con el «monje», el «funcionario», etc.). De cualquier modo, si para él era causada en lo fundamental por una ideología servil nacida en la cultura hebrea, «uniformadora» y «resentida», ¿no cedía al fascismo? El italiano citará un escrito de la primavera de 1884, en donde, según él, Nietzsche reprueba la asimilación de la cultura hebrea en el cruce actual de razas, ya que esta debía “fijarse metas superiores”²¹¹.

El fragmento habla, curiosamente, de que el antisemitismo tiene de *valioso* urgir a los judíos a darse aquellos nuevos fines, pero al lado de esta afirmación (25 [225]), casi inmediatamente, se hallan otras en las que se ensalzan la capacidad artística, asimilativa y, sobre todo, adaptativa de estos (25 [221]) o inclusive la que reza que, en Europa, son la raza más antigua y pura y, por lo tanto, su belleza es la «suprema» (25 [234]). Y es que estos fragmentos se inscribían en una reflexión sobre las «castas dominantes», con capacidad para el gobierno (donde la «judía» cumplió un enorme rol preparatorio²¹²).

²⁰⁸ Cfr. *Más allá del bien y del mal*, p. 235

²⁰⁹ Véase, en este ensayo, “Un nuevo instinto”.

²¹⁰ Fragmento 25 [225], citado por Ferraris, *Óp. Cit.*, p. 58.

²¹¹ *Frag póstumos* (III), 25 [218], p. 494.

²¹² *Ibíd.*, p. 495. Una mención sobre la habilidad adaptativa del pueblo judío, en *La ciencia jovial*, §361 (versión de Germán Cano), p. 567.

Este rodeo, aparentemente innecesario, sirve para recordar que Nietzsche — aunque escribió del tema de manera frívola, sin duda— mantenía una relación muy problemática y cambiante con los «débiles». Al mismo tiempo que los vio como criadores de almas oprimidas, subrayaba su creatividad. Como se vio en “Un nuevo instinto”, fueron estos, gracias a su libertad, quienes inyectarían *cambios* en la moral de su rebaño, ocasionando su *progreso*. No importa que el individuo fuera de la norma, en su distancia del vulgar (ya que se abría de mejor forma a la pluralidad del mundo natural) fuera, igualmente, menos duradero; los efectos de su libertad se imprimen, por generaciones, en la raza.

Para que el dispositivo cardinal de la moral —que es la conciencia— se implantara en el rebaño (fuera en «débiles» o «fuertes») se ajustó la sensibilidad a fines y conceptos que servían sólo a este, pero incluso la potencia que vertió cada hombre al desplegar un arte comunicativo —cuyo objeto original fue, no olvidemos, expresar carencias—, nos dejó también un «excedente de poder», que artistas, oradores, poetas, iban a heredar como «derrochadores». “Así [...] sucede cuando se consideran razas enteras y cadenas de generaciones”²¹³. Así es como el rebaño ha agudizado, mediante el lenguaje, su noción (no su capacidad) introspectiva.

Por un lado, la conciencia —como signo del rebaño— anula al *individuo*, viola su interioridad; por otro, cataliza el desarrollo del espíritu: «amo» y «siervo» son, más bien, dos escenarios en los que es *tiranzada*, pero tal violencia puede ahogar su poderío, como también auparlo. El hombre dominante se ha arrogado, desde siempre, la exclusiva posesión de la verdad. Con ello justifica su actitud y ocupa, de antemano, un estamento superior, pero también puede cargar con un veneno: el sacerdote, por ejemplo, siendo el guía comunitario, se presenta como *médium*, como el que mejor capta el sentido de la vida, al que, sin queja, han de ceñirse los demás.

Por eso, llaman la atención aquellos que interpretan las ideas nietzscheanas como anuncios de un advenimiento: el de un «tipo» —llamado «superhombre»—, *más capaz* de concebir *verdades* en sentido metafísico (y por ello, tenga algún derecho de exclusividad

²¹³ *La ciencia jovial*, versión de Germán Cano, p. 550.

sobre el discurso), cuando aquél «tipo» de humano, más bien —suponemos—, va a ser el reflejo de que la «verdad» no debería enunciarse de manera unívoca ni en referencia a los valores antes aludidos: «temporalidad» y «eternidad», «razón» e «instinto», etc. (con ello negaría ser, pues, un elegido, un ser iluminado). ¿Pero, entonces, donde encontraríamos el sustento de su libertad?

