



UNIVERSIDAD
NACIONAL
DE COLOMBIA

Del sujeto de la metafísica al sujeto como ficción. Una reflexión desde la filosofía de Nietzsche

Marya Hinira Sáenz Cabezas

Universidad Nacional de Colombia
Facultad de Ciencias Humanas, Departamento de Filosofía
Bogotá D.C., Colombia
2018

Del sujeto de la metafísica al sujeto como ficción. Una reflexión desde la filosofía de Nietzsche

Marya Hinira Sáenz Cabezas

Tesis presentada como requisito parcial para optar al título de:
Magíster en Filosofía

Director:
Doctor Luis Eduardo Gama Barbosa

Línea de Investigación:
Historia de la filosofía
Grupo de Investigación:
La hermenéutica en la discusión filosófica contemporánea

Universidad Nacional de Colombia
Facultad de Ciencias Humanas, Departamento de Filosofía
Bogotá D.C., Colombia
2018

Resumen

Este escrito tiene por objetivo analizar las reflexiones de Nietzsche sobre el sujeto, que suponen, por un lado, la crítica a la comprensión metafísica del sujeto y, por otro lado, el intento del filósofo alemán de superar esta comprensión, de tal manera que sea posible entender al sujeto como una ficción positiva y necesaria para la vida. Para el logro de este objetivo, el primer capítulo está orientado a la explicación de la crítica gradual de Nietzsche a la metafísica, que culmina en la genealogía y la voluntad de poder. El segundo capítulo se detiene en la identificación de las condiciones y necesidades por las cuales, según Nietzsche, la humanidad ha llegado a tener una firme creencia en el sujeto. En este capítulo hay cuatro elementos relevantes: el lenguaje, el conocimiento, la consciencia y la verdad, que son abordados primero desde su elaboración metafísica y luego desde la filosofía nietzscheana. Posteriormente el capítulo se detiene en la creencia en la causalidad y el “mundo interior” del sujeto, para establecer la relación que la metafísica ha tejido entre ellas. El tercer capítulo regresa a la reflexión que Nietzsche hace sobre la verdad y el lenguaje, de la que se derivan los conceptos de no-verdad y ficción, que serán de gran relevancia para explorar una comprensión no metafísica del sujeto.

Palabras clave: Sujeto, verdad, ficción, lenguaje, metafísica, creencia.

Abstract

This text aims to analyze Nietzsche's reflections on the subject, which suppose, on the one hand, the criticism of the metaphysical understanding of the subject and, on the other hand, the attempt of the German philosopher to overcome this understanding, in such a way that it become possible to understand the subject as a positive and necessary fiction for life. To the achievement of this purpose, the first chapter is oriented to the explication of the Nietzsche's gradual critic to metaphysics, which ends in the genealogy and will to power. The second chapter stops in the identification of the conditions and necessities which, accord to Nietzsche, humanity has come to have a firm believes in the subject. In this chapter there are four relevant elements: the language, the knowledge, the conscience and the truth, which are addressed first from their metaphysical elaboration and then from the nietzschean philosophy. The third chapter returns to the Nietzsche's reflection about the truth and the language, which are derived the concepts of non-truth and fiction, which will be of great relevance to explore a non-metaphysics comprehension of the subject.

Keywords: Subject, truth, fiction, language, metaphysics, believe

Contenido

Resumen.....	V
Introducción	1
1. Genealogía y voluntad de poder.....	5
1.1 La comprensión de Nietzsche sobre la metafísica	6
1.2 Crítica a la metafísica: sentido histórico y genealogía.....	13
1.3 La vida como constante devenir.....	17
1.4 Voluntad de poder, interpretación y ficción	29
2. La creencia en el sujeto.....	43
2.1 Lenguaje, conocimiento y verdad: primeras distancias con la metafísica	43
2.2 Lenguaje, conocimiento y verdad: ruptura definitiva con la metafísica	51
2.3 Conocimiento y consciencia.....	56
2.4 La creencia en el sujeto	67
2.4.1 La creencia en la causalidad	67
2.4.2 Causalidad y fenomenalidad interior.....	72
2.4.3 Del alma al “yo” sujeto: la interioridad que nos define.....	79
2.5 El yo-sujeto: de vuelta al lenguaje y la verdad	85
3. Verdad, error y ficción	95
3.1 Verdad y no-verdad	96
3.2 El sujeto como ficción	109
Conclusiones	121
Bibliografía	125

Lista de abreviaturas

A	<i>Aurora</i>
CI	<i>Crepúsculo de los ídolos</i>
CJ	<i>Ciencia jovial</i>
EH	<i>Ecce Homo</i>
FP III	<i>Fragmentos póstumos (1882-1885)</i>
FP IV	<i>Fragmentos póstumos (1885-1889)</i>
GM	<i>Genealogía de la moral</i>
HDH I	<i>Humano, demasiado humano. Un libro para espíritus libres (Vol. I)</i>
HDH II	<i>Humano, demasiado humano. Un libro para espíritus libres (Vol. II)</i>
MBM	<i>Más allá del bien y del mal</i>
SVM	<i>Sobre verdad y mentira en sentido extramoral</i>
WP	<i>The will to power</i>

Introducción

Las preguntas sobre el sujeto se han convertido en uno de los ejes de reflexión más relevantes de la filosofía contemporánea. Cuando se rastrea cuál es la influencia filosófica que guía una parte importante de estas reflexiones no es difícil advertir que Nietzsche ocupa un lugar central en su fundamentación. Tampoco es difícil encontrar por qué Nietzsche tiene esta centralidad. En efecto, la filosofía contemporánea que se ha ocupado de reflexionar alrededor de los procesos de subjetivación acusa a la noción de sujeto de falsear la realidad de lo que cada uno es¹. Desde estas posturas, los seres humanos no son el sujeto que se derivó del *ego cogito* cartesiano, esto es, un sustrato invariable, racional, autotransparente y con voluntad a partir del cual se delimita el campo de lo inteligible; no es, pues, un sujeto metafísico. Es, por el contrario, una multiplicidad de afectos o fuerzas que se desenvuelve en un devenir continuo en el que no hay lugar para hablar ni de constituciones previas o últimas ni de esencias o sustancias, sino de un proceso constante de configuración de la subjetividad. A pesar de que esta discusión tomó impulso sobre todo desde los años setenta del siglo pasado, la idea central que plantea no es una novedad. Antes de estas reflexiones que todavía podemos calificar como recientes, la filosofía de Nietzsche ya había encontrado en la noción de sujeto un ídolo más que tenía que ser derrumbado. Sin embargo, el camino que tomó Nietzsche para realizar su crítica es marcadamente distinto de la ruta seguida por los autores contemporáneos —incluso si se consideran las diferencias que se encuentran entre estos últimos—, pues su punto de partida no es el “sujeto moderno”. Y valga decir que este tampoco es necesariamente el punto de llegada de su crítica. En otros términos, su noción de sujeto no se limita al *ego cogito*, por lo que su crítica no se dirige exclusivamente a Descartes, aunque por supuesto este no queda exento del lente crítico nietzscheano.

¹ Dentro de esta postura es posible ubicar, por ejemplo, a autores como Hannah Arendt, Michel Foucault, Gilles Deleuze, Jacques Rancière, Jean-Luc Nancy, Judith Butler, entre otros (Tassin, 2012).

La razón por la que Nietzsche no dirige sus críticas exclusivamente al sujeto cartesiano es ya significativa. De acuerdo con él, la afirmación del *ego cogito* y la aceptación de este por parte de la filosofía posterior, es solo una consecuencia de la creencia en el sujeto. La aparente simpleza de la afirmación no debe llevar a desestimaciones. La aseveración anterior tiene implicaciones importantes porque, en primer lugar, señala que aquello que desde Descartes fue considerado como el principio y sostén del conocimiento y la verdad, y la evidencia más clara de lo que el ser humano es, en realidad es un derivado de algo que en principio se opone al rigor de la certeza: una vieja creencia ampliamente extendida. En segundo lugar, indica que si se quiere saber lo que es el sujeto, es necesario determinar cuál es el contenido de esa creencia y cuáles son las motivaciones que la explican, y que una respuesta suficientemente satisfactoria a esta pregunta solo se alcanza si la interrogación toma como punto de partida la comprensión general de la metafísica de la que hace parte la idea de sujeto. Finalmente, permite explorar comprensiones del sujeto que se distancien e incluso superen las convicciones heredadas de la tradición metafísica.

En este sentido, es posible destacar por lo menos tres dimensiones en las que puede encontrarse una reflexión sobre el sujeto en la filosofía nietzscheana. Una primera dimensión está relacionada con las críticas al sujeto moderno; la segunda, se refiere a la exigencia de entender las razones por las cuales emergió la creencia en el sujeto y por las que esta ha pervivido por tan largo tiempo, y la tercera hace referencia a la consideración del sujeto como un error necesario y positivo para la vida. La presencia de estas tres dimensiones lleva a la necesidad de aclarar, en primer lugar, algunos elementos centrales de la filosofía de Nietzsche, en particular, la genealogía, la ontología del acontecer y la voluntad de poder, para, posteriormente, establecer cuál es la línea explicativa que va de la crítica a la noción metafísica del sujeto a la posibilidad de entenderlo como una ficción o un error necesario. Finalmente, se hace ineludible determinar cuál es el sentido de este error y la necesidad que le acompaña, pues este último paso es permite apuntalar algunos caminos que permitan comprender al sujeto desde una perspectiva no metafísica.

En relación con lo anterior, este escrito tiene por objetivo analizar las reflexiones de Nietzsche sobre el sujeto, que suponen, por un lado, la crítica a la comprensión metafísica del sujeto y, por otro lado, y el intento del filósofo alemán de superar esta comprensión, de tal manera que sea posible entender al sujeto como una ficción positiva y necesaria para la vida. Para el logro de este objetivo, este escrito se organiza, además de esta introducción, en tres capítulos y un apartado de conclusiones. El primer capítulo, “Genealogía y voluntad de poder”, está orientado a la explicación de los dos conceptos que se anuncian en su título, pues a partir de su clarificación es posible identificar una primera comprensión básica de Nietzsche sobre la metafísica, así como las críticas que le dirige desde la reflexión genealógica y la ontología de las fuerzas que está presente en la postulación de la voluntad de poder. Estas críticas permiten identificar los primeros elementos del carácter ficcional del mundo y, en particular, del sujeto. El segundo capítulo, “La creencia en el sujeto”, se detiene en las exploraciones de las razones por las cuales, según Nietzsche, hemos llegado a tener una firme convicción en el sujeto. En este capítulo hay cuatro elementos relevantes: el lenguaje, el conocimiento, la consciencia y la verdad, que son abordados primero desde su elaboración metafísica y luego desde la filosofía nietzscheana. Posteriormente el capítulo se detiene en la creencia en la causalidad y el “mundo interior” del sujeto, para establecer la relación que la metafísica ha tejido entre ellas. Finalmente, el tercer capítulo, “Verdad, error y ficción en Nietzsche”, regresa a la reflexión que Nietzsche hace sobre la verdad y el lenguaje, de la que se derivan los conceptos de no-verdad y ficción. Estos serán de gran relevancia para explorar la comprensión del sujeto como una ficción necesaria para la vida.

1. Genealogía y voluntad de poder

La reconstrucción de la reflexión de Nietzsche sobre el sujeto, que inicia en este capítulo, tiene como base el carácter de su filosofía, a saber, el de ser una crítica cada vez más radical a la metafísica. La relación entre uno y otro tema se planteará en los siguientes términos: mientras por una parte este carácter permea y moldea la reflexión sobre el sujeto, por otra parte, esta última contribuye a la elaboración, sostenimiento y fortalecimientos de su crítica a la metafísica. Como un eje característico de su filosofía, la crítica a la metafísica está presente desde los primeros escritos nietzscheanos; sin embargo, la creciente radicalidad que la caracteriza se hace notoria con los planteamientos de la genealogía y la voluntad de poder, que aparecen explícitamente en el conjunto de textos finales de su vida. Dado que el propósito trazado en esta tesis es comprender la noción de sujeto que tiene Nietzsche y la crítica que realiza a esta, la apuesta analítica tendrá que estar en completa conexión con el talante de su filosofía, en especial, con estas dos dimensiones que acaban de ser mencionadas. Para el desarrollo de este análisis, este capítulo tiene la pretensión de explicar en qué consiste la filosofía antimetafísica de Nietzsche y cuál es el lugar que la genealogía y la voluntad de poder tienen en ella, de tal manera que queden expuestos algunos de los elementos centrales a partir de los cuales es abordada por el filósofo alemán la creencia en el sujeto (capítulo II) y cómo este puede ser comprendido desde una filosofía no metafísica (capítulo III).

Para cumplir con el objetivo de este capítulo, en primer lugar se propone una explicación general de lo que Nietzsche comprendió por metafísica. En segundo lugar, se explica cómo se fue configurando su filosofar genealógico, desde su exigencia por la introducción del sentido histórico hasta llegar a la genealogía propiamente dicha. En tercer lugar, se abordará la radicalidad que adquiere la crítica a la metafísica cuando se introduce la reflexión sobre la voluntad de poder.

1.1 La comprensión de Nietzsche sobre la metafísica

Tal vez uno de los pocos consensos que hay alrededor de la filosofía de Nietzsche es que en ella se desarrolla, de manera cada vez más fuerte, una crítica a la metafísica. Los desencuentros entre los intérpretes aparecen cuando se juzga si esta crítica era acertada o no y si él mismo logró salirse de aquello que estaba criticando o si por el contrario su intento habría resultado en la consumación de la misma. Muchas de estas divergencias tienen lugar en las distintas maneras en que esta es comprendida. Si se afirma que la genealogía es una de las expresiones de la filosofía antimetafísica de Nietzsche, como se sostiene desde el inicio de este capítulo, y se resalta que esta es fundamental para comprender la crítica al sujeto que él elabora a lo largo de su obra, pues la creencia y la noción de sujeto son fundamentalmente metafísicas, sobresale la necesidad de establecer qué es lo que Nietzsche entendió por metafísica y por qué la tomó como uno de sus temas centrales de reflexión y crítica. No obstante, cabe anotar que en este apartado no se concluirá el abordaje de la comprensión nietzscheana sobre este tema, pues lo que acá se busca explicar son, si se quiere, los elementos básicos de la concepción de metafísica que estaba presente cuando esta era objeto de crítica por parte de Nietzsche².

Una comprensión general de lo que Nietzsche entendió por metafísica se encuentra en los primeros aforismos de *Humano, demasiado humano* (1878), considerado como el libro que inaugura el periodo medio de escritura del filósofo, y que deriva posteriormente en la genealogía. Como se verá más adelante, esto no quiere decir que solo desde este momento Nietzsche haya hecho una reflexión sobre la metafísica ni que posteriormente no haya vuelto sobre este tema para agregar nuevos contenidos. En los próximos capítulos será necesario resaltar esas comprensiones pasadas y subsiguientes de la metafísica,

² Qué es la metafísica para Nietzsche y cómo la crítica que él elaboró está relacionado con su reflexión sobre sujeto son interrogantes que reaparecerán en los próximos capítulos, al tiempo que nuevos elementos para la comprensión serán introducidos y desarrollados. La pretensión de este apartado es por lo tanto mucho más delimitada que la de ofrecer un abordaje completo de la comprensión de la metafísica en Nietzsche, pretensión que por lo demás desbordaría el objetivo que se persigue en esta tesis.

pero por ahora bastará con resaltar algunos elementos centrales de esa interpretación que se encuentran en la obra ya mencionada.

En *Humano, demasiado humano* Nietzsche vuelve a traer a escena la pregunta que, según él, estaba presente al inicio de la filosofía y que está estrechamente vinculada con una interrogación acerca del origen de las cosas. En el primer aforismo del libro el interrogante es planteado en los siguientes términos: “¿Cómo puede algo nacer de su contrario, por ejemplo, lo racional de lo irracional, lo sensible de lo muerto, la lógica de la ilógica, la contemplación desinteresada del querer ávido, el altruismo del egoísmo, la verdad de los errores?” (HDH I, 1, p. 43). La pregunta vuelve a ser planteada por Nietzsche porque —afirma— en el momento de su primera aparición los filósofos negaron la posibilidad implicada en ella, a saber, que las cosas pudieran tener origen en su contrario, y con ello evitaron tener que hacerle frente. ¿Cómo lo hicieron? Rechazando que algo, cualquier cosa que esto fuera, pudiera nacer de su contrario, y, al mismo tiempo, valorando a uno de estos contrarios como superior y (dado que este no podía nacer de su opuesto) otorgándole a su origen un carácter especial e incluso divino. Con lo dicho en estas líneas se insinúa la primera característica de la metafísica: la comprensión dualista de la realidad. En efecto, al rechazar la posibilidad de que las cosas puedan tener un origen en su contrario, como en los ejemplos incluidos en la cita anterior, el pensamiento metafísico sostiene que no hay una sola realidad que se constituya de manera continua y unitaria de la que hagan parte todas las cosas; por el contrario, asegura que nuestro mundo está constituido por contrarios irreductibles e irreconciliables. Así, por ejemplo, no hay lugar para pensar que un acto altruista tiene su origen en el interés absolutamente individual y egoísta de quien lo realiza (HDH I, 1). Pero la metafísica da un paso más y no solo afirma que el mundo está compuesto por opuestos, sino que ese mundo sensible en el que viven los seres humanos también tiene su contraparte, un mundo inteligible que no se encuentra condicionado ni causado por la aprehensión sensible, puesto que tiene su causa en sí mismo (HDH I, 16).

