

## LA CRITICA AL SUJETO DE LA FILOSOFIA MODERNA EN NIETZSCHE

### El *Selbst* o la razón del cuerpo

LAURA LAISECA

**E**N UN FRAGMENTO de otoño de 1887 Nietzsche caracteriza al siglo XVII de Descartes como “aristocrático”, con predominio de la razón y soberanía de la voluntad. Por el contrario el siglo siguiente de Rousseau es “femenino” puesto que el sentimiento se impone sobre la razón, hasta llegar al siglo XIX que se manifiesta como “animal”, por el dominio que alcanzan los apetitos (*Begierde*) sobre el ser humano. El siglo XIX es “más sincero”, pero más “oscuro” si se lo compara con los precedentes<sup>1</sup>.

Nietzsche se refiere aquí a la “sinceridad” que ha de desenmascarar la “mentira” vigente durante dos milenios, a saber la “sagrada mentira” de Dios visto como la “verdad”. Dios pensado como la verdad, la idea de que la verdad es “divina”, es la “mentira” que desde Platón, pasando por el cristianismo y la modernidad, con Descartes y Kant, desemboca en el advenimiento del positivismo como última fase del nihilismo europeo. No obstante el positivismo científico no supera el nihilismo, pues él también cree todavía en la “verdad” de la ciencia.

Ahora bien, la sinceridad (*Wahrhaftigkeit*) significa en Nietzsche no necesariamente un valor positivo, sino más bien negativo al ser un producto de la moral cristiana que aquí se quiere superar. El mandato moral que prescribe decir siempre la verdad, se vuelve contra los princi-

<sup>1</sup> Las obras de Friedrich Nietzsche se citarán por la siguiente edición: *Kritische Studienausgabe in 15 Einzelbänden*, ed. por Giorgio Colli yazzino Montinari, De Gruyter, Berlin-New York, 1988. A partir de ahora se indicará como: KSA, mencionando luego el tomo, la página y el renglón. En el caso de los *Escritos Póstumos* se mencionará el número de fragmento codificado según la edición alemana. La traducción al castellano me pertenece.

Frag. 9[178] de otoño de 1887, KSA, 12, 440, 10.

pios de la moral misma en la última fase, es decir, cuando se constata que el valor por excelencia, “Dios como la verdad suprema” es en realidad la “sagrada mentira”. Se debe tener presente que para Nietzsche la “voluntad de verdad a toda costa” (*Wille zur Wahrheit um jeden Preis*) es negadora de la vida al igual que la “verdad” del Dios cristiano. En oposición a ella, es la “bella mentira” (*schöne Lüge*) del arte dionisiaco afirmadora de la vida y superadora de la moral.

La metáfora de la “oscuridad” alude simbólicamente también al nihilismo. En el *Crepúsculo de los ídolos*, es donde Nietzsche determina las fases de la historia de un “error”, a saber, las fases de la historia del nihilismo europeo. Nietzsche comienza con la figura de Platón. Allí la “Idea” se presenta aún relativamente “inteligente, simple, convincente.” El mundo verdadero es asequible al sabio, al piadoso y al virtuoso. Luego la “Idea” se vuelve “cristiana”, se hace sutil, capciosa e inaprensible. Se convierte en “mujer”, con lo cual Nietzsche se refiere a los “instintos femeninos” que han de guiar a una religión como el cristianismo. El mundo verdadero es inasequible, pero prometido al sabio, al piadoso y al virtuoso, se ha convertido en un mero “más allá”. En la tercera fase el “viejo sol” de Platón comienza a oscurecer. Con Kant, y la filosofía alemana de Leibniz a Hegel, la “Idea” se vuelve cada vez más oscura. El mundo verdadero es inasequible e indemostrable. La “Idea” deviene “cosa en sí” incognoscible, sólo pensable y obligatoria como Idea práctica. Así Kant restaura el “mundo verdadero”, al renovar nuevamente la creencia en Dios pensado como el bien supremo (*Gott als das Gute*), combinado con una justificación del sentido de la vida a través de la idea de un “orden moral del mundo”. Nietzsche dirá: “En el fondo, el viejo sol, pero visto a través de la niebla y el escepticismo; la Idea, sublimizada, pálida, nórdica, königsberguense”<sup>2</sup>.

Mas si historia del “error” alude directamente a la historia de la filosofía, no por ello debe creerse que el centro de la crítica para Nietzsche se encuentra en la historia de la metafísica. Para Nietzsche es la moral y sus “instintos” lo determinante y no al revés. Son los valores de una moral decadente, los de la moral cristiana, los que han condicionado la historia de la metafísica y con ella indirectamente la historia de Occidente. Como Nietzsche mismo aclarara muchas veces, el nihilismo no surge de la metafísica, sino de la moral. “La moral –lo he dicho ya una vez– fue hasta ahora la Circe de los filósofos. Es la causa del pesimismo y del nihilismo”<sup>3</sup>. Precisamente: “en una muy determinada interpretación, en la interpre-

<sup>2</sup> *Götzendämmerung* (El crepúsculo de los ídolos), KSA, 6, 80.

<sup>3</sup> Fragmento 9[83], KSA, 12, 377, 29.

tación moral y cristiana se esconde el nihilismo”<sup>4</sup>. Por esta causa el advenimiento del nihilismo significará para Nietzsche la desvalorización de los valores de la moral cristiana, los cuales al ser valores negadores de la vida, muestran en su última fase de qué modo la “voluntad de verdad” (*Wille zur Wahrheit*), entendida como una voluntad tendiente hacia Dios (*Wille zum Gott*), hacia un mundo verdadero en el más allá, es en realidad una “voluntad de nada” (*Wille zum Nichts*).