Debemos recordar que el «superhombre» es una cara de esa crítica a la anemia cultural cuyo soporte está en la creencia en una voluntad suprema, ordenadora y anterior al mundo. El *hombre de vanguardia* (que sería un antecedente del primero) reconoce que la condición del universo es caótica, amoral e indiferente, lo que puede resultar, *para nuestros sentidos*, algo elemental, aunque la metafísica por miles de años haya desterrado el sensualismo ingenuo, del que Nietzsche se sirvió para negar sustento a ideas como la «identidad», la «cosa-en-sí»...

Cuando afirmó que, para conservar «seres de nuestra especie», se necesitó que esta desarrollara un pensamiento que dotara de sentido al mundo (con nociones ilusorias), el autor de *Aurora* no se refería, obviamente, al hombre como un ser abstracto, con *sustancia* —que sería una imagen metafísica—, sino al humano devenido autoconsciente, a lo que no podríamos reducir la *realidad* humana, siendo una faceta joven de esta: “...los filósofos tienen el defecto común de partir del hombre actual y creer que con un análisis del mismo llegan a la meta [...] se les antoja como una *aeterna veritas*...”²¹⁴.

El motivo de ese tono de distancia usado con respecto a «los filósofos» reside en que, al *buscar* en el humano un ser inmóvil, que podía fungir como «medida cierta de las cosas», exhibían su falta de «sentido histórico», un error que el «superhombre» no ha de permitirse: todo lo *esencial* de nuestra evolución se dio “en tiempos remotos, mucho antes de esos cuatro mil años que nosotros más o menos conocemos”²¹⁵. (Si «esencial»

²¹⁴ *Humano, demasiado humano* (I), p. 44.

²¹⁵ *Ibíd.*

está en cursivas, es porque la especie sigue deviniendo). “No hay *datos eternos*, lo mismo que no hay verdades absolutas”²¹⁶.

Deberemos agregar a esto que fue la configuración de los instintos, dada hace milenios, lo que permitió, tanto la aparición de la conciencia, como su regulación, el hecho de que no causara antes que perezáramos «por sus absurdos juicios». Pero, pese a la ironía, es preciso recordar que Nietzsche nunca negaría la conveniencia de las ciencias para el propio fortalecimiento (no olvidemos que el deseo de *conocer*, y dentro de este, el de auto-conocerse, está igualmente en almas sanas como enfermas). Pero, la pregunta que ha ocupado este trabajo es cómo renovarla si su origen se halla, en gran medida, en la condena a los instintos²¹⁷.

Al filósofo le preocupaba, sobre todo, la manera (o las distintas formas) en que el individuo, violentado interiormente, vio su libertad comprometida cuando el reblandecimiento fisiológico, la domesticación, le hizo encontrar una primera piedra o, tal como dijimos, un punto de apoyo, en el *gran otro* (que podría ser Dios o igualmente, el Estado) por falta de potencia, compartida por «señor» y «siervo» (ambos, estados sin afirmación plena del individuo, pues apelan siempre a situaciones del «rebaño», al que, muy lejos de los sueños rousseauneros, han *justificado* desde sus inicios²¹⁸).

²¹⁶ *Ibid.* En “La humanidad futura” (§337), Nietzsche se refiere al «sentido histórico» como una enfermedad, que empieza ya a configurarse como instinto: “los hombres de hoy comenzamos precisamente a formar la cadena de un sentimiento futuro muy poderoso, eslabón por eslabón —escasamente sabemos lo que hacemos. Casi nos parece como si no se tratase de un nuevo sentimiento, sino de la disminución de todos los viejos sentimientos— el sentido histórico es algo aún tan pobre y frío...”; *La ciencia jovial*, versión de José Jara, p. 195.