Esta separación entre un mundo de los sentidos y la experiencia, por un lado, y un mundo inteligible, por otro lado, tiene arraigo en una valoración moral según la cual las cosas

realmente buenas y valiosas en sí mismas no se encuentran en aquella realidad cambiante y pasajera que es posible captar por medio de los sentidos, sino en una realidad inmutable, libre de condicionamientos y causa de sí. Es en este sentido que Nietzsche asegura que “[l]a creencia básica de los metafísicos es la *creencia en las antítesis de los valores*”; esta —afirma unas líneas antes— es la manera de juzgar que permite reconocer a “los metafísicos de todos los tiempos” (MBM, 2, p. 23). Se halla acá una valoración sobre el mundo cambiante de la experiencia que se constituye en la segunda característica de la metafísica. ¿En qué consiste esta valoración? A lo largo de la tradición metafísica, el mundo de la vida, es decir, el mundo donde emergen y transcurren las experiencias humanas ha sido acusado de ser una realidad en constante cambio: el cielo azul de la mañana soleada se torna gris con el nubarrón de una tarde fría, el torrente fuerte de un río puede convertirse en un hilo de agua por causa del verano, y la flor cuando llega al culmen de su belleza anuncia que pronto estará marchita y muerta. No hay nada en este mundo que sea eterno y que no se encuentre sometido al cambio; todo se transforma y de manera inevitable llega a su finitud. Es por esta razón que en *Más allá del bien y del mal* Nietzsche sostiene que para la metafísica las cosas realmente valiosas no se encuentran en ese mundo de permanente transformación o devenir, “¡no son derivables de este mundo pasajero, seductor, engañador, mezquino, de esta confusión de delirio y deseo!” (MBM, 2, p. 23); por el contrario, estas deben estar en un lugar diferente que garantice su inalterabilidad y eternidad, se deben hallar “en el seno del ser, en lo no pasajero, en el Dios oculto, en la ‘cosa en sí’ — ¡ahí es donde tiene que estar su fundamento, y en ninguna otra parte” (MBM, 2, p. 23). La creencia en contrarios irreconciliables y el desprecio del devenir no son, pues, características de algunos metafísicos, son características de la metafísica, tomada como una sola cosa que ha marcado el destino de toda la filosofía. De acuerdo con esta, las cosas que en sí mismas tienen un origen superior —el ser, lo no pasajero, Dios, la cosa en sí, etc.— tienen un valor y un origen también superiores y propios, es decir, no dependen ni se derivan de ámbitos que no tengan el mismo valor que ellas y no sufren modificaciones en el transcurso del tiempo.

La tercera característica de la metafísica aparece cuando se revisa la comprensión y valoración que esta tiene acerca del origen de las cosas. A propósito de esto, dice Nietzsche: “Glorificar el origen: ese es el resabio metafísico que reaparece en el examen

de la historia y hace creer terminantemente que en el comienzo de todas las cosas está lo más valioso y esencial” (HDH II, 3, p. 117). Esta glorificación es, sin embargo, profundamente ahistórica, pues, por una parte, frente a la multiplicidad que se despliega en el devenir la metafísica impone la determinación del origen que anula la historicidad de lo que se presenta como actual, ya que afirma que el presente es una manifestación invariable de un pasado originario. Por otra parte, el carácter divino, milagroso e incausado de las cosas valoradas como superiores hace que la metafísica no pregunte por el origen de estas, pues, ¿para qué preguntar por el origen de lo que es causa de sí mismo?

Aunque pueda sonar contradictorio que una pregunta por el origen no interrogue por la historia de las cosas, la interpretación de Nietzsche pretende revelar que hay una forma de entender el origen con la que se busca alcanzar la esencia que le otorga a las cosas una identidad que permanecerá fija y que permitirá determinar lo que estas son en cualquier momento y bajo cualquier circunstancia; una comprensión que establece que en el momento de su nacimiento las cosas se dieron espontánea y naturalmente, sin conflictos, luchas u oposiciones; y finalmente, una comprensión que, derivado de lo anterior, asume que encontrar ese momento de nacimiento puro y sin contradicciones posibilita hallar la verdad que ilumina lo que las cosas son en realidad (Foucault, 2008). En suma, desde esta perspectiva se presume que en el origen se encuentra la esencia de las cosas y que este no es un inicio histórico sino un principio activo que actúa permanentemente definiendo lo que las cosas son y otorgándoles su valor. Así, la tercera característica del proceder de la metafísica es la “falta de sentido histórico”, en la que estarían implicados *todos* los filósofos (HDH I, 2, p. 44), que los hace creer en orígenes inmaculados y desconocer la historicidad que está presente en todo lo que es.

Esta ausencia de sentido histórico supone una noción de la historia en la que esta se ocupa de buscar el punto de origen de las cosas que explica su desenvolvimiento futuro y, además, es teleológica en tanto todo tiene un fin determinado por su origen. Es esta ausencia de sentido histórico lo que hace que los filósofos tomen lo actual como si se tratase de una *aeterna veritas* (HDH I, 2, p. 44), es decir, una verdad eterna, invariable en el tiempo y sin ninguna dependencia o afectación por parte de las circunstancias en las

que el ser humano llegue a conocerla. Aquí se insinúa la cuarta característica de la metafísica de acuerdo con la lectura de Nietzsche, esta es, la manera específica de comprender y valorar la verdad. Dado que este es un tema que será abordado con más detalle en los próximos capítulos, por ahora bastará resaltar solo algunos elementos.

El primero de estos elementos hace referencia a la contraposición entre lo eterno y lo cambiante y entre la unidad y la multiplicidad. Para la filosofía, lo cambiante y lo múltiple fueron motivo de cuestionamiento por ser un obstáculo para la consecución de la verdad: ¿cómo llegar a conocer algo que aunque parece ser la misma cosa, tiene ahora una apariencia diferente a la que tuvo en el pasado y a la que puede tener en el futuro? A esta pregunta cabe agregarle otro interrogante: ¿qué hay en el mundo que es captado con los sentidos que no esté en constante cambio? Además, ¿cómo poder conocer lo que son realmente las cosas cuando estas se presentan de múltiples maneras? ¿Cómo poder dar cuenta de la realidad del mundo, pensado como totalidad, si este está conformado por múltiples fenómenos que se transforman constantemente? A estas dudas asociadas al mundo móvil y múltiple en que se encuentra la humanidad, que por sí mismo no da lugar al conocimiento de lo que es realmente y que por esta razón es considerado aparente, la metafísica contrapone una realidad estática, estable y unitaria, cuya existencia no se determina por las apariencias captadas por los sentidos. Esta realidad libre de apariencias permite que a pesar del devenir permanente del mundo sensible y múltiple, haya una dimensión que al estar exenta del cambio y la multiplicidad sea posible conocer verdaderamente. En consecuencia, el pensamiento metafísico opuso al mundo aparente un mundo verdadero. Así, la verdad no hace parte del mundo de lo sensible, pasajero y variable, sino que se encuentra en la realidad donde se están las cosas más valoradas, inmutables y de origen divino. Por ello, por ejemplo, las cosas bellas de este mundo pueden dejar de serlo y dejar incluso de existir. Una rosa roja, que puede ser bella para la mayoría de las personas, inevitablemente se marchitará, perderá su belleza y dejará de ser una flor. Pero esto no implica que *la* belleza, como aquello que está por encima de todas las cosas que se pueden clasificar como bellas —y que de hecho es lo que permite clasificarlas como bellas—, deje de ser una y que llegue a la finitud de su existencia. *La* belleza, que está por encima de las múltiples manifestaciones de las cosas bellas, es una y eterna.

Aquí se encuentran, en suma, las características centrales por las que Nietzsche define la metafísica. Esta se identifica por una comprensión dualista de la realidad, en la que los elementos que la componen son opuestos irreconciliables de manera definitiva, y en la que uno de ellos tiene su origen en una causa que es superior y que, a su vez, le otorga su ser. En este sentido, el mundo sensible y el mundo inteligible tienen cada uno una cualidad ontológica distintiva, que además hace que el primero dependa del segundo, puesto que aquel es comprendido como una imitación o apariencia del último. Dentro del conjunto de dualidades que surgen del pensamiento metafísico, se destaca entonces la comprensión dual del mundo en el que uno de estos mundos, el de la experiencia humana, es cambiante, móvil, inestable y múltiple, y por ello aparente, y el otro es eterno, estático, estable y unitario y, por ello, verdadero, supremo y más valioso. Así, para la metafísica, el lugar de la verdad se encuentra en una sola de estas realidades, en aquella donde nada deviene y todo permanece y donde no hay causas externas.

Con esta aproximación general a la metafísica, Nietzsche incluye en su caracterización a la tradición filosófica que va de Parménides hasta su contemporaneidad, incluyendo de este modo a Platón, el cristianismo, Descartes, Kant y los sucesores de este. En suma, para él, la filosofía ha sido fundamentalmente metafísica. No obstante, en *Humano, demasiado humano* Nietzsche aún no rechaza completamente la metafísica ni habla explícitamente de genealogía. En ese periodo de su filosofía, la metafísica es interpretada como algo cuya existencia es posible, aunque, si se quiere, también inútil. Para revisar esta postura, valga resaltar el noveno aforismo de la obra mencionada:

Mundo metafísico. Es verdad que podría haber un mundo metafísico; su posibilidad absoluta difícilmente puede combatirse. Consideramos todas las cosas con la cabeza humana y no podemos cortar esa cabeza; sigue sin embargo en pie la pregunta de qué quedaría del mundo si se la seccionase. Es este un problema puramente científico y no muy apropiado para preocupar a los hombres; pero todo lo que hasta ahora les ha hecho las hipótesis científicas *valiosas, terribles, placenteras*, lo que las ha creado, es pasión, error y

autoengaño; son los peores de todos los métodos de conocimiento, no los mejores, los que han enseñado a creer en ellas. Una vez que se han denunciado estos métodos como el fundamento de todas las religiones y metafísicas existentes, se las ha refutado. No queda entonces más que aquella posibilidad; pero absolutamente nada puede comenzarse con ella, y mucho menos puede hacerse depender felicidad, salud y vida de las hebras de una tal posibilidad. Pues absolutamente nada podría predicarse del mundo metafísico, sino que es absolutamente otra cosa, otra cosa para nosotros inaccesible, incomprensible; sería algo con propiedades negativas. Si la existencia de un mundo tal estuviese tan bien probada, se establecería entonces, sin embargo, que precisamente su conocimiento sería el más indiferente de todos; más indiferente todavía que para el navegante acosado por la tempestad debe serlo el conocimiento del análisis químico del agua (HDH I, 9, pp. 46-47).

En la frase “[c]onsideramos todas las cosas con la cabeza humana” Nietzsche anuncia quedamente otra de sus críticas a la metafísica: esta ha sido creada por los seres humanos, no es más que un invento que ha nacido de sus cabezas; no es, por lo tanto, un mundo separado del sensible y cambiante y por el que tenga que preguntarse si acaso es posible o no acceder a él. El problema, hasta este punto, es que como invención humana aún no parece superable, como si la permanente reiteración de su existencia fuese una necesidad de la humanidad. Pero ¿qué pasaría si esta desapareciese?, ¿si los seres humanos perdieran aquello que les hace inventar y darle vida a la metafísica? La respuesta que Nietzsche da a estas preguntas indica las razones de la crítica a esa creencia en mundos eternos e inmaculados, que aparecen como algo que la humanidad lucha por conocer y no como algo que es producto de su creación. Para él, con la invención de estos mundos la humanidad ha buscado procurarse felicidad y una vida tranquila bajo la esperanza de un mundo estable, invariable y exento del engaño. Sin embargo, la historia demuestra que de esta añoranza no queda más que una posibilidad bastante débil como para que de ella pueda edificarse la felicidad y la vida esperadas. Por ello, en esta reflexión de Nietzsche, el mundo metafísico aparece cubierto de una consideración negativa —no en el sentido de algo que vaya en contra de la vida misma, como sucederá en obras

tardías—, pues como pura posibilidad la metafísica es algo a lo que no podemos acceder, que tampoco podemos comprender y que no nos da ningún piso sólido para la felicidad. Del mundo metafísico, entonces, solo puede decirse lo que no es y lo que no puede brindar, nada más, de allí su negatividad. Las consecuencias no cambian aún si se acepta la existencia de la metafísica, pues incluso en este escenario su conocimiento sería inútil para la vida: ¿de qué sirve saber de la existencia de un mundo paralelo al físico, si es en este último donde se desenvuelve todo aquello que hace parte de la vida?

1.2 Crítica a la metafísica: sentido histórico y genealogía

Como se expuso en el apartado anterior, en el primer periodo de la filosofía de Nietzsche se haya una crítica al sentido que la metafísica le otorga al existir —la negación del devenir, la valoración del origen comprendido como único y divino, el desconocimiento de las invenciones que han creado los seres humanos y que le han dado forma a la historia a la humanidad—, que sin embargo aún no se constituye en el rechazo absoluto a la metafísica que puede encontrarse en obras posteriores. En este momento de la reflexión nietzscheana, la crítica a la metafísica toma la forma de un reclamo por la necesidad de filosofar sobre la base del sentido histórico o, en otros términos, de edificar una filosofía histórica que desenmascare a la metafísica y reinterprete de una manera radicalmente distinta aquellas características que hasta el momento habían dominado en la historia del pensamiento.

El primer punto de crítica del filosofar histórico es la comprensión dualista de la realidad. Mientras la metafísica rechaza que algo pueda tener origen en lo que esencialmente se le contrapone, defendiendo de esta manera la existencia de realidades también esencialmente opuestas, la filosofía histórica denuncia que existan los contrarios o, mejor, cuestiona que la realidad pueda ser comprendida a partir de contrarios. El punto de partida de esta denuncia consiste en revelar el “error de la razón” (HDH I, 1, p. 43) que se encuentra en el centro del pensamiento metafísico, y que puede ser resumido de la siguiente manera: a partir de la identificación de fenómenos aparentemente contrapuestos, se afirma inmediatamente la existencia de realidades radicalmente diferentes y contradictorias. No obstante, para Nietzsche, este es un salto injustificado de la razón pues se omite que en lugar de oposición, allí hay un proceso de sublimación, esto es, el paso

de un mismo elemento de un estado a otro; así, lo que se presenta como dos elementos contrapuestos es en realidad un elemento transformado en otro (HDH I, 1, p. 43). Este develamiento trae como consecuencia la revaloración del origen concebido en términos metafísicos. El carácter divino, milagroso e incausado de las cosas que son valoradas como superiores se desvanece ante la falta de otro fenómeno o realidad que sea considerada como la antítesis mundana y causada por aquella. Aún más, al hablar de un proceso en el que un elemento se transforma y deriva en otro que parece ser su opuesto, Nietzsche introduce una comprensión de los fenómenos y de la realidad que no parte de la afirmación del dualismo, sino que resalta la transformación constante que conforma a los fenómenos y a la realidad. En otros términos, con el rechazo de la idea de la existencia de un origen puro y divino de las cosas más valoradas por la humanidad, se incorpora al devenir como el elemento a partir del cual históricamente se ha configurado —y continúa configurándose— el mundo. Tanto el distanciamiento de la comprensión dual del mundo (y de las cosas que lo constituirían) como del origen metafísico, así como el lugar explicativo que le asigna al devenir, le permiten establecer a Nietzsche las bases de una filosofía que no busca alcanzar la esencia de las cosas, porque, desde el inicio de su planteamiento, no acepta que tal esencia exista. Así, la filosofía comprometida con orígenes esenciales se transforma, en Nietzsche, en una filosofía con sentido histórico.

Las reflexiones expuestas en el párrafo toman una mayor fuerza cuando el llamado a una filosofía con sentido histórico deriva en la propuesta genealógica. Por esta razón, las siguientes páginas de este capítulo tienen por objetivo detenerse en la comprensión de la genealogía, a partir de la explicación de las características centrales que esta tiene en el pensamiento nietzscheano.

Si se quiere establecer el punto que marca la diferencia entre la filosofía histórica y la genealogía, tal vez podría decirse que este se encuentra en la centralidad que en esta última tiene la reflexión sobre la relación entre la vida y los valores que se le otorgan a los fenómenos que la constituyen, dado que esta se pregunta por las valoraciones a partir de las cuales es comprendida la vida, por las fuerzas que se quieren imponer o, en otros términos, por la voluntad de poder. Para introducirse en esta diferencia, lo primero que

habría que mencionar es que en la propuesta de la genealogía se encuentran elementos que fueron mencionados previamente en la exposición que se hizo sobre el sentido histórico, a saber: una comprensión diferente del origen, un rechazo a la historia lineal en provecho de la exaltación de una interpretación del devenir desprovista de destinos teleológicos y una crítica a la comprensión tradicional de verdad. No obstante, como se verá, todos estos elementos reciben caracterizaciones adicionales que les brindan mayor peso a la hora de hacer una crítica a la metafísica. En efecto, en los escritos posteriores a *Humano, demasiado humano* estos elementos están acompañados de reflexiones que si bien pudieron tener visos de existencia en las obras previas de Nietzsche, reciben ahora un nombre propio y explícito en su filosofía; aparecen, entonces, conceptos como vida, interpretación y voluntad de poder. Así, la comprensión del origen que se desarrolla de la mano de una reflexión con sentido histórico, se nutre ahora de la pregunta explícita por las condiciones en las que emergen y de las que proceden las cosas; la comprensión del devenir sin linealidad y sin destinos predeterminados le permite darle fuerza a una noción de vida que se aleja de cualquier fijación metafísica; y finalmente, lo anterior se acompaña de una manera de entender la interpretación que se deriva y al mismo tiempo posibilita los anteriores dos elementos comprensivos. Al hilar las implicaciones filosóficas de estas tres transiciones se puede llegar a esa diferencia que se anunció al inicio de este párrafo sobre la caracterización de la genealogía.

Para empezar, es oportuno revisar el “Prólogo” de *La genealogía de la moral*, donde por medio del relato del cambio que sufrió la pregunta que Nietzsche se planteó acerca del origen de los prejuicios y los valores morales, el filósofo expone los elementos centrales que orientan su genealogía. El primer interrogante a propósito de la moral nació de la inquietud por el origen del bien y del mal que le sobrevino a los trece años, según narra el propio autor, y que entonces resolvió atribuyéndole a Dios ser la causa de este último. Pero pronto, confiesa, tanto la pregunta como la respuesta cambiaron. En la exposición que Nietzsche hace de ese cambio que experimentó es posible identificar las distancias de la genealogía en relación con el sentido histórico. Dice en el “Prólogo”:

Un poco de aleccionamiento histórico y filológico, y además una innata capacidad selectiva en lo que respecta a las cuestiones psicológicas en general, transformaron pronto mi problema en este otro: ¿en qué **condiciones**³ se inventó el hombre esos juicios de valor que son las palabras bueno y malvado?, ¿y qué valor tienen ellos mismos? ¿Han frenado o han estimulado hasta ahora el desarrollo humano? ¿Son un signo de indigencia, de empobrecimiento, de degeneración de la vida? ¿O, por el contrario, en ellos se manifiestan la plenitud, la fuerza, la voluntad de la vida, su valor, su confianza, su futuro? (GM, “Prólogo” 3, p. 24).

