

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ
FACULTAD DE LETRAS Y CIENCIAS HUMANAS



LA SUBJETIVIDAD EN NIETZSCHE A PARTIR DE LA CRÍTICA AL COGITO
CARTESIANO

TESIS PARA OPTAR EL TÍTULO PROFESIONAL DE LICENCIADO EN
FILOSOFÍA

AUTOR

PABLO BORASINO SAMBRAILO

ASESORA:

KATHIA HANZA BACIGALUPO

Lima, Octubre, 2017

Agradecimientos:

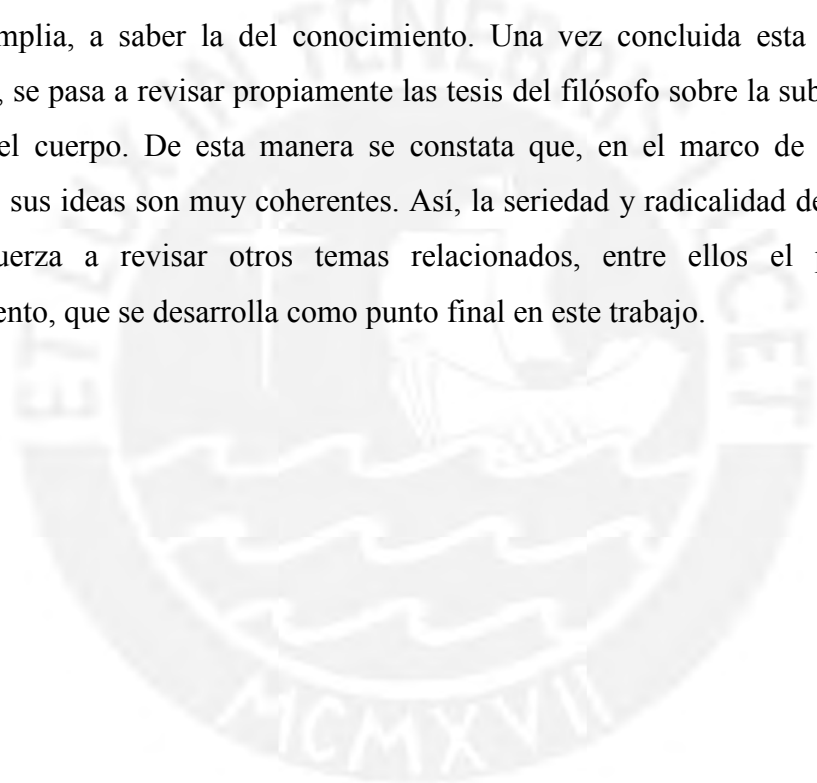
A Guido y Lenka, por el apoyo incondicional de siempre.

A Kathia Hanza, mi asesora, por la paciencia y dedicación a lo largo de todo este proceso.



Resumen:

Abordar el problema de la subjetividad en la obra de Nietzsche resulta difícil principalmente por dos razones: la radicalidad de sus tesis y el hecho de que en ninguna de sus obras publicadas se dedica específicamente al tema. A lo largo de toda su obra publicada, y en los fragmentos póstumos también, se pueden encontrar distintas reflexiones al respecto. Pero, al tomarlas por separado, resulta difícil incluso comprender cada una por sí sola, a tal punto que podría pensarse que no hay un esquema coherente y lógico detrás de su propuesta. Este trabajo busca resolver esta dificultad. Para ello, en la primera parte, se propone que la crítica de Nietzsche hacia la subjetividad moderna se enmarca dentro de otra crítica más amplia, a saber la del conocimiento. Una vez concluida esta tarea, en una segunda parte, se pasa a revisar propiamente las tesis del filósofo sobre la subjetividad y su relación con el cuerpo. De esta manera se constata que, en el marco de una crítica al conocimiento, sus ideas son muy coherentes. Así, la seriedad y radicalidad de su propuesta llevan por fuerza a revisar otros temas relacionados, entre ellos el problema del autoconocimiento, que se desarrolla como punto final en este trabajo.



LA SUBJETIVIDAD EN NIETZSCHE A PARTIR DE LA CRÍTICA AL COGITO CARTESIANO

Introducción	2
PRIMER CAPÍTULO: La crítica del conocimiento de Nietzsche	6
1.1 El problema de la argumentación cartesiana.....	7
1.2 Cuestionamientos de Nietzsche a la visión tradicional del lenguaje	11
1.3 El perspectivismo de Nietzsche	14
1.4 La concepción del lenguaje de Nietzsche y los argumentos que presenta para sostenerla... 17	
SEGUNDO CAPÍTULO: El estatus de la subjetividad a partir de la crítica del conocimiento	25
2.1. El sujeto según Nietzsche: un cuerpo, una multiplicidad.....	26
2.1.1. Consideraciones epistemológicas	26
2.1.2. La propuesta: una pluralidad, una gran razón	28
2.2. El alma o la conciencia: “algo en el cuerpo”	31
2.2.1. El origen de la conciencia	31
2.2.2. El problema del autoconocimiento	34
3. Conclusiones.....	45
4. Lista de siglas.....	49
5. Bibliografía	50

Introducción

En el numeral 16 de *Más allá del bien y el mal* Nietzsche hace una crítica a la noción cartesiana y schopenhaueriana de sujeto:

Sigue habiendo cándidos observadores de sí mismos que creen que existen «certezas inmediatas», por ejemplo «yo pienso», o, y ésta fue la superstición de Schopenhauer, «yo quiero»: como si aquí, por así decirlo, el conocer lograra captar su objeto de manera pura y desnuda, en cuanto «cosa en sí», y ni por parte del sujeto ni por parte del objeto tuviese lugar ningún falseamiento. Pero que «certeza inmediata» y también «conocimiento absoluto» y «cosa en sí» encierran una *contradictio in adjecto* [contradicción en el adjetivo], eso yo lo repetiré cien veces: ¡deberíamos liberarnos por fin de la seducción de las palabras!¹

El ataque a la subjetividad moderna que aparece aquí no es poca cosa. De hecho, el «yo pienso» cartesiano es el punto de partida, no solo de la filosofía cartesiana, sino, como dirá Hegel, de toda la filosofía moderna.² Y aquí está siendo rebajado, sin mayor explicación, al grado de superstición. ¿Cómo entender esto? La respuesta a esta pregunta no es sencilla. Ocurre que, en estas líneas, está presupuesta la visión de Nietzsche sobre el lenguaje y su crítica del conocimiento, como se verá en este trabajo.

La crítica en aquel numeral continúa, y con ella las dificultades para su comprensión:

Aunque el pueblo crea que conocer es un conocer-hasta-el-final, el filósofo tiene que decirse: «cuando yo analizo el proceso expresado en la proposición 'yo pienso' obtengo una serie de aseveraciones temerarias cuya fundamentación resulta difícil, y tal vez imposible, - por ejemplo, que yo soy quien piensa, que tiene que existir en absoluto algo que piensa, que pensar es una actividad y el efecto causado por un ser que es pensado como causa, que existe un 'yo' y, finalmente, que está establecido qué es lo que hay que designar con la palabra pensar, - que yo sé qué es pensar».³

¹ Nietzsche, Friedrich. *Más allá del bien y el mal: Preludio de una filosofía del futuro*. Introducción, traducción y notas de Andrés Sánchez Pascual. Madrid: Alianza Editorial, 2005 (en adelante, MBM), p. 36-37.

² «Con Descartes comienza en efecto, verdaderamente, la cultura de los tiempos modernos, el pensamiento de la moderna filosofía (...) En este nuevo período, el principio general que lo regula y gobierna todo en el mundo es el pensamiento que parte de sí mismo (...)». Hegel, G.W.F. *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, 3 tomos, tomo tercero. México, D.F. – Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 1955, p. 252.

³ Nietzsche, MBM, 16, p. 39.

¿No es acaso evidente que existe un yo, un ser pensante y pensado como causa? Nietzsche parece ya no solamente atacar a la filosofía cartesiana, sino también estar negando la existencia de la subjetividad. Pues bien, como se señaló unas líneas atrás, este pasaje requiere de mayor investigación para poder comprenderlo cabalmente. Es necesario zambullirse en la obra de Nietzsche y en la bibliografía secundaria que hay sobre el tema para poder finalmente entender cómo así es que se llega a afirmaciones tan radicales.

Junto con una interpretación coherente de estas ideas nietzscheanas surgirán de manera inevitable nuevas inquietudes. Comprender la crítica que Nietzsche hace a la subjetividad moderna nos coloca frente a una gran interrogante, a saber, cómo entiende él mismo la subjetividad. El tema es de gran complejidad, y viene vinculado a su vez con otras nuevas problemáticas. En este trabajo se abordarán algunas de ellas: qué es la consciencia, qué es el sujeto, qué relación existe entre sujeto y consciencia, y, finalmente, en qué consiste el autoconocimiento para Nietzsche.

Con lo dicho queda introducido el problema, y delineada la ruta para abordarlo. Se busca pues explicar la crítica que hace Nietzsche a la manera de entender la subjetividad en la modernidad, la cual tiene como base su crítica del conocimiento, como se verá en el primer capítulo. Los problemas que surgen a partir de esta crítica, pero también el vacío en que queda el lector frente a ella, obligan a preguntarse por el concepto de sujeto en la filosofía de Nietzsche, tema del segundo capítulo.

En el primer capítulo nos ocuparemos, entonces, del error que Nietzsche atribuye a Descartes: el famoso *cogito ergo sum* no logra, como pretendía Descartes, tener el carácter de verdad absoluta. Y si bien es cierto que su falsedad tampoco puede ser demostrada, lo que sí logra Nietzsche es señalar la falta de fundamento en las premisas sobre las que se construye el razonamiento. Estas premisas serán cuestionadas en parte en su concepción del lenguaje en la vida humana. Esto lo desarrolla principalmente en su famoso ensayo “Sobre verdad y mentira en sentido extramoral”. Aquí deja claro que el lenguaje dista mucho de ser la herramienta con la cual se alcanzan verdades inmutables, y propone que su función debe ser discutida con relación a la supervivencia de la especie. En palabras del propio Nietzsche:

Es digno de nota que sea el intelecto quien así obre [suponiendo verdades inmutables], él que, sin embargo, sólo ha sido añadido precisamente como un recurso de los seres más infelices, delicados y efímeros, para conservarlos un minuto en la existencia, de la cual, por el contrario, sin ese aditamento tendrían toda clase de motivos para huir tan rápidamente como el hijo de Lessing.⁴

Una vez señaladas las debilidades de la postura cartesiana, y revisados los argumentos por los que Nietzsche sostiene que el lenguaje no hace referencia a la “cosa en sí”, se hará un recuento de lo que ocurre con la subjetividad cartesiana.

El segundo capítulo se centrará en la manera como Nietzsche propone pensarnos como sujetos. Tratará sobre la comprensión nietzscheana de la subjetividad. Se destacarán unos versos de *Así habló Zaratustra*, que condensan, a nuestro juicio, los aspectos principales de aquella:

A los despreciadores del cuerpo quiero decirles mi palabra. No deben aprender ni enseñar otras doctrinas, sino tan sólo decir adiós a su propio cuerpo, y así enmudecer. «Cuerpo soy yo y alma», así habla el niño. ¿Y por qué no hablar como los niños? Pero el despierto, el sapiente, dice: cuerpo soy yo íntegramente, y ninguna otra cosa; y alma es sólo una palabra para designar algo en el cuerpo. El cuerpo es una gran razón, una pluralidad dotada de un único sentido, una guerra y una paz, un rebaño y un pastor.⁵

El análisis de tales versos nos llevará a revisar aspectos más específicos, como se ha indicado líneas antes: qué es la consciencia para Nietzsche, su origen, qué lugar cumple dentro de su noción de sujeto y qué representa todo esto para la posibilidad de que exista autoconocimiento. Se recogerán las ideas de Nietzsche que critican la visión moderna al respecto, a saber, las que toman la introspección como el método para alcanzarlo, y se plantearán algunas dificultades como resultado de esta investigación.

Concluimos esta introducción explicando algunas de las razones por las cuales la crítica nietzscheana al *cogito* cartesiano y la comprensión que ofrece de la subjetividad son de suma importancia. En primer lugar, por las implicancias filosóficas que se siguen de la

⁴ Nietzsche, “Sobre verdad y mentira en sentido extramoral”. Traducción de Luis M. Valdés y Teresa Orduña. Tercera Edición. Madrid: Tecnos, 1996 (en adelante SVE), 1, p. 19.

⁵ Nietzsche, Friedrich. *Así habló Zaratustra*. Introducción, traducción y notas de Andrés Sánchez Pascual. Madrid: Alianza Editorial, 2003. “De los despreciadores del cuerpo”, p. 64.

comprensión de Nietzsche sobre el sujeto. La crítica cuestiona qué queremos decir cuando utilizamos la expresión «yo pienso». Si el sujeto no tiene agencia, ¿qué es entonces? ¿Una mera pasividad? Esta duda ha sido motivo de reflexión a lo largo del siglo XX. Paul Ricoeur, por ejemplo, en su libro *Si mismo como otro*, recoge esta preocupación, señalando que “el yo de la filosofía del sujeto es *atopos*, sin lugar asegurado en el discurso”.⁶

En segundo lugar, la noción que tiene Nietzsche sobre la subjetividad es clave para entender gran parte de su pensamiento. Qué es la voluntad, qué es la agencia, qué es la libertad, e incluso qué sucede, por ejemplo, en la psique de los sacerdotes tratada en *La genealogía de la moral*, son preguntas que pueden ser abordadas con mayor facilidad si se esclarece lo que precisamente este trabajo intenta hacer.

En tercer lugar, la manera en que Nietzsche entiende al sujeto ha sido clave para otros pensadores posteriores en la historia de la filosofía occidental. El concepto de impulso en la obra de Nietzsche, del cual nos ocuparemos en un acápite, es muy similar al que utilizarán luego Freud y los psicoanalistas del siglo XX. Lo mismo vale para otros conceptos, como el de inconsciente, y unidad, que no serán, sin embargo, desarrollados en este trabajo.

Finalmente, el tema es importante porque vivimos en una sociedad en la cual la creencia en el «yo» está instalada en todos los ámbitos. Quizás esto se haga más evidente en el campo de la ética y en el derecho, donde se asume muchas veces que los sujetos actúan por determinación propia, ejerciendo su libre albedrío. Frente a este hecho, las ideas de Nietzsche son una herramienta para cuestionar o repensar el sentido de nuestras instituciones.

⁶ Ricoeur, Paul. *Si mismo como otro*. Traducción de Agustín Neira Calvo. Tercera edición. Madrid: Siglo XXI, 2006. Prólogo, p. XXVIII.

PRIMER CAPÍTULO: La crítica del conocimiento de Nietzsche

Como ya se señaló, en este capítulo se presentará un panorama de la crítica al lenguaje que desarrolla Nietzsche, pues es clave en el marco epistemológico de su negación de las verdades absolutas. Descartes es una piedra de toque, ya que busca una certeza absoluta, pretendiendo alcanzarla a través de las capacidades de la intuición y la deducción. Nietzsche, en cambio, no busca tal verdad ni parece seguir tal método, sino que más bien intenta persuadirnos de lo que para él resulta más plausible. Lo que él va a entender por verdad será distinto. Pondrá en obra nuevos criterios sin caer en relativismo, como se verá más adelante.

En primer lugar (en 1.1), se analizará la argumentación cartesiana con relación al *cogito ergo sum*. Es importante, pues aquí se podrá encontrar cuál es el error que Nietzsche señala no solo con relación a Descartes, sino para toda la historia de la metafísica: el error de creer en la gramática. Desde el punto de vista de Nietzsche, se mostrará cómo, en las *Meditaciones Metafísicas*, Descartes no halla la primera verdad sobre la cual fundar el edificio de la ciencia, pues incurre en tal error.