²¹⁷ Para Kant, “si en un ser que posee razón y una voluntad, su *conservación* y [...] su *felicidad* supusiera el auténtico fin de la naturaleza, cabe inferir que ésta se habría mostrado muy desacertada en sus disposiciones al encomendar a la razón de dicha criatura el realizar este propósito suyo”; *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*, pp. 12-13. Tal vez Nietzsche, sin embargo, concluyó de esto algo similar a Kant, para quien la naturaleza, de elegir más bien a los instintos como guía del hombre habría evitado que la razón se volviese hacia el *uso práctico* y “tuviera la osadía de proyectar con su endeble comprensión el bosquejo tanto de la felicidad como de los medios para conseguirla (*Ibid.*, p. 13.). Para Nietzsche, la naturaleza nunca dejaría de hacer dichos bosquejos, aunque la razón los atribuya a sí misma. El origen de nuestra conciencia, como vimos, se debió también a relaciones instintivas, tal vez «paradójicas». ¿Por qué? Con la conciencia, la naturaleza fue contravenida, sí, pero **por ella misma** [en su individuación humana], actuando entonces de un modo inarmónico, sin objetivo claro, *peligroso*, como quiere Nietzsche.

²¹⁸ No hemos de olvidar, como se vio en nuestro primer capítulo, que al percibir nuestras carencias fuimos obligados a fundar las *sociedades* comunicativas, cuyas situaciones de dominio fueron su motor más importante (§354 de *La gaya ciencia*). No sólo el siervo ve negado su poder en estas: quien persigue el señorío sobre otros, ¿no lo hace precisamente por ser más consciente de su propia insuficiencia?

¿Dicha situación terminará con nuevos horizontes, sea en el ámbito político, en la perspectiva de las ciencias o, tan sólo, en la filosofía? Seguramente no, pero hoy, con su reevaluación, se admite que la enfermedad posibilita que nos enfrentemos a la dimensión más problemática de la existencia, como afirmaría Romero Cuevas, reflejada en “un distanciamiento respecto de la perspectiva *normal* y común”, el cual nos va a adentrar en experiencias infrecuentes, y “terribles pero productivas...”²¹⁹. La enfermedad desnuda, dentro de nosotros, un vacío fructífero, que puede renovar el «ángulo visual» del estudioso.

El mundo se volvió «infinito» nuevamente, porque el hombre al fin reconoció en sí mismo un gran «desconocido»²²⁰, y ahora, abandonado por su dios, está obligado a imaginarse una criatura que, sin «ansia de certezas», redescubra ahora su *dignidad* «danzando sobre abismos». “Tal espíritu sería el *espíritu libre par excellence* [por excelencia]²²¹. Pero, quien danzara «en una cuerda floja», ¿no sabría que la *caída* (así como el «ocaso») es —debe ser— la posibilidad perpetua del *saber*? Una brutal imagen dará inicio al libro posterior del pensador: la caída del volatinero, que será el primer *acompañante* del protagonista²²².

²¹⁹ Romero Cuevas, José Manuel, *Óp. Cit.*, p. 138. Las cursivas son mías

²²⁰ *La ciencia jovial*, versión de Germán Cano, p. 583.

²²¹ *Ibíd.*, p. 542.

²²² “Tú, primer compañero mío, ¡descansa en paz! Bien te he enterrado en tu árbol hueco [...] pero me separo de ti [...] no debo ser pastor ni sepulturero”, *Así habló Zaratustra*, p. 48. El personaje habría dicho antes: “El hombre es una cuerda tendida entre el animal y el superhombre, una cuerda sobre un abismo. / Un peligroso pasar al otro lado. [...] Lo que en el hombre se puede amar es que es un *tránsito* y un *ocaso*”, *ibíd.*, p. 38.