En la primera pregunta de la cita no solo se encuentra implícita una reflexión sobre el origen, tal como estaba presente en la filosofía histórica; aquí hay algo más que se recoge bajo el término “condiciones”. Estas condiciones son aquellas que aparecen mencionadas un poco antes de la misma pregunta, esto es, la historia, la psicología y la filología, que tienen lugar en la invención de los juicios de valor por parte de los seres humanos. En otros términos, las condiciones en las que emergen las cosas se descubren al perseguir su devenir; al develar las fuerzas que primaron en dicho devenir y que de hecho hicieron parte de este, así como la manera como esas fuerzas cambiaron y dieron lugar a otras nuevas⁴; y finalmente, al desentrañar la voluntad de poder de una determinada interpretación y descubrir las otras interpretaciones que al mismo tiempo se le contraponen a aquella (MBM, 22, p. 47). Por estas razones, contrario al proceder estático de la metafísica, la genealogía es radicalmente móvil y dinámica, pues interroga por los fenómenos a partir de su sucesión, cambio y transformación. Pero no lo hace porque quiera establecer la cadena causal y necesaria que, como la metafísica, llevaría al origen esencial de aquellos. El proceder genealógico tiene por objetivo mostrar que el origen no es una revelación de la esencia, sino la imposición de una interpretación específica sobre otras interpretaciones y, por ello, contrario a iluminación de principios divinos que le dan su ser a las cosas, rastrea

³ Negrilla agregada por la autora.

⁴ Es en este sentido que Nietzsche concibe la psicología como una “morfología” de la voluntad de poder (MBM, 23, p. 48).

y expone los conflictos entre las fuerzas, los choques entre las manifestaciones de la voluntad de poder, que dieron lugar a la interpretación que se llegó a ser imperante.

Aunque lo dicho anteriormente será explicado con detalle en lo que resta del capítulo, indicar que la genealogía descubre que en el inicio no hay esencias, nacimientos espontáneos ni hechos naturales y dados, sino luchas de fuerzas, permite sostener que con la genealogía ya no se trata solamente de una exigencia por la incorporación de la dimensión histórica; se trata, sobre todo, de orientar los interrogantes, por una parte, al develamiento de las fuerzas y motivaciones que llevaron a la adopción de determinado juicio o valoración y, por otra parte, a la identificación de las interpretaciones que constituyen dichas valoraciones y los conflictos que esconde la imposición de una u otra valoración.

1.3 La vida como constante devenir

El primer paso hacia la genealogía que acaba de ser expuesto, a saber, que esta no busca orígenes milagrosos, incausados o teológicos, sino que rastrea las condiciones en las que son inventadas las cosas, las nociones, las ideas, los fenómenos, etc., está acompañado por la pregunta acerca del valor que tienen para la vida las valoraciones que surgen del conflicto entre las fuerzas. Esta mención da lugar al desarrollo de la segunda transición del sentido histórico a la genealogía a la que se hizo referencia hace algunas páginas, esto es, la relación entre la vida y el devenir.

Para entender esta relación es conveniente volver a la cita del “Prólogo” de la *Genealogía de la moral* incluida previamente, ya que allí se encuentra la pregunta por el valor de las valoraciones que los seres humanos han inventado, expresada en el interrogante acerca del valor que tienen los juicios expresados en las palabras “bueno” y “malo”.

[...] ¿en qué condiciones se inventó el hombre esos juicios de valor que son las palabras bueno y malvado?, ¿y qué valor tienen ellos mismos? ¿Han frenado o han estimulado hasta ahora el desarrollo humano? ¿Son un signo de

indigencia, de empobrecimiento, de degeneración de la vida? ¿O, por el contrario, en ellos se manifiestan la plenitud, la fuerza, la voluntad de la vida, su valor, su confianza, su futuro? (GM, "Prólogo" 3, p. 24).

Las rutas por las que se puede llegar a determinar el valor de estas estimaciones han sido dejadas por las fuerzas desde las que han surgido —voluntad de vida o negación de la vida—, los signos que estas han marcado —indigencia, empobrecimiento, degeneración, plenitud, confianza, vigorosidad, etc.— y el efecto que han tenido sobre la vida, es decir, si han estimulado su desarrollo o si por el contrario lo han frenado (GM, "Prólogo" 3, p. 24). Esta manera de determinar el valor deja ver que, por un lado, para definirlo se hace necesario que las valoraciones siempre se pongan en relación con algo más y, por otro lado, que este algo más en relación con lo cual se elucida el valor que tienen las invenciones humanas es la vida.

Ahora, la vida no tiene un sentido absoluto. Para entender qué es lo que Nietzsche quiere traer a lugar cuando habla de la vida vale la pena volver a la crítica a la metafísica que se encuentra en *Humano, demasiado humano*. Como ya se ha dicho, esta crítica sostiene que afirmar que el presente es una manifestación invariable del pasado es la forma de pensar de la metafísica. Cuando se piensa así, se asevera que existe una esencia que se despliegan desde el principio, desde el *origen*, hasta el presente de las cosas, que es tomado como el estadio final de estas. De allí que los metafísicos comprendan el mundo como si este fuera una imagen fija, un cuadro inmutable, y, por ello, dice Nietzsche:

(...) pasan por alto la posibilidad de que ese cuadro —lo que la vida y experiencia significan ahora para nosotros hombres— haya *devenido* paulatinamente, más aún, de que todavía esté completamente en el *devenir* y, por tanto, no deba ser considerado como dimensión fija a partir de la cual cupiera hacer o siquiera impugnar una inferencia sobre el autor (la razón suficiente) (HDH I, 16, p. 52).

Lo primero a resaltar es la relación directa que en la cita se establece entre vida, experiencia y devenir. De hecho, es precisamente a partir de la exploración de este último término que puede empezar a vislumbrarse la comprensión de vida que acá se quiere resaltar. ¿Qué es entonces el devenir? Nietzsche no es el primer filósofo que se refiere a este tema, basta con señalar que ya Hegel había incorporado esta noción en su filosofía; sin embargo, mientras en él el devenir de la historia se desarrolla racional y dialécticamente por un único camino en el que el espíritu se despliega teleológicamente hacia la consumación de su propio saber⁵, en Nietzsche el devenir no se encuentra sujeto a orígenes incondicionados, a metas últimas o al desenvolvimiento de una racionalidad universal. Más aún, el devenir de Nietzsche no hace referencia a una comprensión historicista del nacimiento y el desarrollo de las cosas. Si bien esta dimensión histórica aparece en el planteamiento genealógico, como se mostró anteriormente, no es acertado reducir el devenir a la simple introducción de los sucesos históricos que anteceden a la configuración de los fenómenos del mundo y la valoración que tenemos de ellos. Así lo anotó el filósofo alemán en uno de sus aforismos: “El mundo subsiste; no es nada que devenga, nada que transcurra. O mejor: deviene, transcurre, pero nunca ha empezado a devenir y nunca ha acabado de transcurrir — se *conserva* en ambos...” (FP IV, 14 [188], p. 604). El mundo deviene no porque haya tenido un punto de inicio, un primer y único punto de partida en su constitución, ni porque se dirija paulatinamente por la senda de lo

⁵ De acuerdo con la estructura de la experiencia expuesta en *Fenomenología del espíritu*, la conciencia, en su experiencia, se enfrenta a un objeto, y en virtud de su capacidad reflexiva se transforma en una nueva forma de conciencia que abarca y supera la oposición. A esta nueva forma de conciencia le surge una nueva oposición que a su vez es abarcada y superada por otra conciencia. Este movimiento termina en el espíritu absoluto, que es capaz de iluminar todas las objetividades que se le oponen a la conciencia. Aunque Hegel acepta que la conciencia se encuentra en medio de condicionamientos históricos, y no busca superarlos en la última forma de la conciencia, sí los integra en esta última, de tal forma que llegada a este punto la conciencia no enfrentaría nuevas oposiciones. Así, si bien no elimina los condicionamientos históricos de la conciencia, sí pretende iluminarlos en su totalidad en la conciencia que se expresa en el espíritu absoluto (Paredes, 2009, pp. 32-33).

Por otra parte, Nietzsche también le reconoce a Hegel el haberse ocupado del devenir. En un aforismo de *La ciencia jovial* dice: “Los alemanes somos hegelianos, aun cuando nunca hubiese habido un Hegel, en la medida en que (en contraposición a todos los latinos) le atribuimos instintivamente al devenir, al desarrollo, un sentido más profundo y un valor más rico que a lo que “es” —escasamente creemos en la justificación del concepto “ser”—” (CJ, 357, pp. 223-224).

conduzca a su culminación; el mundo deviene precisamente porque constantemente empieza y termina, sin que haya habido un origen divino y sin que vaya a haber un final teleológico. El devenir no es entonces un camino que se siga, sino un movimiento que debe caracterizarse de otra manera. ¿Cómo caracterizarlo?

El devenir no tiene punto de inicio ni punto final, esto quiere decir que no persigue una meta y que no concluye en un estadio de la más alta realización posible ni en la constitución de una realidad que permanecerá de ahora en adelante en plena estabilidad y armonía. Contrario a la estabilidad, permanencia y regularidad con las que fue caracterizado lo que realmente es (el mundo del ser), el mundo se mantiene, subsiste, en el constante devenir. El devenir, dice Nietzsche, “no tiene ningún estado que sea su meta, no desemboca en un “ser”” (FP IV, 11 [72], p. 388). Esto resulta relevante si se recuerda que mientras la tradición filosófica escindió el mundo entre el ser y la apariencia, entre lo que permanece siempre estable e igual a sí mismo y lo que se encuentra en permanente cambio o en constante devenir, Nietzsche rechaza la consideración del devenir como apariencia, en el sentido valorativo que la tradición le dio a este término. En efecto, la filosofía siguió el camino de la exaltación de un mundo incondicionado, sin contradicciones, exento de cambio y por todo ello verdadero; y lo hizo al postular la existencia de un mundo que puede ser conocido en vida por el sabio y virtuoso (Platón) o posteriormente el sabio y piadoso (cristianismo); o de un mundo que no se puede alcanzar ni demostrar, que incluso es improbable, pero que en todo caso es pensado y considerado un consuelo y un imperativo (Kant); o de un mundo que a pesar de no haber sido alcanzado y conocido y que ha dejado de ser considerado un consuelo o una obligación, aun no es refutado (positivismo) (CI, “Cómo el “mundo verdadero” acabó convirtiéndose en una fábula”). En todos estos casos, este “mundo verdadero”, que es aceptado como la realidad que debe ser objeto de conocimiento por ser el fundamento del mundo cambiante y concreto en que se encuentra la humanidad, es puesto como antagónico de un “mundo aparente”, que es descrito como condicionado, contradictorio, en constante transformación y devenir, y por esta razón, falso.

En todos estos casos en los que el “mundo verdadero” ha sido afirmado, pensado o anhelado, hay como punto de partida un profundo rechazo al devenir que lleva a la glorificación de lo permanente, de lo que no tiene origen ni final, de lo que no entra en contradicción consigo mismo. Y fue por ello que este mundo fue comprendido como real. En consecuencia, la metafísica sostuvo que la realidad debía encontrarse en un nivel no solo diferente, sino sobre todo superior al mundo infinitamente múltiple de lo concreto, que no es más que un conjunto de manifestaciones fenoménicas de aquella realidad esencial. En Nietzsche, por el contrario, el devenir no recibe esta valoración peyorativa, porque para él no es lo opuesto a la realidad del mundo. Para Nietzsche, “[l]a ‘apariencia [*Scheinbarkeit*, ilusoriedad]’ forma parte ella misma de la realidad: es una forma de su ser [...]” (FP IV, 14 [93], p. 541). De esta forma, el mundo en que se despliega la vida no es apariencia en el sentido de que no es el transcurrir de lo falso y engañoso, si se entiende que tras de él no se encuentra oculta la verdadera realidad, sino en el sentido de ser lo que aparece ante los seres humanos, lo que se les presenta de acuerdo con los instintos y necesidades de la vida (Nehamas, 2002).

Esta manera de plantear la relación entre apariencia y realidad permite entender por qué Nietzsche agrega que si ha de hablarse de un mundo aparente será al referirse al “mundo *en cuanto ente*” (FP IV, 11 [72], p. 388). No hay que pensar que con la referencia a este último se sigue haciendo referencia a un posible mundo aparente, esta vez atribuido a lo ente, para llevar a cabo una especie de inversión de la comprensión metafísica en la que lo que antes era considerado el ámbito de lo verdadero ahora ocupa el lugar de lo engañoso, puesto que no se trata de invertir los términos de la metafísica, sino de desactivarla. En este sentido, tampoco se trata solo de negar el “mundo verdadero” como algo que no puede ser alcanzado ni conocido, para proceder a su refutación y mantener solamente la idea de un mundo que es solo apariencia —el reino de lo puramente fenoménico—, ya que al eliminar el plano de las esencias también queda socavado el ámbito de los fenómenos como manifestaciones, reflejos o fachadas de aquellas. Porque no hay un mundo en sí mismo que pueda ser interpretado o representado correctamente, no hay una realidad última que sea posible descubrir luego de superar los velos de la apariencia que la encubren; solo existe el mundo en el que se halla la humanidad: la realidad no es otra que la multiplicidad del devenir (FP IV, 14 [153]).

Para entender mejor el alcance de esta propuesta nietzscheana es conveniente hacer la siguiente pregunta: ¿qué es el mundo del ente y cómo y por qué se lo creó? Ya se ha dicho que en la tradición filosófica el mundo del ente es el del ámbito de lo permanente, regular y predecible; el mundo que, en suma, *es*. Estas características con las que se lo describe son aquellas que han sido valoradas positivamente por los seres humanos, porque, por una parte, a partir de ellas se logrado encontrar un alto grado de estabilidad para asentar y conservar la vida, estabilidad que se hace imposible en el constante e inaprensible flujo del devenir. “La vida —dice Nietzsche— está fundada sobre el presupuesto de la creencia en lo permanente y lo que retoma regularmente; cuanto más poderosa es la vida tanto más amplio tiene que ser el mundo previsible, por así decirlo, *hecho ente*” (FP IV, 9 [91], p. 261). Adicionalmente, solamente en un mundo de tales características se hace posible la comparación de los estados de las cosas y de lo nuevo con lo viejo, en otras palabras, solo en un mundo estable y que de alguna manera se ha hecho familiar es posible conocer y explicar —y con ello, conocer y explicar el mundo en que se vive—, de lo que se sigue que ni el conocimiento ni la explicación son posibles en una realidad que siempre se halla en el devenir⁶.

Un mundo en devenir no podría en sentido estricto ser “concebido”, “conocido”: sólo en la medida en que el intelecto “que comprende” y “que conoce” encuentra un mundo tosco ya creado, construido con meras apariencias, pero estabilizado, en la medida en que esta especie de apariencia ha conservado la vida — sólo en esa medida hay algo así como el “conocimiento”: es decir, una comparación entre sí de los anteriores y de los recientes errores (FP III, 36 [23], p. 802).

⁶ La comprensión que Nietzsche tiene del conocimiento y la manera como los seres humanos llegan a hacer eso que recibe el nombre de conocer serán abordadas con detalle en el próximo capítulo.

Del rechazo de lo que deviene y de la valoración positiva en lo que permanece por su contribución a la conservación de la vida surgió la creencia en las “cosas”, en el ente. Por ello, dice Nietzsche: “*La creencia en el ente* se muestra sólo <como> una consecuencia: el auténtico *primum mobile* es la no creencia en lo que deviene, la desconfianza ante lo que deviene, el menosprecio de todo devenir...” (FP IV, 9 [60], p. 250). La invención de lo ente es pues una introducción para tratar de comprender de alguna manera el fluir caótico del devenir. En esta comprensión lo ente toma la forma de objetos y sujetos, fenómenos y agentes, de lo que resulta una explicación del acontecer como un conjunto de causas y efectos, o, lo que es lo mismo, como el resultado de agentes que actúan sobre los fenómenos provocando efectos. A la realidad proyectada por los seres humanos le es impuesta un carácter ajeno a ella, uno según el cual esta sigue un curso mecanicista que siempre será posible conocer y predecir, sobre la base de que siempre habrá un sujeto-agente accionando el mecanismo y procurando la sucesión de sus efectos.

La “necesidad mecánica” no es un hecho: hemos sido *nosotros* quienes la hemos introducido en el acontecer con nuestra interpretación. Hemos interpretado la *formulabilidad* del acontecer como consecuencia de una necesidad que impera sobre el acontecer. Pero de que yo haga algo determinado no se sigue de ninguna manera que esté constreñido a hacerlo. La *coacción* no es demostrable en las cosas: la regla sólo demuestra que uno y el mismo acontecimiento no es también otro acontecimiento. Sólo porque nosotros hemos introducido interpretativamente sujetos, “agentes” en las cosas, surge la apariencia de que todo acontecer es la consecuencia de una coacción ejercida sobre sujetos — ¿ejercida por quién? nuevamente por un “agente” (FP IV, 9 [91], p. 260).