Una vez expuestas las razones que desacreditan el proyecto cartesiano, tendrá pleno sentido revisar (en 1.2) los cuestionamientos que hace Nietzsche a los planteamientos filosóficos que han perseguido, como el cartesiano, encontrar un conocimiento del cual no se pueda tener en absoluto duda alguna. El resultado —que para Nietzsche no hay garantía de que exista una verdad absoluta— es tan importante como el procedimiento. En efecto, sacar a la luz varias de las presuposiciones que los planteamientos cartesianos ocultan, permite, primero, identificar los argumentos contra la creencia en el *cogito*, y, segundo, dar el primer paso para especificar la postura nietzscheana con respecto al lenguaje.

Dado que la argumentación nietzscheana prescinde de la creencia en una verdad absoluta, podría pensarse, equivocadamente, que Nietzsche es un relativista, lo cual traería complicaciones a cualquier propuesta que pueda presentar. Pero (como veremos en 1.3) las hipótesis de Nietzsche no se van a sostener en razonamientos concluyentes, sino en evidencias, al menos en el sentido de suposiciones que no contravengan a un mínimo de

sentido común. Aportarán (en 1.4) a esta discusión las ideas que presenta Nietzsche en “Sobre verdad y mentira en sentido extramoral”, en contra de la intención de buscar una verdad absoluta. También las reflexiones que aparecen en el aforismo 18 del apartado primero de *Humano, demasiado humano* (en adelante HDH). Básicamente, en estos dos momentos de la obra de Nietzsche se entiende el lenguaje como un producto humano, cuyo fin no va más allá de una existencia anclada en las necesidades de la débil especie que es. Considerando el lenguaje desde esta perspectiva, resultará poco sensato creer que pueda corresponderse con entidades «en sí».

1.1 El problema de la argumentación cartesiana

Traigamos a la memoria el pasaje de *Más allá del bien y el mal*, citado en la Introducción de este trabajo, en el que Nietzsche cuestiona el carácter certero del enunciado cartesiano «yo pienso». ¿No es lógico, acaso, que si algo piensa, existe? Nietzsche sostiene que la proposición en cuestión presupone ciertas premisas “cuya fundamentación resulta difícil, y tal vez imposible”⁷, como por ejemplo, que “soy yo el que piensa”, que tiene que existir en absoluto algo que piensa, etc. Pero, ¿no es acaso todo esto evidente? Asumiendo que lo fuera, esto no tendría por qué ser una verdad absoluta como Descartes pensaba. Se verá, con Nietzsche, que hay una brecha entre lo evidente y lo absolutamente verdadero. Resulta que lo que se llama evidente oculta una premisa no cuestionada: existe correspondencia entre la estructura gramatical sujeto-predicado y la realidad. Justamente esto es lo que Nietzsche pondrá en cuestión. Para los fines de este trabajo, entonces, será necesario encontrar en qué parte de la argumentación cartesiana se encuentra dicha premisa.

Analicemos, entonces, cómo así Descartes fundamenta (o no) su verdad primera. En las *Meditaciones Metafísicas* el autor busca un conocimiento que sea absolutamente verdadero, del cual no se pueda dudar en lo más mínimo. En la tercera de las *Reglas para la dirección del espíritu* Descartes da a conocer el camino para encontrar las verdades de ese tipo:

⁷ Nietzsche, MBM, 16, p. 39.

En los objetos considerados hay que indagar no los pensamientos de los demás o nuestras propias conjeturas, sino lo que podamos intuir con claridad y evidencia o deducir con certeza, pues la ciencia no se adquiere de otro modo.⁸

Será verdad, entonces, todo aquello que se pueda conocer o a través de la intuición o lo que se pueda deducir de premisas que provengan directa o indirectamente de la intuición. A la base de todo el edificio del conocimiento deberá estar siempre un conocimiento proveniente de la intuición. Revisemos entonces, para Descartes, qué es la intuición:

Entiendo por intuición no la confianza incierta que proporcionan los sentidos ni el juicio engañoso de una imaginación que realiza mal las composiciones, sino un concepto que forma la inteligencia pura y atenta con tanta facilidad y distinción, que no queda ninguna duda sobre lo que entendemos, o, lo que es lo mismo: un concepto que forma la inteligencia pura y atenta sin ninguna duda y que nace sólo de la luz de la razón y que, por ser más simple, es más cierto que la misma deducción [...]⁹

La capacidad de intuir es entonces lo que nos permite formar premisas evidentes por sí mismas, como “yo pienso”: “[a]sí, cada cual puede ver por intuición, que existe, que piensa, que el triángulo está limitado sólo por tres líneas [...]”¹⁰. Una deducción verdadera será para Descartes, entonces, una cuyas premisas sean intuiciones indudables. Así, el conocimiento de su propia existencia estará garantizado por el hecho de ser verdad que está pensando (esta sería la conclusión de la deducción, donde las premisas serían 1. Yo pienso, 2. Si algo piensa, existe, 3. Yo existo). Si piensa, se tiene que ser algo, y por lo tanto se tiene que existir. Esto aparece en las *Meditaciones* como un proceso deductivo (aunque Descartes no lo diga explícitamente). La primera premisa sería “yo pienso”, la segunda, implícita, “todo lo que piensa existe” y de ello se concluiría “yo existo”.

Más allá de la fuente de la que provenga la certeza del “yo pienso” o del “yo existo” (sea de la intuición o de la deducción), hay un problema más: ¿cómo se puede saber que la intuición y la deducción realmente nos conducen a verdades? De hecho, Descartes

⁸ Descartes, René. *Reglas para la dirección del espíritu en Obras escogidas*. Traducción de Ezequiel de Olaso, Buenos Aires: Sudamericana, 1967, p. 40.

⁹ *Ibid*, p. 42.

¹⁰ *Ibid*, p. 43.

reflexiona sobre esto, y reconoce que un Dios engañador podría ser capaz de hacerle creer que es algo, cuando en verdad sería nada:

Pero cuando consideraba algo muy simple y muy fácil respecto de la aritmética y de la geometría, por ejemplo, que la reunión de dos y tres producen el número cinco, y otras cosas parecidas, ¿no las concebía de un modo suficientemente claro para afirmar al menos que eran verdaderas? Ciertamente, si después he juzgado que se podía dudar de estas cosas, no fue por ninguna otra razón sino porque se me ocurría que quizás un Dios podía haberme dado una naturaleza tal que me equivocara incluso con respecto a las cosas que me parecían más claras. Pero siempre que se presenta a mi pensamiento esta opinión preconcebida del soberano poder de un Dios me veo obligado a confesar que le es fácil, si quiere, hacer de modo que me equivoque incluso en las cosas que creo conocer con una evidencia muy grande.¹¹

Planteada esta duda, ya no parece haber marcha atrás. ¿Qué hace Descartes al respecto? La salida que ofrece la obra cartesiana ha sido, desde siempre, su talón de Aquiles. Para resolver este problema, Descartes analiza, en primer lugar, la posibilidad de que Dios lo esté engañando:

[...] debo examinar, en cuanto se presente la ocasión, si existe un Dios; y si encuentro que existe uno, debo examinar también si puede ser engañador; pues, sin el conocimiento de esas dos verdades, no veo que pueda estar jamás seguro de cosa alguna.¹²

Pero, ¿cómo, pues, va a llevar a cabo Descartes esta empresa, si no es con los mismos elementos que han sido puestos en duda (intuición y deducción)? En efecto, Descartes parte, para demostrar la existencia y bondad de Dios, de un principio dictado por “la luz natural”: “debe haber en la causa eficiente y total por lo menos tanta realidad como en su efecto”¹³. ¿No es acaso esta luz natural aquello que ha sido puesto en duda? Sin embargo, asume este principio y concluye que “lo que es más perfecto no puede seguirse ni depender de lo menos perfecto”¹⁴. Considerando esto, analiza la idea de Dios:

¹¹ Cfr. Descartes, René. *Meditaciones Metafísicas en Obras escogidas*. Traducción de Ezequiel de Olaso, Buenos Aires: Sudamericana, 1967, pp. 215-216.

¹² Descartes, René. *Meditaciones Metafísicas, op. cit.*, p. 235.

¹³ *Ibíd.*, p. 239.

¹⁴ *Ibíd.*, p. 39.

una sustancia infinita, eterna, inmutable, independiente, omnisciente, todopoderosa, y por la cual yo mismo y todas las demás cosas que existen (si es verdad que existen) han sido creadas y producidas.¹⁵

Entonces: si la idea de Dios representa algo más perfecto que uno mismo, es necesario que la idea no provenga de uno, por lo cual Descartes concluye que es necesario que Dios exista¹⁶.

Así es como Descartes encuentra la garantía para sostener que el conocimiento intuitivo de su propia existencia no puede ser falso. Sin embargo, como vemos, presupone en su demostración de la existencia de Dios aquello mismo que ha sido puesto en duda. Pensamos como Ricoeur, quien, siguiendo a Gueroult, sostiene que hay una inversión del orden del descubrimiento “u *ordo cognoscendi*, que debería conducir por sí solo, si el *cogito* fuese en todos los aspectos verdad primera, del yo a Dios [...]”¹⁷. El carácter absoluto del *cogito* queda entonces fundamentado por Dios, y éste por el *cogito*. Se trata de un caso de circularidad en la argumentación.

Por otra parte, Secada nos ofrece una luz adicional sobre este punto. Según él, no existe en este proceso argumentativo circularidad. En cambio, afirma que lo que logra Descartes con la demostración de Dios es un argumento para rechazar la postura de los escépticos, un argumento para creer que la razón es confiable. Mientras los escépticos no tienen ninguna razón para afirmar que debemos dudar de la razón, Descartes presenta el argumento de Dios para confiar en ella¹⁸.

Sin embargo, se puede decir que Gueroult y Secada coinciden en un punto, y es lo que importa señalar aquí: mientras que para Gueroult los argumentos de Descartes son circulares y para Secada la argumentación de la existencia de Dios es de carácter persuasivo, para ninguno de ellos la existencia de Dios se sigue con necesidad de las premisas, por lo que las pretensiones cartesianas de hallar la verdad absoluta no se cumplen. De esta manera, la absoluta validez del *cogito* se desmorona.

¹⁵ *Ibíd.*, p. 244.

¹⁶ *Cfr. ibíd.*, p. 244.

¹⁷ *Cfr.* Ricoeur, Paul. *Op. cit.* pp. XIX-XX.

¹⁸ *Cfr.* Gueroult, Martial. *Descartes según el orden de las razones*. Traducción de Francisco Bravo. Introducción de Jorge Secada. Caracas: 1995, pp. XL – XLII.

Por distintas razones, pues, Ricoeur y Gueroult, por un lado, y Secada, por el otro, nos conducen a un terreno en donde la discusión ya no puede zanjarse mediante argumentos deductivos, sino, digamos, persuasivos. Esto es, se trata de presentar razones para preferir una creencia en vez de otra, y no de ofrecer o buscar demostraciones. En esa línea puede leerse el trabajo de Nietzsche: no descartará, en sentido absoluto, la posibilidad de la existencia del yo. Así lo sostiene en *Humano, demasiado humano*:

[p]odría haber un mundo metafísico; su posibilidad absoluta difícilmente puede combatirse [...] pero absolutamente nada puede comenzarse con ella [con aquella posibilidad], y mucho menos puede hacerse depender felicidad, salud y vida de las hebras de una tal posibilidad.¹⁹

Se ha visto que para Descartes la verdad del *cogito* descansa en la capacidad intuitiva del ser humano, cuya veracidad se sostiene en la idea de Dios. Ahora bien, la confianza en esta capacidad esconde en realidad, como se mencionó anteriormente, la premisa de que la gramática expresa la realidad. En la expresión “yo pienso”, como se verá más adelante, hay gramaticalmente un sujeto que realiza una acción: un «yo» que está pensando. Es decir, habría un agente con voluntad propia que realiza una acción. Justamente lo que se presenta como verdad intuitiva para Descartes es para Nietzsche una ilusión generada por la gramática. Por eso se detendrá a reflexionar sobre tal ilusión, e intentará desenmascarar todas las presuposiciones que en el *cogito* se esconden (y que pasan desapercibidas en Descartes). Sin Dios, pues, la gramática pierde su garante. Dediquemos los siguientes puntos de este capítulo a explicar este importante paso efectuado por Nietzsche.

1.2 Cuestionamientos de Nietzsche a la visión tradicional del lenguaje

Como ha sido señalado en 1.1, Nietzsche rechaza cualquier pretensión de verdad absoluta, de conocimiento de la «cosa en sí» (entre ellas el *cogito*). Nietzsche se sirve de dos tipos de estrategias para negar verdades absolutas. Por un lado, señala los problemas que tal

¹⁹ Nietzsche, Friedrich. *Humano, demasiado humano*. Traducción de Alfredo Brotons Muñoz. Madrid: Ediciones Akal, 2001 (en adelante HDH), 9, pp. 46-47.

pretensión acarrea. Se trata de las debilidades y presuposiciones no fundamentadas que animan la creencia en la correspondencia entre gramática y realidad. Al ser cuestionamientos, se sirve de contraargumentos. Por otro lado, emplea argumentos a favor para considerar que el lenguaje no sirve para hablar de «la cosa en sí», que no tiene caso perseguir una verdad metafísica, y que la función del lenguaje, lejos de lo planteado por Descartes, está más relacionada con la supervivencia de la especie que con expresar una correspondencia entre el lenguaje y la realidad.

Veamos, entonces, cómo Nietzsche reflexiona sobre las dificultades con las que nos encontramos si pretendemos, como Descartes, establecer una verdad absoluta. Es decir, los argumentos en contra de tal empresa. En primer lugar, tenemos una anotación recogida en la obra póstuma, donde Nietzsche señala el error de Descartes de no haber dudado lo suficiente:

«Se piensa: por consiguiente hay un ser pensante»: en esto desemboca la *argumentatio* de Descartes. Pero esto significa poner ya como «verdadera a priori» nuestra creencia en el concepto de substancia:— que si se piensa tiene que haber algo «que piensa» es sin embargo simplemente una formulación de nuestro hábito gramatical que para una acción pone un agente.²⁰

Nietzsche cuestiona en estas líneas la certeza del *cogito* por partida doble. Por un lado, evidencia que está presupuesta la existencia de sustancias fuera del intelecto. Por el otro lado, muestra que tal certeza presupone que la estructura gramatical agente/acción se corresponde con lo real. Es decir, Descartes creía que el *cogito* era algo que se presentaba a la mente de manera inmediata; Nietzsche, por su parte, nos sugiere que tendríamos que aceptar estas dos premisas para aceptar la validez del «yo pienso», con lo cual las certezas apoyadas en la gramática se transforman en dudosas.

Tales dudas son formuladas, de distinta manera, en *El ocaso de los ídolos*. Explica Danto, citando este libro:

[...] toda la tendencia, por parte de la «razón», a postular entidades, a asignar al mundo «real» «unidad, identidad, permanencia, sustancia, causa, *cosidad* y ser» se debe a ciertas

²⁰ Nietzsche, Friedrich. Fragmentos póstumos, Vol. IV. Traducción, introducción y notas de Juan Luis Vermal y Joan B Llinares. Madrid, Ténos, 2010 (en adelante FP IV), Otoño de 1887, 10[158], p. 350.

características inherentes a nuestro lenguaje: «El lenguaje, en su origen, corresponde a una época de la más rudimentaria forma de psicología. Penetramos en un ámbito cargado de fetichismo cuando tomamos conciencia de los supuestos fundamentales de la metafísica del lenguaje o, en palabras sencillas, de la “razón”» [...]»²¹

Nietzsche hace pues explícita su desconfianza en la capacidad que tiene la razón para conocer «la cosa en sí» y en la forma en que la gramática nos obliga a pensar:

Ese *fetichismo* ve en todas partes agentes y acciones: cree que la voluntad es la causa en general; cree en el «yo», cree que el yo es un ser, que el yo es una substancia, y *proyecta* sobre todas las cosas la creencia en la substancia –yo– así es como crea el concepto «cosa».²²

Estas reflexiones apuntan todas en la misma dirección: no parece haber garantía de que podamos alcanzar alguna verdad absoluta. En el primer fragmento citado se pone al descubierto que suponemos que los objetos de nuestro pensamiento son sustancias, y en el segundo recogemos, siguiendo a Danto, la hipótesis de que estas sustancias se explican por ciertas características de nuestro lenguaje. Los “objetos” sobre los que predicamos “verdades” dependen de un lenguaje en el cual puedan ser pensados. Es decir, si no hubiera lenguaje, ¿cómo sería posible hablar de objetos y verdades?