CONCLUSIONES

Podemos abreviar este trabajo como sigue: para Nietzsche, la conciencia es una función *nueva*²²³ de nuestro organismo, consecuencia de un proceso domesticador (que dota al individuo de una *perspectiva de rebaño*), y da sitio a una idea del propio «yo» viciada, incluso, desde el uso del lenguaje, siempre imposibilitado para dar cuenta del mundo, el hombre, o la experiencia misma con justicia. Hay en su origen ejercicios de dominio, así como una síntesis del mundo en la que suprimimos *sentimientos* como el caos, la incertidumbre, y los que patenten nuestra pequeñez, en un medio carente de orden o bondad.

Aquella pequeñez se muestra, nada más el hombre echa un vistazo a sus acciones. Se insistió en que el mecanismo o, mejor dicho, el fundamento del pensar no corresponde a un «fin» *concientizable* (o sea, uno que obedezca a *fuerzas* racionales). Con imágenes del propio Nietzsche, se diría que el timonel del barco no podría ser, a la vez, «vapor» del mismo. La potencia y la intención no son iguales; cada «meta» que otorgamos a una acción es “un pretexto encubridor, un autodeslumbramiento [...] de la **vanidad**” que no deja que veamos, pues, “que el barco sólo sigue la corriente” en la que, por casualidad, cayó, sin definirla²²⁴.

El verdadero impulso de los actos, consiguientemente, provendrá de un *quantum* de poder que en sí mismo no tiene orientación precisa. Ese «poder» rebasa toda «meta»: el acto, su valor, no debe ser tasado por el *fin* que pueda darle la conciencia (la que, dirigida hacia sí misma, como *autoconciencia*, es sólo es *un accidente de la representación, un cierto estado del espíritu*, quizá «morboso», y no su fundamento).

²²³ Véase §11, citado en el “Prefacio” y analizado en “Un nuevo instinto”.

²²⁴ *La ciencia jovial*, versión de José Jara, p. 230.

El reconocimiento de que no sabemos cabalmente lo que guía al pensar, incluso en su *progreso* (ya que el hombre está en reconfiguración perpetua) hace de aquella «vanidad» descrita líneas más arriba un signo de pobreza: no podemos reducir *lo humano* a una moral supuestamente autónoma, con «fines» claros y en continuo perfeccionamiento. El mundo no los tiene, como no tiene orden ni estructura. Así, la crítica al mecanicismo, como vía de estudio, nos obliga a ver al hombre como un gran «desconocido»: la máxima «conócete a ti mismo» es, “en boca de un Dios y dicho a los hombres, casi una maledicencia”²²⁵.

Cada «certeza» en la que habíamos creído remitía, sin más, al «yo» (en cuestión aquí). «Yo quiero» es la expresión que sintetiza un pensamiento causalista, traspasado al mundo mismo cuando creímos que, tras cada hecho, existía un agente, alguna voluntad intencionada. El nacimiento mismo de la lógica se debe, según Nietzsche, a la asimilación de *errores*, fruto de una equivalencia entre razón y mundo: “¿será posible que rebajemos la existencia a un mero ejercicio de cálculo a un objeto de estudio de matemáticos apoltronados?”²²⁶. Tal será la duda con la que el filósofo se acercará a la ciencia (aunque su idea de «error» también será poco convencional).

Imágenes como «orden», «fin» o «ley» permean la sensibilidad: desarrolladas por necesidad vital, hacen que las criaturas débiles se afirmen en un sitio hostil, cambiante, caótico. Pero nuestra creatividad, la misma que forjó aquellas nociones, causará después una reforma de la vida teórica; encerrada en la monotonía, ésta necesitará orientar la *enfermedad* de la que es presa a otros parajes. Nietzsche dirá así, pues, que la aparición de la actitud científica en el hombre es puramente *accidental*, producto de una configuración reciente de sus «jerarquías de instintos».

De igual modo, la conciencia es parte de ese devenir; no representa *el núcleo de la especie*, como si ésta lo tuviera *desde siempre*. ¿Qué ideas certifican lo anterior? Pasemos a enunciarlas:

²²⁵ *Ibid*, p. 192.

²²⁶ *La gaya ciencia*, p. 239.