El mundo como ente es pues el resultado de una simplificación del devenir y de la introducción de ficciones —los entes—. El mundo que es, el consabido “mundo verdadero”, resulta ser una ficción que se adapta a los deseos, las necesidades y las interpretaciones de los seres humanos (FP IV, 9 [60]). Sin embargo, este proceso creativo, así como el deseo y la necesidad que lo acompañan, es negado y olvidado por la humanidad. En su

lugar, se presenta al mundo y al ser humano haciendo parte de otro proceso, aquel que sigue las leyes de la causalidad. En otros términos, los seres humanos se engañan a sí mismos al convencerse de que el mundo sigue el curso de la causalidad y al ni siquiera contemplar la posibilidad de que convicción sea el resultado de una interpretación. De lo anterior resulta que las invenciones que constituyen el mundo como ente son engaños: los seres humanos se mienten a sí mismos al afirmar que existen las “cosas” y los sujetos que actúan sobre las “cosas”, y al sostener que tales afirmaciones no son creencias o una interpretación posible entre otras, sino la forma verdadera como se desenvuelve la realidad.

Pero hay que cuidarse de considerar que estas calificaciones de apariencia y engaño con las que Nietzsche se refiere al mundo del ente y a la creencia misma de que existe tal mundo son valoraciones exclusivamente negativas. Para el filósofo alemán es claro que esta forma de interpretar el acontecer fue producto de una necesidad que permitió la vida, pues esta solamente pudo asentarse al olvidarse del incansable devenir y dando paso a un mundo estable de fenómenos regulares y predecibles. De esta manera se devela un error, una manera engañosa de comprender y explicar el mundo y la vida, que es producto de una necesidad y un deseo por preservarla (FP III, 27 [48]). Pero reconocer esta exigencia que impulsó una cierta manera de comprender la vida, no debe hacer olvidar que lo que permitió su desarrollo también ha conllevado la negación de otras formas de interpretar la realidad y, con ello, otras formas de vida. Por esta razón, Nietzsche considera que es necesario correr el velo para mostrar que lo que imperó fue una necesidad y, en especial, que lo que se asentó fue una interpretación derivada de las condiciones de existencia de los seres humanos, que podrá cambiar en la medida en que el desarrollo de la vida humana ya no dependa con tanto rigor de la sólida creencia en lo estable y permanente.

Una manera diferente de comprender la vida es precisamente aquella que la define en estrecha relación con el devenir o acontecer. Como ya ha sido explicado, la realidad no es una dimensión subsistente que permanece a pesar de la variabilidad y multiplicidad de lo que deviene, pues no hay dos mundos distintos, uno de la esencia o sustancia de lo real y

otro del constante cambio de lo meramente aparente. Un acercamiento similar a la realidad se encuentra en el aforismo 119 de la *Ciencia Jovial*. En él, Nietzsche lanza una advertencia sobre las maneras como no debe ser pensado el mundo. Este no debe ser entendido como una criatura viviente, un organismo o una máquina que sigue un orden determinado, se articula de manera armoniosa y se desenvuelve según una finalidad prefijada, puesto que no hay esencias ni estructuras determinadas ni determinantes del mundo (CJ, 119). Cualquier intento por definirlo desde la consideración de sustancias que lo doten de un ser o de ordenamientos teleológicos no son más que representaciones elaboradas por los seres humanos que brotan de su ineludible perspectiva antropomórfica y el impulso por esquematizar y sistematizar haciendo uso de la razón. Por el contrario, lo que existe es una carencia de orden, armonía y *telos* y la imposibilidad de encerrar y nombrar la totalidad del ente en una esencia o sentido metafísico que lo convierta en una instancia “en sí”. Esta ausencia y este impedimento es lo que se indica en la afirmación nietzscheana según la cual el carácter total del mundo es el caos, que se encuentra en el aforismo recién referenciado. Si el mundo no puede ser interpretado y representado correctamente y si la humanidad vive permanentemente en la multiplicidad del devenir, es precisamente por la falta de un ordenamiento finamente articulado y en conformidad con un fin esperado. En suma, por el carácter caótico de todo lo que acontece. Esta caracterización no quiere decir que el caos sea una instancia en sí que trata de ser aprehendida por el pensamiento, pues en lugar de ser otra dimensión opuesta a la de la existencia fáctica de los seres humanos, el caos es el ámbito donde la humanidad se halla dispuesta (Gama, 2017, pp. 350-352). Esta última idea lleva a una pregunta tal vez obvia: ¿cómo se explica que la vida halle su lugar en el caos?

Hasta el momento se ha explicado que la realidad carece de orden, articulación, armonía, regularidad y finalidad, a pesar de lo cual la representación de esta se enmarca en esquemas como el mecanicista; que la realidad es proyectada de esta manera en razón de una necesidad humana de estabilidad que le permite a la vida asentarse y crecer, y que es esta necesidad la que le da forma a la manera como el mundo comparece ante los seres humanos; que si no hay oposición entre realidad y apariencia es porque la apariencia no debe ser entendida como lo contrario de la verdad sino como la realidad que comparece. Ahora es necesario entender el lugar de la vida en ese mundo que es caos y apariencia. Un camino que puede llevar a esta aclaración se encuentra en uno de los fragmentos que

fueron recogidos de manera póstuma, en el que Nietzsche se refiere, precisamente, a la apariencia. A propósito de esta dice:

[...] es un mundo arreglado y simplificado en el que han trabajado nuestros instintos *prácticos*: *para nosotros* es perfectamente correcto: es decir, *vivimos* en él, podemos vivir en él: *prueba* de su verdad para nosotros...: el mundo, prescindiendo de nuestra condición de que vivimos en él, el mundo que no hemos reducido a nuestro ser, a nuestra lógica, y a prejuicios psicológicos *no* existe como “mundo en sí” (FP IV, 14 [93], p. 541).

La apariencia, entonces, no es una dimensión falsa o engañosa por cuanto sea opuesta a lo real, sino que es el mundo que ha sido elaborado por los instintos prácticos de los seres humanos. La certeza de que este mundo es se haya en que la humanidad vive en medio suyo. No hay una instancia de realidad distinta a esta que ha sido moldeada por los instintos, es decir, a esta que ha sido arreglada y simplificada como consecuencia de la necesidad que tiene la vida de hallar cierta estabilidad para desplegarse. Existe, pues, solo un mundo: aquel en el que trabajan los instintos y se despliega la vida. Pero ¿qué se quiere decir cuando se afirma que los instintos moldean o trabajan en eso que recibe el nombre de mundo? Por supuesto, antes de responder esta pregunta habrá que establecer qué son los instintos. Siguiendo la interpretación que hace Gama (2014), los instintos son la manifestación más simple de la vida y su emergencia puede explicarse a partir de una doble dimensión, una que se refiere sobre todo a un impulso por la supervivencia, y en este sentido a una fuerza de carácter reactivo, y otra que está asociada a una fuerza productiva. De acuerdo con la primera dimensión, los organismos vivos están expuestos a una amplia variedad de estímulos según el entorno en que se encuentran. A cada uno de estos estímulos le sucede una respuesta orientada a enfrentar los riesgos y las amenazas presentes en el entorno con el fin de garantizar la supervivencia. La persistente reiteración de un determinado estímulo y la sucesión de la misma respuesta a este, conlleva a que esta última se transforme en un hábito —es decir, en una manera de proceder que no está mediada por una reflexión consciente y que se asume como natural o evidente—, que a

su vez, como consecuencia de su constancia, hace que con el tiempo deje de ser necesario que se presente el estímulo para que se dé la respuesta acostumbrada.

Las experiencias acumuladas se convierten en valoraciones que clasifican los fenómenos en nocivos, dolorosos, útiles o placenteros, y establecen una comprensión de cómo debe hacerse frente a dichos fenómenos si el objetivo es la preservación de la vida. En este sentido, se crean hábitos que llevan a tomar distancia o evitar aquellos fenómenos que producen dolor o llegan a ser considerados dañinos. Son precisamente estas configuraciones históricas de hábitos y valoraciones las que se incorporan en los organismos vivos y constituyen aquello que Nietzsche llama instinto. Así, este es, por una parte, una experiencia acumulada que carga con una valoración de la realidad que se ha incorporado de tal forma que puede llegar a manifestarse sin que la anteceda un estímulo. En este sentido, el acumulado de las experiencias de cada persona hace que cada quien cargue con la historia de una multiplicidad de instintos, cada uno asociado a cada estímulo que ha sido experimentado, que se ha estabilizado en configuraciones instintivas tanto singulares, pues dependen de las experiencias de cada quien, como comunes, ya que la humanidad comparte algunas condiciones de existencia. Eso quiere decir que Nietzsche no solo reconoce la existencia de instintos individuales, también resalta y en algunos casos examina las configuraciones que emergen de instintos que se han llegado a tener un carácter colectivo. Este es el caso de las costumbres sociales, las tradiciones culturales y los códigos morales que son característicos y representativos de formas asociativas humanas en diferentes momentos de la historia. También es el caso de creencias más fuertes y de mayor extensión en la humanidad, como la metafísica, el cristianismo, la democracia, la igualdad, etc. La creencia en cosas iguales, por ejemplo, es producto del instinto de comparar lo diferente para encontrar entre distintas cosas los elementos que se pueden equiparar, para a partir allí establecer que hay cosas que son iguales entre ellas. Este es uno de los instintos que se encuentran en la base de la lógica y el conocimiento y, en un principio, el que permitió identificar (conocer) las cosas que podían poner en riesgo

o acabar con la vida humana (CJ, 111)⁷. De este modo, las configuraciones de instintos colectivos han permitido que la vida se afinque y logre expandirse.

No obstante, la dimensión anterior es sobre todo reactiva por cuanto está determinada por ser una respuesta protectora de un entorno “exterior”, es decir, por ser una reacción de corte conservacionista frente a lo que se hace presente. Además, esta comprensión podría hacer pensar que los instintos pueden ser definidos como unidades cerradas en sí mismas y a su vez encerradas en el “mundo interior” de los individuos, y cuya única capacidad sería la de adaptarse a las exigencias de la exterioridad, como si el acontecer fuese una serie de fenómenos claramente constituidos, plenamente definidos y completamente externos a ellos y no un devenir azaroso, informe y maleable. Pero la vida instintiva no es pensada por Nietzsche de esa manera. No solo porque los instintos son una realidad mucho más original y primaria que cualquier representación de los contenidos de la conciencia, el alma u otro nombre para la “interioridad” humana (de hecho, fue la imposición histórica de algunos de ellos lo que derivó en la creencia en el “mundo interior” y en la existencia de los contenidos que lo habitan), sino también porque los instintos no deben ser comprendidos como sustancias o entidades provenientes de una dimensión distinta a la del acontecer. La realidad de los instintos está dada por su manifestación, lo que quiere decir que estos no son realidades pertenecientes a una profunda “interioridad” que adquieren forma en el encuentro con un “mundo exterior” constituido previa y objetivamente; son fuerzas que emergen como producto del mismo acontecer. En otras palabras, la vida instintiva brota como producto del azar y caos del devenir, y se dinamiza, esto es, se enfrenta a él y da lugar a hábitos y jerarquías entre los instintos, en virtud del movimiento propio de lo que acontece. La vida instintiva no se enfrenta al acontecer porque en un principio sea ajena a este y posteriormente se confronte con él; los instintos son

⁷ “¿De dónde surgió la lógica en las cabezas humanas? Seguramente desde lo ilógico, cuyo reino debe haber sido enorme originariamente. Ahora bien, perecieron muchos e incontables seres que hacían inferencias de una manera distinta a como nosotros lo hacemos hoy: ¡esto puede haber sido muy verdadero una y otra vez! Por ejemplo, quien no sabía encontrar suficientemente a menudo lo ‘igual’ a propósito de los alimentos o de los animales que le eran hostiles; por consiguiente, quien inducía muy lentamente, quien era muy cuidadoso en la inducción, tenía muchas menos posibilidades de seguir viviendo, comparado con aquel que ante cualquier semejanza conjeturaba inmediatamente la igualdad” (CJ, 111, pp. 106-107).

algunas de las fuerzas que hacen parte del acontecer, que se hacen manifiestas cuando crean una valoración o configuran un sentido que fija un momento de ese acontecer. En consecuencia, los instintos no son únicamente experiencia acumulada de valoraciones, desde una perspectiva activa, productiva y creativa, son aquello que contribuye a la configuración de la realidad. En efecto, si esta no es una dimensión sustancial y subsistente, sino aquel mundo arreglado y simplificado en el que trabajan los instintos es precisamente porque la constitución de la realidad depende de esas estimaciones que en el juego del devenir fijan de alguna manera lo que acontece al imponerle una valoración o un sentido. Sin esas maneras de valorar lo que deviene, la realidad no se constituiría nunca.

De lo anterior resulta que la vida no es nada distinto a la fijación de instancias del devenir, a la valoración de estas y a la creación de un sentido para ellas. Todo esto, que se da en su conjunto cuando un instinto se efectúa, cuando en consecuencia existe en cuanto tal, es a la vez resultado de ese carácter caótico del devenir, que en un movimiento azaroso de alguna manera se vuelve contra sí mismo y se convierte en una fijación de la realidad. La vida, por lo tanto, no haya su fundamento en argumentos biológicos ni se justifica en virtud de fines teleológicos. Primero, porque desde la lectura de Nietzsche la vida se entiende como un proceso constante de creación de valores y sentidos (de interpretaciones, como se verá más adelante) que recrean de manera permanente la realidad en función de sus propias necesidades, que nada tienen que ver con elementos esenciales o sustanciales. Segundo, porque al hacer parte del caos y azar del acontecer, también se encuentra despojada de cualquier estructura o esencia que determine previamente el trazado de su desarrollo. Así, la vida debe ser entendida como la dinámica que se produce entre el azar del acontecer y la estabilidad, resultado de ese mismo azar, que establecen los instintos al estimar, valorar, interpretar.

1.4 Voluntad de poder, interpretación y ficción

La determinación de la vida como constante devenir ha dejado varias preguntas sin resolver, por ejemplo: ¿cuando se habla de las necesidades de la vida para procurar su desenvolvimiento, se trata solamente, como hasta ahora se ha dicho, de la necesidad de estabilidad y conservación? ¿Cuál es el sentido que se le atribuye al término interpretación

cuando se dice que la vida es estimar, valorar e interpretar? Si los instintos son fuerzas que interpretan el acontecer, ¿cómo se explica la existencia de estas fuerzas y su modo de manifestación? Habrá que empezar por la primera pregunta.

A partir de algunos elementos que fueron expuestos en las páginas anteriores podría suponerse que la principal necesidad que tienen las fuerzas es la de conservarse y que, de hecho, el impulso principal de la vida es el de su preservación o, en otras palabras, el de su autoconservación. Sin embargo, es precisamente de esta consideración de la que Nietzsche quiere distanciarse. En los escritos de los últimos años de su vida se encuentra reiteradamente la idea de que la conservación de sí mismo no es el instinto fundamental de la vida, ya que la tendencia a la preservación es, por el contrario, una situación excepcional y una limitación del verdadero instinto fundamental de todo aquello que vive, a saber, la ampliación de poder, en virtud de la cual incluso se rechaza la autoconservación (CJ, 349). La diferencia entre estas dos aproximaciones no trae consigo solamente un aditivo en la caracterización de todo lo vivo, según el cual además de querer permanecer siendo lo que se es, también se quiere ser más de lo que hasta ahora se ha sido. En lugar de ser un elemento que se agrega, este cambio hacia la primacía que se le atribuye al crecimiento y la extensión constante del poder deriva en una nueva forma de interpretación de la vida que trastoca de fondo la manera como generalmente esta es entendida.

Captar el fundamento de este cambio lleva a tratar directamente qué es lo que está implícito en la mención acerca de la ampliación de poder. Ya se ha visto que para la tradición que Nietzsche reconstruye, aquella caracterizada por el mecanicismo, la realidad se constituye a partir de la sucesión más o menos conocida y estable de fenómenos a los cuales se les puede atribuir una causa de la cual ellos son los efectos, que en términos globales permite asir el mundo como si este funcionara a partir de un sistema mecánico que es posible entender y controlar. Pero, para Nietzsche, esta regularidad con la que se aparece el mundo es solo una ilusión que oculta la dinámica desde la que este se configura. Para él, en lugar de la ocurrencia de fenómenos homogéneos, lo que se produce es la contante interacción de *quanta* de fuerzas que se definen en términos de efectos. Esto quiere decir que antes de su efectuarse no es posible afirmar que una determinada fuerza

existe o, en otras palabras, que no hay fuerza antes de que esta se haga efectiva y que solo cuando esto sucede es que puede ser experimentada. Esto significa que al hablar de fuerza no se está aludiendo a una potencia que puede llegar a ser o a una entidad que antecede a la realización de un acto, sino de algo que es exclusivamente en tanto se efectúe y mientras se efectúe. Por ello lo que se experimenta no es la fuerza en sí misma, sino su actuar. “¿Se ha constatado jamás una fuerza? No, sólo efectos, traducidos en un lenguaje completamente extraño. Pero estamos tan mal acostumbrados por la regularidad que *ya no nos asombramos de lo asombroso que hay en ello*” (FP IV, 2 [159], p. 124). Es como consecuencia de esa regularidad que se ha hecho común entender que todo efecto es producto de una causa que necesariamente lo produce, y no que los efectos son la manera como las fuerzas que constituyen el mundo se hacen efectivas, y, de esta manera, que se desconozca que las fuerzas nombran un actuar que carece de un sujeto-agente que lo produzca. Esto es lo mismo que decir que los seres humanos no sienten asombro por una realidad que se constituye a partir de configuraciones de efectos a los que no les anteceden agentes que los causen, porque para la humanidad se ha hecho habitual —entre otras razones, como resultado del lenguaje— percibirla como un encadenamiento de fenómenos. De allí que ese mundo uniforme y conocido que comparece ante la humanidad de manera tan obvia y natural sea realmente un fragmento y un destellar del efectuarse de las fuerzas, un efectuarse que ha sido nombrado con un lenguaje ajeno al de las fuerzas y que traduce un devenir que es pulsión constante a un mundo de sujetos y fenómenos. A propósito de esto dice Nietzsche:

Exigir de la fortaleza que *no* sea un querer-dominar, un querer-sojuzgar, un querer-enseñorearse, una sed de enemigos y de resistencias y de triunfos, es tan absurdo como un exigir de la debilidad que se exteriorice como fortaleza. Un *quantum* de fuerza es justo un tal *quantum* de pulsión, de voluntad, de actividad —más aún, no es nada más que ese mismo pulsionar, ese mismo querer, ese mismo actuar, y, si puede parecer otra cosa, ello se debe tan sólo a la seducción del lenguaje (y de los errores radicales de la razón petrificada en el lenguaje), el cual entiende y mal entiende que todo hacer está condicionado por un agente, por un “sujeto”. Es decir, del mismo modo que el pueblo separa el rayo de su resplandor y concibe al segundo como un *hacer*, como la acción de un sujeto que se llama rayo, así la moral del pueblo separa

también la fortaleza de las exteriorizaciones de la misma, como si detrás del fuerte hubiera un sustrato indiferente, que *fuera dueño de exteriorizar y, también, de no exteriorizar fortaleza*. Pero tal sustrato no existe; no hay ningún “ser” detrás del hacer, del actuar, del devenir; “el agente” ha sido ficticiamente añadido al hacer, el hacer es todo (GM, I – 13, p. 59).