En el anterior subcapítulo vimos que el proyecto cartesiano no logra su objetivo de encontrar un conocimiento del cual no se pueda tener ninguna duda. Al quitarle su carácter certero se vuelve blanco de críticas, y entonces los ataques de Nietzsche pueden cobrar pleno sentido. Pero, además, en el presente subcapítulo se han recogido las observaciones de Nietzsche que señalan, ya no la inconsistencia interna del proyecto cartesiano, sino algunas presuposiciones no fundamentadas sobre las que Descartes se apoyaba para alcanzar el conocimiento certero, puestas en tela de juicio por Nietzsche.

²¹ Danto, Arthur. “Nietzsche”, en *Historia crítica de la filosofía occidental*. Comp. por D. J. O'Connor, Vol. V. Kant, Hegel, Schopenhauer, Nietzsche. Barcelona: Paidós Ibérica, 1983, p. 229.

²² Cfr. Nietzsche, Friedrich. *El crepúsculo de los ídolos*. Prólogo, traducción y notas de Andrés Sánchez Pascual. Madrid: Alianza Editorial, 1998, “La razón en la filosofía”, p. 55.

1.3 El perspectivismo de Nietzsche

Los cuestionamientos de Nietzsche hacia la teoría de la verdad como correspondencia (y con ello a la creencia en la existencia de alguna verdad indudable), presentados en el punto anterior, podrían dejar al lector en una situación un tanto complicada. Si se parte de que no hay verdades absolutas, ¿queda forma de hablar de verdades, quizás en algún sentido más amplio? En principio pareciera que no, pero es obvio que, de admitirlo, no tendría sentido ninguna propuesta filosófica. Nietzsche, como veremos, propone un esquema que da lugar a que podamos tomar una creencia como más válida que otra, sin necesidad de estar hablando de verdades en un sentido fuerte. No es, pues, un ilógico, si es que tal cosa pudiera existir. Veamos, pues, cómo se puede atender a esta dificultad en la crítica del conocimiento de Nietzsche.

En este trabajo se suscribe la posición de Hales y Welshon, quienes indican que el que Nietzsche quite de la discusión a la verdad absoluta no implica que deje de creer en la verdad²³. Su crítica del conocimiento no consiste en señalar sin más que no existe la verdad. Lo que quiere hacer es dejar sin sustento la discusión sobre el carácter metafísico, absoluto de la verdad, pues el proyecto de la filosofía de alcanzar verdades metafísicas es una historia de fracaso tras fracaso. Así, tal proyecto puede ser calificado de dogmático y en forma figurada se puede ilustrar los embates de los dogmáticos:

Suponiendo que la verdad sea una mujer -, ¿cómo?, ¿no está justificada la sospecha de que todos los filósofos, en la medida en que han sido dogmáticos han entendido poco de mujeres?, ¿de que la estremecedora seriedad, la torpe insistencia con que hasta ahora han solido acercarse a la verdad eran medios inhábiles e ineptos para conquistar los favores precisamente de una hembra? Lo cierto es que la verdad no se ha dejado conquistar: - y hoy toda especie de dogmática está ahí en pie, con una actitud de aflicción y desánimo [...] ²⁴

Los filósofos dogmáticos son quienes han creído en la existencia de una verdad metafísica y cuya filosofía ha tenido como uno de sus objetivos alcanzarla:

²³ Cfr. Hales, Steve y Robert Welshon. "Truth, paradox, and nietzschean perspectivism", en *History of philosophy quarterly*. Illinois: University of Illinois Press, vol. 11, No. 1, 1994, p. 113.

²⁴ Nietzsche, MBM, Prólogo, p. 19. Conviene señalar que no suscribimos en absoluto la idea de Nietzsche sobre las relaciones de pareja. Traemos el pasaje a colación para señalar su crítica: no por insistir con una verdad metafísica se va a llegar a ella, y la historia da fe de ello.

los dogmáticos han venido levantando hasta ahora, - una superstición popular cualquiera procedente de una época inmemorial (como la superstición del alma, la cual, en cuanto superstición del sujeto y superstición del yo, aún hoy no ha dejado de causar daño), acaso un juego cualquiera de palabras, una seducción de parte de la gramática o una temeraria generalización de hechos muy reducidos, muy personales, muy humanos, demasiado humanos.²⁵

¿Qué significa, y qué implicancias tiene, este cambio en el concepto de verdad? En este punto es que resulta fácil acusar a Nietzsche de ser un relativista o de contradecirse a sí mismo. Sin embargo, un mayor análisis permite elucidar que está bastante lejos de ser así. Lo que Nietzsche plantea es que la verdad sí existe, mas no en la forma como los filósofos han venido buscándola, es decir, en la manera de una proposición correspondiéndose con una realidad «en sí». Para Nietzsche, toda percepción, y por lo tanto todo juicio, presupone una perspectiva. A esta postura se le conoce como el perspectivismo nietzscheano: “desde cada uno de nuestros impulsos básicos hay una estimación perspectivista diferente de todo acontecer y toda vivencia”.²⁶

El perspectivismo nietzscheano parte de la idea de que no existen hechos “en sí” o hechos “no interpretados”²⁷. Es decir, toda afirmación y todo conocimiento implican una relación entre sujeto y objeto. El objeto, para ser tal, necesita de un sujeto que emita un juicio sobre él, que lo interprete. Plantear el objeto “por sí solo” resulta imposible, pues el mero acto de pensarlo ya implica una perspectiva, o al menos eso es lo que en nuestra calidad de seres humanos podemos plantear. Este punto ha sido objeto de polémica, pues se ha equiparado esta postura con el relativismo. Se podría caer en el error, en efecto, de creer que Nietzsche estaría avalando que todo depende del punto de vista. Sin embargo, su postura al respecto dista bastante de esto. Su intención es principalmente, como ya se dijo, quitar del plano de la discusión a la verdad entendida como correspondencia entre discurso y «cosa en sí». ¿Cómo, entonces, es que no se cae en relativismo?

²⁵ *Ibíd.*, Prólogo, p. 20.

²⁶ Nietzsche, FP IV, Otoño de 1885-Primavera de 1886, I[58], p. 52.

²⁷ Para este trabajo se han tomado las anotaciones de Alan Schrift sobre el perspectivismo de Nietzsche. *Cfr.* Schrift, Alan. “Between perspectivism and philology: genealogy as hermeneutic” en *Nietzsche-Studien*, 16 (1987), pp. 91-111.

Nietzsche jamás aceptaría que, desde cierta perspectiva, los gatos tengan cinco patas, o que dos y dos sumen cinco. Quitar el carácter absoluto de la verdad y de la lógica no implica en absoluto que para nosotros, seres humanos, dejen de tener validez. De hecho, él mismo habla de “ficciones” necesarias, y sostiene que los juicios sintéticos *a priori* de Kant son tales²⁸. Desde otro punto de vista esas son mentiras en el sentido en que no tenemos garantías de que se correspondan con lo «en sí»²⁹. Estas ficciones, si bien son falsas en el sentido de que no tienen un correlato con el mundo nouménico (sentido del cual Nietzsche quiere que la filosofía prescinda), son verdaderas en otro sentido: son válidas desde la perspectiva de todo ser humano: “[e]xiste *únicamente* un ver perspectivista, *únicamente* un «conocer» perspectivista...”³⁰. Por consiguiente, sería una insensatez negarlo. Así, pues, la lógica no se sostiene porque tengamos evidencia de que exista en un plano metafísico, sino porque se sabe que todo ser humano razonable cuenta con ella.

Nietzsche no buscará, por consiguiente, demostrar nada a la manera cartesiana. Sus propuestas, sus planteamientos y sus hipótesis no tendrán el aspecto de un silogismo disyuntivo (menos con premisas extraídas de la “intuición”), sino más bien de un razonamiento inductivo. Lo que presentará para sostenerlas no serán argumentos que lleven a la verdad sin lugar a cuestionamiento alguno, sino más bien a que aceptemos una hipótesis como más plausible que otra. De esta forma, todo el aparato científico, del cual Nietzsche en más de una vez se apoya, va a conservar su valor. Solamente que, otra vez, no pretenderá tener alguna certeza última. La empresa de buscar tal cosa, dirá, es algo de por sí cuestionable:

El que, invocando una especie de intuición del conocimiento, se atreve a responder enseguida a esas cuestiones metafísicas, como hace quien dice: «yo pienso, y yo sé que al menos esto es verdadero, real, cierto» - ése encontrará preparados hoy en un filósofo una sonrisa y dos

²⁸ A propósito de estas ficciones de las cuales no podemos prescindir, dice Nietzsche: “Por muy acostumbrada e imprescindible que pueda ser ahora aquella ficción, esto no prueba nada respecto a su carácter ficticio [*Erdichtetheit*]: algo puede ser condición de vida y a pesar de ello falso.” (Cfr. Nietzsche, Friedrich. *Fragmentos póstumos*, Vol. III. Traducción, introducción y notas de Juan Luis Vermal y Joan B Llinares. Madrid, Ténos, 2010 (en adelante FP III). W I 3a. Mayo – julio de 1885, 35[35], p. 781.)

²⁹ Cfr. Nietzsche, Friedrich. *La gaya ciencia en Obras Completas*, Vol.3. Madrid: Ténos, 2014 (en adelante GC), 110 y MBM, 4, pp.25-26.

³⁰ Nietzsche, Friedrich. *La genealogía de la moral*. Madrid: Alianza Editorial, 2009 (en adelante GM). III, 12, p.155.

signos de interrogación. «Señor mío», le dará tal vez a entender el filósofo, «es inverosímil que usted no se equivoque: mas ¿por qué también la verdad a toda costa?»³¹

Al igual que con la ciencia, cuanta más evidencia haya para sostener una hipótesis, más plausible esta será. Esto equivale a decir que, en la medida en que se contrasten distintas perspectivas de un mismo hecho, más válida será la interpretación que de éste se tenga:

Ver alguna vez las cosas de otro modo, querer verlas de otro modo, es una no pequeña disciplina y preparación del intelecto para su futura «objetividad» [...] *cuanto mayor sea el número de afectos a los que permitamos decir su palabra sobre una cosa, cuanto mayor sea el número de ojos, de ojos distintos que sepamos emplear para ver una misma cosa, tanto más completa será nuestra «objetividad».*³²

Queda acotar entonces que la argumentación de Nietzsche con respecto a la subjetividad que se presentará en este trabajo, no tendrá pretensiones, como las de Descartes, de alcanzar la verdad absoluta. Por el contrario, tendrán la forma de pruebas, evidencias, que respalden su postura. Los argumentos que se verán en 1.4 y en la segunda parte de este trabajo siguen esta lógica.

1.4 La concepción del lenguaje de Nietzsche y los argumentos que presenta para sostenerla

Habiendo visto entonces los cuestionamientos que hace Nietzsche a Descartes y habiendo revisado los términos de su argumentación, toca echar un vistazo a los argumentos que presenta para desacreditar la teoría de la verdad como correspondencia y en su lugar plantear su nueva manera de entender tanto la verdad como el lenguaje. En efecto, en el capítulo anterior solamente se presentó su perspectivismo, mas no mostraron argumentos que la hagan más verosímil.

Nietzsche no solamente nos dice que no debemos creer en la verdad como correspondencia con lo real por el mero hecho de que no haya ninguna garantía lógica de que el lenguaje represente al mundo tal cual es. Principalmente, en su ensayo “Sobre verdad y mentira en

³¹ Nietzsche, MBM, 16, p.40.

³² Nietzsche, GM, III, 12, pp. 154-155.

sentido extramoral” y en el apartado primero de *Humano, demasiado humano* hace una génesis del lenguaje y del conocimiento que da bastantes argumentos para rechazar tal creencia.

En primer lugar, Nietzsche reflexiona sobre el contexto en el que el intelecto humano aparece. Tomando en cuenta solamente esto, vemos con Nietzsche que la exagerada imagen que tiene la humanidad de sí misma se desinfla, y el intelecto queda como una mera herramienta para la supervivencia de una especie que no cuenta con los medios físicos suficientes para valerse por sí sola³³:

En algún apartado rincón del universo centelleante, desparramado en innumerables sistemas solares, hubo una vez un astro en el que animales inteligentes inventaron el conocimiento. Fue el minuto más altanero y falaz de la «Historia Universal»; pero, a fin de cuentas, tan solo un minuto.³⁴

Tal invento lleva a un orgullo que ciega al hombre sobre el valor del conocimiento y de la existencia. Una descripción más modesta reconocería que el hombre:

[...] se limita a deslizarse sobre la superficie de las cosas y percibe «formas», su sensación no conduce en ningún caso a la verdad, sino que se contenta con recibir estímulos, como si jugase a tocar el dorso de las cosas [...]³⁵

Y, sin embargo, el humano se ha adjudicado ilícitamente otra capacidad, a saber, la de conocer la verdad, entendiendo por ésta lo que la teoría de la correspondencia señala. Él, por su parte, propone una hipótesis de cuño naturalista para explicar en qué consisten la verdad y el conocimiento, al cual ha llamado un “invento” de los “animales inteligentes”. En un primer momento, el concepto de verdad apareció como “una designación de las cosas uniformemente válida y obligatoria”, cuya utilidad estaba totalmente determinada por lo social. Pero el olvido y el impulso hacia la verdad³⁶ han hecho que el significado inicial de la palabra “verdad” se convierta en aquel otro, en la adecuación del lenguaje con la

³³ Cfr. Llinares, Joan. “La filosofía del lenguaje en Nietzsche” en *Metafísica y pensamiento actual*. Salamanca: Sociedad castellano leonesa de filosofía, 1996, p. 248.

³⁴ Nietzsche, SVE, 1, p. 19.

³⁵ *Ibid.*, 1, p. 19.

³⁶ Cfr. Nietzsche, SVE, 1, p. 20. En este pasaje Nietzsche señala que, con la finalidad de poder convivir en paz, los hombres inventaron la dicotomía verdadero-falso, lo cual dio lugar más adelante a que desarrollen el “impulso hacia la verdad”.

realidad; y la mentira, por su parte, en la inadecuación entre esos polos³⁷. Así, pues, el hombre se ha hecho con la ilusión de que conoce el mundo, tal como éste “por sí mismo” es. Tenemos en cambio, en primer lugar, que el lenguaje pudo haber surgido como un medio para la supervivencia, y no para conocer cosa tal como la verdad cartesiana.

El segundo argumento que se encuentra en este ensayo para refutar la creencia de que el lenguaje se corresponde con la realidad «en sí» se encuentra justo a continuación del pasaje arriba señalado. Nietzsche desarrolla una genealogía del lenguaje ya no desde la perspectiva del contexto en el que aparece, sino del proceso que ocurre a nivel interno en el ser humano, por el cual se origina cada unidad atómica del lenguaje, cada palabra, que según la teoría de la verdad como la adecuación debe expresar la realidad en sí. Las palabras resultan ser “la reproducción en sonidos articulados de un estímulo nervioso”, y, por eso, con el lenguaje la humanidad:

[...] se limita a designar las relaciones de las cosas con respecto a los hombres y para expresarlas apela a las metáforas más audaces. ¡En primer lugar, un impulso nervioso transformado en imagen! Primera metáfora. ¡La imagen transformada de nuevo en un sonido! Segunda metáfora. Y, en cada caso, un salto total de una esfera a otra completamente distinta.³⁸

¿Cómo pueden, entonces, las palabras transmitir la esencia de «la cosa en sí», si tienen su origen en una imagen, que a la vez proviene de un impulso nervioso? Siguiendo a Llinares, “el producto final está tan alejado del comienzo y es tan heterogéneo con respecto a la causa inicial, que la conclusión cae por su propio peso”³⁹: Nietzsche afirma que, cuando hablamos de cosas, no poseemos más que metáforas de ellas⁴⁰.