El comienzo con Platón no significa necesariamente el centro del origen del nihilismo. Por eso no debe asombrar el juicio último de Nietzsche acerca de Platón: “lo encuentro tan desviado de los instintos fundamentales (*Grundinstinkten*) de los helenos, tan judaico, tan preexistentemente cristiano (*präexistent-christlich*) en sus últimas intenciones”. Platón es interpretado de esta forma como el “puente” que conduce al cristianismo, como una fase preparatoria para el advenimiento de los valores de la moral cristiana<sup>5</sup>.

Así la experiencia nietzscheana de que “Dios ha muerto”, no se trata simplemente, como Nietzsche mismo aclara, de la existencia o no de Dios. Es la creencia en Dios y en un mundo verdadero lo que ha devenido “describible” (*unglaublich*)<sup>6</sup>. Se trata del “mundo verdadero” que Nietzsche piensa desde la fase introductoria de Platón, sobre el centro del cristianismo hasta llegar a Kant, quien transforma “el mundo verdadero” en “un orden moral del mundo” trascendente. Finalmente tanto la metafísica, como la moral, la religión y la ciencia son consecuentemente “distintas formas de la mentira”, por ser todas el fruto de la misma creencia, que “Dios es la verdad, que la verdad es “divina”<sup>7</sup>.

Dios como valor supremo, la idea de Dios como la verdad suprema ha devenido describible. Pero no sólo la idea de Dios se manifiesta en crisis, sino la del sujeto de la modernidad. Precisamente en el sujeto de la tradición racionalista moderna, ve Nietzsche el traspaso de la idea del “alma inmortal” a la del sujeto racional, que ha de buscar en Dios la fundamentación última del conocimiento humano en la “veracidad” divina en la que cree Descartes. Luego con Kant y su crítica de la razón, se buscará a Dios no ya como fundamento del conocimiento humano, sino como garantía de un orden moral del mundo. La “idea” de Dios no es más innata, ha devenido incognoscible: “cosa en sí”. Sólo pensable, es decir

<sup>4</sup> Frag. 2[127], KSA, 12, 125.

<sup>5</sup> Frag. 24[1] de octubre-noviembre 1888, KSA, 13, 625, 5.

<sup>6</sup> Véase el Af. 343 de *Die fröhliche Wissenschaft* (La gaya ciencia), KSA, 5, 243, 10.

<sup>7</sup> Frag. 11[415] de noviembre-marzo de 1888 perteneciente a uno de los planes de *La voluntad de poder*, KSA, 13, 193. También comparar con *La gaya ciencia* el capítulo 344 “En qué medida todavía nosotros somos también piadosos”, KSA, 3, 574.

sólo meramente pensable desde la perspectiva de la crítica de Nietzsche, pero aún obligatoria como fundamento del imperativo moral.

En su diagnóstico del “nihilismo europeo” Nietzsche marca por primera vez, una tendencia en la historia de la filosofía occidental que se continuará hasta nuestro siglo en la postmodernidad. Más aún, puede decirse que él ha sido el primero, siguiendo sus metáforas, en tener “oídos” y buen “olfato”, para llamar la atención sobre *lo otro* con respecto a la razón, sobre lo otro con respecto al pensamiento racional que dominó el siglo XVII y parte del XVIII. Lo otro de la razón, llámese instinto, pulsión, valoración, creencia o pensamiento inconsciente adquiere cada vez más derechos. Se trata del fin del sujeto moderno y su concepción de la racionalidad, lo cual se proyecta hasta el fin de toda idea de sujeto trascendental con la consecuente crisis del humanismo que se iniciara en el Renacimiento<sup>8</sup>.

Esta crisis ya se manifiesta claramente en el pensamiento posterior a Nietzsche. A modo de ejemplo se puede mencionar a Dilthey, quien en su obra *La esencia de la filosofía* señala la decadencia de la metafísica a la cual considera “destruida para siempre” por su pretensión de ser “ciencia” universal, cuando en realidad es sólo una “*Weltanschauung*” entre otras<sup>9</sup>. Si la metafísica ha llegado a su fin, continúa no obstante la filosofía pero bajo otra determinación. La separación de la tradición metafísica es radical. “Hegel construye metafísicamente: nosotros analizamos lo dado”<sup>10</sup>. Lo dado, es decir la vida en su contexto que es “realidad humana, social e histórica”<sup>11</sup>. La filosofía como dadora de sentido renuncia a su pretensión de ser ciencia universal como quiso la metafísica, para pasar a ser literalmente “una función social”<sup>12</sup>. Mas el sujeto que analizará “lo dado”, ya no se define primariamente por su racionalidad. Según la definición de Dilthey la razón es: “un mero concepto sumario para combinaciones de pensamiento y de experiencia externa e interna”<sup>13</sup>. Lo racional no ocupa más el centro, sino lo irracional pues: “Impulso (*Trieb*), sentimiento, pasiones, voliciones son lo central en aquello, que llamamos vida”<sup>14</sup>.

<sup>8</sup> Véase VATTIMO, GIANNI, *Más allá del sujeto*, Paidós, 2ª ed., Barcelona, 1992.

<sup>9</sup> DILTHEY, WILHELM, *Gesammelte Schriften*, ed. B.G. Verlagsgesellschaft, Stuttgart, 1957, tomo V, p. 371.

<sup>10</sup> VII, 150.