- Cada instinto busca dominar, poniéndose a sí mismo como fundamento de la vida, frente a los demás. Esto es, en realidad, la base de nuestra moral. Pero las redes instintivas se transforman desplegando, conforme se afirman, fuerzas o, mejor dicho, funciones, que desequilibran al humano, hasta que son completamente *asimiladas*.
- La conciencia —una función nacida hace muy pocos miles de años— todavía comporta un riesgo, porque el individuo la ha fortalecido coaccionándose a sí mismo (para desterrar las embestidas del capricho en su imaginación, empobreciéndose con ello).
- Pese a lo anterior, cualquier inclinación humana tiene fundamento en algo más que la razón²²⁷. Un hombre en firme vigilancia de sí mismo, preocupado por *sus* actos (realizados *por* deber, *conforme* al mismo o, incluso, en busca suya), vive enfermo, por negar en sí la preeminencia de poderes físicos más hondos que el deber. Por lo mismo, Nietzsche va a enfocarse en *cómo fue que descubrimos la capacidad moral*, y no si la satisfacemos.
- Indujimos cambios en nosotros para ser morales; transgredimos nuestra «facultad de olvido», criando un ser al que le fue legítimo «jurar», sentirse responsable, dueño de sus actos. Al momento, comenzamos a inventar palabras para referirlos y explicar deseos, necesidades, etc.
- El lenguaje, sin embargo, sólo aprehende superficies (sea en el *exterior* o el *interior* del hombre). El principal problema es que este es, justamente, el foco del que la conciencia toma su vigor. Por eso, Nietzsche la definirá como una «red de comunicaciones», a la vez que «marca de rebaño». Su función primaria es crear nexos humanos.
- *Eso* de lo que uno puede ser *consciente* en la palabra es fruto de abstracciones, vulgarizaciones, reducciones, que no captan la pluralidad de formas en que el mundo (o el pensamiento mismo) se presenta.

²²⁷ Recuérdese que «yo pienso» también es una frase que podría inducir a error: *los pensamientos vienen cuando quieren, no cuando «yo» quiero* (véase la nota 56).

- Tal pluralidad, igual que el devenir, está negada por la metafísica, fortalecida hasta ahora, por hacer del mundo una materia más segura.
- La debilidad originó el *error*, y sólo *desafiando* a la gramática (la «metafísica del pueblo») abrimos una crítica profunda, radical, a toda cosificación *científica* del mundo. Y es que la ciencia es síntoma, refinamiento o afirmación de cierta «perspectiva» y, por lo tanto, nunca es incondicionada.

Lo anterior, como hemos dicho, se ha explicado en medio de una reflexión sobre la enfermedad, fundamental en el proceso evolutivo (como estado en que se dan nuevas *apreciaciones*, nuevas posibilidades de *creación*). Tras los sistemas metafísicos, se pueden encontrar malentendidos corporales y padecimientos que, no obstante, han engendrado cierta «irritabilidad» que nos daría mayor poder de *observación* a los humanos con el tiempo. Nietzsche va a explicarlo del siguiente modo:

- Mientras que los individuos «fuertes» siguen las costumbres, los llamados «débiles» padecen la *inseguridad moral* que, de sobrevivir, puede cambiarlas (parcialmente). Esta es la causa de la evolución: sin esos cambios, un pueblo sería preso de la fijeza.
- Dado lo anterior, la sombra del «progreso» es siempre un debilitamiento (momentáneo). Ocurre que nuestra conciencia es fruto de esto, pero tiene una particularidad: su origen se halla en la coacción interna, como se indicó antes.
- Aunque pueda colocarse en posiciones de dominio (por lo que tendrá un papel mayor en la creación y legitimación de las palabras), el «consciente» no está propiamente *sano* (porque se volvió «dispéptico» al contravenir su «facultad de olvido»).
- La conciencia originó cambios en el espíritu, que *se observó a sí mismo* libre del instinto y cerca de la *esencia* de las cosas, sin saber que tras de sí hay algunos movimientos corporales que provocan, asimismo, el surgimiento de «virtudes»

que no va a prever, segar ni definir completamente (de ahí que representen un *peligro*), ni que tal *esencia* no puede existir en un mundo sin devenir.