El uso que hace Nietzsche aquí del término “metáfora” debe ser tomado con cuidado. Tal como emplea el término en el pasaje citado, no es exactamente lo que se utiliza como recurso en la poesía. Una imagen es una metáfora de un estímulo nervioso en el sentido en que la imagen es creada libremente –artísticamente– a partir de cierta experiencia en un registro distinto. De la estimulación nerviosa no se sigue con necesidad ninguna imagen; es

³⁷ Cfr. Llinares, Joan. “La filosofía del lenguaje en Nietzsche”. *Op. cit.* p. 249.

³⁸ Nietzsche, SVE, 1, p. 22.

³⁹ Llinares, Joan. “La filosofía del lenguaje en Nietzsche”. *Op. cit.*, p. 250.

⁴⁰ Nietzsche, SVE, 1, p. 23.

más bien el aparato psíquico del hombre el que transforma los estímulos en imágenes determinadas. Y una palabra es una metáfora de una imagen porque, a partir de una experiencia en un registro distinto –el de la imagen–, crea libremente la palabra que se refiera a ella. Para explicar esto Nietzsche recurre a la experiencia del sordo y las figuras acústicas de Chladni en la arena, al dorso de un violín: ¿puede un sordo percibir lo que es el sonido viendo las figuras y relacionándolo con las vibraciones de las cuerdas? De la misma manera como la visión es solo un registro que no puede comunicar lo que es el sonido, las palabras no pueden tampoco comunicar lo que es una imagen. En ese sentido, son siempre metáforas de la imagen, y las imágenes son a su vez metáforas de estímulos nerviosos, los cuales, por su parte, son un fenómeno subjetivo. Así, un conocimiento de «la cosa en sí», del mundo tal como es independientemente de cualquier descripción que se pueda hacer sobre él, resulta algo impensable. Impensable porque el pensamiento implica ya pensar en el lenguaje, y el lenguaje es ya un «pensar como», un interpretar la experiencia perteneciente a otro registro.

Llinares reconoce en el ensayo que venimos analizando otros dos argumentos, que él llama “intralingüísticos”, para apoyar la tesis de que las palabras no pueden expresar verdad absoluta alguna⁴¹. El primero es que los adjetivos con que denominamos las propiedades secundarias como “duro” o “blando” son totalmente subjetivos. La pregunta que se hace Nietzsche aquí es: ¿cómo podríamos decir legítimamente que la piedra es dura, si no tenemos otro criterio más que una excitación nerviosa puramente subjetiva? Algo similar ocurre cuando caracterizamos al árbol como masculino y a la planta como femenina. ¿Cómo afirmar, aquí, que el lenguaje tiene como función describir fielmente la realidad? Otro de los argumentos que recoge Llinares es sobre la existencia de distintos idiomas.

Los diferentes lenguajes, comparados unos con otros, ponen en evidencia que con las palabras jamás se llega a la verdad ni a una expresión adecuada pues, en caso contrario, no habría tantos lenguajes.⁴²

El tercer argumento que Nietzsche da en estas páginas, siguiendo el objetivo ya señalado (a saber, convencernos de que el lenguaje no expresa la realidad), es sobre la formación, ya no

⁴¹ Cfr. Llinares, Joan. “La filosofía del lenguaje en Nietzsche”. *Op. cit.*, p. 251.

⁴² Nietzsche. SVE, 1, p. 22.

de palabras, sino de conceptos. Las palabras se convierten en conceptos cuando ya no sirven para señalar una experiencia singular, sino cuando engloban:

[...] innumerables experiencias, más o menos similares, jamás idénticas estrictamente hablando; en suma, (con) casos puramente diferentes. Todo concepto se forma por equiparación de casos no iguales.⁴³

¿Cómo podría el lenguaje, tan cargado de conceptos, describir situaciones tan distintas y referirse a ellas describiéndolas fidedignamente? El concepto lleva una carga esencial, que pretende ser aquello compartido por todas las instancias a las que aquél se refiere. Sin embargo, ¿qué es aquello? Para Nietzsche se trata de una *qualitas occulta*, una forma que no existe fuera del entendimiento humano, “mientras que la Naturaleza no sabe de formas ni de conceptos, así como tampoco ningún tipo de géneros, solamente una x que es para nosotros inaccesible e indefinible”⁴⁴. Llinares se detiene en este pasaje y señala cuatro operaciones que ya hemos hecho al usar el concepto “hoja”: a) suponemos que todas las hojas son equiparables; b) nos representamos una especie de patrón (“la hoja”); c) el patrón se convierte en un arquetipo eterno o forma primordial; y finalmente d) menospreciamos a las hojas, “como si ninguna de ellas fuese una versión correcta y fidedigna de la forma primordial”⁴⁵.

Este autor señala esquemáticamente los elementos que según Nietzsche dan lugar al lenguaje. En primer lugar, la realidad, aquello que nos afecta, aquello que interpretamos. En segundo lugar, las excitaciones nerviosas. En tercer lugar, las imágenes que aquellos estímulos producen. En cuarto lugar, las palabras (o sonidos articulados) en que convertimos a las imágenes. Y finalmente, los conceptos, que no son más que residuos de las palabras. De esta manera, para Nietzsche los conceptos son lo último que aparece, y aquello que está más alejado de cualquier realidad. Si, entonces, todos los momentos de esta serie, excepto el último, implican un salto de una esfera a otra, una “metáfora”, ¿cómo pretender que el lenguaje pueda describir la «cosa en sí»?

⁴³ Nietzsche. SVE, 1, p. 23.

⁴⁴ *Ibid.*, 1, p.24.

⁴⁵ Cfr. Llinares, Joan. “La filosofía del lenguaje en Nietzsche”. *Op. cit.*, p. 252.

El cuarto argumento más que va en la línea de desacreditar la idea de que el lenguaje se corresponde con la realidad proviene de un análisis genealógico del impulso hacia la verdad. Nietzsche se pregunta: ¿Por qué tenemos los seres humanos la creencia de que el lenguaje tiene que describir la realidad «en sí», si en sus orígenes no fue más que un producto artístico que le facilitó la supervivencia? Señalar el origen de este impulso nos permite tomar distancia de la vieja idea de que el lenguaje se refiere al mundo «en sí». Así, Nietzsche nos ofrece la siguiente explicación: a partir de que el hombre olvida que es él quien crea el lenguaje aparece aquello que él llama «sentimiento de la verdad». El hombre sabe que la verdad –en oposición a la mentira deliberada, cuyo sentido solo tiene caso en sociedad– tiene un valor, pero olvida que es una creación suya. Al replegar este saber en modo inconsciente, un sentimiento positivo se manifiesta en el hombre con respecto a la «verdad», y lleva a la conciencia a buscarle una explicación. Entonces, en el hombre:

[...] se despierta un movimiento moral hacia la verdad; a partir del contraste del mentiroso, en quien nadie confía y a quien todo el mundo excluye, el hombre se demuestra a sí mismo lo honesto, lo fiable y lo provechoso de la verdad.⁴⁶

Y así, lo honesto, entrañable y útil, asociándose con la idea de «verdad», terminan cautivando al hombre, haciéndole creer que la verdad consiste en la adecuación entre lenguaje y la «cosa en sí».

El quinto argumento que podemos identificar, con el que Nietzsche persigue el propósito de persuadirnos de que el lenguaje no describe «la cosa en sí», y que sirve también para persuadirnos de lo absurdo del *cogito* como verdad absoluta, aparece en el aforismo 18 de *Humano, demasiado humano*. En la línea de que el entendimiento es una herramienta para la supervivencia, ataca desde una perspectiva biológica la idea de que lo que conocemos sobre el mundo son sustancias. Según él, esta idea, que se ha convertido en ley para los lógicos,

[...] es devenida: algún día se demostrará cómo, en los organismos inferiores, nace poco a poco esta tendencia, cómo los torpes ojos de topo de estas organizaciones no son al principio nada más que siempre lo mismo, cómo luego, cuando van haciéndose perceptibles los diferentes estímulos de placer y displacer, van paulatinamente distinguiéndose las diferentes

⁴⁶ Nietzsche, SVE, 4, p. 26.

sustancias, pero cada una con un solo atributo, es decir, una única relación con tal organismo.⁴⁷

Lo que está sugiriendo Nietzsche aquí es que nuestra creencia en la identidad de un objeto consigo mismo y la diferencia entre éste y los otros objetos, a los cuales se les atribuye otras esencias, además de ser un producto artístico para la supervivencia, tiene como condición de posibilidad a la vida. Los organismos, en la medida en que necesitan de algunos elementos y son dañados por otros, empiezan a diferenciar estímulos. Ese es el principio de la diferenciación entre las entidades que nombramos en el mundo. Nada hay aquí, otra vez, que nos permita hablar de la existencia de una cosa por sí misma, en tanto entidad diferenciada del resto de cosas. La esencia de la cosa está determinada por la manera en que ella nos afecta: “[o]riginariamente, a los seres orgánicos sólo nos interesa en todas las cosas su relación con nosotros respecto al placer y el dolor”⁴⁸. Y otra vez, el «yo» es una de esas sustancias, cuyo origen podría estar en los impulsos de un organismo por mantenerse con vida.

Esto nos remite otra vez a una idea que aparece en “Sobre verdad y mentira en sentido extramoral”, a saber, que nuestra visión del mundo es antropomorfa, y que la verdad no es más que:

[...] una multitud movible de metáforas, metonimias y antropomorfismos, en una palabra, una suma de relaciones humanas poética y retóricamente potenciadas, transferidas y adornadas que tras prolongado uso se le antojan fijas, canónicas y obligatorias a un pueblo. Las verdades son ilusiones que se han olvidado que lo son, metáforas gastadas cuya virtud sensible se ha deteriorado, monedas de tan manoseadas han perdido su efigie y ya no sirven como monedas, sino como metal.⁴⁹

Se ha revisado en este subcapítulo los argumentos que se pueden recoger de dos textos de la obra de Nietzsche para fundamentar su postura con respecto al lenguaje: es una creación artística que ha servido para la supervivencia de la especie. Junto con lo visto en los subcapítulos anteriores, encontramos elementos suficientes para aceptar que la validez del conocimiento no se debe regir por que se corresponda con la «cosa en sí», sino en la

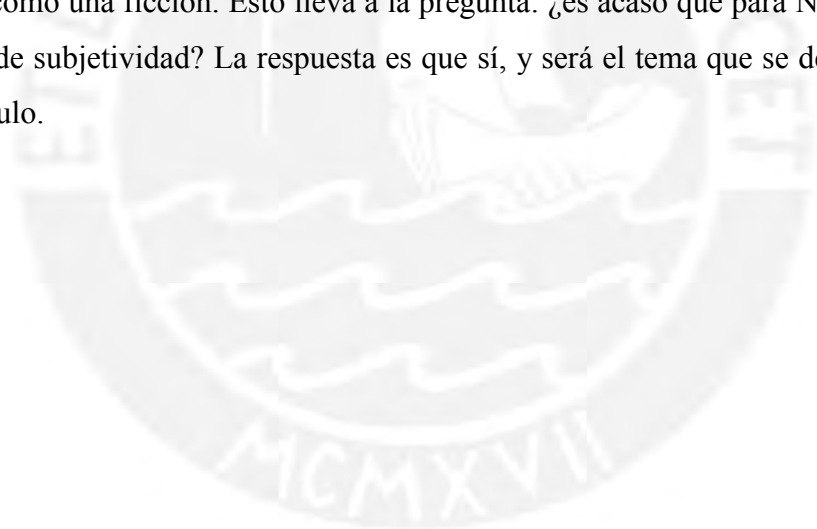
⁴⁷ Nietzsche, HDH, 1, 18.

⁴⁸ *Ibid*, 1, 18.

⁴⁹ Nietzsche, SVE, 1, 25.

medida en que incorpore más perspectivas. Así, mientras que Descartes pretendía fundamentar el *cogito* en razonamientos exclusivamente lógicos, Nietzsche abre lugar para los argumentos persuasivos que involucran considerar la génesis del lenguaje o los impulsos no conscientes que se esconden detrás de la pretensión de fundamentar alguna idea.

Hasta aquí se ha revisado la crítica de Nietzsche hacia la subjetividad cartesiana. Como se ha visto, el *cogito* cartesiano no es una verdad absoluta. Se ha visto, en primer lugar, que su fundamentación descansa en un razonamiento circular. En segundo lugar, que una de las premisas en las que descansa es que el lenguaje y la «cosa en sí» se corresponden, pero además se expusieron las razones que Nietzsche da para dudar de ello. En tercer lugar, ante la incertidumbre en la que se podría caer luego de aceptar la postura de Nietzsche sobre el lenguaje, se revisó cómo, pese a que el lenguaje puede verse como un cúmulo de ficciones, hay criterios para aceptar algunas creencias y rechazar otras. Con esto, la categoría del sujeto queda como una ficción. Esto lleva a la pregunta: ¿es acaso que para Nietzsche no se puede hablar de subjetividad? La respuesta es que sí, y será el tema que se desarrolla en el segundo capítulo.



SEGUNDO CAPÍTULO: El estatus de la subjetividad a partir de la crítica del conocimiento

En este capítulo se revisarán algunas ideas de Nietzsche a propósito de la subjetividad. Se ha visto que el sujeto ha quedado como una ficción del lenguaje. Pero el asunto para Nietzsche no termina ahí. Si bien su crítica nos invita a abandonar la idea del sujeto como una entidad metafísica, sugiere también otra manera de concebirlo. Propone, pues, una hipótesis que ocupe el lugar del viejo “yo”, de la consciencia: el “sí mismo”, vale decir, el sujeto como un cuerpo. En qué consiste esta nueva forma de pensar la subjetividad será el tema de lo que resta de este trabajo, el cual se divide en dos partes: la explicación de la subjetividad nietzscheana (2.1) y las implicancias de su postura sobre el autoconocimiento (2.2)

Esta investigación presupone que una interrogante esté resuelta: ¿cómo así llega Nietzsche a proponer al sujeto como cuerpo? Solo respondiendo esta cuestión, lo cual se hará en el acápite (2.1.1) será posible entender por qué su planteamiento sobre el sujeto resulta efectivamente más plausible que el cartesiano. Una vez tratado el punto anterior, tendrá sentido pasar a revisar sus consideraciones sobre la subjetividad (2.1.2).

Uno de los temas sobre los que vuelve la mirada la definición nietzscheana de sujeto ha sido un tema que se ha tocado tangencialmente en la primera parte de este trabajo: qué es la consciencia y cuál es su origen. Este punto se desarrolla en el acápite (2.2.1). Mientras que para Descartes la consciencia era la prueba de la unidad y existencia del sujeto, Nietzsche, como se verá, propone que la consciencia genera la ilusión de la unidad, detrás de la cual se esconde una multiplicidad, y que tiene su origen en la vida gregaria del ser humano. Asimismo, se revisará la función que resulta tener la consciencia según Nietzsche: lejos de ser la herramienta para conocer la cosa en sí, lo que hace es reducir el caos de la existencia a significados unívocos. En términos de Nietzsche, *falsificando* la realidad al momento de *interpretarla*.

Que la conciencia falsifique la realidad al interpretarla, tiene, a su vez, implicancias sobre un vasto número de temas. Para este trabajo hemos decidido reflexionar, con Nietzsche, sobre lo que significa para la labor del autoconocimiento (en 2.2.2). Para ello, apoyándonos en Katsafanas, analizaremos lo que Nietzsche entiende por “impulso”, a fin de brindar una

perspectiva distinta de cómo es que el conocimiento de sí mismo se convierte en un tema muy complejo.