<sup>11</sup> VII, 81

<sup>12</sup> V, 366.

<sup>13</sup> V, p. XXIX.

<sup>14</sup> V, p. XC.

No obstante el primer antecedente de la mencionada tendencia no es Dilthey, sino Nietzsche. Nietzsche introduce una distinción nueva en la historia de la filosofía: la distinción entre “gran razón” del cuerpo (*Leib*) y “pequeña razón” (*kleine Vernunft*) de la conciencia. Así no es el pensamiento consciente, racional, lo determinante en un individuo ni en sus actos conscientes, aun en sus actos morales y en sus valoraciones, sino la “gran razón” (*große Vernunft*) del cuerpo. El cuerpo, por su parte, no es pensado como una mera organización biológica, sino en un sentido más amplio como el conjunto de instintos (*Instinkte*), impulsos (*Triebe*), voliciones, sentimientos, deseos. Nietzsche denomina en el *Zarathustra* a este conjunto “gran razón” del cuerpo, a diferencia de la “conciencia” (*Bewußtsein*) o “pequeña razón” que es un mero producto de la primera<sup>15</sup>. Consecuentemente la crítica de Nietzsche a la metafísica se centrará en la crítica a la moral subyacente en ella, y más aún, en la crítica a los “instintos” que provocaron dicha moral y sus valoraciones. Nuevamente no se trata de tomar al “instinto” en un sentido meramente biológico, animal. En Nietzsche este término abarca un conglomerado de impulsos inconscientes, como de valoraciones, deseos y sentimientos, en una palabra una determinada “perspectiva”, que determina el mundo orgánico hasta llegar al ser humano. Quizás, y de un modo aún impreciso Nietzsche se acercará al concepto del “inconsciente”, objeto de la psicología freudiana. Empero la comparación encierra el peligro de la simplificación. Los “instintos” en Nietzsche no son definidos. La definición implicaría una reducción a los conceptos propios de la “conciencia” o “pequeña razón”, lo cual Nietzsche pareciera querer evitar. Sólo se debe tener en cuenta una gran división, o bien son estos instintos negadores de la vida (*lebensverneinende*) o afirmadores de la vida (*lebensbejahende*). Por eso desde una perspectiva extra moral o “más allá del bien y del mal” no es la verdad ni la mentira “en sí” buena ni mala. Lo importante es distinguir si se miente a favor o en contra de la “vida”, pues las formas superiores de la vida se valen de la mentira (*Lüge*), no sólo del error (*Irrtum*) para imponerse sobre otras formas vivientes. El ser humano es necesariamente “mentiroso”, al mentir no sólo a los demás, sino a sí mismo; de allí que los órganos del conocimiento hayan surgido del “arte de simulación” (*Verstellungskunst*), teoría que elabora Nietzsche desde épocas muy tempranas.

<sup>15</sup> Véase “Von den Verächtern des Leibes” (De los despreciadores del cuerpo), *KSA, Also sprach Zarathustra*, 4, 39-41. En la edición española: *Así habló Zarathustra*, trad. Andrés Sánchez Pascual, Alianza, Madrid, 1972, pp. 60-62.

### 1. La crítica al “sujeto” del conocimiento. “Verdad” y perspectivismo

En la navidad de 1872 Nietzsche le regala a Cósima Wagner un cuaderno con cinco prólogos de libros aún no escritos. Entre ellos se encuentra el titulado: “Sobre el pathos de la verdad”. Este escrito corresponde a la misma temática de un artículo, que Nietzsche le dictará a su amigo Carl von Gersdorff en el verano de 1873. Ambos trabajos son de gran importancia para el pensamiento de Nietzsche y su posterior interpretación, pues marcan el momento exacto en el cual se comienza a perfilar la tarea propiamente nietzscheana y su separación definitiva del romanticismo de Wagner y de su maestro Schopenhauer. Nietzsche mismo reconocerá expresamente la importancia de estos escritos en 1884: “Acerca de cómo pienso sobre las cosas morales, he estado condenado a un largo silencio. Mis escritos contienen ésta o aquella señal; yo mismo era más osado. Apenas con veinticinco años redacté para mí una pro memoria: ‘Sobre verdad y mentira en un sentido extramoral’. Tuve trato con gente que a su modo se ocupaban de la moral, quienes testimonian, que yo nunca he hablado con ellos a mi modo de la moral. Ahora, que tengo una visión más libre sobre aquel tiempo, y que me permito mucho, que antes hubiera considerado no permitido, no encuentro ninguna razón para esconderme. ‘Que la “verdad” en estas cosas es dañina’, para apropiarme del lenguaje de los hipócritas moralistas, que la verdad puede llevar a muchos a la muerte (*zu Grunde richten*), lo admito. Pero el ‘ser dañina’ y ‘llevar a la muerte’ pertenece a la tarea de los filósofos como ‘el ser útil’ y el ‘construir’ ”<sup>16</sup>.

En ambos escritos se perfilan temas, que se volverán recurrentes en la última etapa de Nietzsche posterior a la de su *Zaratustra*. Ellos significan sin duda una prueba de la continuidad del pensamiento nietzscheano, muchas veces puesta en tela de juicio por sus intérpretes posteriores, situación agravada por los problemas que acompañaron la edición de su obra póstuma. Son por otra parte de gran relevancia pues sientan la base del “perspectivismo”, una tesis que Nietzsche sostendrá hasta el fin de su obra.