- Ocurre con las ciencias, algo parecido a lo anterior: varios impulsos, que podrían significar «venenos» para el hombre (el coleccionador, el de la duda, el disolvente) se volvieron, con el tiempo, las funciones de una sola fuerza orgánica, causando que murieran, antes de ello, ingentes cantidades de hombres.
- El progreso de la ciencia no se ha detenido. Si la astrología, la hechicería y la alquimia, por ejemplo, preparaban el deseo de hallar y conocer potencias *escondidas*, que la metafísica iba a remitir a un mundo *superior*, ella preludia el nacimiento de un pensar cuyo cuidado principal sería, pues, la fisiología. El motivo es que la *enfermedad* del hombre teórico, su voluntad de crítica, también va a dirigirse contra él mismo. Al admitir que está mermado por *errores* que antes permitieron su conservación como «orden», «estructura», «causa racional» o «fin», los reconocerá como figuras empobrecedoras, pero refinadas.
- Esta renovación perspectivista podría significar un riesgo para la moral de cada uno de los rebaños: si no existe un *plan divino para el mundo* que se exprese en las nociones anteriores, no pueden tener cabida, en el terreno estético-político, proyectos igualitaristas, democráticos, etc.

La crítica nacida en tal renovación apelará a su raíz vital, cuyas potencias conflictivas dan nuevos senderos a la «enfermedad», urgida hoy a adoptar mejores actitudes: *enseñar a hablar con libertad a los sentidos*, olvidar las pretensiones de neutralidad científica y, a un tiempo, ahondar en la potencia artística del sí-mismo...

De este modo, el «hombre de vanguardia», inmerso en la reforma del saber, ha de recuperar, entonces, la visión del mundo como un sitio de pluralidad en flujo, percibiendo que en él mismo ésta podría atentar contra una pretensión moderna: el individuo cuyo bienestar, cuya «salud», está en emparejarse con los otros. Otra vez, el hombre es un

extraño para sí, sus posibilidades de creación lo obligan al cultivo de lo singular en él, y, para bien o mal, eso, después, abolirá cierta «tartería», como dijimos, por la que hemos evaluado sin dudar impulsos como la rapiña, el odio, el ansia de conquista, como negadores de *lo humano*.

Para haber llegado aquí, se vio antes la polémica de Nietzsche con autores como Darwin, Kant y Schopenhauer —cuyos términos, algo simplistas, sancionamos—, en la que podemos, ahora, definir su posición respecto al humanismo (en su actualización positivista, sobre todo). El abandono del ideal *mejorador*, en un sentido «altruista»; la denuncia de nociones («ley», «certeza») cuya raíz negada es la *ilusión*; la vida teórica, observada bajo influjo del instinto, y la obstinada duda, dirigida hacia el lenguaje, de que la experiencia constituya un núcleo irrefutable de saber; todos son rasgos de un afán por criticar las bases del nihilismo filosófico, como empobrecedor vital.

Con todo, es claro que el filósofo recurre a operaciones que recuerdan al positivismo mismo, repetidas veces²²⁸. En su ataque a *aquellos* que hacen de la ciencia *un fruto insuperable* de la evolución, citaba, por ejemplo, a Spencer (§373), quien pensó que esta se dirigía, en los hombres, a un estado de desinterés final (horrendo, según Nietzsche, aunque el inglés también lo ayudaría a ver la moral fundamentada en la fisiología²²⁹). ¿Sería bueno juzgar en el autor de *Humano, demasiado humano* a un parricida del positivismo? No, y lo mismo se podría decir respecto a otras doctrinas, aún vigentes, con que se enfrentó.

Nos llevaría mucho abundar en todos los antecedentes de los temas vistos, pero lo anterior ayuda a ver el rol que tomaría *La gaja ciencia* en el final del siglo XIX. Tal vez hay quien busque en la obra una invectiva contra el humanismo, pero Nietzsche legaría también —contradiciéndose por ratos— un proyecto formativo, como escribiríamos antes, con afanes ilustrados²³⁰. En tanto luchaba contra el yugo religioso y la visión acrítica de *la razón como eje humano*, respondía a ellos, muy a su manera. Nada más la idea de

²²⁸ Véase, por ejemplo, la nota 45.