Las fuerzas son, entonces, efectos que en su conjunto constituyen el devenir en el que se desenvuelve la vida, que como ya se vio distan e incluso se contraponen a la armonía, el acuerdo y el equilibrio. Ahora, si el común denominador de todo lo vivo es la búsqueda por la ampliación de poder, se hace preciso establecer la manera cómo se relacionan vida, fuerza y ampliación de poder. Lo primero a señalar es que la manera como se exterioriza una fuerza es por medio de dominio o el sometimiento de aquello sobre lo que se manifiesta; es decir, por medio de una ampliación de poder. Lo segundo a aclarar es que si una fuerza se manifiesta impulsada por la necesidad de extender su poder debe hacerlo en relación con algo sobre lo cual pueda ejercer sus efectos, y dado que la realidad se constituye por los efectos de las fuerzas, estas se manifiestan, ineludiblemente, en relación con otras fuerzas. Para plantearlo de manera sintética, al existir en su efectuarse una fuerza solamente se manifiesta en relación con otra fuerza, una relación en la que una de ellas busca imponerse y dominar a otra que se resiste al intento de subyugación y trata de sobreponerse a este. De ahí que si las fuerzas se definen por sus efectos, estos tienen que ser vistos en términos de lo que producen —el dominio que logran— y de lo que resisten —el dominio al que se contraponen— (FP IV, 14 [79]). En este sentido, una fuerza será más fuerte en cuanto mayor sea el grado de resistencia al que tenga que hacer frente y en tanto mejor logre convertir las resistencias en provecho del acrecentamiento de su propia fuerza (FP IV, 9 [151], 10 [118], 14 [79]). Por esta razón, el poder de las configuraciones de fuerzas dependerá no solo de la capacidad que tengan de mantenerse en la confrontación con otras fuerzas, sino en especial de la capacidad que tengan para afectar y modificar el efecto de las fuerzas que se le contraponen, de tal manera que el enfrentamiento termine con la asimilación de aquello que se resiste. Esto quiere decir, en primer lugar, que el poder no es una cualidad que le pertenezca esencialmente a las fuerzas, ya que solamente tiene lugar en el entronque que se produce entre estas; y en segundo lugar, que su aumento debe entenderse a partir de la manera como la fuerza se

dispone para intensificar su capacidad de resistir y subyugar. Por esta razón, cuando Nietzsche usa palabras como “crecimiento”, “extensión” y “ampliación” de la fuerza o del poder, estas deben leerse desde sus implicaciones cualitativas. En palabras de Schacht (2002):

[...] no se refieren ni a la mera ampliación de la cantidad total de fuerza presente en un sistema dado, ni a un aumento en la complejidad de su organización como tal. Por el contrario, se refieren a los cambios que puede sufrir como resultado del logro de una mayor efectividad para resistir los intentos de otros sistemas de dominarlo, y del logro o avance de su dominio sobre ellos (p. 218).⁸

La caracterización de los encuentros de las fuerzas a partir de relaciones de poder, como acaba de hacerse, tiene consecuencias directas en la comprensión de la vida, pues esta termina por ser el resultado de las maneras como se resuelven estas luchas de poder. Ahora bien, como la vida no es un estadio que finalmente se ha alcanzado luego de incontables choques entre las fuerzas, y que, por el contrario, se configura constantemente en el desenvolvimiento de estos enfrentamientos, la vida no es solo una consecuencia de la búsqueda por la ampliación de poder, sino que ella es, en sí misma, poder. Y no porque la vida tienda al poder, sino porque se orienta al incremento de su propia esencia, que es ser poder. Se entiende así por qué Nietzsche asegura que mientras la conservación de la existencia es una excepción, la abundancia, el derroche y la pugna por el crecimiento y la expansión del poder son lo que domina en la naturaleza (CJ, 349, p. 213), ya que esta no es otra cosa que esa abundancia, ese derroche y ese conflicto interminable. Por este camino se llega finalmente a la idea según la cual la vida misma es el dejar discurrir de la fuerza y la implacable expresión de la voluntad de poder. Dice Nietzsche: “Algo vivo quiere, antes que nada *dar libre curso* a su fuerza —la vida misma es voluntad de poder—: la autoconservación es tan sólo una de sus *consecuencias* indirectas y más frecuentes de

⁸ [...] they refer neither to the mere enlargement of the total amount of force present in a given system, nor to an increase in the complexity of its organization as such. Rather, they pertain to changes it may undergo which result in its achievement of greater effectiveness in resisting the attempts of other systems to master it, and in achieving or furthering its mastery over them.

esto” (MBM, 13, pp. 36-37). O como dice en otro apartado: “[...] la vida misma es *esencialmente* apropiación, ofensa avasallamiento de lo que es extraño y más débil, opresión, dureza, imposición de formas propias, anexión y al menos, en el caso más suave, explotación” (MBM, 259, p. 235).

La voluntad de poder que ahora aparece mencionada no es diferente a lo se ha dicho anteriormente, pues alude precisamente a la disposición de las fuerzas para extender su poder, es decir, al carácter general que tienen todas las interacciones entre las fuerzas y todas las múltiples formaciones que resultan de ellas. Por ello, si bien ella nombra aquello que es común a todas las fuerzas, con ella solo se señala el carácter distintivo de la vida y no una determinación homogénea con la que esta se manifiesta en todo momento. En otras palabras, si bien la voluntad de poder es la tendencia básica que distingue a todo lo vivo, lo único que podría decirse que es igual o que es compartido en todas las fuerzas es esa propensión incontrolable y de la que no se pueden despojar. La heterogeneidad se presenta en las maneras específicas como las fuerzas se manifiestan y los resultados que se producen en la lucha entre estas. En este sentido, la voluntad de poder no suprime las transformaciones ni las modificaciones que se producen en el choque de las relaciones de fuerzas, antes bien es lo que en primer término las suscita (Schacht, 2002). Así lo expresa Nietzsche:

Suponiendo, finalmente, que se consiguiese explicar nuestra vida instintiva entera como la ampliación y ramificación de *una única* forma básica de voluntad, - a saber, de la voluntad de poder, como dice *mi tesis* -; suponiendo que fuera posible reducir todas las funciones orgánicas a esa voluntad de poder, y que se encontrase en ella también la solución del problema de la procreación y nutrición - es *un único* problema -, entonces habríamos adquirido el derecho a definir inequívocamente *toda* fuerza agente como: *voluntad de poder*. El mundo visto desde dentro, el mundo definido y designado en su “carácter inteligible”, - sería cabalmente “voluntad de poder” y nada más (MBM, 36, p. 66).

Trátase de cualquier configuración de la vida instintiva, ya sea de la dimensión espiritual, orgánica o inorgánica, las maneras como esta crece, se extiende, incorpora nuevas cosas y da lugar a otras nacen de esa forma de la voluntad que moviliza a toda fuerza agente: la voluntad de poder. Por esta razón, no es posible comprender las fuerzas y, con ellas, la vida y la realidad, al margen de aquella.

El concepto de 'fuerza' por sí solo no será suficiente para este propósito, argumenta Nietzsche, ni tampoco su complemento con el concepto de 'poder'. Con la adición a ellos de la noción disposicional de 'voluntad de poder', sin embargo, sostiene que este requisito se cumple. Es por esta razón que le atribuye tanta importancia, y le otorga tanta protagonismo en su caracterización de la naturaleza del mundo [...] (Schacht, 2002, p. 219).⁹

Dado que la voluntad de poder es un querer crecer y dominar, su realización implica que se determine el grado de poder de cada una de las fuerzas para que sea posible establecer las diferencias que existen entre ellas. La determinación de las desigualdades entre los grados de poder de las fuerzas supone, primero, que las medidas de poder no se dan en términos absolutos (pues como ya se había dicho, dependen de la relación en la que chocan las fuerzas) y, segundo, que es necesaria una lectura de dicha relación que logre hacer sobresalir la diferencia de poder que la caracteriza. Esta es la razón por la que Nietzsche asegura que “[m]eras diferencias de poder no podrían aún sentirse como tales: tiene que haber allí un algo que quiere crecer que interprete a todo otro algo que quiere crecer respecto de su valor” (FP IV 2 [148], p. 122). Para Nietzsche, ese algo que interpreta es lo mismo que quiere acrecentarse, lo que quiere decir que la interpretación no es llevada a cabo por un elemento externo a la voluntad de poder; por el contrario, es ella misma la

⁹ The concept of 'force' alone will not suffice for this purpose, Nietzsche argues, nor will its supplementation with the concept of 'power.' With the addition to them of the dispositional notion of 'will to power,' however, he holds that this requirement is met. It is for this reason that he attaches such importance to it, and gives it such prominence in his characterization of the world's nature [...].

que interpreta (FP IV 2 [148], p. 122). O mejor, ella misma es interpretación. No se trata por lo tanto de que la voluntad de poder ocupe el lugar del sujeto que actúa —en este caso, que interpreta—, pues la interpretación no se da como una capacidad o facultad de esta voluntad, sino como una forma en la que esta se efectúa. De este modo, el impulso de apropiación y subyugación que está presente de manera incontenible en todo lo que vive y que desata de forma incesante múltiples luchas, deriva necesariamente en permanentes e interminables interpretaciones. La voluntad de poder es entonces interpretación y, como consecuencia de esto, solo hay interpretaciones por la existencia de ese impulso básico de violentar y avasallar. Y en tanto el mundo se configura en el avasallamiento de las fuerzas más fuertes sobre las débiles, el mundo se despliega a partir del constante proceso de interpretación. “*El proceso orgánico —dice Nietzsche— presupone un permanente INTERPRETAR*” (FP IV 2 [148], p. 122).

Ahora es posible aclarar qué es lo que se halla en medio del enfrentamiento entre las fuerzas: lo que allí se encuentra es una lucha de interpretaciones, es decir, una lucha por el sentido. La realidad está así constituida por un devenir que es constante interpretación, por un devenir interpretativo. Como resultado, para Nietzsche la interpretación tiene un profundo carácter ontológico al no ser solamente una capacidad cognitiva que se dé en ciertos momentos de la vida y de la que incluso podría prescindirse, sino “la actividad por la que todo ser orgánico constituye su realidad, la actividad constitutiva de la vida misma, pues solo desde el suelo estable que toda interpretación crea en el medio del azar del acontecer la vida puede florecer” (Gama, 2014, p. 184). Y en el caso particular de los seres humanos, esa realidad estable sobre la que se edifica la vida no es la misma para todos los individuos, dado que la configuración instintiva de cada ser humano es diferente, ya que en cada quien son distintos los instintos que dominan y que con más ansias quieren fortalecerse. De esta manera, el resultado del encuentro interpretante entre estos y el azar producirá una realidad estable y diferente para cada configuración instintiva. Hay, pues, múltiples realidades que se derivan de múltiples interpretaciones. El mundo no es el resultado de esencias escondidas ni de identidades inmutables que se despliegan en el transcurso de un tiempo lineal, sino el resultado de sentidos heterogéneos y cambiantes que no guardan entre sí relaciones lógicas, y que provienen de la invención y creación de los seres humanos. Por ello, en un aforismo de *Humano, demasiado humano* que fue

citado varias páginas antes, Nietzsche afirma: "(...) ha *devenido* poco a poco este mundo tan maravillosamente abigarrado, terrible, profundo en significado, lleno de alma; ha recibido colores, pero nosotros hemos sido los coloristas" (HDH I, 16, p. 52).

La constitución del mundo en el constante devenir de las interpretaciones se da como una consecuencia de la manifestación de la voluntad de poder, y por ello aquella tiene que ser leída desde las explicaciones que se han hecho de esta última. Las interpretaciones que los seres humanos han configurado son aquellas que les han permitido asir el mundo en favor de su existencia, es decir, son aquellas que han permitido el acrecentamiento del poder. Este aumento implica una modificación en las relaciones que tejen la existencia, ya que conllevan la superación de las resistencias presentes en ellas hasta el momento, el encuentro con otras nuevas, el cambio de las fuerzas que se enseñorean y el aumento de la complejidad de las relaciones de fuerza. Todo esto puede llevar a que las interpretaciones previas sean ahora más estrechas, que tengan menor alcance que antes y que, en consecuencia, la victoria de una fuerza traiga consigo la superación de las viejas interpretaciones. Así, si las fuerzas que se imponen son cercanas a las viejas interpretaciones, la victoria de estas puede resultar en el fortalecimiento de las perspectivas actuales desde las que se interpreta el mundo; pero si hay lugar a la victoria de nuevas fuerzas, el resultado puede ser la ampliación de las perspectivas de interpretación y la aparición de nuevos horizontes desde los cuales se le otorgue sentido a la realidad. Pero también puede suceder que las interpretaciones actuales resistan y mantengan su dominio, y que de esta manera se preserven maneras comunes de comprender fragmentos de la realidad, o incluso la realidad en su conjunto, que han posibilitado el asentamiento de comprensiones que han permitido la afirmación de la existencia.

Nosotros nos hemos compuesto un mundo en el que podemos vivir — mediante la aceptación de cuerpos, líneas, superficies, causas y efectos, movimientos y reposo, forma y contenido: ¡nadie resistiría hoy vivir sin estos artículos de fe! Pero no por eso ellos quedan demostrados. La vida no es un

argumento; el error podría estar entre las condiciones de la vida (CJ, 121, p. 112).

En cualquiera de los dos casos, el valor de las interpretaciones —y no hay que olvidar que se trata solamente de interpretaciones que, como dice Nietzsche, bien podrían tratarse de errores— dependerá de su puesta en relación con la vida entendida como voluntad de poder: las interpretaciones serán valoradas positivamente si permiten la afirmación, el crecimiento o el fortalecimiento de la vida, ya sea que esto involucre la creación permanente de nuevas interpretaciones y el desplazamiento y la ampliación de los horizontes de sentido desde los cuales se lee a sí misma, o bien que requiera del mantenimiento de los horizontes de comprensión actuales. No obstante, la última posibilidad haya sus límites cuando la necesidad de salvaguardar la realidad como ha sido consabida deriva en la imposibilidad de nuevas configuraciones de sentido. No hay que olvidar que el mundo se constituye en la continua y múltiple invención de valores, y que valorar e inventar es interpretar. Se tiene así que devenir e interpretación están íntimamente relacionados en la genealogía de Nietzsche: el devenir es el devenir de las interpretaciones, es decir, de las valoraciones que le dan sentido al mundo.

La conclusión anterior conduce a otra de las tareas de la genealogía: *“hay que poner alguna vez en entre dicho el valor mismo de esos valores”* (GM, “Prólogo” 3, p. 28). Aunque en *La genealogía de la moral* la afirmación anterior aparece en relación con los valores de la moral, como ya se insinuó, la genealogía alcanza a todas las interpretaciones que se han cristalizado como obvias y naturales y que se han convertido en un requisito para mentar y explicar la realidad. Este cuestionamiento es un ejercicio de evaluación en el que se rechaza la postulación de fines trascendentales o divinos como criterios de medida, y en su lugar se sitúa a la vida, entendida como el constante y múltiple inventar y valorar. Por ello, aun cuando la genealogía haya llegado a develar las condiciones de emergencia y procedencia de las cosas, así como las transformaciones que estas han sufrido, no ha terminado su recorrido; le hará falta preguntar por el valor que ellas tienen para el

desarrollo de la vida, es decir, si resultan en el fortalecimiento o empobrecimiento de esta¹⁰. Así, una vida degenerada y pobre estará marcada por la inmovilidad de las actuales interpretaciones; y por el contrario, la vida será más compleja, plena y fuerte en la medida en que pueda crear nuevos sentidos y valores, en la medida en que afirme su propio devenir. Así,

la realidad no es una estructura substancial y permanente, ni tampoco la simple representación subjetiva de ella; más bien la realidad es una estructura móvil que se genera y se sostiene en la acción recíproca de la fuerza del azar de un puro acontecer, por un lado, y de la fuerza interpretativa de los instintos, por el otro; la realidad es pues cambio, transformación, *dinamis*, la fuerza que se origina en la acción combinada de otras dos que se condicionan mutuamente, la resultante constantemente generada entre el azar y el poder, entre el acontecer y el sentido, entre el caos y los instintos (Gama, 2014, pp.181-182).

Como consecuencia de lo anterior es posible afirmar que el valor del mundo reside en el valor de las interpretaciones de lo configuran y no en el supuesto estatus de apariencia o representación con que este ha sido catalogado. Empero, no debe olvidarse que estas interpretaciones, que no son apariencia ni representación, tampoco son hechos; son invenciones constantes que han devenido y continuarán todavía en el devenir; que son, pues, falsedades, ficciones.

El mundo que *en algo nos concierne* es falso, es decir, no es un hecho, sino una invención y un redondeo a partir de una magra suma de observaciones; esta siempre “fluyendo”, como algo que deviene, como una falsedad que

¹⁰ Refiriéndose a los valores morales, Nietzsche pregunta: “¿Son un signo de indigencia, de empobrecimiento, de degeneración de la vida? ¿O, por el contrario, en ellos se manifiesta la plenitud, la fuerza, la voluntad de vida, su valor, su confianza, su futuro?” (GM, “Prólogo” §3, p. 24).

continuamente vuelve a trasladarse, que no se acerca nunca a la verdad: porque —no hay “verdad” (FP IV 2 [108], p. 108).