Las tesis en ellos elaboradas son las siguientes. En primer lugar señala Nietzsche la peligrosidad del impulso que lleva siempre al ser humano hacia la verdad, lo que él denomina el “pathos” de la verdad. Precisamente esta “verdad última” se le presenta a Nietzsche como una ilusión, dado que el hombre está condenado irremediablemente a la no-

<sup>16</sup> Frag. 26[372], 11, 248, 29.

verdad (*Unwahrheit*). Es más, necesita constantemente del engaño (*Täuschung*) y del error (*Irrtum*) para poder subsistir. Nietzsche ha de concluir que la no-verdad como condición de la vida (*Lebensbedingung*) tiene más valor que la verdad.

Esta tesis tiene a su vez su fundamento en la concepción nietzscheana del intelecto (*Intellekt*), que se emparenta con su interpretación de la evolución humana y del desarrollo de las facultades cognitivas.

El ser humano ha sido desde el principio el menos fuerte de los animales. Precisamente su debilidad lo ha llevado a desarrollar enormemente su intelecto para su supervivencia. Partiendo de la experiencia sensible configuró el intelecto, como “aparato simplificador”, las “formas” o conceptos de las cosas, que se desarrollaron hasta convertirse en “ideas” cada vez más abstractas. Desde los primeros conceptos hasta los últimos y más abstractos, todos fueron y son producto del “arte de simulación” del intelecto. Con el tiempo este origen se olvidó y se tomó estos conceptos por adecuados y verdaderos, surgiendo el autoengaño (*Selbsttäuschung*) y la automentira (*Selbstlüge*), también productos del intelecto en última instancia<sup>17</sup>.

Ahora bien, podría preguntarse, por qué los conceptos del intelecto siempre han de ser inadecuados para las cosas. En primer lugar, habría que decir que para Nietzsche no existe una verdad “en sí” que pueda aprehender el ser humano. Toda “verdad” surge de una determinada configuración racional, del intelecto humano que nos presenta las cosas según una determinada perspectiva, es decir la adecuada para el hombre. Los órganos de conocimientos en el ser humano se han desarrollado de acuerdo a un principio de utilidad distinto al de determinados animales, desoyendo y no prestando atención a todos aquellos estímulos que no fueran necesarios para preservar la especie, y más aún para desarrollar la “voluntad de poder” determinante en todo organismo.

Desde otro punto de vista el conocimiento último de las cosas es para Nietzsche imposible, dada su concepción del eterno retorno y consecuentemente del permanente devenir de lo real. Si se niegan los valores “cosmológicos” como él llama a las categorías fundamentales de substancia, finalidad y unidad entre otras, no se podrá llegar nunca a un conocimiento definitivo de una “substancia” última. El intelecto no puede conocer las cosas porque éstas están en un constante devenir, en un constante proceso de cambio. De esto se sigue que todo conocimiento sea provisorio, no permanente. Son los conceptos y las “formas” los que dan

<sup>17</sup> Compárese: *Über das Pathos der Wahrheit*, KSA, 1, 755-760. *Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinne*, KSA, 1, 875 y siguientes

una apariencia falsa de permanencia en las cosas. Pero en ningún momento debe olvidarse que los conceptos son formas “simplificadas” de las mismas, regidas por la perspectiva particular del ser humano para su desarrollo.

Esto no quiere decir que Nietzsche niegue la posibilidad de todo conocimiento, pero sí la de un conocimiento “desinteresado”, si se caracteriza así por ejemplo, al conocimiento de la ciencia. Tal desinterés es de por sí un contrasentido. También en la ciencia se desarrolla una voluntad de poder tendiente a dominar la naturaleza bajo sus principios. Lo equivocado es pretender que la ciencia puede alcanzar un saber de lo que sean las cosas en sí. Desde el punto de vista del origen este proceso no comenzaría con la ciencia, sino con el lenguaje, se continuaría con la lógica y abarcaría luego todos los ámbitos del saber hasta la filosofía misma.

Por esta razón Nietzsche se detiene en los escritos mencionados, desde el comienzo hasta el fin de su reflexión, en el problema del lenguaje al que interpreta como la primera forma del “arte de simulación” del intelecto humano. La utilidad y la perspectiva están siempre presentes, también en el lenguaje, pues al ser el hombre un animal social por naturaleza construirá conceptos y “verdades fijas” para poder comunicarse con los demás.

Nietzsche se pregunta si el lenguaje es la expresión adecuada de “toda realidad”. De acuerdo a su convicción esta posibilidad es descartada de plano. Las palabras son “metáforas” que describen sólo relaciones del hombre con las cosas, pero no las cosas mismas. “Primero se transmite un estímulo nervioso en una imagen (*Bild*), primera metáfora. La imagen es conformada nuevamente en un sonido! segunda metáfora”<sup>18</sup>. Cuando se habla de las cosas a través de palabras, se cree poseer un conocimiento, pero tales metáforas no coinciden ni expresan lo que son las cosas. Lo mismo vale para los conceptos que surgen del “poner como igual” o “igualar” (*Gleichsetzen*) aquello que no es igual. La “simulación” tiene lugar a partir del olvido de la diferencia. Así se llama a distintas hojas en tamaño, color y especie con la palabra “hoja”, si bien en la naturaleza no existe algo así como la “forma originaria” de la hoja, sino infinitos individuos. La naturaleza no conoce ni la forma, ni el concepto, ni la especie, sino “solo una X inaccesible e indefinible para nosotros”<sup>19</sup>.

La “verdad” es una suma de relaciones establecidas por los humanos, “metáforas poéticas o retóricas” en un principio, que luego adquieren su obligatoriedad con el uso. Para la sociedad es necesario que todos utilicen

<sup>18</sup> KSA, 1, 879, 10.