²²⁹ Para más información, Cfr. Moore, Gregory, “Nietzsche, Spencer and the Ethics of Evolution”, en *Journal of Nietzsche Studies* 23, p. 4. Aquí hemos enfrentado, sin embargo, la lectura estrictamente *genetista* del evolucionismo nietzscheano.

²³⁰ Véase “Un menester del cuerpo” (3.1).

«artista» emparentada con la de «creador» es de índole humanista, y se usa en la obra sin reparos filológicos.

También la indagación de los *orígenes*, sea del lenguaje o de la ciencia (para «interpretar» su devenir) se puede leer así: no habría genealogía sin esperanza de reanimación moral. Si el pensamiento no está prefijado en la conciencia, siendo en la ilusión donde construimos lo que *somos* —y lo que dejamos de ser luego—, puede que nos veamos otra vez en un predicamento: no elegimos, cuando menos, qué hemos de soñar, por cuántos días ni de qué modo... aquella fuerza es superior. Al asumirlo, sin embargo, dignificaremos sitios antes maldecidos (el «error», la heterogeneidad) para juzgar con más veracidad al ser que hemos castrado en búsqueda del hombre.

Acaso venga, así, el *perdón*, y no la cura; un giro más fecundo, otras *preguntas*.

BIBLIOGRAFÍA:

Versiones de *La gaya ciencia*:

- *Die Fröhliche Wissenschaft*, consultada el 12 de noviembre de 2018 (18:30 hrs.) en <http://www.zeno.org/Philosophie/M/Nietzsche,+Friedrich/Die+fr%C3%B6hliche+Wissenshaft>.
- *La ciencia jovial*, versión de Germán Cano, (junto a *El nacimiento de la tragedia y El caminante y su sombra*), 1ª edición en RBA Coleccionables, Madrid, Gredos, 2014.
- *La ciencia jovial*, versión de José Jara, 1ª ed. Caracas, Monte Ávila Editores, 1990.
- *La gaya ciencia*, versión de Pedro González Blanco y Luciano de Mantua, 3ª ed., Barcelona, José J. de Olañeta, editor, 2003.

Otras obras de Nietzsche:

- *Así habló Zaratustra*, versión de Andrés Sánchez Pascual, 1ª ed., en “Biblioteca de autor”, Madrid, Alianza, 1997.
- *Aurora*, versión de Genoveva Dieterich, 1ª ed., Barcelona, Alba, 1999.
- *Crepúsculo de los ídolos*, versión de Andrés Sánchez Pascual, 1ª ed., en “Biblioteca de autor”, Madrid, Alianza, 1998.
- *Ecce homo*, versión de Andrés Sánchez Pascual, 1ª ed., en “El libro de bolsillo”, Madrid, Alianza, 1994.
- *El nacimiento de la tragedia*, versión de Andrés Sánchez Pascual, 1ª ed., en “Biblioteca de autor”, Madrid, Alianza, 1998.
- *Fragmentos póstumos*, Vol. III (1882-1885), trad. Diego Sánchez Meca y Conill Sancho, Madrid, Tecnos, 2008.

- *Fragmentos póstumos*, Vol. IV (1885-1889), trad. Juan Luis Vermal y Joan B. Llinares, 2ª ed., Madrid, Tecnos, 2008.
- *Humano, demasiado humano*, (I), trad. Alfredo Brotons Muñoz, 1ª ed., Madrid, Akal, 2001.
- *La genealogía de la moral*, versión de Andrés Sánchez Pascual, 3ª ed., Madrid, Alianza, 2011.
- *Más allá del bien y del mal*, versión de Andrés Sánchez Pascual, 1ª ed., en “Biblioteca de autor”, Madrid, Alianza, 1997.
- *Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida, [II Intempestiva]*, trad. Germán Cano, Madrid, Biblioteca Nueva, 1999.
- *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, versión de Luis M. Valdés y Teresa Orduña, 5ª ed., Madrid, Tecnos, 2007.