Antes de pasar a tratar el primer punto, conviene hacer una aclaración sobre el esquema del contenido de este segundo capítulo. Difícilmente se puede encontrar, en la obra de Nietzsche, pasajes que al hablar de la subjetividad no toquen el tema de la interpretación como principio epistemológico de la consciencia o del autoconocimiento. Esta característica de su escritura, creemos, no se debe meramente a un aspecto estilístico sino también a cómo estos temas se relacionan entre ellos. Por esta razón, cabe señalar que, si bien en este trabajo se ha planteado una división temática, en cada acápite se podrá leer información que podría pertenecer a los otros.

2.1. El sujeto según Nietzsche: un cuerpo, una multiplicidad

2.1.1. Consideraciones epistemológicas

Para comprender la hipótesis de Nietzsche sobre la subjetividad es pertinente considerar el carácter crítico de su filosofía frente a la tradición, y principalmente, para este tema, frente al *cogito* cartesiano. Como se ha visto en la primera parte de este trabajo, lo que para el filósofo francés era el punto de partida de todo el conocimiento, para Nietzsche no será más que una ilusión generada por nuestros hábitos lingüísticos. Considerando el lenguaje ya no como una herramienta para «conocer», sino para «inventar», el *yo* ha caído en la categoría de creación humana.

Esto deja un gran problema. La comprensión del mundo es lingüística, y el lenguaje obliga a pensar en términos de sujetos y predicados. Al criticar Nietzsche a Descartes, ¿está acaso yendo en contra de respetar la gramática de sujetos y predicados? O peor aún, ¿está yendo en contra del pensar? La respuesta es que no. Deshacerse del carácter metafísico del *yo* y dejarlo como una ficción, no implica dejar de hablar de sujetos ni de utilizar el lenguaje o la lógica. De hecho, según el filósofo, es la única manera en que podemos comprender o interpretar el mundo, a pesar de su carácter ficticio:

El pensar es el que pone el yo, pero hasta el presente se creía, ‘como el pueblo’, que en el ‘yo pienso’ se encuentra algo inmediatamente cierto y que en este «yo» está dada la causa del pensamiento, por cuya analogía nosotros «entenderíamos» todas las restantes relaciones causales. Por muy acostumbrada e imprescindible que pueda ser ahora aquella ficción, esto no prueba nada respecto a su carácter ficticio [*Erdichtetheit*]: algo puede ser condición de vida y a pesar de ello falso.⁵⁰

Pero el trabajo de Nietzsche no termina en dejar al sujeto como una ficción. De ser así, la crítica sobre el lenguaje en general no tendría implicancias particulares sobre la subjetividad. Sin embargo, la crítica del conocimiento sí tiene impacto sobre la manera de entender al sujeto, ya que a partir de esta Nietzsche plantea una hipótesis alternativa sobre el origen del pensamiento, lo cual abre la puerta a redefinir *qué es aquello que piensa*. Así lo indica en *Más allá del bien y el mal*:

[...] el filósofo tiene que decirse: «cuando yo analizo el proceso expresado en la proposición ‘yo pienso’ obtengo una serie de aseveraciones temerarias cuya fundamentación resulta difícil, y tal vez imposible, - por ejemplo, que yo soy quien piensa, que tiene que existir en absoluto algo que piensa, que pensar es una actividad y el efecto causado por un ser que es pensado como causa, que existe un ‘yo’ y, finalmente, que está establecido *qué es lo que hay que designar con la palabra pensar* [...]»⁵¹

Y dudar del *cogito* da lugar, por ejemplo, a cuestionar al sujeto en tanto agente del pensar, en tanto causa del pensamiento:

Ello piensa: pero que ese «ello» sea precisamente aquel antiguo y famoso «yo», eso es, hablando de modo suave, nada más que una hipótesis, una aseveración, y, sobre todo, no es una «certeza inmediata». En definitiva, decir «ello piensa» es ya decir demasiado: ya ese «ello» contiene una interpretación del proceso y no forma parte de él. Se razona aquí según el hábito gramatical que dice «pensar es una actividad, de toda actividad forma parte alguien que actúe, en consecuencia →».⁵²

Dejando lugar, entonces, a que el *cogito* sea falso y a que el sujeto no sea lo que Descartes planteaba, es que tiene sentido presentar la hipótesis de Nietzsche sobre la subjetividad: el

⁵⁰ Nietzsche, FP III, W I 3a. Mayo – julio de 1885, 35[35], p. 781.

⁵¹ Nietzsche, MBM, 16, p. 39. Cursivas añadidas.

⁵² *Ibid.*, 17, p. 42.

cuerpo, una multiplicidad. Esta pluralidad es, para Nietzsche, el cuerpo. Nos remitiremos a continuación a un pasaje de *Así habló Zaratustra*, “Los despreciadores del cuerpo”, para comenzar a profundizar en esta idea:

Pero el despierto, el sapiente, dice: cuerpo soy yo íntegramente, y ninguna otra cosa; y alma es sólo una palabra para designar algo en el cuerpo. El cuerpo es una gran razón, una pluralidad dotada de un único sentido, una guerra y una paz, un rebaño y un pastor.⁵³

Estas líneas servirán para comenzar nuestra investigación.

2.1.2. La propuesta: una pluralidad, una gran razón

¿Por qué habla Nietzsche del cuerpo como pluralidad? Recojamos una observación de Niemeyer para dar contexto a la respuesta que se va a dar: “N[ietzsche] propone explícitamente «partir del cuerpo» y no, como venía sucediendo en la tradición anterior a él, situar metodológica y objetivamente en el comienzo al alma, la razón, el espíritu, el «yo»”⁵⁴. Partamos, entonces, de cómo Nietzsche entiende el cuerpo.

Influenciado por la biología de su época, Nietzsche percibe el cuerpo como una multiplicidad de seres vivos. Observando que el estómago, los intestinos y todos los órganos del cuerpo funcionan sin que la consciencia capte nada de esto, separa el fenómeno de la consciencia de la vida orgánica:

Consideramos que es una ligereza el que durante tanto tiempo se haya visto justo en la conciencia humana el nivel supremo del desarrollo orgánico y lo más asombroso de todas las cosas terrenas, es más, por decirlo así, su apogeo y destino. Lo más asombroso es más bien el cuerpo: no puede uno dejar de admirarse de que haya sido posible el cuerpo humano: cómo la unión de tantos y tantos seres vivos, cada uno dependiente y sometido y, sin embargo, en cierto sentido, a su vez, mandando y actuando con voluntad propia, pueda vivir, crecer y subsistir durante un tiempo como un todo –: ¡y esto evidentemente no sucede por causa de la conciencia! [...] La magnífica unión de la vida más variada, la ordenación y disposición de las actividades superiores y las inferiores, la obediencia de mil formas, que no es obediencia

⁵³ Nietzsche, AHZ, “De los despreciadores del cuerpo”, p. 64.

⁵⁴ Niemeyer, Christian. *Diccionario Nietzsche*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2012, p. 124.

ciega ni tampoco mecánica, sino seleccionadora, inteligente, respetuosa, resistente incluso – este fenómeno entero del «cuerpo», medido según la medida intelectual, es tan superior a nuestra conciencia, a nuestro «espíritu», a nuestro pensar, sentir, y querer conscientes como el álgebra a la tabla de multiplicar [...]»⁵⁵

La conciencia, entonces, no puede ser aquello que coordina el funcionamiento de todo este cuerpo, ya que nada de esto entra en ella. El sujeto resulta ser mucho más de lo que la conciencia capta. *Ergo*, el cuerpo y la vida son mucho más que lo que se procesa de manera consciente, lingüística:

[...] el pensar que se vuelve consciente es sólo la parte más pequeña, digamos: la más superficial, la peor: porque sólo este pensar consciente sucede en palabras, es decir en signos de comunicación, con lo que se revela la proveniencia de la conciencia misma.⁵⁶

El sujeto es, por así decirlo, un ecosistema organizado que apunta a un mismo fin: la supervivencia. Sin embargo, observa Nietzsche, esta organización no es como un engranaje mecánico en el que cada parte va cumpliendo su función en miras a un producto final. Cada ser vivo del cuerpo, como lo indica en el pasaje apenas citado, tiene voluntad y vida propia, y cada uno lucha por vivir y crecer dentro del cuerpo:

Y aquellos seres vivos minúsculos que constituyen nuestro cuerpo (mejor dicho: de cuya acción combinada lo que denominamos «cuerpo» es el mejor símil –) tampoco se consideran átomos anímicos, sino algo que crece, que lucha, que se multiplica y que de nuevo muere: de modo que su número cambia, y nuestra vida como toda vida es a la vez un continuo morir.⁵⁷

Nietzsche sugiere, en lugar de entender al cuerpo como un engranaje, verlo como una comunidad política en la cual siempre hay un grupo de voluntades, impulsos o seres vivos al mando, y otras obedeciendo o intentando arrebatar el mando⁵⁸. De ahí también que se refiera al cuerpo como “una pluralidad dotada de un único sentido, una guerra y una paz, un rebaño y un pastor”⁵⁹. Sin embargo, esta pluralidad se hace invisible en la medida en que la

⁵⁵ Nietzsche, FP III, W I 6a. Junio – julio de 1885, 37[4], p. 812.

⁵⁶ Nietzsche, GC, 354, p. 868.

⁵⁷ Nietzsche, FP III, W I 6a. Junio – julio de 1885, 37[4], p. 812.

⁵⁸ Para este trabajo se han tomado en cuenta las consideraciones de Blondel con respecto a esta metáfora. *Cfr.* Blondel, Eric. *Nietzsche, Body and culture*. Londres: The Athlone Press, 1991. pp. 230-234.

⁵⁹ Nietzsche, AHZ, “De los despreciadores del cuerpo”, p. 64.

consciencia está bajo el cargo de una aristocracia de voluntades, y se confunde a la multiplicidad con la unidad de la consciencia:

[...] ocurre aquí lo que ocurre en toda colectividad bien estructurada y feliz, a saber: que la clase gobernante se identifica con los éxitos de la colectividad. Toda volición consiste sencillamente en mandar y obedecer, sobre la base, como hemos dicho, de una estructura social de muchas «almas»: por ello un filósofo debería arrogarse el derecho de considerar la volición en sí desde el ángulo de la moral: entendida la moral, desde luego, como doctrina de las relaciones de dominio en que surge el fenómeno «vida».⁶⁰

No obstante, Nietzsche también habla de la comunicación entre estas distintas partes del cuerpo, la cual de hecho necesitan para mantenerse con vida. Esta organización de los seres vivos al interior del cuerpo es, pues, esa “gran razón”, esa capacidad de la pluralidad de seres vivos para organizarse sin que esto entre en la consciencia:

[...] la síntesis de tantos y tantos seres vivos e intelectos llamada «hombre» sólo puede vivir, cuando se ha creado aquel fino sistema de unión y comunicación y a su través todos estos seres superiores e inferiores se entienden rápidos como el rayo [...] ⁶¹

De ahí que Nietzsche diga en *Así habló Zaratustra* que “hay más razón en tu cuerpo que en tu mejor sabiduría”⁶².

Esta es la manera en que Nietzsche propone entender lo que es el cuerpo, lo que es el sujeto. Desde esta perspectiva, la unidad del cuerpo consistiría en que todo lo que lo conforma se relaciona entre sí, siempre en tensión, pero siempre en miras a la supervivencia común.

Conviene insistir en que lo que está haciendo Nietzsche es plantear una hipótesis alternativa, una más plausible que la de la filosofía hasta entonces. Esto, sin embargo, deja algunas interrogantes. Si bien es cierto que las observaciones sobre la biología al interior del cuerpo persuaden, ¿cómo podría hablarse de una multiplicidad existiendo la consciencia? ¿Qué es, en todo caso, la consciencia? Adelantamos: la consciencia surge en las relaciones interpersonales, y su funcionamiento da indicios sobre la complejidad de las

⁶⁰ Nietzsche, MBM, 19, p. 43.

⁶¹ Nietzsche, FP III, W I 6a. Junio – julio de 1885, 37[4], p. 812.

⁶² Nietzsche, AHZ, “De los despreciadores del cuerpo”, p. 64.

relaciones entre las distintas partes de la multiplicidad que sería el cuerpo. De ahí que revisar las reflexiones de Nietzsche al respecto signifique seguir tratando el tema de la subjetividad. Sobre este punto nos dedicaremos a continuación.

2.2. El alma o la conciencia: “algo en el cuerpo”

2.2.1. El origen de la conciencia

El pasaje de Zarathustra citado algunas páginas atrás se refiere al alma como “algo en el cuerpo”. Vale la pena, para comprender mejor a nuestro autor, mirar con atención estas palabras. Fiel a su estilo, Nietzsche, en esta distinción entre cuerpo y alma presentada de manera tan simple, presupone todo un conjunto de ideas que son explicadas en otros momentos de su obra. El tema del alma es, en otras palabras, el tema de la conciencia. ¿Qué es, pues, la conciencia, y cuál es su función en el sujeto? Escribe Nietzsche en *La gaya ciencia*:

*¿Para qué en general conciencia si en cuanto a lo principal es superflua? – Pues bien, si se quiere prestar atención a mi respuesta a esta pregunta y a su conjetura, quizás extravagante, a mí me parece que la finura y la fuerza de la conciencia está siempre en relación con la capacidad de comunicación de un hombre (o de un animal), la capacidad de comunicación, a su vez, con la necesidad de comunicación... él, el animal más amenazado, necesitaba ayuda, protección, necesitaba a sus semejantes, era preciso que supiera ser inteligible para expresar su angustia [...] Pero sí me parece que es así respecto de razas enteras y de cadenas de generaciones: allí donde la necesidad, la indigencia ha obligado a los hombres durante largo tiempo a comunicarse, allí hay finalmente un exceso de esa fuerza y arte de comunicar, algo así como un patrimonio que se ha ido acumulando poco a poco y que espera ahora un heredero que lo gaste con prodigalidad [...]*⁶³

La conciencia aparece siempre en relación con la capacidad de comunicación. Para ser más exactos, como un *excedente* de esa capacidad. Ser consciente de algo es, en efecto, poder expresarlo en signos lingüísticos. Y el lenguaje, a su vez, tiene su origen en “la

⁶³ Nietzsche, GC, 354, p. 868.

necesidad de comunicación”, la cual surge entre los humanos, propone Nietzsche, debido a la necesidad de sobrevivir como especie.⁶⁴

Por otro lado, la consciencia, dirá Nietzsche, es ciega hacia la vida interna del sujeto, pues es incapaz de ver la multiplicidad que lo constituye. Riccardi plantea un esquema sobre el pensamiento de Nietzsche que podría explicar esta dificultad. Este autor parte de la consideración nietzscheana de que el lenguaje tiene su origen en la interacción entre seres humanos:

La conciencia, en general, sólo ha podido desarrollarse bajo la presión de la necesidad de comunicación; desde un principio la conciencia sólo era necesaria y útil en las relaciones interpersonales, sobre todo entre el que mandaba y el que obedecía, llegando a desarrollarse en función del grado de dicha utilidad.⁶⁵

y la consciencia, al disponer solamente de dicho lenguaje, tendrá que adaptarlo para la interpretación mundo interno. Es decir, las herramientas con las que se interpreta el mundo interno serán las mismas que se usen para el mundo externo:

From this a crucial point follows about the relation between the mental vocabulary we acquire by means of social interaction and the epistemic access we have to our own mind. For the latter is, according to Nietzsche, shaped by the former. This means that the access we have to ourselves is not direct, but rather mediated by whatever folk-psychological framework we learn from the surrounding environment.⁶⁶

Pero este lenguaje, tomado del mundo externo, no ha tenido como finalidad en ningún momento que las distintas partes de la multiplicidad se distingan unas de otras. No funciona bien para eso, dice Nietzsche:

El lenguaje y los prejuicios sobre los que se ha levantado el lenguaje suponen muy a menudo un estorbo a la hora de indagar las pulsiones y los procesos íntimos: por el hecho, por

⁶⁴ Nietzsche, VME, 1, p. 19.

⁶⁵ Nietzsche, GC, 354, p. 868.