<sup>19</sup> *Op. cit.*, 880, 24.



las mismas “metáforas” del mismo modo, es decir que sean veraces. “Moralmente expresado: mentir de acuerdo a un compromiso siguiendo una convención”<sup>20</sup>. Mas el ser humano miente “inconscientemente”, proveniente el “sentimiento de la verdad” precisamente de esta incoherencia.

En escritos posteriores como *Humano, demasiado humano I y II* y *Aurora* Nietzsche volverá a repetir estos conceptos. A partir de 1884 en varios fragmentos póstumos se encuentra su interpretación de la lógica, la cual está en relación directa con su crítica al lenguaje.

Contrariamente a la tradición lógica afirma Nietzsche: “La falsedad (*Falschheit*) de un concepto no significa para mí ninguna objeción en contra del mismo... la pregunta es, hasta qué punto es favorecedor de la vida, conservador de la vida, conservador de la especie”<sup>21</sup>. Si el mundo en su constante devenir no puede ser captado por el intelecto es necesaria la “no-verdad” como condición de la vida (*Lebensbedingung*). A través del proceso de la igualación de lo no igual, cree el intelecto alcanzar la verdad, pero se equivoca, sólo se trata de una “ficción lógica”. “Nuestra necesidad subjetiva de creer en la lógica, sólo expresa que nosotros no hemos hecho otra cosa que colocar (*hineinlegen*) sus postulados en lo que acontece, mucho antes de que la lógica se nos volviera consciente: ahora la encontramos en lo que acontece, no podríamos haber hecho de otra manera, y suponemos que esa necesidad encubre algo sobre la ‘verdad’ ”<sup>22</sup>. Para la vida es el concepto o la “forma” algo de “valor” (*wertvolles*) dado que impone una permanencia en lo efímero del devenir. No obstante no se debe olvidar que son invenciones del entendimiento y que no posibilitan alcanzar la verdad. “Esto significa: la voluntad de verdad lógica puede llevarse a cabo, una vez que ha tenido lugar una falsificación de plano de todo acontecimiento. De lo que se sigue, que aquí obra un impulso (*Trieb*) que es capaz de ambos medios, a saber primero de la falsificación y luego de la ejecución de un punto de vista (*Gesichtspunkt*): la lógica no proviene de la voluntad de verdad (*Wille zur Wahrheit*)”<sup>23</sup>. La aparente “voluntad de verdad” de la lógica encubre una “voluntad de poder” determinada en un organismo, en este caso la de la especie humana.

Si los conceptos lógicos son errores necesarios para la vida, podría preguntarse de dónde o por qué tienen lugar. Por un lado tienen su fundamento en el “instinto de la vida” (*Instinkt des Lebens*), pero tal proceso

<sup>20</sup> *Op. cit.*, 881, 8.

<sup>21</sup> Frag. 35[37], KSA, 11, 526, 29.

<sup>22</sup> Frag. 9[144], KSA, 12, 418, 17.

<sup>23</sup> Frag. 40[13], KSA, 11, 634, 2.

no sucede por una razón, sino necesariamente por obra de una fuerza coercitiva (*Zwang*)<sup>24</sup>. A saber, la fuerza coercitiva de la voluntad de poder. Si se reconoce que el error es de valor para el desarrollo de la vida, se debe concluir: “La ‘voluntad de verdad’ se desarrolla a servicio de la ‘voluntad de poder’: visto exactamente es su tarea propia la de proporcionar la victoria y la perduración a una determinada clase de no-verdad (*Unwahrheit*), el tomar una totalidad coherente de falsificaciones como base para la conservación de una determinada clase de seres vivientes”<sup>25</sup>. Valores tales como “lo verdadero”, “lo bueno” y “lo racional” son también productos de la necesaria falsificación perspectivista de las cosas, si bien se debe admitir que ésta tiene lugar para la conservación de la especie humana. A pesar de todo no dejan de ser “errores” necesarios como condición de la vida, determinados finalmente por la voluntad de poder.

La voluntad de verdad es así nada más que otro nombre de la voluntad de poder. Este proceso no sólo es común al ser humano, sino a todo el mundo orgánico que se presenta como: “la hilación de unos con otros de esencias (*die Aneinanderfädelung von Wesen*) con pequeños mundos imaginarios a su alrededor: en cuanto colocan su fuerza, sus apetitos, sus costumbres en la experiencia fuera de sí, como su mundo exterior (*Außenwelt*). La capacidad de crear (inventar, imaginar formas) es su principal capacidad: a partir de sí mismos tienen del mismo modo una semejante falsa, imaginaria y simplificada representación”<sup>26</sup>. Con lo cual Nietzsche alude a la creación de la conciencia, que desde la certeza sensible hasta la autoconciencia, no deja de ser una “ficción” creada por ella misma. Tanto el mundo exterior como la unidad de la apercepción son aparentes. Toda unidad es en un organismo provisoria. Es lo que Nietzsche denomina “cuanto de poder” (*Machtquantum*), cuyo impulso (Nietzsche descarta toda idea de finalidad) lo conduce no sólo a la conservación, sino al incremento permanente de su poder a través de la asimilación de otros cuantos de poder. Toda unidad implica una ordenación y una jerarquía (*Rangordnung*) de “cuantos de poder”, pero por definición es siempre provisoria. Esto vale no sólo para los organismos vivientes, el hombre incluido; sino también para las creaciones humanas como: civilizaciones, Estados, imperios, sociedades etc. Mas el principio indica que un cuanto de poder no puede crecer indefinidamente. En algún momento debe decrecer y dar lugar al surgimiento de otros. El “mundo

<sup>24</sup> Véase Frag. 35[37], KSA, 11, 526.