Con la cita anterior aparecen dos problemas centrales, el de la falsedad y el de la verdad, que Nietzsche aborda con detalle en varios momentos de sus escritos y en los que obligatoriamente habrá que detenerse en los siguientes capítulos. Sin embargo, por ahora son apenas mencionados para puntualizar en la conexión que existe entre el valor de las interpretaciones para la vida y la necesidad humana de crear ficciones. Ya se ha explicado que el acontecer caótico es sustituido por un mundo de los entes, lo que implica la fijación del constante fluir del acontecer en cosas y fenómenos con límites y significados (más o menos) estables y conocidos. También que esta fijación, que ha sido nombrada bajo los términos de “engaño” y “ficción”, es el resultado de deseos y necesidades vitales de los seres humanos. Y finalmente, que se niega e incluso se desconoce que lo que es tomado por objeto de conocimiento —los entes—, y el conocimiento mismo que de ello se adquiere, es una ficción que responde a necesidades de las que los seres humanos no son conscientes en el momento de su creación. Pues bien, toda producción de ficciones, toda fijación del acontecer es el resultado de una interpretación hecha por una voluntad de poder específica. Al haber comprendido que la vida se funda en el incremento de su poder, queda claro que la necesidad de seguridad y de rápida comprensibilidad del mundo se basa en esa tendencia hacia el aumento de poder. Esto es así, puesto que las interpretaciones que han sido construidas y que satisfacen esas exigencias de la vida son el producto de la victoria de las fuerzas que hasta ahora han sido más fuertes. Con base en esas necesidades las fuerzas más fuertes han creado las cosas y las han nombrado, convirtiendo estas denominaciones en algo que debe ser acatado. Han creado el mundo del ente, de lo que permanece, del que es posible encontrar equivalencias que retorna con regularidad cada vez que una misma causa lo produce. Y si es en virtud de esta necesidad que la vida se funda, acrecienta y extiende, entonces una vida más poderosa requiere de un mundo del ente mejor asegurado, en el que la previsibilidad y la regularidad sean constatadas con mayor certeza. La lógica, la racionalización, la sistematización y la traducción de todo acontecer en los términos gramaticales de sujeto y predicado aparecen entonces como medios que permiten dicha seguridad, como medios que favorecen la vida (FP IV 6 [11]).

Pero lo que acaba de ser dicho lleva a plantear otra pregunta: si estos medios que nacieron como consecuencias de una voluntad de poder que buscaba asegurar el sentido del mundo para salvaguardar la existencia limitan la creación de otras formas de interpretar la vida, ¿esta debe seguir siendo la forma de comprenderla? O, por el contrario, ¿es preciso, como una exigencia de la misma voluntad de poder, ver y sentir el mundo desde otras perspectivas? Para los intereses limitados de esta tesis, las preguntas deben ser direccionadas para pensar el lugar de una de esas fijaciones del sentido, a saber, el sujeto. Por esta razón, aunque estas preguntas serán directamente desarrolladas en el tercer capítulo, primero hace falta explicar por qué existe la creencia en el sujeto, tema del que se ocupa el siguiente capítulo.

2. La creencia en el sujeto

Hacer una crítica genealógica del sujeto implica cuestionar las condiciones a partir de las cuales ha sido considerado por la metafísica. Este cuestionamiento permitirá entender por qué para Nietzsche el sujeto es una creencia tan antigua que incluso antecede y posibilita la afirmación del *ego cogito* cartesiano y, de ahí en adelante, el desarrollo de lo que se ha llamado filosofía de la subjetividad. Siguiendo las explicaciones del capítulo anterior, el desenvolvimiento de una genealogía del sujeto orientada a dismantelar su carácter metafísico tendrá que estar guiado por la pregunta acerca de las condiciones y necesidades que motivaron la emergencia de esta noción. El movimiento escogido para dar el segundo paso en el recorrido propuesto en el primer capítulo y por el que será posible llegar a estos condicionamientos es el análisis que Nietzsche hace sobre el lenguaje. Como se verá, este está en estrecha relación, en primer lugar, con la manera como se construye el conocimiento y la verdad; en segundo lugar, con las razones que nos llevan a postular la existencia de la consciencia de sí; y en tercer lugar, con la creencia en la causalidad, según la cual a todo efecto le corresponde un agente que actúa como su causa, como consecuencia de una linealidad necesaria e ineludible. Pero además, porque en la estructura gramatical del lenguaje se encuentra arraigada de manera muy fuerte la estructura de sujeto y predicado, por medio de la cual la creencia en el sujeto se extiende de manera inadvertida más allá del ámbito de la filosofía.

2.1 Lenguaje, conocimiento y verdad: primeras distancias con la metafísica

El primer paso es, pues, entender cuál es la comprensión que Nietzsche tiene del lenguaje. El texto utilizado como punto de partida para esta exploración es *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, escrito en 1873 pero publicado de manera póstuma en 1903. El periodo de escritura de este texto breve y profundo no es de poca importancia, pues en este opúsculo, como también sucede en *El nacimiento de la tragedia*, publicado en 1872, Nietzsche conserva las cercanías con la metafísica. Sin embargo, al mismo tiempo en esas

páginas ya se vislumbran los primeros intentos de una filosofía del sentido histórico. Por este motivo, este texto permite tender puentes entre las primeras y las últimas reflexiones nietzscheanas. Para lo que acá interesa en primera instancia, cabe destacar que en él se recogen varias de las consideraciones sobre el lenguaje y su relación con la verdad y el conocimiento que caracterizan ese primer periodo de pensamiento, y que en escritos posteriores adquieren mayor complejidad al articularse con la crítica a la metafísica, la genealogía y la voluntad de poder.

La edificación de esta relación tiene como punto de partida un argumento general similar al de los contractualistas de los siglos XVI a XVIII, para quienes lo social era el resultado de un contrato por medio del cual los individuos procuraban superar el estado de guerra de todos contra todos en el que naturalmente se encontraban. El argumento es similar porque para Nietzsche este estado natural de guerra también existe, aunque no es muy claro si se trata de un hecho histórico concreto o de estado hipotético. De acuerdo con dicha consideración, los individuos se encuentran naturalmente en un estado de guerra en el que, haciendo uso de su intelecto, todos se engañan para satisfacer sus necesidades, incluso a costa del bienestar de los demás individuos¹¹. Sin embargo, la debilidad física de la especie humana en comparación con otros animales condujo al imperativo de unión entre los seres humanos. Impulsados por la necesidad, pero también por el deseo de vivir en sociedad, los individuos acordaron un tratado de paz que les permitiera establecer lazos de sociabilidad para enfrentar en conjunto lo que los amenazaba como especie. No obstante, a diferencia de los contractualistas, en Nietzsche la permanencia en el vínculo social no depende primordialmente del seguimiento de las normas establecidas por el derecho o del cumplimiento de los mandatos del soberano, sino de la observancia de la

¹¹ “El intelecto, como medio de conservación del individuo, desarrolla sus fuerzas principales fingiendo, puesto que este es el medio merced al cual sobreviven los individuos débiles y poco robustos, como aquellos a quienes les ha sido negado servirse, en la lucha por la existencia, de cuernos, o de la afilada dentadura del animal de rapiña. En los hombres alcanza su punto culminante este arte de fingir; aquí el engaño, la adulación, la mentira y el fraude, la murmuración, la farsa, el vivir del brillo ajeno, el enmascaramiento, el convencionalismo encubridor, la escenificación ante los demás y ante uno mismo, en una palabra, el revoloteo incesante alrededor de la llama de la vanidad es hasta tal punto regla y ley, que apenas hay nada tan inconcebible como el hecho de que haya podido surgir entre los hombres una inclinación sincera y pura hacia la verdad” (SVM, pp. 18-19).

“verdad”¹², es decir, del seguimiento obligatorio y estricto de los nombres que de común acuerdo reciben los fenómenos y las cosas. Así, la “verdad”, caracterizada aquí como la “designación de las cosas uniformemente válida y obligatoria” (SVM, p. 20), aparece en primer lugar como el conjunto de convenciones que permite una comprensión comúnmente aceptada de los fenómenos por quienes hacen parte del vínculo social y, en segundo lugar, como algo que tiene que ser asumido y respetado por quien quiera mantenerse partícipe de la sociedad. Bajo el riesgo de ser expulsados de la comunidad, los individuos ya no deben hacer uso de su intelecto para fingir y engañar a los demás, sino que por el contrario deben evitar el daño que las mentiras —esto es, el uso discrecional, no universal y por ello inapropiado de las convenciones consolidadas— pueda causarle a la sociedad.

Con lo anterior se destaca que la necesidad y el deseo de vivir gregariamente están atados a la “verdad”, o para hablar con más precisión, al deseo de “verdad”. Esto sucede porque la vida en sociedad, que solo es posible bajo la existencia de un lenguaje compartido, es de gran utilidad para los seres humanos, pues, como ya se dijo, esta le permite a la especie enfrentar en conjunto las amenazas que le sobrevienen. Hacer un uso correcto de las convenciones del lenguaje, esto es, hacer uso de la verdad, tiene entonces por consecuencia asegurarse los beneficios de la vida social; hacer lo contrario y mentir, es decir, abusar de las convenciones o transfigurarlas para beneficio propio supone el riesgo de ser excluido del pacto común. La “verdad” aparece entonces como un compromiso que adquiere una connotación moral: la “verdad” es útil y por lo tanto es buena, la mentira mala y merece el rechazo y la desaprobación.

Ahora bien, desde la tradición metafísica, la consecución de la “verdad”, entendida como designaciones uniformes, universalmente válidas y obligatorias de los fenómenos y las cosas, no reposa en elecciones arbitrarias sobre lo que estas son. Para Nietzsche, desde esta tradición se afirma que los nombres que reciben los entes contienen la esencia de

¹² Cuando la expresión se encuentre entre comillas es porque se está haciendo referencia a la manera como la metafísica comprende la verdad. Con el uso de las comillas se resalta la crítica a esta comprensión metafísica.

estos, porque en cada juicio o proposición se pueden representar las cosas tal como estas son; se sostiene que si la “verdad” es posible es por un impulso, por un deseo natural de conocer la realidad en sí, sin ningún tipo de alteración, y de hacer que las palabras que la representan se correspondan con esta. En pocas palabras, que los seres humanos pueden hablar de la “verdad” de modo efectivo y aspirar a conseguirla. Y es justamente aquí donde tiene lugar el lenguaje¹³, pues en virtud de su función de nombrar y establecer lo que las cosas son, surge como el instrumento que expresa de manera adecuada la realidad, lo que le permite crear designaciones socialmente vinculantes. El lenguaje es por esto el medio que establece y transmite la verdad, y a la vez el receptáculo donde esta se encuentra. Pero ¿de dónde proviene la creencia según la cual los seres humanos aspiran inherentemente a comprender el mundo sin distorsiones y además que es posible aprehenderlo tal como como este es?, ¿de dónde proviene el sentimiento de verdad?

Preguntar por los motivos que llevan a sostener con profunda convicción que el impulso hacia la “verdad” es connatural a la existencia humana, tiene la intención de introducir una crítica al pensar metafísico sobre la relación entre “verdad” y lenguaje. Esta crítica queda señalada en la siguiente afirmación de Nietzsche: “Solamente mediante el olvido puede el hombre alguna vez imaginarse que está en posesión de una ‘verdad’” (SVM, p. 21). Es evidente que con esta frase no queda explicado el contenido de la crítica ni las razones que la soportan. Para esto habrá que empezar por resaltar lo que parece obvio: no es un asunto baladí decir que la posesión de la “verdad” es producto de la imaginación y que además solo es posible por un olvido. Con ello se está diciendo, en últimas, que la “verdad” es todo lo contrario de lo que se ha creído que es, porque, por una parte, lo que es imaginario hace parte del mundo de las ilusiones y de la fantasía, o lo que es igual, de lo indeterminado, lo cambiante y lo insubsistente, y no de la realidad efectiva. Ahora, ¿en qué consiste el olvido que posibilita la verdad? Para responder esta pregunta es necesario explicar en primer lugar cómo se forman los conceptos según Nietzsche, en oposición a la

¹³ Aunque al referirse al lenguaje Nietzsche incluye el verbal, el de los gestos y el de los sonidos, es el primero el que en este caso tiene el privilegio explicativo, pues es este el que se usa para nombrar la esencia de las cosas. Para revisar las reflexiones de Nietzsche sobre las otras dimensiones del lenguaje, puede consultarse la cuarta parte de «La visión dionisiaca del mundo», texto que también hace parte del periodo de escritura que acá se está trabajando.

metafísica para la cual estos son un insumo central en tanto son considerados como lo verdadero.

Se dijo más arriba que la “verdad” son convenciones, que estas se expresan por medio del lenguaje y que en este las palabras tienen un lugar privilegiado para llevar a cabo la tarea de transmitir y guardar la esencia del mundo. Dada la función que tienen las palabras, estas se convierten inmediatamente en conceptos, ya que con ellas no se pretende representar una experiencia singular, sino que surgen por un acuerdo según el cual cada una representa una cosa y no otra (de allí que puedan ser convenciones), y tal como cada una es. Por ello, decir que el lenguaje transmite convenciones es afirmar que comunica conceptos y que por tanto enuncia la “verdad”. Ahora bien, según Nietzsche, hay tres momentos diferentes en la construcción del lenguaje que llevan a la formación de los conceptos. En la descripción de este proceso, que está marcada por la cercanía que en este periodo el autor mantiene con la metafísica, los conceptos son ajenos al mundo y son introducidos por los seres humanos cuando se quiere establecer las fronteras de las cosas que hacen parte de este, o para hablar con más precisión, cuando se quiere hablar del mundo como un conjunto de cosas que es posible conocer. Dice Nietzsche: “(...) la naturaleza no conoce formas ni conceptos, así como tampoco ningún tipo de géneros, sino solamente una *x* que es para nosotros inaccesible e indefinible” (SVM, p. 24). Este proceso inicia cuando un impulso nervioso es convertido en imagen, continúa cuando esta imagen es transformada en un sonido, y finaliza cuando este sonido adquiere el carácter de concepto. En cada caso —impulso nervioso, imagen, sonido, concepto— se trata de dimensiones distintas de las que sin embargo se presume que pueden ser igualadas una a otra sin problema; se cree así que un sonido puede expresar lo mismo que una imagen y que un sonido puede ser reemplazado por una palabra. Pero esta equiparación nunca es exacta. La razón de esta imprecisión inevitable se encuentra en que la naturaleza de cada una de estas dimensiones es distinta, por lo que el paso de una a otra no puede ser más que una comparación siempre tergiversada. En este sentido es que Nietzsche sostiene que los tránsitos entre estas dimensiones son metáforas, que estas conforman el lenguaje y que los conceptos no son más que los residuos de estas (Schrift, 1990).

Ya que un concepto debe ser capaz de expresar de una manera común experiencias que no son nunca completamente iguales, es decir, experiencias diferentes, estos se forman cuando se iguala lo desigual. Se dice “hoja” y todo el mundo entiende lo que designa esta palabra. Pero para que esta comprensión se dé es necesario olvidar que hay hojas de distintos tamaños, colores y formas, que las hay de árboles y plantas, que las hay lisas o con espinas, etc.; es necesario olvidar las diferencias y crear una representación de una hoja que sea diferente a todas las posibilidades, pero que al mismo tiempo las abarque; en suma, es necesario olvidar que en estricto sentido no hay “hojas”. Se olvida, pues, que lo que designan las palabras es siempre una arbitrariedad, unas veces producto de extrapolaciones, otras de delimitaciones, y en todo caso de la exaltación de unas características y la desatención de otras. Así, en medio de la infinita diversidad de las sensaciones, los seres humanos abstraen de manera infundada características comunes de cosas que consideran similares, las igualan y crean conceptos. Pero estos, aunque así se pretenda, no dan cuenta de lo que son realmente las cosas que nombran. La palabra “hoja” no contiene la “verdad” de las hojas (de *la* hoja) porque el concepto no es propiamente un descubrimiento, es más bien una abstracción de características que son similares mas no idénticas y, por ello, una invención de la cosa o fenómeno que se nombra.

Antes de recoger los hilos aquí tendidos y explicitar cuál es el olvido al que Nietzsche hace referencia, es necesario mencionar todavía una característica adicional del lenguaje, a saber, que es antropomórfico. El lenguaje, dice Nietzsche, “se limita a designar las relaciones de las cosas con respecto a los hombres y para expresarlas apela a las metáforas más audaces” (SVM, p. 22). En efecto, aunque con los conceptos se quiera expresar convenciones que se presentan como universales por contener la esencia de las cosas más allá de las características específicas de los fenómenos, en realidad en estos solo está presente la mirada con la que los seres humanos, y ninguna otra especie, comprende el mundo. De este modo, cada una de las designaciones metafóricas con las que la humanidad se refieren al mundo, que están situadas siempre en una cultura y en un momento histórico determinado, son el resultado de la manera particular con la que los individuos se relacionan con este. De hecho, que la razón sea una facultad propiamente humana permite que sea por medio de esta que sea posible la generalización de lo concreto para la construcción de abstracciones y la disolución de metáforas en esquemas

conceptuales, que se traducen en últimas en el contenido del lenguaje. Es por medio de esta capacidad que se edifica una estructura conceptual compleja de clasificaciones, sucesiones y jerarquizaciones, y no solamente un conjunto inconexo de conceptos. En suma, el lenguaje le pertenece a las personas (y no a los otros organismos vivos como los animales) como una creación elaborada desde una perspectiva absolutamente particular, a partir de la cual se asimila el mundo y se lo pone en relación con la humanidad misma.