⁶⁶ Riccardi, Mattia. “Inner opacity. Nietzsche on introspection and agency” en *Inquiry: An interdisciplinary journal of philosophy*, 2015, 58:3, p. 226.

ejemplo, de que sólo haya palabras para los grados superlativos de tales procesos y pulsiones [...]⁶⁷

Este lenguaje, por su parte, es el que permite a la consciencia tomarse como objeto, y plantearse como aquello constante, no cambiante del cuerpo. De ahí que Nietzsche se refiera a ella como un “exceso” de la capacidad comunicativa. Ahora bien, no se trata de un problema epistemológico únicamente. Para Nietzsche, la ignorancia resulta no sólo de la falta de un lenguaje apropiado para hablar del mundo interno. Además, dirá, hay un intento activo, constante, entre las partes del sujeto, para ignorar su multiplicidad. De hecho, para Nietzsche ni siquiera existe una intención de conocer realmente el cuerpo: a lo que tienden los impulsos vitales del ser humano es a lo contrario, a ignorarlo.

Este impulso hacia la ignorancia puede ser explicado también bajo el esquema del sujeto como multiplicidad. La metáfora del cuerpo humano como una multiplicidad organizada políticamente sirve a este propósito. Según esta figura, los seres humanos seríamos una pluralidad de fuerzas en tensión, entre las cuales surgiría una aristocracia, un conjunto de impulsos dominantes que tomaría el control del intelecto y sometería a las demás fuerzas, dejándolas sin lugar en la consciencia:

[...] ocurre aquí lo que ocurre en toda colectividad bien estructurada y feliz, a saber: que la clase gobernante se identifica con los éxitos de la colectividad. Toda volición consiste sencillamente en mandar y obedecer, sobre la base, como hemos dicho, de una estructura social de muchas «almas»: por ello un filósofo debería arrogarse el derecho de considerar la volición en sí desde el ángulo de la moral: entendida la moral, desde luego, como doctrina de las relaciones de dominio en que surge el fenómeno «vida».⁶⁸

Los impulsos al mando, al tomar el control de la consciencia, querrán oponerse a las fuerzas que vayan en contra de su voluntad. Y una manera de hacerlo es quitándolas de la consciencia. Activamente, entonces, por un movimiento dirigido por una de las fuerzas internas del sujeto, resulta difícil –si no imposible– la tarea del autoconocimiento. La consciencia resulta ser el instrumento no de autoconocimiento, sino de autoengaño:

⁶⁷ Nietzsche, Friedrich. *Aurora en Obras completas*, Vol.3. Madrid: Ténos, 2014 (en adelante A), 115, p. 551.

⁶⁸ Nietzsche, MBM, 19, p. 43.

Lo distintivo de la «conciencia», que se suele pensar que es una, del intelecto, es precisamente que permanece protegida y separada de la innumerable pluralidad de las vivencias de esas muchas conciencias y que, en cuanto conciencia de rango superior, en cuanto pluralidad dominante y aristocracia, consigue que se le presente sólo una selección de vivencias, experiencias además simplificadas, resumidas y hechas comprensibles, por tanto, falseadas, – para que él, por su parte, prosiga esa simplificación y clarificación, por tanto falsificación, y prepare lo que comúnmente se denomina «una voluntad», cada acto de voluntad semejante presupone, por decirlo así, el nombramiento de un dictador.⁶⁹

Por lo visto hasta aquí, entonces, se puede concluir que la conciencia genera la ilusión de unidad en el cuerpo, y el yo existe solo “como una construcción del pensar”, como dice Nietzsche:

El pensar es el que pone el yo, pero hasta el presente se creía, ‘como el pueblo’, que en el ‘yo pienso’ se encuentra algo inmediatamente cierto y que en este «yo» está dada la causa del pensamiento, por cuya analogía nosotros «entenderíamos» todas las restantes relaciones causales. Por muy acostumbrada e imprescindible que pueda ser ahora aquella ficción, esto no prueba nada respecto a su carácter ficticio [*Erdichttheit*]: algo puede ser condición de vida y a pesar de ello falso.⁷⁰

Y esto sucede por partida doble. En primer lugar, al no disponer de un lenguaje adecuado para hablar de la multiplicidad que es el sujeto (ya que el lenguaje surge en las relaciones interpersonales), y por otro, en la medida en que la conciencia es un instrumento de “control político” de los impulsos del cuerpo.

2.2.2. El problema del autoconocimiento

Explorar el tema de la conciencia nos ha llevado por fuerza a tocar otro tema: el del autoconocimiento. Según este esquema, el autoconocimiento no parecería posible. Esta idea

⁶⁹ Nietzsche, FP III, W I 6a. Junio – julio de 1885, 37[4], p. 812.

⁷⁰ *Ibid.*, W I 3a. Mayo – julio de 1885, 35[35], p. 781.

aparece repetidamente a lo largo de la obra de Nietzsche. Dice, por ejemplo, en *Humano, demasiado humano*:

El hombre está muy bien defendido contra sí mismo, contra la exploración y el asedio de sí mismo; no puede habitualmente percibir ya más de sí que sus obras externas. La ciudadela propiamente dicha le es inaccesible, incluso invisible, a no ser que amigos y enemigos hagan de traidores y le introduzcan a él por secreto camino.⁷¹

La idea aparece también en *La genealogía de la moral*: “nosotros los que conocemos somos desconocidos para nosotros mismos”⁷². Y, por poner un ejemplo más, dice en *Aurora*, en el aforismo titulado nada menos que “El mundo desconocido del «sujeto»”:

No hay nada que le resulte más difícil de conocer al hombre que el desconocimiento que tiene de sí mismo, desde los tiempos más remotos hasta hoy, y no sólo respecto al bien y al mal, sino también respecto a cuestiones mucho más importantes. De acuerdo con una vieja ilusión, creemos saber con toda exactitud cómo se lleva a cabo una acción humana en cada caso particular [...]⁷³

En este trabajo abordaremos el problema del conocimiento de sí mismo en función a lo ya presentado aquí. En primer lugar, recogeremos algunas reflexiones de Nietzsche sobre el tema a propósito de la crítica del conocimiento desarrollada en la primera parte de este trabajo y sobre el origen social del lenguaje y la consciencia, tema desarrollado en esta segunda parte. Luego, haremos lo propio a partir de su manera de entender el sujeto como un cuerpo.

a) A partir de la crítica del lenguaje

En el primer capítulo se expuso cómo para Nietzsche el lenguaje pasa por un doble proceso de metaforización. A modo de resumen, se puede decir que el conocimiento de ninguna manera alcanza la cosa en sí. Algo muy similar ocurre con el conocimiento del mundo interno. Dice Nietzsche en *Aurora*: “[h]emos puesto tanto empeño en aprender que las cosas de fuera no son tal como se nos presentan, – ¡pues bien, con el mundo interior sucede

⁷¹ Nietzsche, HDH, 490, p. 236.

⁷² Nietzsche, GM, 1, p. 35.

⁷³ Nietzsche, A, 116, p. 552.

exactamente lo mismo!”⁷⁴. Lo que decimos sobre el mundo pasa por un doble cambio de registro, a lo que Nietzsche llama, como ya ha sido señalado, procesos de metaforización, en su famoso ensayo “Sobre verdad y mentira en sentido extramoral”. El contenido verbal tiene su origen en la experiencia sensorial, pero, lejos de representarla, la registra en un medio totalmente distinto. De igual manera, la sensibilidad no es simplemente una manera determinada de captar lo que es externo al sistema nervioso. Se trata por sobre todo de un cambio de registro. Toda experiencia –también la que ocurre al “interior” de cada persona— pasa por este doble proceso sensorial y lingüístico, cuyos registros funcionan al modo de las metáforas.

Por un lado, el origen metafórico del lenguaje, tratado en nuestro primer capítulo, traza, a juicio de Nietzsche, ciertos límites que, por supuesto, también se aplican al autoconocimiento, esto es a lo que pueda llamarse “conocimiento interno”. Por otro lado, como también hemos visto, tanto la consciencia como el lenguaje surgen de la vida en sociedad. Es decir, tienen su origen en la vida gregaria del ser humano. Líneas antes se ha señalado lo que ocurre luego de que el cuerpo procesa la información sensorial: se le asigna una palabra. Cabe, entonces, preguntarse: ¿de dónde viene esa palabra? La respuesta (del lenguaje), a pesar de ser obvia, señala un punto importante. Toda referencia al mundo interno se hace con un lenguaje que no tiene su origen en el interior, sino en el exterior del sujeto. Como observa Riccardi, el conocimiento de la propia naturaleza está determinado por el conocimiento del mundo⁷⁵.

Piénsese en la manera en que se habla de los estados internos. La palabra “angustia”, por ejemplo, se aprende en la interacción con otros, y sin embargo se utiliza para designar un estado interno. ¿Qué puede esto implicar? En primer lugar, que se pierde la garantía de que la palabra corresponda con el estado. Se sabe que tal estado es aquello a lo que se llama “angustia” porque se cree que aquello que los demás sienten cuando utilizan dicha palabra es lo mismo que lo que uno siente. Esto se basa, en última instancia, en la premisa no descabellada de que se tienen sensaciones similares en situaciones similares, a pesar de que no se puede tener certeza de ello, y que con el lenguaje uno se refiere a ellas. Aunque es

⁷⁴ Nietzsche, A, 116, p. 552.

⁷⁵ Cfr. Riccardi, Mattia. “Inner opacity. Nietzsche on introspection and agency” en *Inquiry: An interdisciplinary journal of philosophy*, 2015, 58:3, p. 226.

cierto que es la única manera en que se puede vivir, se debe reconocer, en primer lugar, que en el ámbito epistemológico queda un abismo insalvable entre palabras y estados internos.

Pero, además, Nietzsche pone de manifiesto otras consecuencias importantes que el lenguaje así entendido trae consigo. En el aforismo 354 de *La Gaya Ciencia*, titulado “El genio de la especie” (al cual se ha hecho referencia anteriormente) se sostiene que las palabras, en su carácter de herramienta para una comunicación efectiva, igualan lo que no es igual. Dice Nietzsche:

[...] todo lo que se vuelve consciente precisamente por eso *se vuelve* plano, exiguo, relativamente tonto, general, signo, señal gregaria: que a todo volverse consciente está unida una gran y radical corrupción, falsificación, superficialización y generalización.⁷⁶

Ningún acto, ninguna emoción, ninguna sensación es igual a otra, pero la naturaleza gregaria del ser humano obliga a asignar una sola palabra a una variedad, por no decir infinidad, de ellas. Se habla de uno mismo cometiendo un engaño al asignar palabras equívocas para estados internos. Esta idea se encuentra también en *Aurora*, añadiendo además la dificultad que implica esto para el conocimiento de los fenómenos internos:

El lenguaje y los prejuicios sobre los que se ha levantado el lenguaje suponen muy a menudo un estorbo a la hora de indagar las pulsiones y los procesos íntimos: por el hecho, por ejemplo, de que sólo haya palabras para los grados superlativos de tales procesos y pulsiones [...] Ira, odio, amor, compasión, deseo, conocimiento, alegría, dolor,— no son sino nombres que damos a estados *extremos*: los grados más sutiles, los medios, y, por supuesto, los más ínfimos, que están siempre en acción, se nos escapan [...]⁷⁷

Dos situaciones en las que se siente angustia pueden ser similares. La diferencia de grado, sin embargo, podría hacer que se considere a la más intensa como tal y a la otra no. ¿Cómo llamar a la otra? Según Nietzsche, estos grados más medidos e intermedios, “se nos escapan”. No se les asigna un nombre, y por lo tanto no son captados por la consciencia. Y, sin embargo, son justamente los sentimientos de este tipo los que “tejen la tela de araña del carácter y del destino de cada uno”⁷⁸. El carácter y el destino de los seres humanos, como

⁷⁶ Nietzsche, GC, 354, p. 869.

⁷⁷ Nietzsche, A, 115, p. 551.

⁷⁸ *Ibid*, 115, p. 551.

sugiere Nietzsche, corren a espaldas de la consciencia. Se tiene un número determinado de palabras que inducen a que los complejos procesos que tienen lugar en el cuerpo se nos escapen, pese a que “siempre están en acción”. Son, en un sentido no mecánico, motores de las acciones.

El aforismo de Nietzsche ya citado culmina con una reflexión que lleva a vincular el problema ya descrito con uno de un carácter más psicológico: el falso autoconocimiento tiene implicancias sobre la propia acción. Hay, aquí, podría sostenerse, una suerte de círculo vicioso: la opinión que se forma uno de sí mismo, aquella consciencia sobre los fenómenos superlativos, su fijación en aquello que “[...] se suele llamar el «yo», contribuirá en lo sucesivo a formar nuestro carácter y nuestro destino”⁷⁹.

b) A partir de la multiplicidad de impulsos del sujeto

Vuélvase entonces al tema tratado en el acápite 2.1, donde se expuso cómo se debe entender al sujeto según Nietzsche. Toca ahora, tomando dicha concepción como punto de partida, ahondar en el problema de qué son las partes de la multiplicidad que es el cuerpo, ya que esto dará luces sobre el tema del autoconocimiento. Retómese esta cita, presentada páginas atrás:

Instrumentos y juguetes son el sentido y el espíritu: tras ellos se encuentra todavía el sí-mismo. El sí-mismo busca también con los ojos de los sentidos, escucha también con los oídos del espíritu. El sí-mismo escucha siempre y busca siempre: compara, subyuga, conquista, destruye. El sí-mismo domina y es el dominador también del yo. 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. Hay más razón en tu cuerpo que en tu mejor sabiduría. ¿Y quién sabe para qué necesita tu cuerpo precisamente tu mejor sabiduría?⁸⁰

El sí mismo del que habla Nietzsche en estas líneas, como ya se vio, es el cuerpo, la multiplicidad. Pero cabe hacerse la pregunta, ¿multiplicidad de qué? Hasta aquí se ha

⁷⁹ *Ibid*, 115, p. 551.

⁸⁰ Nietzsche, AHZ, “De los despreciadores del cuerpo”, p. 65.

hablado del cuerpo como multiplicidad de seres vivos y, sin mayor profundización, se ha dicho también que se trata de una pluralidad de “impulsos”⁸¹, “instintos”⁸² o “afectos”⁸³. Conviene profundizar sobre estos términos, pero es preciso antes hacer algunas acotaciones. A lo largo de este trabajo viene señalándose constantemente el carácter hipotético de la propuesta nietzscheana. A diferencia de los demás filósofos de la modernidad, quienes pretendían estar descubriendo algo de la realidad, la subjetividad y las categorías del intelecto, Nietzsche insiste en que tal pretensión carece de sentido y que lo que hay es interpretaciones, unas mejores y otras peores. Así pues, en lugar de interpretar la realidad en función a sujetos y predicados, Nietzsche sugiere concebir al sujeto como una multiplicidad de impulsos⁸⁴, sin dejar de considerar que, cualquiera sea la interpretación, sea la del sujeto cartesiano, schopenhaueriano, el «ello» o los impulsos, quedaremos siempre en el ámbito de las invenciones⁸⁵:

Ello piensa: pero que ese «ello» sea precisamente aquel antiguo y famoso «yo», eso es, hablando de modo suave, nada más que una hipótesis, una aseveración, y, sobre todo, no es una «certeza inmediata». En definitiva, decir «ello piensa» es ya decir demasiado: ya ese «ello» contiene una interpretación del proceso y no forma parte de él.⁸⁶

Volviendo al tema, nos interesa aquí recoger algunas ideas de Katsafanas al respecto, quien profundiza sobre el concepto de “impulso” en la obra de Nietzsche. Profundizar sobre este concepto puede ayudar a tener una mejor comprensión sobre la subjetividad nietzscheana y cómo esta da lugar a explicaciones más plausibles de la realidad.

¿Cómo entiende Nietzsche los impulsos? En este trabajo se suscribe la tesis de Katsafanas de que tanto para Nietzsche como para Schopenhauer un impulso (o un “drive”, como lo

⁸¹ Cfr. Nietzsche, FP IV, Otoño de 1885-Primavera de 1886, 1[58], p. 52.