<sup>25</sup> Frag. 43[1], KSA, 11, 699, 10.

<sup>26</sup> Frag. 34[247], KSA, 11, 503, 6. “Esencia” no es entendido aquí como substancia, sino mas bien en su sentido verbal como “lo que es”.

dionisiaco” no significa un universo en el cual el poder como fuerza generadora crezca indefinidamente, pues como Nietzsche mismo postula en su modelo, la “fuerza” (*Kraft*) no puede crecer indefinida e infinitamente en el universo. Necesariamente toda unidad de poder debe decrecer y perecer, más aún, la simple conservación ya implica su decadencia<sup>27</sup>.

Lo creador en cada organismo viviente es una suma de valoraciones (*Wertschätzungen*) para la conservación de la vida. Pero la voluntad de poder no determina sólo lo orgánico, sino también lo inorgánico. La distinción es meramente de grado, de acuerdo al orden de organización. Por eso para Nietzsche, no hay un mundo puramente inorgánico, sino “pre-orgánico”<sup>28</sup>.

Esto surge claramente si se toma en cuenta la curiosa definición que Nietzsche da del “pensamiento”. A diferencia de toda la tradición filosófica “pensar” no significa una actividad puramente humana, sino común con otros organismos vivos y tal vez incluso con formas de organizaciones “pre-orgánicas”, como Nietzsche las llama. La diferencia del hombre con el vegetal es meramente de grado.

Nietzsche admite: “Todo pensar (*Denken*), juzgar (*Urteilen*), percibir como el comparar, tiene como premisa un ‘poner como igual’ (*Gleichsetzen*), anteriormente un ‘hacer igual’ (*Gleichmachen*). El ‘hacer igual’ es lo mismo, que en la ameba el incorporar de la materia apropiada”<sup>29</sup>. El proceso de la “asimilación” o “hacer igual” no es prioritario ni propio del ser humano, sino de todo ser vivo. La diferencia específica entre hombre y animal ha desaparecido. También es posible encontrar un pensamiento en lo pre-humano (*vormenschliche*), en el vegetal. Así la creencia de que hay objetos iguales también se encuentra en las plantas: “Para las plantas son normalmente todas las cosas quietas, eternas, toda cosa igual a sí misma. Del período de los organismos inferiores ha heredado el ser humano la creencia, de que hay cosas iguales (Recién la experiencia conformada a través de la más elevada ciencia contradice este principio). La creencia originaria de todo lo orgánico es, desde el principio quizás, que la totalidad del mundo restante es uno e inmóvil”<sup>30</sup>. Pero más

<sup>27</sup> Véase: Frag. 38[12], 11, 610, 18.

<sup>28</sup> KSA, 11, 504, 5.

<sup>29</sup> Frag. 5[65], KSA, 12, 209, 15. “Poner igual” o “igualar” son traducciones posibles para “*Gleichsetzen*”. Nietzsche remarca el carácter activo marcando los verbos en el original en ambas fórmulas: *Gleichsetzen* y *Gleichmachen* respectivamente.

<sup>30</sup> KSA, 2, 39, 25. En este pasaje se ha traducido “*der Glaube*” por “creencia” y no por “fe”. El alemán conoce dos términos: “*der Glaube*” que denomina comúnmente la fe, y “*das Glauben*” que surge del verbo “*glauben*” sustantivado, es decir: “la creencia”. Nietzsche utiliza indistintamente ambos términos para desmerecer “la fe” que para él es una mera creencia cercana a la superstición (*Aberglaube*).

asombroso aún es que se encuentre un “pensamiento” aún en las formas “pre-orgánicas”. El único pasaje que testimonia esta convicción es el siguiente: “Pensamiento (*Denken*) en estado primitivo (pre-orgánico) es lograr (*Durchsetzen*) figuras (*Gestalten*) como en los cristales. En nuestro pensamiento es lo esencial el ordenar el nuevo material bajo un antiguo esquema”<sup>31</sup>.

No obstante el “error” no comienza en el mundo inorgánico. “En el mundo inorgánico falta el equívoco, la comunicación parece ser perfecta. En el mundo orgánico comienza el error. ‘Cosas’, ‘substancias’, ‘propiedades’, ‘actividades’; todo esto no se debe proyectar en el mundo inorgánico”<sup>32</sup>.

## 2. La crítica a la concepción del sujeto en Descartes

Siguiendo un orden cronológico, son las referencias a Descartes en la obra de Nietzsche editada en vida escasas. Las primeras alusiones, que datan de la época de *El origen de la tragedia*, no se ocupan largamente del pensamiento de Descartes y sólo lo nombran indirectamente en referencia al tema de la “veracidad divina” (*Wahrhaftigkeit*), como fundamento del conocimiento humano. Una concepción que Nietzsche rechaza de plano desde los primeros días<sup>33</sup>.

En un período posterior se encuentran tres referencias en *Más allá del bien y del mal* y en *La genealogía de la moral*. La dos primeras son de valor, siendo la última anecdótica, pues se trata de saber si los filósofos deben o no permanecer solteros. Opción que Nietzsche defiende citando a filósofos que habrían permanecido solteros para poder dedicarse mejor a sus tareas<sup>34</sup>.