Lo que resulta de lo anterior es que el lenguaje y los conceptos no logran expresar el mundo concreto y las particularidades que lo constituyen, porque tanto el lenguaje como los conceptos son el resultado de relaciones metafóricas y antropomórficas, y que la “verdad” no está contenida en las convenciones que se comunican por medio suyo. Es claro, entonces, que la verdad no puede seguir siendo pensada en términos esenciales, es decir, como el conocimiento del verdadero ser, concreto, distintivo y unitario de las cosas. ¿Qué es entonces la verdad? Nietzsche responde: “Una hueste en movimiento de metáforas, metonimias, antropomorfismos, en resumidas cuentas, una suma de relaciones humanas que han sido realzadas y adornadas poética y retóricamente y que, después de un prolongado uso, un pueblo considera firmes, canónicas y vinculantes” (SVM, p. 21). Esto es justamente lo que se olvida: que la verdad no es la enunciación de lo que las cosas son en realidad. Lo que se olvida es, por una parte, que lo que se llama “verdad” es una reiteración de metáforas vinculantes con fines de sociabilidad de las que se ha olvidado de manera inconsciente la historia de su formación; es decir, se olvida de manera involuntaria que estas convenciones que recibieron el título de “verdad” adquirieron con el tiempo un estatuto moral, pues al ser consideradas como el lugar donde reposaba la esencia de lo que enunciaban se relegó su originario carácter de utilidad social y se les otorgó una nueva valoración que las hacía buenas en sí mismas.

Se olvida además que la “verdad” no puede enunciar la esencia del mundo porque el lenguaje reduce las particularidades de las cosas para en la abstracción poder darles un nombre común. Se niega así que la “verdad” es el resultado de un proceso de la igualación de lo desigual, de la eliminación de las diferencias, cuyo fundamento no se encuentra en los entes mismos sino en la relación antropomórfica que se establece con ellos. Al negar

esta historia y perder de vista que el lenguaje no contiene la esencia de las cosas porque no son éstas en sí mismas las que están presentes en él, los seres humanos creen poseer un impulso natural e incuestionable que los lleva a perseguir fielmente la “verdad. Pero dice Nietzsche: “La ‘cosa en sí’ (esto sería justamente la verdad pura, sin consecuencias) es totalmente inalcanzable y no es deseable en absoluto para el creador del lenguaje” (SVM, p. 22). Esta última mención lleva al final de este recorrido, puesto que esta deshistorización de la verdad fue posible porque los seres humanos olvidan una última cosa: que los conceptos portadores de la “verdad” no son algo diferente a elaboraciones producidas por el ingenio de la humanidad. Dice Nietzsche:

Sólo mediante el olvido de este mundo primitivo de metáforas, sólo mediante el endurecimiento y petrificación de un fogoso torrente primordial compuesto por una masa de imágenes que surgen de la capacidad originaria de la fantasía humana sólo mediante la invencible creencia en que *este sol, esta ventana, esta mesa* son una verdad en sí, en resumen: gracias al hecho de que el hombre se olvida de sí mismo como sujeto y, por cierto, como sujeto *artísticamente creador*, vive con cierta calma, seguridad y consecuencia (SVM, p. 29).

Así, aquello que en primer lugar fue el resultado de la creación artística humana —lo que en las obras posteriores recibió el nombre de interpretación— se elevó a una dimensión en la que ya no dependía de la esfera humana, para pasar a tener un lugar propio, el de lo en sí. En consecuencia, el sentimiento de “verdad” apareció cuando se olvidó que el lenguaje no contiene la esencia de las cosas, porque ha sido creado por los seres humanos en una mezcla de necesidad de supervivencia y de una infinita capacidad figurativa, artística y creadora. De esta manera, aunque no sea nombrado ni explicado de esta forma en el texto que ha sido trabajado, podría decirse que el sentimiento de verdad apareció como el resultado de la voluntad de poder que llevó a los seres humanos no solo a nombrar el mundo sino a congregarse en torno a una serie de convenciones del lenguaje necesarias para preservar y ampliar la vida.

2.2 Lenguaje, conocimiento y verdad: ruptura definitiva con la metafísica

A pesar de esta denuncia a la presunción de alcanzar la verdad en sí, en este periodo de su escritura Nietzsche no renuncia a la existencia de este plano de la realidad, sino solo a la posibilidad de alcanzarlo. De hecho, algunas de los fragmentos citados permiten concluir que las dos características del lenguaje que han sido señaladas, el ser un conjunto de metáforas y el ser el resultado de una interpretación siempre antropomórfica, apuntaban desde los primeros escritos de Nietzsche a la misma dirección: afirmar la distancia insuperable que se presenta entre las palabras y las cosas y destacar la existencia de una *x* que es por completo inaprensible. Sin embargo, como se verá, la continuidad del pensamiento de Nietzsche en relación con estas posturas es trunca por la maduración de la crítica a la metafísica que lo lleva a renunciar a la idea de un mundo de la “cosa en sí”. En el periodo de su escritura que de ahora en adelante será el eje de esta explicación — *La ciencia jovial, Más allá del bien y del mal, La genealogía de la moral, Crepúsculo de los ídolos*, los aforismos reunidos en *La voluntad de poder* y los publicados bajo el título de *Fragmentos Póstumos*—, las consideraciones sobre el lenguaje y la “verdad” se alimentan de la radicalización de esta crítica, lo que conduce a que la reflexión de Nietzsche tenga nuevos alcances, a saber, que el conocimiento no es más que la simplificación de un mundo sin esencias y que el sujeto es una creencia, una quimera más producida por la metafísica. Estos dos puntos, la reevaluación de la verdad a la luz de la completa separación con la metafísica y la relación de esto con la noción de sujeto, serán explorados a continuación. Por supuesto, esta lectura renovada que Nietzsche hizo sobre sus propias reflexiones se apoya en las exploraciones que fueron presentadas en el capítulo anterior, pues su crítica a la metafísica se transforma y consolida a la par que van siendo desarrolladas las propuestas de la genealogía y, posteriormente, la voluntad de poder.

La comprensión tradicional de la “verdad” se remonta a la afirmación de Aristóteles según la cual las representaciones del alma eran adecuaciones a las cosas. Esta idea, que se convirtió posteriormente en la expresión latina *adaequatio intellectus et rei*, se mantuvo en la filosofía kantiana bajo la aseveración de la concordancia entre el conocimiento y el objeto que es conocido. Correspondencia, adecuación y concordancia caracterizan entonces la comprensión de la “verdad” en la metafísica y señalan que esta se define por una relación.

Los elementos que están presentes en esta relación son el juicio y el objeto aludido en él. Los seres humanos, por su capacidad de razonar, juzgan, es decir, representan por medio de proposiciones las cosas y al hacerlo dicen de estas que son esto o lo otro. En los juicios hay así una representación de los objetos o fenómenos que se constituye en el contenido ideal del juicio mismo, contenido que debe adecuarse con lo que aquellos objetos o fenómenos son. La esencia de la verdad se encuentra en esta relación de correspondencia o adecuación entre el contenido ideal del juicio y lo aludido en él. Esta relación no es la de una semejanza sino la de una igualación porque el contenido del juicio debe captar y representar al objeto *tal como* este es realmente. La “verdad”, pues, se encuentra en la correspondencia entre el juicio y el objeto. No está en el objeto representado ni en el hecho de juzgar en cuanto tal, sino en la concordancia entre el contenido ideal del juicio y la cosa real juzgada. En este sentido, es verdadero el juicio cuyo contenido guarde una relación de adecuación con la realidad. Y solo porque la verdad es adecuación, el juicio puede ser verdadero o falso.

La centralidad que tiene el juicio en la determinación de la “verdad” señala el lugar que tiene el lenguaje en la consecución de esta. Si la “verdad” está en la adecuación entre el contenido del juicio y el objeto al que se refiere, es decir, entre lo que se enuncia o dice respecto de algo y ese algo en sí mismo, entonces el lenguaje es lo que garantiza el acceso a la “verdad”, y al mismo tiempo, la condición de su posibilidad. En otros términos, es el lenguaje el medio que tiene por función conectar lo real con lo ideal. Con esto queda indicada la dependencia entre “verdad” y lenguaje. Pero habiendo dicho que el lenguaje pretende zanjar una distancia entre ámbitos radicalmente diferentes, no solo entre imágenes, sonidos y conceptos, sino entre el contenido ideal del juicio y lo real; que la traducción de uno a otro no puede ser menos que inexacta cuando no arbitraria; que el lenguaje es antropomórfico porque toda designación está determinada por el hecho de que son los seres humanos, y no otra especie, quienes le otorgan nombres a las cosas, ¿puede seguirse hablando de la verdad en sentido de *adaequatio* o correspondencia?

La respuesta parece estar ya insinuada en lo que ha sido dicho: la verdad como *adaequatio* solo es posible si hay un mundo que sea susceptible de ser representado con las palabras;

solo si hay una realidad esencial que deba y pueda ser reflejada, tal como es, por el lenguaje, entendiendo este como un vehículo de la razón libre de condicionamientos antropomórficos y de figuraciones metafóricas. En consecuencia, desde sus primeros escritos habría en Nietzsche una crítica a la noción tradicional de “verdad”. No obstante, hay una diferencia importante que es necesario resaltar. A pesar de que en sus primeros textos el lenguaje es considerado una configuración metafórica que no representa ningún “en sí”, por lo que la verdad por correspondencia es desde entonces refutada, Nietzsche aún conserva influencias de la metafísica que lo hacen afirmar la existencia de la “cosa en sí”, aunque esta resulte inaccesible para el lenguaje y la razón. Sin embargo, en las etapas posteriores de su escritura, estas consideraciones son interrumpidas por un cambio de perspectiva sobre la supuesta existencia de un mundo verdadero e invariable donde estaría localizada la “cosa en sí” y otro que en contraposición sería aparente, cambiante y pasajero. Esta discontinuidad se hace evidente en *Humano, demasiado humano* de la mano de un proceso cada vez más radical de superación del rezago metafísico y se sintetiza en la afirmación presente en *Crepúsculo de los ídolos*: “Hemos eliminado el mundo verdadero: ¿qué mundo ha quedado?, ¿acaso el aparente?... ¡No!, ¡al eliminar el mundo verdadero hemos eliminado también el aparente!” (CI, “Cómo el “mundo verdadero” acabó convirtiéndose en una fábula”, p. 58). Con estas líneas, con las que concluye la exposición de la historia de un largo error que ve la luz con Platón y se extiende con el cristianismo, Kant y el positivismo, Nietzsche quiere marcar con contundencia su crítica a la metafísica y la distancia que toma frente a esta. Es preciso entonces revisar cuál el error al que se refiere Nietzsche y cuál es la separación que quiere resaltar, de la mano de la genealogía y la ontología de la voluntad de poder, para comprender el nuevo alcance de las reflexiones frente al lenguaje y la verdad.

El error al que hace referencia Nietzsche es el error de la metafísica, la cual, como se expuso en el primer capítulo, parte y se edifica en la oposición de contrarios que son estimados uno como lo más valioso y el otro como lo de menor valor. En particular, acá interesa destacar una de las oposiciones fundamentales de la metafísica que ya fue abordada en el primer capítulo: la postulación de un “mundo verdadero” y un “mundo aparente”, en el que el primero es considerado como valioso en sí mismo al ser lo más real y permanente, mientras el segundo es menospreciado por ser el ámbito de la contingencia y la contradicción. Es importante volver a este tema, pues el conocimiento conceptual que

tiene como base la noción metafísica de “verdad” considera el devenir como una mera manifestación de algo *a priori*, sustancial y verdadero y, por esto, lo estima de menor valor que el mundo de las cosas idénticas a sí mismas, del mundo de lo incausado y lo incondicionado. Así, aunque la metafísica admite que los seres humanos se ven obligados a modificar sus conceptos, en cada nueva conceptualización ocurre un nuevo proceso de simplificación con pretensiones de durabilidad y universalidad, que se considera amparado en la posibilidad de alcanzar el conocimiento verdadero. Volviendo al ejemplo del concepto de “hoja”, puede ocurrir que en su definición se incluyan otros tipos de hojas o que se acepten nuevas características generales para todas o la mayoría de las hojas, pero la exaltación de ciertas particularidades y la omisión de otras se mantiene, y con ello la idea de un “en sí”, de *la* hoja. En otros términos, si bien lo que se tiene por conocido varía, la base que sostiene el conocer es la misma: el lenguaje y la verdad, desde las posturas que Nietzsche critica. Estas presuponen que aunque el mundo de los fenómenos se transforma, hay detrás de este una esencia que permanece inmutable y que fundamenta y condiciona el mundo cambiante de la apariencia. Por esta razón, el lenguaje y el conocimiento congelan, sin admitirlo, el devenir. Es así, porque ambos funcionan a partir de la negación de la pluralidad infinita de las relaciones que configuran el mundo, de la simplificación e igualación de estas y de la introducción arbitraria de un referente objetivo para poder juzgarlas y darlas por verdaderas.

La superación del error de la metafísica y con ello de la división entre dos mundos en la que se basan las comprensiones del lenguaje y la verdad que acaban de ser expuestas, permite asumir de una manera distinta la relación entre lenguaje y mundo. Cuando se afirma, por una parte, que en lugar de dos dimensiones en las que se escinde el mundo lo que existe es la carencia de orden, articulación, armonía, regularidad y finalidad, es decir, un continuo fluir caótico de todo lo que acontece; y por otra parte, que la apariencia no es ilusión o falsedad en el sentido de ser lo contrario de la realidad verdadera, sino que es aquello que se presenta ante los seres humanos como consecuencia de nuestras necesidades y el trabajo de nuestros instintos prácticos, se tiene como resultado que la realidad no puede ser representada correcta y fidedignamente por el lenguaje. El lenguaje nombra e incluso representa, pero estos nombres y representaciones no contienen ni expresan la esencia de lo que por medio suyo es referido. De este modo, con la elaboración

de su ontología del acontecer Nietzsche propone una nueva relación entre el mundo y el lenguaje, en la que este último es comprendido como una expresión de la voluntad de poder que ha logrado triunfar y fijar el acontecer en nombres, palabras, expresiones. Lo que además quiere decir que la realidad también es configurada por el lenguaje y que este no funciona solamente como un espejo de aquella.

Por lo anterior, la imposibilidad de poder afirmar un “mundo verdadero” no debe conducir a culpar al lenguaje por no conseguir atravesar el mundo de la apariencia y el devenir para nombrar a las cosas según su auténtico ser, por no lograr capturar o representar en palabras el “mundo verdadero”. No se puede entonces acusar al lenguaje de desplegarse mediante un error que pueda corregirse haciendo uso de palabras más adecuadas o precisas. Si el lenguaje no contiene la esencia de las cosas es porque no hay ninguna esencia por encontrar ni por nombrar. Dice Nietzsche: “Exigir un *modo de expresión adecuado* es absurdo: es inherente a la naturaleza de un lenguaje, de un medio de expresión, el expresar una mera relación...” (FP IV, 14 [122], p. 561). No se trata por tanto de hallar un modo más conveniente de expresar la realidad, porque el lenguaje no expresa una referencia objetiva del mundo, sino una relación que como ya se ha dicho, es de carácter antropomórfica. Esto quiere decir que el lenguaje es solo una de las maneras como los seres humanos se relacionan con el mundo, lo que implica que este se convierte en una imagen móvil de la humanidad, es decir, que cambia con ella y que amplía o restringe sus posibilidad en función de esta. Con esto se cancela la posibilidad de comprender el mundo como el conjunto de fenómenos tras los cuales se esconde un *a priori*, un “en sí”, una esencia. Porque tan imaginaria es la categoría metafísica de “cosa en sí” que, como dice Nietzsche, las personas carecen de un órgano que permita conocerla. En cambio, sí disponen del lenguaje como el modo privilegiado de conocer la realidad, y sin embargo, como ya se dijo, no pueden alcanzar la “verdad” por su medio. La verdad, por lo tanto, también es una relación, pero esta ya no es del tipo que afirma la metafísica, no es una relación en la que el juicio representa lo juzgado tal como este es¹⁴.

¹⁴ La comprensión de la verdad desde la perspectiva de Nietzsche será un tema al que se volverá con más detalle en el próximo capítulo.

No se llega a ella conociendo la cosa en sí misma, esta no un “en sí”. En este sentido, en el mismo aforismo de los *Fragmentos póstumos* citado anteriormente se lee:

El concepto de “verdad” es un *contrasentido*... el campo entero de lo “verdadero” y lo “falso” no se refiere sino a relaciones entre seres, no a lo “en sí”... *Absurdo*: no hay ningún “ser en sí [*Wesen an sich*]”, sólo las relaciones constituyen seres, así como tampoco puede haber un “conocimiento en sí”... (FP IV, 14 [122], p. 561).

Las reflexiones de Nietzsche no terminan al afirmar que el lenguaje no permite llegar a la esencia del mundo porque no existe ningún mundo esencial; que no se puede afirmar la “verdad” si esta se entiende como la correspondencia entre el contenido de los juicios y los fenómenos a los que estos se refieren, en la que se logra superar el aparente y cambiante mundo del devenir para afirmar la realidad que se encuentra detrás de este; y que, en consecuencia, el conocimiento del mundo que se expresa por medio del lenguaje no es un “conocimiento en sí”, es decir, no es un conocimiento que logre dar cuenta de lo “real”, de lo “verdadero”. Ahora es necesario introducir un elemento adicional que está en estrecha relación con las dos primeras críticas que ya han sido desarrolladas y la última que apenas se insinúa: el conocimiento es simplificación. Esta sentencia aparece en diversas oportunidades tanto en textos de su obra publicada, como *La ciencia jovial* y *Más allá del bien y del mal*, como en los aforismos que han sido reunidos bajo los títulos de *La voluntad de poder* y *Fragmentos póstumos*. La referencia a los escritos donde puede encontrarse esta reflexión deja ver que esta fue elaborada sobre todo en los últimos años su pensamiento, lo que ilumina el camino por el que se orientó. Como se verá la explicación del conocimiento como una simplificación del mundo contribuye a la radicalización de su crítica a la metafísica.