⁸² Cfr. Nietzsche, MBM, 3 y 6, pp.25 y 28.

⁸³ Cfr. Nietzsche, MBM, 19, p. 42.

⁸⁴ En este trabajo se suscribe la opinión de Katsafanas, quien señala, con respecto a estos términos, que Nietzsche los usa indistintamente. Cfr. Katsafanas, Paul, “Nietzsche’s philosophical psychology” en Oxford Handbook of Nietzsche. Oxford University Press: 2013, p. 727. Además, partimos de la premisa de que cuando habla de impulsos o de seres vivos dentro del cuerpo, su intención es la misma, pues lo que quiere destacar al fin y al cabo es la pluralidad de fuerzas.

⁸⁵ La pretensión de Nietzsche no es en absoluto brindar un principio explicativo último del actuar humano. Lo que sí podemos conocer, dirá, es la segunda naturaleza de la vida humana, aquella “creada en el ámbito de las costumbres y la historia”. Al respecto, cfr. Hanza, Kathia. “La ‘química de los conceptos y sensaciones’: una hipótesis de Nietzsche contra el reduccionismo moral” en *Estudios de filosofía* Vol. 5 (2003). Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, pp. 41-42.

⁸⁶ Nietzsche, MBM, 17, p. 41.

traduce el académico al inglés) es una *disposición que induce orientaciones afectivas*⁸⁷. En su artículo “Nietzsche’s philosophical psychology”, Katsafanas hace un breve recuento del uso de esta palabra tanto en la obra de Nietzsche como en la de sus antecesores, no solo de la filosofía sino también –y fundamentalmente– en la de los científicos del siglo XIX⁸⁸. Aquí se considera pertinente recoger algunos de estos usos. De esta manera se podrá entender mejor cómo entiende Nietzsche este concepto y también en qué no estaba pensando al utilizar la palabra.

Si bien Nietzsche usa los términos “impulso” e “instinto” indistintamente, conviene, siguiendo a Katsafanas, hacer una separación entre ambos para saber qué tenía en mente Nietzsche al hablar de ellos. Según el académico, el primero de los conceptos tiene su origen en el segundo. Los instintos, tal como se describían en el siglo XIX, podrían dar lugar a la acción de dos maneras distintas. La primera era la acción inmediata, mecánica, la cual se daría en organismos más primitivos. Katsafanas sugiere que este es el caso de las amebas cuando capturan a su presa: en ellas no habría el menor conocimiento de lo que se está haciendo. Pero esto no se aplica a todo el actuar de los animales en la naturaleza. No se puede decir, siguiendo al autor, que mientras una avispa recolecta alimentos para pasar el invierno, no sepa de algún modo que lo está haciendo. Es decir, la avispa sabe que está volando, sabe que busca alimento, sabe que lo lleva a su nido. Lo cual, sin embargo, no implica que la avispa sepa por qué es que lo está haciendo. Esta es la segunda manera en que los instintos llevan a la acción. No es una manera mecánica: el animal tiene consciencia de qué es lo que está haciendo, pero no sabe por qué ni para qué.

Dado que los instintos hacen referencia a conductas inmediatas en las que no cabe la reflexión, no se puede sostener que Nietzsche esté pensando en ellos cuando habla de impulsos⁸⁹. No se puede creer que cuando habla del “impulso a la verdad”, por ejemplo, esté refiriéndose a un instinto de la naturaleza que nos lleve a buscar la verdad, ya que esta presupone, en primer lugar, aprender a vivir en una comunidad lingüística. Además, la

⁸⁷ Cfr. Katsafanas, Paul, “Nietzsche’s philosophical psychology”. *Op. cit.*, p. 727, 741. Insistimos: Nietzsche no va a dar una definición rígida de lo que es un impulso. Como hemos mencionado antes, “impulso” o “instinto” son usados por él indistintamente como una interpretación de algo así como las fuerzas vitales. Sin embargo, podemos tomar la definición de Katsafanas con la finalidad de comprender cómo es que funciona la metáfora.

⁸⁸ Cfr. *ibid.*, p. 739.

⁸⁹ Cfr. *ibid.*, p. 736.

acción que resulta de los impulsos de los que habla Nietzsche es muchas veces, a diferencia de las conductas instintivas, premeditada.

¿Por qué, entonces, recoger este concepto de instinto para comprender lo que Nietzsche llama impulso? Pues por la siguiente similitud: tanto en el caso de las conductas mecánicas –el ejemplo de las amebas– como en el caso de las conductas conscientes –la abeja que recolecta alimentos– no hay un conocimiento del origen de la acción, del porqué. Según Katsafanas, Nietzsche sugiere que lo mismo sucede con los impulsos: sabemos lo que hacemos, cómo lo hacemos, qué queremos lograr con ello, pero no sabemos qué es lo que nos hizo trazarnos nuestro objetivo. Estamos hablando, pues, de un problema de autoconocimiento. Los impulsos operan a espaldas de la consciencia del sujeto, estructurando “sus afectos, pensamientos, y orientación perceptual hacia el mundo”⁹⁰. Un impulso, entonces, configura el pensamiento del sujeto hacia un objetivo, y puede la consciencia estar ignorando esto. Como dice Nietzsche en *Aurora*, los orígenes de la propia acción nos resultan desconocidos:

¡Las acciones nunca son lo que parecen ser! Hemos puesto tanto empeño en aprender que las cosas de fuera no son tal como se nos presentan, – ¡pues bien, con el mundo interior sucede exactamente lo mismo! Las acciones morales son realmente «algo distinto», – más no podemos decir: y todas las acciones son en esencia desconocidas.⁹¹

Para ejemplificar esto, Katsafanas recurre al ejemplo del impulso del odio. Cuando a una persona no le agrada otra, busca la mayor cantidad de defectos para justificar su rechazo. Una actitud que en otra persona podría resultarle divertida –por ejemplo, un chiste– en ella podría resultarle de mal gusto. Y ese mal gusto se le presentará como la realidad. Si incluso llegara a comentar a alguien más lo desagradable de tal chiste, buscaría la manera de justificar por qué fue de mal gusto. Toda esta acción, por su parte, habrá sido premeditada, reflexiva, y sin embargo, la persona podrá no ser consciente del impulso que dio origen a su percibir y a su actuar. Incluso si llegara a descubrirlo, habrá sido porque otro impulso dirigió su atención sobre el del odio. Como dice el académico:

⁹⁰ Cfr. *ibíd.*, p.737.

⁹¹ Nietzsche, A, 116, p. 552.

We experience the world as oriented, and the orientation is a function of our attitudes and ends. Nietzsche's point is that the world does not present itself as an indifferent array of inert facts. [...] Moreover, drives influence the agent's view of the world. The drives influence both the salience of particular features of the environment and the content of our perceptual experiences. Agents typically fail to recognize these influences and their effects.⁹²

Ahora bien, esto tiene implicancias también sobre el quehacer filosófico mismo. Vivir es interpretar, y la interpretación la hace el impulso al mando de la conciencia. No existe una ausencia de impulsos y, por ello, la percepción será siempre interpretación. Y esto abarca también al pensamiento: todo contenido mental es el correlato consciente de un impulso. Detrás de cada pensamiento, aunque no se pueda ver, habría un afecto, un impulso del sujeto. Y la filosofía no es de ningún modo la excepción: “la mayor parte del pensar consciente de un filósofo está guiada de modo secreto por sus instintos y es forzada por éstos a discurrir por determinados carriles”⁹³. La conciencia no puede captar que su percepción está siempre configurada, pues los impulsos están siempre detrás de ella guiándola y sin dejarse ver. ¿Cómo podría el sujeto conocerse en este sentido?

El tema no acaba ahí. Con todo lo dicho, cabe preguntarse si uno puede llegar tener conciencia de (o interpretar) todos sus impulsos. El hecho de que podamos mencionar algunos no implica, en primer lugar, que sean un número limitado (pues la determinación la pone el intelecto). En otras palabras, decir “todos” los impulsos es ya problemático. En segundo lugar, casi como consecuencia lógica de lo primero, implica que no podamos nombrarlos en su totalidad. Dirá Nietzsche en *Aurora*:

Por muy lejos que alguien pueda llegar en el conocimiento de sí mismo, nada será, sin embargo, más incompleto que la imagen que se haga del conjunto de las *pulsiones* que constituyen su ser. Apenas será capaz de poner nombre a las más rudas de ellas: su número y su fuerza, su flujo y reflujo, el juego y el contrajuego entre ellas y, sobre todo, las leyes de su alimentación seguirán siendo para él del todo desconocidas.⁹⁴

⁹² Katsafanas, Paul. “Nietzsche on agency and self-ignorance” en *Journal of Nietzsche Studies*, Vol. 43, No. 1 (2012), Pennsylvania State University, 2012, p. 13.

⁹³ Nietzsche, MBM, 3, p. 25.

⁹⁴ Nietzsche, A, 119, p. 554. Cursivas añadidas. El término “pulsiones” en esta cita corresponde al alemán *Triebe*, el mismo que en otras ocasiones es traducido como impulso.

El tema de la multiplicidad de los impulsos da luces también para comprender las reflexiones de Nietzsche sobre la voluntad. El filósofo señala que es un término equívoco, pues sugiere unidad donde lo que hay es multiplicidad:

A mí la volición me parece ante todo algo complicado, algo que sólo como palabra forma una unidad, –y justo en la unidad verbal se esconde el prejuicio popular que se ha adueñado de la siempre exigua cautela de los filósofos. Seamos, pues, más cautos, seamos «afilosóficos» –, digamos: en toda volición hay, en primer término, una pluralidad de sentimientos a saber, el sentimiento del estado de que nos alejamos, el sentimiento del estado a que tendemos, el sentimiento de esos mismos «alejarse» y «tender», y, además, un sentimiento muscular concomitante que, por una especie de hábito, entra en juego tan pronto como «realizamos una volición», aunque no pongamos en movimiento «brazos y piernas».⁹⁵

Pero no es lo único que este término oculta, y que considerando al sujeto como multiplicidad, puede ser considerado:

así debemos admitir también, en segundo término, el pensar: en todo acto de voluntad hay un pensamiento que manda; - ¡y no se crea que es posible separar ese pensamiento de la «volición», como si entonces ya sólo quedase voluntad!⁹⁶

Es justamente a partir de considerar al pensamiento como una acción del cuerpo, tal como se señaló anteriormente en este trabajo, y no como el producto del espíritu o de la *res cogitans*, que puede comprenderse lo que aquí Nietzsche quiere decir: la voluntad, el impulso vivo, carga consigo un pensamiento, dirige el intelecto.

La reflexión de Nietzsche sobre la voluntad continúa:

En tercer término, la voluntad no es sólo un complejo de sentir y pensar, sino sobre todo, además, un afecto: y, desde luego, el mencionado afecto del mando. Lo que se llama «libertad de la voluntad» es esencialmente el afecto de superioridad con respecto a quien tiene que obedecer: «yo soy libre, 'él' tiene que obedecer» - en toda voluntad se esconde esa consciencia, y asimismo aquella tensión de la atención, aquella mirada derecha que se fija exclusivamente en una sola cosa, aquella valoración incondicional «ahora se necesita esto y

⁹⁵ *Ibíd.*, 19, p. 41-42.

⁹⁶ *Ibíd.*, 19, p. 42.

no otra cosa», aquella interna certidumbre de que se nos obedecerá, y todo lo demás que forma parte del estado propio del que manda.⁹⁷

Y no podría comprenderse tampoco esta reflexión sin haber revisado antes la metáfora de Nietzsche sobre el sujeto como multiplicidad de impulsos organizados políticamente. La ilusión de la “libertad de la voluntad”, para Nietzsche, tendría lugar a partir de que un impulso somete a los demás, tomando control del cuerpo.

En este trabajo se han presentado y explicado las complicaciones para el autoconocimiento que aparecen en la obra de Nietzsche. De aquí surgiría inmediatamente la pregunta: ¿es acaso que para Nietzsche no existe manera posible de autoconocimiento? Aunque esta temática merece un estudio detallado, nos contentaremos con mencionar que sí existe una propuesta para el ejercicio del autoconocimiento: la genealogía. La crítica que se ha presentado aquí se aplica para una clase de autoconocimiento en particular: el que se pretende alcanzar a través de la introspección. La propuesta del filósofo es otra. Ya no se debe mirar hacia dentro, sino hacia fuera, hacia el pasado, hacia la historia. Dice Nietzsche:

La autoobservación inmediata no basta, ni mucho menos, para conocerse: precisamos de la historia, pues en nosotros fluye el violento oleaje del pasado; es más, nosotros mismos no somos nada más que lo que en todo momento sentimos de ese flujo. Incluso aquí, cuando queremos sumergirnos en el río de nuestra esencia aparentemente más propia y personal, rige la máxima de Heráclito: no se sumerge uno dos veces en el mismo río.⁹⁸

Con el método genealógico se podría revelar la proveniencia de muchos prejuicios de la civilización occidental que ejercen una presión directa sobre la vida del sujeto. De hecho, en *La genealogía de la moral* Nietzsche muestra cómo el análisis de la historia puede revelarnos la proveniencia de nuestras valoraciones morales. Ocuparnos, sin embargo, de la genealogía excede los objetivos de este trabajo⁹⁹.

⁹⁷ *Ibid.*, 19, p. 42.

⁹⁸ Nietzsche, *Humano, demasiado humano: un libro para espíritus libres*, Vol. II. Traducción de Alfredo Brotons Muñoz. Madrid: Ediciones Akal, 2001, “Opiniones y sentencias varias”, 223, p. 75.

⁹⁹ Al respecto se recomienda revisar Saar, Martin: “Genealogy and subjectivity”, Katsafanas, “Kant and Nietzsche on self-knowledge”. Saar, en el artículo mencionado, hace un análisis del término genealogía en la obra de Nietzsche y Foucault. Ahí sugiere que la actividad genealógica, a diferencia de la ciencia histórica, se caracteriza por enfocarse sobre puntos que no han sido considerados importantes en esta, por revisar las

3. Conclusiones

Este trabajo parte de las dificultades con las que uno se encuentra al estudiar el tema de la subjetividad, específicamente partiendo del numeral 16 de *Más allá del bien y el mal*. En este, Nietzsche señala que el *cogito* cartesiano tiene una serie de presuposiciones no fundamentadas que le quitarían el carácter certero que Descartes pretendió darle. Que la proposición “yo pienso” sea falsa deja al lector en una gran incertidumbre. Y, por si fuera poco, en los numerales siguientes Nietzsche rechaza con la misma energía el “yo quiero” schopenhaueriano, además de que describe la voluntad como un producto de una multiplicidad, y no de una unidad.

Sin embargo, en su contexto, resulta bastante difícil dar sentido a esta crítica. Los numerales anteriores y los siguientes tocan otros temas, dejando al lector con la sensación de que fue una crítica poco racional. La importancia del asunto no es poca: está en juego la comprensión que puede tener el ser humano de sí mismo. Y, como se ha señalado en este trabajo, la crítica de Nietzsche no peca de falta de racionalidad en absoluto; por el contrario: su propuesta sobre la subjetividad presenta una perspectiva más completa y consistente que la cartesiana.

Para mostrar que Nietzsche ofrece una perspectiva más coherente y consistente sobre la subjetividad que la de Descartes, fue necesario, en primer lugar, analizar la argumentación cartesiana. Así se pudo recoger una apreciación que ya ha sido hecha por Paul Ricoeur, a saber, que hay en Descartes una argumentación circular y que, por lo tanto, el *cogito* no es una verdad necesaria¹⁰⁰. Esto, sin embargo, no cancela la posibilidad de su existencia. De hecho, negar absolutamente su existencia sería ya caer en el mismo error, a saber, pretender que haya una verdad absoluta. El camino que toma Nietzsche, como se ha visto, no es el de demostrar la inexistencia de tales verdades, sino el de dar argumentos persuasivos en contra tanto de tales verdades como del emprendimiento de su búsqueda.