En la primera cita, Nietzsche hace referencia a la “creencia en el sujeto” pensante de Descartes. Lo interesante de la referencia está en la relación que se establece entre el nuevo concepto de “sujeto” de la filosofía moderna y el antiguo concepto de alma del cristianismo. La nueva concepción es un “atentado” contra la concepción medieval, es “anticristiana”, pero curiosamente, no antirreligiosa “para los oídos finos”. Esto podría interpretarse del siguiente modo. Si bien Descartes niega la autoridad suprema de la fe, fundamenta su “creencia en la razón” en la

<sup>31</sup> Frag. 41[11], KSA, 11, 687, 32.

<sup>32</sup> Frag. 1[28], KSA, 12, 16, 18.

<sup>33</sup> Véase KSA, 1, pp. 86, 283, 625; 2, 11 (Prólogo de *Humano, demasiado humano I*); 3, 321, 598.

<sup>34</sup> *Zur Genealogie der Moral*, KSA, 5, 350. En la edición española: *La genealogía de la moral. Un escrito polémico*, trad. de Andrés Sánchez Pascual, Alianza, Madrid, p. 124.

veracidad divina, la cual en última instancia, obra como fundamento del conocimiento racional. Por otra parte, lo único que se habría hecho sería cambiar de lugar al fundamento, siendo la fundamentación falsa por creer siempre en la gramática. “En otro tiempo, en efecto, se creía en el ‘alma’ como se creía en la gramática: se decía, ‘yo’ es condición, ‘pienso’ es predicado y condicionado – pensar es una actividad para la cual hay que pensar como causa un sujeto. Después, con una tenacidad y una astucia admirables, se hizo la tentativa de ver si no se podría salir de esa red, – de si acaso lo contrario era lo verdadero: ‘pienso’, la condición, ‘yo’, lo condicionado; ‘yo’, pues sólo una síntesis hecha por el pensamiento mismo”<sup>35</sup>.

En la siguiente cita nos dirá Nietzsche que se trata del “viejo problema teológico de ‘creer’ y ‘saber’ ” (*Glauben und Wissen*), referencia directa al idealismo alemán, que Nietzsche ve críticamente en su comentario, pues se trata en realidad de la opción entre “instinto” y “razón”<sup>36</sup>. Descartes sería el “padre” del racionalismo, mas habría necesitado también de Dios para fundamentar su “creencia en la gramática”<sup>37</sup>.

Aparte de las citas mencionadas no hay grandes referencias a Descartes en la obra editada en vida, por eso bien puede afirmarse que el principal material se encuentra en los escritos póstumos, principalmente a partir de abril hasta octubre de 1885, período en el cual el interés por Descartes se intensifica, encontrándose la última referencia en otoño de 1887.

Si uno se pregunta acerca de los conocimientos de Nietzsche de la filosofía de Descartes, éstos no parecen ser muy profundos. La única obra citada expresamente es *El discurso del método*, no encontrándose hasta ahora citas de otras obras fundamentales como las *Meditaciones metafísicas*<sup>38</sup>.

<sup>35</sup> *JGB, KSA, 5, (Af.54), 73*. En la versión española: *Más allá del bien y del mal*, Alianza, Madrid, 1985, p. 80.

<sup>36</sup> En otros fragmentos póstumos opone Nietzsche el racionalismo de Descartes al idealismo alemán, representado fundamentalmente por las figuras de Hegel y Schelling, quienes son asimilados al lado del “instinto”. Al igual que en el caso de Kant, Nietzsche no discute con el sistema propio de Hegel; sino se limita a criticarlo en sus “instintos”, en su “creencia” subyacente. Se trata del “instinto del teólogo alemán”, quien con “vapores panteístas”, vuelve a instaurar en el fondo los valores de la moral cristiana. Nuevamente se ve la prioridad de la crítica a la moral en sus valoraciones, con respecto a la de la metafísica. La metafísica es producto de la moral y sus “instintos” y no al revés.

Véase: Frag. 38[7], *KSA, 11, 604-605*.

<sup>37</sup> *JGB, KSA, 5, (Af. 191), 113*.

<sup>38</sup> A propósito del tema, véase: RETHY, ROBERT, “The Descartes Motto to the first Edition of *Menschliches, Allzumenschliches*”, en: *Nietzsche-Studien. Internationales Jahrbuch für die Nietzsche-Forschung*, ed. por Ernst Behler, Mazzino Montinari, Wolfgang Müller-Lauter y Heinz Wenzel, Berlin-New York, tomo 5, 1976, pp. 289-297.

Por otra parte, los argumentos ya mencionados se repiten en esta fase posterior. “Excepto las institutrices, quienes aún hoy creen en la gramática como veritas aeterna y consecuentemente en el sujeto, el predicado y el objeto; hoy nadie es aún tan ingenuo, como para poner, al modo de Descartes, el sujeto ‘yo’ como condición del ‘pienso’ ”<sup>39</sup>. Decir que el yo es la causa condicionante de la actividad del pensar, o bien decir que el pensamiento fundamenta el yo, son ambos procedimientos erróneos para Nietzsche. Nietzsche nunca aceptará el paso desde la actividad del pensar hacia la postulación de una substancia pensante. Además no aceptará que, de la duda generada por la posibilidad de un “genio maligno”, se pase ingenuamente a la necesidad de pensar en Dios, como la ulterior garantía de que tanto mis sentidos como mi razón no me engañan. Contrariamente y desde una posición perspectivista, se podría aceptar lo contrario, a saber, que necesariamente nuestros sentidos y nuestra razón deban engañarnos, para nuestra propia conservación.