Textos sobre el autor:

- Clark, Maudemarie, “Nietzsche was no Lamarckian”, en *Journal of Nietzsche studies*, Vol. 44, No. 2., Penn State University Press, verano, 2013.
- Deleuze, Gilles, *Nietzsche y la filosofía*, trad. Carmen Artal, 2ª ed., Barcelona, Anagrama, 1986.
- Ferraris, Maurizio, *Nietzsche y el nihilismo*, trad. Carolina del Olmo y César Rendueles, 1ª ed. Madrid, Akal, 2000.
- Frex, Hans, “La multiplicidad de estilos en Nietzsche. La crítica a la metafísica, el gran estilo y la decadencia”, en *Eleutheria*, 3, Revista electrónica de filosofía, en http://www.eleutheria.ufm.edu/Articulos/120921_Hans_Frex_La_multiplicidad_de_estilos_en_Nietzsche.htm, 2012. Captura del 11 de noviembre de 2018 (22:20 hrs.).
- Grave, Crescenciano, *Nietzsche. Crítica de la voluntad de verdad*, México, UNAM / Ediciones Monosílabo, 2018.

- Heidegger, Martin, *Nietzsche* (I y II), trad. Juan Luis Vermal, Ediciones Destino, Barcelona, 2000.
- Hernández Márquez, Víctor Manuel, “Nietzsche como filósofo del lenguaje”, en *Encuentros con Nietzsche* (Esteban Gasson Lara, compilador), 1ª ed., México, Universidad Autónoma de Chihuahua, 2002.
- Kauffmann, Walter, “La raza de señores” en Enguita, José Emilio y Quesada, Julio (compiladores), *Política, historia y verdad en la obra de F. Nietzsche*, Madrid, Universidad de Burgos/Huerga & Fierro editores, 2000.
- Moore, Gregory, “Nietzsche, Spencer and the Ethics of Evolution”, en *Journal of Nietzsche Studies* 23, 2002.
- Parmeggiani, Marco, “Sujeto, pensamiento y lenguaje en Nietzsche”, en *Contrastes. Revista interdisciplinar de filosofía*, vol. V, Málaga, 2000, p. 270.
- ----- “Vivencias, instintos y emociones: Nietzsche y la génesis de la experiencia interior”, en *Thémata. Revista de filosofía*, No. 25, Sevilla, 2000.
- Romero Cuevas, José Manuel, “¿Existe una teoría del conocimiento en la filosofía de Nietzsche?”, en *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, XLII, San José, Costa Rica, 2004.
- Safranski, Rüdiger, *Nietzsche. Biografía de su pensamiento*, trad. Raúl Gabás, 1ª ed. en colección “Fábula”, México, Tusquets, 2010.

Obras adicionales:

- Hume, David, *Investigación sobre el conocimiento humano*, trad. Jaime de Salas Ortúeta, 1ª ed., Madrid, Alianza, 1980.
- Kant, Immanuel, *Fundamentación para una metafísica de las costumbres* (junto a *Crítica de la razón práctica*, *Hacia la paz perpetua* y *Sobre un presunto derecho de mentir por filantropía*), trad. Roberto R. Aramayo, Jacobo Muñoz y Juan Miguel Palacios, 1ª edición en RBA Coleccionables, Madrid, Gredos, 2014.

- Lamarck, Jean Baptiste (1809). *Filosofía zoológica*, trad. José González Llana, 1ª ed., Barcelona, editorial Alta Fulla, 1986.
- Schopenhauer, Arthur, *Sobre la voluntad en la naturaleza*, trad. Miguel de Unamuno, Madrid, Alianza, 2003.

Diccionarios:

- Abbagnano, Nicola, *Diccionario de filosofía*, (actualizado y aumentado por Giovanni Fornero), trad. José Esteban Calderón, Alfredo N. Galleti, Eliane Cazenave Tapie Isoard, Beatriz González Casanova, Juan Carlos Rodríguez, 4ª ed., México, Fondo de Cultura Económica, 2004.