Teniendo esto en cuenta, se prosiguió con revisar la crítica nietzscheana del conocimiento, la cual apunta justamente a desacreditar que el lenguaje pueda tener como objetivo hablar

condiciones históricas en las que algo adquirió su valor, tiene como finalidad replantear el valor del objeto estudiado, entre otras. Katsafanas sugiere cómo la genealogía, a partir de la obra de Nietzsche, podría ser una alternativa para el autoconocimiento.

¹⁰⁰ Cfr. Ricoeur, Paul. *Sí mismo como otro*. Op. cit. pp. XIX-XX.

de un mundo metafísico donde se puedan encontrar verdades absolutas. En el subcapítulo 1.2 se recogieron los cuestionamientos que Nietzsche hace a la teoría de la verdad como correspondencia. La conclusión es que no tenemos ninguna garantía para asumir que el lenguaje se corresponde con la cosa en sí. Hasta aquí, entonces, los fundamentos del *cogito ergo sum* cartesiano han perdido su carácter de absolutos, y ha pasado a ser, más bien, una hipótesis bastante menos plausible.

Ahora bien, habiendo renunciado a la noción de verdad en sentido fuerte, la verdad en términos absolutos, como se vio en 1.2, se podría caer en el error de asumir el relativismo. De ahí la importancia del subcapítulo 1.3, en el cual se da una respuesta a la pregunta: si no hay una verdad en sentido absoluto, ¿cómo se puede optar por una creencia en lugar de otra? La respuesta en la obra de Nietzsche, como ya se explicó, es que hay hipótesis que son más plausibles que otras, para las cuales tenemos más evidencia y razones para creer que para otras, a pesar de que no se pueda tener certeza absoluta. Como se puede ver, el tema del sujeto ha pasado a un segundo plano, ya que, para explicar la crítica ha sido necesario, primero, inmiscuirse en la lógica nietzscheana que está detrás de la desacreditación del *cogito*. Es decir, hasta 1.2 lo que se ha buscado ha sido, con Nietzsche, evidenciar que el razonamiento que, supuestamente, llevaba a la demostración del *cogito*, no cumple su objetivo. En 1.3 se ha presentado la forma de argumentar no-deductiva, sino persuasiva, de Nietzsche: en lugar de perseguir una verdad mayúscula, hay que ser más humildes y lanzar hipótesis menos ambiciosas, pero con argumentos que las hagan verosímiles. Y justamente para cerrar con este punto fue que en 1.4 se revisaron los argumentos –de carácter persuasivo– de Nietzsche que van en contra de la teoría de la verdad como correspondencia. Ya no se habla aquí de cuestionamientos hacia la propuesta correspondentista que buscan develar sus propias inconsistencias, sino de encontrar argumentos en su contra, los cuales provienen de un análisis sobre la naturaleza de nuestro lenguaje. Su origen, plantea Nietzsche, parte de la necesidad humana por sobrevivir, y tiene como condición el doble proceso de metaforización que hemos desarrollado. Así pues, el lenguaje y lo que éste nombra nada tienen que ver con la cosa en sí ni con verdades metafísicas. El *cogito* cartesiano, en la medida en que pretende serlo, queda pues desacreditado.

Los pasos anteriores llevaron, naturalmente, a una pregunta: si el razonamiento cartesiano y su punto de partida han sido descartados, ¿qué ocurre con el sujeto? ¿Es acaso que Nietzsche está negando, junto con la existencia del *cogito*, la posibilidad de hablar sobre el sujeto como una unidad? En el capítulo dos se responde a esta interrogante. Lejos de no ofrecer ninguna hipótesis alternativa a la del sujeto, Nietzsche propone un planteamiento sobre la subjetividad tan revolucionario como complejo. Partiendo del cuerpo como una multiplicidad de seres vivos que cohabitan en un mismo cuerpo, organizándose de una manera que Nietzsche llama “política”, se redefinió todo un glosario sobre la subjetividad.

En primer lugar, luego de señalar cómo los seres vivos del cuerpo se organizan de una manera tan inteligente que hasta resulta sorprendente (de ahí que Nietzsche llame al cuerpo “milagro de milagros”¹⁰¹), queda claro que la consciencia no es lo que controla lo que pasa en el cuerpo. De ahí se desprende que el sujeto abarque más que la consciencia (Nietzsche llama “gran razón” a la inteligencia del cuerpo y “pequeña razón” al intelecto consciente), y que, por lo tanto, esta no sea más que una parte, un “instrumento” del sí mismo¹⁰². Esto, por fuerza, llevó a preguntarnos: ¿qué es, entonces, la consciencia?

Para responder a dicha interrogante se tomó en cuenta principalmente el aforismo 354 de *La gaya ciencia*. Se revisó el planteamiento nietzscheano que sugiere que la consciencia está en función de la capacidad comunicativa lingüística del ser humano, la cual, a su vez, surge en las relaciones interpersonales debido a la necesidad de la especie por mantenerse con vida. Además, se examinó cómo así la consciencia es el instrumento de mando de una aristocracia de voluntades, tendiendo de esta manera un puente con la idea del sujeto como multiplicidad.

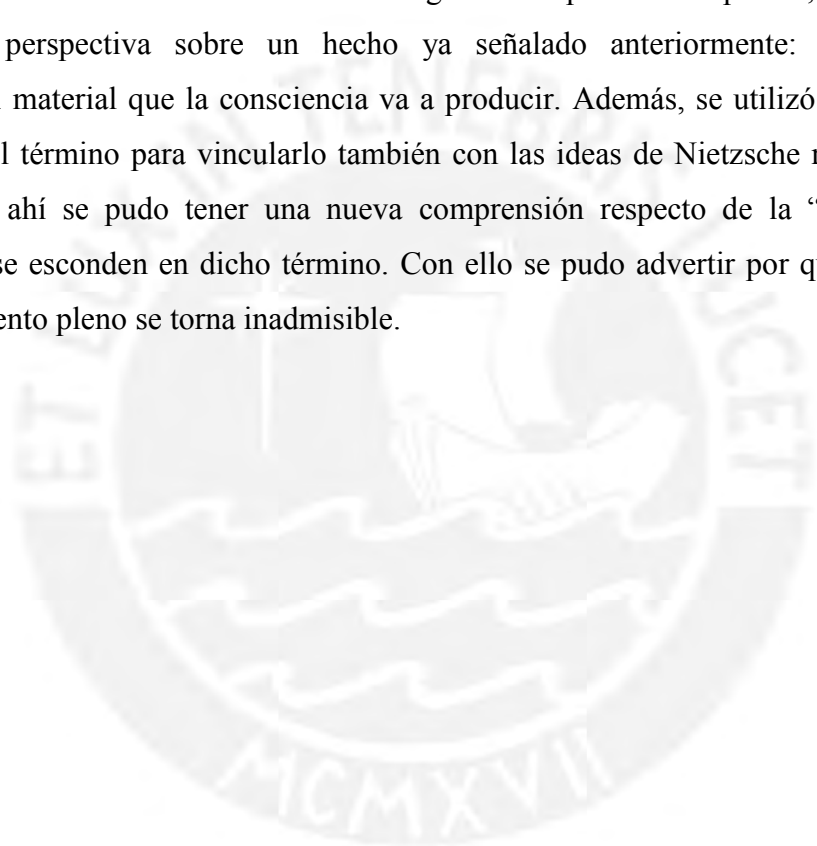
A continuación, se presentaron algunas implicancias de la manera nietzscheana de entender el sujeto con relación al autoconocimiento, las cuales son señaladas por el mismo Nietzsche. Se presentó un conjunto de reflexiones sobre cómo esta labor resultaba ser bastante distinta y más compleja que la autoobservación, hasta entonces (y por qué no decir que hasta hoy) considerada la manera principal de autoconocimiento. Se señaló, con Nietzsche, dos tipos de dificultades. En primer lugar, las que se siguen de su crítica del

¹⁰¹ Nietzsche, FP III, W I 6a. Junio – julio de 1885, 37[4], p. 812.

¹⁰² Nietzsche, AHZ. “De los despreciadores del cuerpo”, pp. 64-65.

lenguaje, a saber, que el lenguaje no sirve como herramienta para “conocer”, sino para interpretar, y que es particularmente defectuoso con relación al mundo interno, ya que no tiene su origen en la experiencia subjetiva sino en la interacción interpersonal. En segundo lugar, que al ser la consciencia un instrumento de dominación de un impulso sobre otro, aquello que accediera a ella estaría sujeta a la voluntad del impulso de mando.

Finalmente, para examinar otras posibles relaciones entre conceptos, se presentó el análisis que hace Katsafanas sobre los términos “impulso” e “instinto”, claves en la obra de Nietzsche. Con el académico se revisó el origen de la palabra “impulso”, que permitió ofrecer otra perspectiva sobre un hecho ya señalado anteriormente: los impulsos seleccionan el material que la consciencia va a producir. Además, se utilizó el análisis de Kaftasanas del término para vincularlo también con las ideas de Nietzsche referentes a la voluntad. De ahí se pudo tener una nueva comprensión respecto de la “pluralidad de afectos” que se esconden en dicho término. Con ello se pudo advertir por qué la tesis del autoconocimiento pleno se torna inadmisibile.



4. Lista de siglas

- AHZ: Nietzsche, Friedrich. *Así habló Zaratustra*. Introducción, traducción y notas de Andrés Sánchez Pascual. Madrid: Alianza Editorial, 2003.
- A: Nietzsche, Friedrich. *Aurora en Obras completas, Vol.3*. Madrid: Técnos, 2014.
- FP III: Nietzsche, Friedrich. *Fragmentos póstumos, Vol. III*. Traducción, introducción y notas de Juan Luis Vermal y Joan B Llinares. Madrid, Técnos, 2010.
- FP IV: Nietzsche, Friedrich. *Fragmentos póstumos, Vol. IV*. Traducción, introducción y notas de Juan Luis Vermal y Joan B Llinares. Madrid, Técnos, 2010.
- EH: Nietzsche, Friedrich. *Ecce Homo: Cómo se llega a ser lo que se es*. Introducción, traducción y notas de Andrés Sánchez Pascual. Madrid: Alianza Editorial, 2005.
- HDH: Nietzsche, Friedrich. *Humano, demasiado humano: un libro para espíritus libres, Vol. I*. Traducción de Alfredo Brotons Muñoz. Madrid: Ediciones Akal, 2001.
- GC: Nietzsche, Friedrich. *La Gaya Ciencia en Obras Completas, Vol.3*. Madrid: Técnos, 2014.
- GM: Nietzsche, Friedrich. *La genealogía de la moral*. Madrid: Alianza Editorial, 2009.
- MBM: Nietzsche, Friedrich. *Más allá del bien y el mal: preludeo de una filosofía del futuro*. Introducción, traducción y notas de Andrés Sánchez Pascual. Madrid: Alianza Editorial, 2005.
- SVE Nietzsche, Friedrich. “Sobre verdad y mentira en sentido extramoral”. Traducción de Luis M. Valdés y Teresa Orduña. Madrid: Tecnos, 1996.

5. Bibliografía

Blondel, Eric. *Nietzsche, body and culture*. Londres: The Athlone Press, 1991.

Cragolini, Monica. “La constitución de la subjetividad en Nietzsche” en *Nietzsche en perspectiva*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores, Pontificia Universidad Javeriana y Universidad Nacional de Colombia, 2001.

Danto, Arthur. “Nietzsche” (1964). En: *Historia crítica de la filosofía occidental / comp. por D. J. O'Connor, Vol. V. Kant. Hegel. Schopenhauer. Nietzsche*. Barcelona: Paidós Ibérica, 1983, pp. 219-176, Vol. 5.

Danto, Arthur. *Nietzsche as Philosopher*. Nueva York: Columbia University Press, 1965.

Descartes, René. *Meditaciones metafísicas en Obras escogidas*. Traducción de Ezequiel de Olaso, Buenos Aires: Sudamericana, 1967.

Descartes, René. *Reglas para la dirección del espíritu en Obras escogidas*. Traducción de Ezequiel de Olaso, Buenos Aires: Sudamericana, 1967.

Gueroult, Martial. *Descartes según el orden de las razones*. Traducción de Francisco Bravo. Introducción de Jorge Secada. Caracas: 1995.

Hanza, Kathia. “La ‘química de los conceptos y sensaciones’: una hipótesis de Nietzsche contra el reduccionismo moral” en *Estudios de filosofía* Vol. 5 (2003). Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú

Hales, Steve y Robert Welshon. “Truth, paradox, and nietzschean perspectivism”, en *History of philosophy quarterly*. Illinois: University of Illinois Press, vol. 11, No. 1, 1994, pp. 101-119.

Hegel, G.W.F. *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, Tomo tercero. Traducción de Wenceslao Roces. México – Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 1955.

Katsafanas, Paul. “Kant and Nietzsche on self-knowledge” en Bartholomew, Ryan, Maria Joao Mayer Branco y João Constancio, *Nietzsche Today Vol. 5: Nietzsche and the problem of subjectivity*. Walter de Gruyter Incorporated, 2015, pp.110-130.

Katsafanas, Paul. “Nietzsche on agency and self-ignorance” en *Journal of Nietzsche Studies*, Vol. 43, No. 1 (2012), Pennsylvania State University, pp. 5-17.

Katsafanas, Paul. “Nietzsche’s philosophical psychology” en *Oxford Handbook of Nietzsche*. Oxford University Press: 2013, pp.727-755.

Llinares, Joan. “La filosofía del lenguaje en Nietzsche” en *Metafísica y pensamiento actual*. Salamanca: Sociedad castellano leonesa de filosofía, 1996, pp. 237 - 258.

- Niemeyer, Christian. *Diccionario Nietzsche*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2012.
- Nietzsche, Friedrich. *Así habló Zaratustra*. Introducción, traducción y notas de Andrés Sánchez Pascual. Madrid: Alianza Editorial, 2003.
- . *Aurora en Obras completas, Vol.3*. Madrid: Técnos, 2014.
- *Fragmentos póstumos, Vol. IV*. Traducción, introducción y notas de Juan Luis Vermal y Joan B Llinares. Madrid, Técnos, 2010.
- *Fragmentos póstumos, Vol. III*. Traducción, introducción y notas de Juan Luis Vermal y Joan B Llinares. Madrid, Técnos, 2010.
- *Ecce Homo: Cómo se llega a ser lo que se es*. Introducción, traducción y notas de Andrés Sánchez Pascual. Madrid: Alianza Editorial, 2005.
- *El crepúsculo de los ídolos*. Prólogo, traducción y notas de Andrés Sánchez Pascual. Madrid: Alianza Editorial, 1998.
- *Humano, demasiado humano: un libro para espíritus libres, Vol. I*. Traducción de Alfredo Brotons Muñoz. Madrid: Ediciones Akal, 2001.
- *Humano, demasiado humano: un libro para espíritus libres, Vol. II*. Traducción de Alfredo Brotons Muñoz. Madrid: Ediciones Akal, 2001
- *La Gaya Ciencia en Obras completas, Vol.3*. Madrid: Técnos, 2014.
- *La genealogía de la moral*. Madrid: Alianza Editorial, 2009.
- *Más allá del bien y el mal: prelude de una filosofía del futuro*. Introducción, traducción y notas de Andrés Sánchez Pascual. Madrid: Alianza Editorial, 2005.
- “Sobre verdad y mentira en sentido extramoral”. Traducción de Luis M. Valdés y Teresa Orduña. Tercera Edición. Madrid: Tecnos, 1996.
- Riccardi, Mattia. “Inner opacity. Nietzsche on introspection and agency” en *Inquiry: An interdisciplinary journal of philosophy*, 2015, 58:3, pp.221-243
- Ricoeur, Paul. *Si mismo como otro*. Traducción de Agustín Neira Calvo. Madrid: Siglo XXI, 2006.
- Saar, Martin. “Genealogy and subjectivity” en *European journal of philosophy*. Oxford: Blackwell Publishers Ltd., 2002, 10:2, pp. 231-245.
- Schrift, Alan. “Between perspectivism and philology: genealogy as hermeneutic” en *Nietzsche-Studien*, 16 (1987), pp. 91-111.