Pero lo importante es distinguir desde el punto de vista de Nietzsche, cuál sería la principal argumentación en contra de la supuesta objetividad del pensamiento cartesiano. La objeción fundamental es, dicho en pocas palabras, que toda la fundamentación del sistema cartesiano se basa en un prejuicio moral, en una “voluntad de verdad”. “Ironía contra Descartes: admitiendo que hubiera en las cosas algo engañoso, de lo cual provenimos, en qué nos ayudaría, de omnibus dubitare! Más aún: ¿cómo sería posible? ‘Voluntad de verdad’ como ‘no quiero ser engañado’, o como ‘no quiero engañar’, o como ‘me quiero convencer, estar seguro’, como forma de la voluntad de poder”<sup>40</sup>.

La respuesta de Nietzsche afirmará la existencia de un prejuicio moral. Si la “voluntad de verdad” se asimila a la primera posibilidad, se trataría de un interés. Soy veraz, porque a su vez no quiero ser engañado. Pero en el caso de Descartes esta posibilidad queda descartada. La

---

A Robert Rethy le corresponde el mérito de haber encontrado la edición que leyó Nietzsche: *Dissertatio de Methodo recte utendi et veritatem in scientiis investigandi* (*Discours de la methode pour bien conduire sa raison et chercher la vérité dans les sciences lateinisch übersetzt durch Etienne de Courcelles*). Editada más tarde en: *Œuvres de Descartes*, publicadas por C. Adam et P. Tannery, Paris 1897-1910, VI 555.

Entre los comentarios que leyó Nietzsche a propósito de Descartes se cuentan las siguientes obras, expresamente citadas por él. Véase los comentarios en: *KSA*, 14, 113; 388; 547.

1. ÜBERWEG, FRIEDRICH, *Grundriß der Geschichte der Philosophie von Thales bis auf die Gegenwart*, 3 tomos, Berlin, 1867

2. SPIR, AFRIKAN, *Denken und Wirklichkeit*, 2 tomos, Leipzig, 1877.

3. TEICHMÜLLER, GUSTAV, *Die wirkliche und die scheinbare Welt*, 1882.

<sup>39</sup> Frag. 40[20], *KSA*, 11, 637, 3.

<sup>40</sup> Frag. 39[13], *KSA*, 11, 624, 9.

“voluntad de verdad” en Descartes significa, que no quiere engañar, ni siquiera a mí mismo, con cual ya nos encontramos en el horizonte de la moral. Finalmente es esta “voluntad de verdad” una “voluntad de poder”, pues para Nietzsche, el impulso hacia el conocimiento (*Trieb zur Erkenntnis*), surge de un “instinto”, del miedo a lo desconocido. Lo conocido simplificado por la perspectiva del entendimiento, se vuelve preferible a la incertidumbre de lo siempre desconocido. Aún en la conducta del más racionalista se oculta una valoración no consciente, un instinto de supervivencia<sup>41</sup>.

Contra la búsqueda del “valor de lo siempre igual y permanente”, Nietzsche opondrá el valor de lo más “corto y pasajero”, “el destello de oro seductor en el vientre de la serpiente vita”<sup>42</sup>. Metáfora poética que alude al pensamiento del eterno retorno. Precisamente, lo que deviene en el eterno retorno de lo mismo, nunca podrá ser conocido, sino sólo pensado, más allá de toda categoría metafísica. No es de extrañar entonces, que pese a ciertos intentos de acercar el pensamiento del eterno retorno a las hipótesis científicas de su época, Nietzsche se decida finalmente, a llamar a su “mundo dionisiaco”: “mi concepción del mundo” (*Welt-Konzeption*)<sup>43</sup>.

Al igual que el mundo dionisiaco es el *Selbst* como un pequeño mundo en permanente devenir. Una concentración de poder lo determina como “cuanto de poder”, mas su unidad es provisoria.

Por otra parte habitan en el cuerpo miles de “cuantos de poder”, que se subordinan en un orden también provisoria. Tal estructura no puede ser nunca objeto del conocimiento. El gran aparato simplificador del intelecto no es capaz de abarcarlo, aunque esté determinado por él. Es el cuerpo creador el secreto organismo de todo cambio, de todo pensamiento, de todo placer o malestar del “yo”. La oposición a la concepción cartesiana es radical.

A la sustancia pensante, se le opondrá el *Selbst*, la gran razón del cuerpo, determinante del espíritu o consciencia, “juguete” del cuerpo. Una pluralidad “desconocida” de instintos, impulsos, valoraciones, sentimientos y voliciones será necesariamente la gran razón determinante. Es el “sabio desconocido” pues jamás podrá ser conocido por el espíritu, aunque él se encuentre detrás de todos sus pensamientos.

<sup>41</sup> *Die fröhliche Wissenschaft* (La gaya ciencia), KSA, 3, (Af. 355) 593-595.

<sup>42</sup> Frag. 9[26], KSA, 12, 348, 8.

<sup>43</sup> Frag. 14[188], KSA, 13, 374.

LAURA LAISECA

*ABSTRACT*

The purpose of this article is to articulate Nietzsche's criticism of Modernity which is centred in his criticism of the Cartesian subject. By setting forth a differentiation between the great reason of the body and the small reason of consciousness, Nietzsche develops an anthropological conception where the otherness with regard to reason attains primacy insofar as it separates itself from the metaphysical tradition which it attempts to overcome. By focusing on the experience of the death of God and the end of the subject of Modernity, one can understand Nietzsche's thought as the necessary previous stage in the transition to Postmodernity.