2.3 Conocimiento y consciencia

¿Qué es conocer? ¿Qué quiere decir la tradición metafísica cuando afirma que algo es conocido? Conocer es dar con los fundamentos que hacen que algo sea de una manera y

no de otra, es alcanzar la “verdad” sobre lo que acontece. De este modo, entre el conocimiento y la “verdad” no hay ninguna distancia; no hay conocimiento falso. Allí donde el contenido de un juicio no se corresponde con lo que es un determinado evento o fenómeno, no se ha llegado al conocimiento de dicho evento o fenómeno. Solo cuando entre estos últimos y el contenido ideal del juicio se establece una relación de correspondencia, es decir, solamente cuando se llega a la “verdad” sobre algo, se dice que se ha logrado conocer ese algo. Que esta sea la forma en que la tradición filosófica define el conocer significa que, para esta, detrás de la aspiración por el conocimiento se halla como motor el deseo por la “verdad”, es decir, que la humanidad quiere conocer porque aspira a encontrar lo que las cosas son realmente. Pero por supuesto esta no es la postura de Nietzsche, pues ya se dijo que él rechaza la pretensión de alcanzar la “verdad” porque esta no existe. Para el pensador alemán la discusión debe ser puesta en otros términos: “‘Conocer’ —dice— es el camino para llegar a sentir que ya *sabemos* algo: es, pues, la *lucha de un sentimiento de algo nuevo y la transformación de lo aparentemente nuevo en algo viejo*” (FP III, 34 [244], p.766). En la cita queda mencionada la idea central con la que Nietzsche caracteriza el conocimiento, esto es, el de ser un proceso por el que lo nuevo es transformado en algo viejo, como un resultado del hacerse efectivo de la voluntad de poder que busca asir el acontecer y dominarlo. Lo que es necesario hacer ahora es exponer y analizar los argumentos que soportan la propuesta nietzscheana.

La postura de Nietzsche está encaminada a dismantelar la ilusión que la metafísica crea para justificar lo que ella llama “conocimiento”. Para el filósofo alemán no es un deseo puro y natural por alcanzar la “verdad” lo que nos impulsa a los seres humanos a conocer. El motor del conocimiento se encuentra en otro lugar, en una necesidad fomentada por un sentimiento distinto al deseo por la “verdad”: la necesidad de encontrar seguridad en medio de un acontecer en el que lo extraño y desconocido produce una sensación de miedo. En efecto, son precisamente los fenómenos para los que todavía no se tiene una explicación los que se busca que lleguen a ser conocidos. Y es por esto que explicar es una actividad que está dirigida hacia aquellas circunstancias o eventos que son novedosos, que no resultan habituales o que todavía no hacen parte del saber humano. En este sentido, lo que ya ha sido dado por conocido, lo que resulta familiar, lo que reposa en el reservorio del saber, se considera que ha quedado explicado. La razón por la cual se quiere explicar lo que nos es novedoso, no habitual o lo que todavía no ha llegado a ser “consabido” es

porque todo esto produce incertidumbre y desasosiego, y esto, a su vez, provoca temor. Lo novedoso y extraño produce temor porque genera una sensación diferente a la que produce, para usar las palabras de Nietzsche, el “estar en casa” (CJ, 335, p. 220). La referencia al estar en casa trae a la memoria una sensación particular, aquella que proporciona el saber a qué le se le está haciendo frente, el porqué determinados elementos se encuentran en un espacio específico, su para qué y su función en relación con el diario vivir de los individuos en el mundo. Hace referencia, pues, a una sensación de confianza, tranquilidad y seguridad, porque “estando en casa” siempre se sabe cómo desenvolverse con lo allí presente, porque ese entorno parece siempre controlable.

La manera como por medio del conocimiento se procura aliviar la sensación de intranquilidad y miedo que produce lo que se presenta como nuevo, es traduciendo lo nuevo en términos de lo viejo. Dice Nietzsche: “*Explicación*: es la expresión de una cosa nueva mediante los signos de cosas ya conocidas” (FP III, 34 [249], p. 768). En este ejercicio de traducción que permite expresar lo que aparece como novedoso en términos de lo que es familiar, las personas acuden a un ejercicio de simplificación y reducción. Cuando los seres humanos se enfrentan a algo inesperado buscan en esto características similares que estén presentes en lo que ya tienen por conocido y, con ello, lo enmarcan dentro del saber que han construido; en otras palabras, lo equiparan a las experiencias o fenómenos que les producen tranquilidad y a los que pueden aferrarse cuando algo les sorprende y genera turbación. Decir esto es sostener que la explicación no existe, no por lo menos como un proceso de llegar a la “verdad” de las cosas, ya que esta implica ineludiblemente que el acontecer es puesto en términos de la manera como la humanidad se ha acostumbrado a desenvolverse con las cosas. En este sentido, afirma Nietzsche: “¡cómo habría de ser posible la explicación, si nosotros todo lo transformamos primero en una *imagen*, en una imagen nuestra!” (CJ, 112, p. 108). Como puede deducirse, en este punto las reflexiones previas sobre el carácter antropomórfico y metafórico del lenguaje y la verdad vuelven a sobresalir. Y por ello, es posible decir que asegurar el mundo sí es el propósito fundamental del conocer, pero no asegurarlo desde su “verdad” sino desde la necesidad de eliminar la zozobra y de conseguir seguridad.

Conocer es, entonces, reducir lo extraño a lo “consabido”, a lo que se está habituado, es decir, lo que es familiar, lo que no sorprende. Comprender es un proceso de simplificación justamente porque requiere de la reducción de todas las características de lo novedoso a los términos que lo hagan comprensible para las personas. Para lograr la comprensión de lo nuevo, esto es igualado a lo que ya no produce extrañamiento, y en la igualación de la infinita diversidad y complejidad del acontecer este queda reducido. Y también, por esta misma razón, el mundo queda simplificado. No porque el mundo “verdadero”, es decir, el mundo tal como es en su esencia última, sea transfigurado erróneamente cada vez que se lo explica, sino porque solo queda comprendido cuando la multiplicidad y novedad de lo que acontece ya ha sido traducida y reducida a lo familiar. Para decirlo con más precisión, en el conocer el mundo resulta simplificado porque todo aquello de lo que se afirma que ha llegado a ser conocido es presentado como si en ello se hubiese alcanzado su “verdad”; no obstante, al presentar esto como lo que *realmente* es se oculta y olvida el hecho de que el mundo se desenvuelve en un constante acontecer que es siempre múltiple y creativo y que no puede ser traducido siempre a lo que ya ha sido. En otros términos, la simplificación es ocultamiento de la voluntad de poder y de la interpretación siempre actuante. El mundo se simplifica, entonces, porque se olvida que el conocer está marcado por condicionamientos antropomórficos y, sobre todo, porque se desconoce que esta no es la única manera como puede ser comprendido aquello que aparece como nuevo.

Lo que aquí se ha dicho sobre el proceso de simplificación es más claro cuando es puesto en términos de la reflexión sobre la conformación y explicación de la consciencia. La referencia a este tema no es menor ni azarosa, puesto que alude a la cuestión central de este capítulo, a saber, la creencia en el sujeto. Como se verá más adelante, en la tradición metafísica la firme convicción en la existencia del sujeto ha estado anudada a la afirmación de la presencia de una interioridad, que en la modernidad derivó en la postulación de la consciencia como el lugar desde el cual se define lo que es el sujeto. El cómo se da este paso de la interioridad a la consciencia y posteriormente al sujeto es algo que deberá esperar algunas páginas, pues por ahora lo que interesa explicar es cómo de acuerdo con Nietzsche, en virtud de la simplificación que está implícita en el conocer, la consciencia no puede ser comprendida más que como un resultado superficial que no puede dar cuenta del “mundo interior” de los seres humanos.

En este sentido, es oportuno iniciar esta reflexión señalando que cuando en la primera parte de este capítulo fue expuesta la interpretación que Nietzsche da sobre la emergencia del lenguaje y la “verdad”, se introdujeron sin decirlo algunos elementos que permiten empezar a comprender qué es para Nietzsche la consciencia y por qué esta es superficial. Allí se dijo, por una lado, que la debilidad de los seres humanos frente a otras especies les obligó a vivir en sociedad para en conjunto hacer frente a la amenazas; y por otro lado, que la “verdad” es aquello que permite la continuidad de los seres humanos en el vínculo social y que esta solo puede ser alcanzada y transmitida haciendo uso del lenguaje. No obstante, para entender cómo estos dos elementos resultan relevantes para responder a la nueva interrogación, hace falta agregar una idea nueva. Este tercer elemento, que se convierte en una novedad, en el sentido de que aporta nuevas orientaciones para el problema que se persigue, es desarrollado por Nietzsche sobre todo en sus últimos escritos. El elemento que se adiciona es el siguiente: en la base de esta unión entre los seres humanos estaba presente la necesidad de comunicación, a partir de la cual fue forjada la capacidad para comunicarse entre sí: “la penuria —dice Nietzsche— ha obligado por mucho tiempo a los hombres a comunicarse, a entenderse rápida y sutilmente a unos frente a los otros, allí surge por fin un excedente de esta fuerza y arte de comunicación” (CJ, 354, p. 217). Aunque esta necesidad por la comunicación pueda estar implícita cuando se afirma que la “verdad” es transmitida —es decir, comunicada— por medio del lenguaje, el énfasis que Nietzsche hace en esta idea tiene la intención de señalar que para que las personas pudieran comunicarse y hacerse entender por las demás tuvieron que saber que eran capaces de comprenderse a sí mismas, de tal manera que pudieran saber lo que les faltaba, lo que sentían, lo que conocían. Y pese a que puede parecer bastante obvio que solo es posible comunicar lo que se requiere cuando se sabe qué es lo que se necesita, acá se encuentra una idea que merece ser resaltada: para que los seres humanos puedan comunicarse, para para que puedan ser comprendidos por los demás, fue forzoso que cada persona volviera la mirada hacia sí, es decir, que tuviera consciencia de sí misma. Así, la conciencia, el ser consciente de sí mismo, fue el resultado de la necesidad de vivir en sociedad y de la utilidad que esta prestaba: “la conciencia, en general, sólo se ha desarrollado bajo la presión de la menesterosidad de la comunicación” (CJ, 354, p. 218).

Todo lo anterior puede resumirse en una frase sencilla: fue el imperativo de vivir en comunidad lo que derivó en el desarrollo de la comunicación y de la consciencia. Pero la sencillez de esta afirmación no debe llevar a dejar de lado lo que ella implica para los propósitos que aquí se persiguen. Si la comunicación tiene como base el lenguaje, pues sin este la comunicación no es posible, entonces resulta claro que para Nietzsche hay una relación estrecha entre el lenguaje y la consciencia. Ahora se hace necesario entender a fondo esta relación. Ya se había dicho que las palabras, al pretender expresar experiencias comúnmente comprensibles, se convierten en conceptos, y que estos se producen por la reducción y abstracción de la multiplicidad que caracteriza al mundo, es decir, por la igualación de lo que no es idéntico sino tan solo similar y por ello diferente. Este proceso de igualar lo diferente que es, como ya se ha dicho, un proceso de simplificación, está determinado por la necesidad de la humanidad de vivir en comunidad y se revela de gran importancia para entender el carácter de la consciencia de sí y de la consciencia de la exterioridad.

Que cada quien sea consciente de sí, que cada ser humano se mire a sí mismo como en un espejo para saber lo que hay en su "interior" y lo pueda transmitir a los demás de tal manera que pueda haber una comprensión común entre unos y otros, hace de la consciencia un mecanismo de comunicación por medio del cual se busca alcanzar esta comprensión común. Por su puesto, la manera cómo aquello que está en el "interior" puede ser transmitido a los demás es haciendo uso del lenguaje, lo que implica la reducción e igualación de la multiplicidad que allí se encuentra y que resulta inabarcable para este; y como este proceso de simplificación tiene la orientación clara de generar un entendimiento compartido entre los seres humanos, los términos por medio de los cuales se exterioriza la "interioridad" tienen que ser comprensibles por la colectividad de la que se hace parte. Esto quiere decir que lo que se refleja en el espejo de la consciencia tiene que aparecer en los términos comunes que han sido reconocidos y adoptados previamente en la comunidad o que van siendo acordados por esta, pues de otra manera no sería posible lograr dicho entendimiento compartido. Por ello, la consciencia de sí es un filtro que está determinado por la naturaleza del lenguaje, que es incapaz de captar la singularidad y diversidad de todo lo que acontece, es pues un mecanismo de selección que reduce la multiplicidad y la traduce a los términos comunes que pueden ser comprendidos por la comunidad. De esta manera, afirmar que la consciencia es un mecanismo de simplificación

quiere decir que los seres humanos se leen a sí mismos en los términos en que se lo permite la exigencia de hacer parte de la sociedad.

Al decir que en el dirigir la mirada hacia el “interior” y comunicar lo que allí se encuentra hay un ejercicio de simplificación de la multiplicidad, se señala que lo que es reducido es justamente la multiplicidad “interior”. Pero con esto aún no queda claro a qué hace referencia dicha multiplicidad ni en qué sentido es simplificada, por lo que es preciso aclarar lo que Nietzsche quiere decir. Para esto lo primero que cabe hacer es recordar la explicación sobre el acontecer y los instintos hecha en el primer capítulo. Allí se dijo que la forma y el sentido del acontecer solo llegan a tener lugar en el encuentro con la fuerza interpretante de los instintos, por lo que la consciencia de lo “exterior”, de ese ámbito de donde provienen los estímulos, también resulta de un ejercicio de interpretación. Y como sucede con toda interpretación, la fuerza instintiva no responde pasivamente a una realidad que se presenta ante ella, sino que busca imponerse y dominar el ímpetu amorfo de lo que acontece. Así, entre el acontecer y los instintos se produce una relación de mutua afectación en la que ambos resultan configurados y llenados de contenido. Desde esta perspectiva no hay un mundo interior subjetivo que elabore representaciones de un mundo exterior objetivo, sino un devenir que se juega entre el choque de acontecer e interpretación. Como consecuencia, los instintos no son respuestas mecánicas y repetitivas, sino creaciones dinámicas, innovadoras y móviles, pues cambian en su constante encuentro con lo que acontece; no están caracterizados por ser el medio de adaptación a la realidad, sino por ser la manifestación de una producción creativa que le da sentido a lo que llega a ser.

Recordar esta relación es importante, ya que para Nietzsche la “interioridad” de los individuos está constituida precisamente por una diversidad incontable de instintos que han surgido históricamente en el encuentro con el acontecer. Y dado que esta configuración de instintos es distintiva de cada ser humano, por cuanto depende de los estímulos frente a los que cada quien se ha visto arrojado reiteradamente y de la particular fuerza interpretativa de los instintos que configuran cada individualidad, la necesidad de comunicar lo que sucede en el “mundo interior” supone que cada arreglo particular de

instintos deba ser puesto en términos que puedan ser comprendidos por los demás seres humanos (Gama, 2014). Sin embargo, al hacer esto los seres humanos se encuentran con una dificultad: no es posible conocer plenamente este arreglo instintivo. Hay por lo menos dos grandes razones que Nietzsche da para afirmar esto: en primer lugar, porque el movimiento de estos instintos es tan rápido que no es posible seguir su rastro completo (FP IV, 11 [113]) y, en segundo lugar, porque como agrega en otras ocasiones, solo es posible percibir los grados más fuertes de sus manifestaciones, por lo que los más sutiles quedan en el desconocimiento.

El lenguaje y los prejuicios sobre los que peste se apoya, impiden muchas veces profundizar en el estudio de los fenómenos internos y de los impulsos, habida cuenta de que sólo disponemos de palabras para designar los grados *superlativos* de tales procesos e impulsos; pero de este modo nos hemos acostumbrado a no observar con exactitud allí donde carecemos de palabras, ya que sin ellas resulta extraordinariamente difícil discurrir con precisión [...] *Ninguno de nosotros* es tal como aparece según los estados para los que únicamente tenemos consciencia y palabras —por consiguiente, censura y alabanza.— Con arreglo a esas burdas manifestaciones, las únicas que conocemos, nos *desconocemos* a nosotros mismos; sacamos conclusiones a partir de una material en el que las excepciones superan la regla; nos leemos mal en ese deletreo aparentemente sencillo de nuestro yo (A, 115, p. 132).

A partir de estos argumentos Nietzsche asegura que solamente llegan a la consciencia los instintos más fuertes, que solo estos tienen un lugar en el lenguaje conceptual, que solo estos reciben un nombre. De allí que lo que puede conocerse de sí mismo, lo que es posible ver en el ejercicio reflexivo que cada persona hace sobre sí, nunca será el juego completo de los instintos que la constituyen. No se llega a ser consciente de la base fundamental y profunda de la propia configuración instintiva y, en cambio, solo es posible conocer lo que de esta ha sido reducido, igualado, simplificado, para poder ser transmitido de manera comprensible por la comunidad. Ser consciente de sí mismo es, entonces,

convertir lo que es único e individual, el particular arreglo instintivo, en algo que pueda ser comunicado, es decir, en algo común. Por esta razón, Nietzsche afirma:

(...) el “conocerse a sí mismo”, y aun cuando se disponga de la mejor voluntad, siempre traerá a la conciencia sólo lo que en sí mismo es no-individual, su “promedio” —que nuestro pensamiento mismo recibe continuamente, por así decirlo, *la mayoría de votos* a través del carácter de la conciencia —a través del “genio de la especie” que manda en él—, y que es retraducido de acuerdo con la perspectiva del rebaño. No cabe duda de que, en lo fundamental, todas nuestras acciones son incomparablemente personales, singulares, ilimitadamente individuales; pero tan pronto las traducimos a la conciencia, *parecen dejar de serlo...* (CJ, 354, p. 219).

Es en este sentido que Nietzsche habla de superficialidad, porque ningún ser humano puede tener un pleno conocimiento de toda la multiplicidad de impulsos que le constituyen, pues la velocidad con la que estos se relacionan con el acontecer hace que sea imposible perseguir la totalidad de su recorrido, lo que hace que cada personas tan solo logre ser conscientes de los momentos en que estos alcanzan sus grados más fuertes o llegan a ser más o menos estables; y solo así, como consecuencia de promediar, de buscar las similitudes de las configuraciones instintivas, para a partir de allí abstraer la diversidad y reducirla a un solo nombre, los instintos pueden ser traducidos a palabras identificables socialmente y a significados compartidos. Lo que es consciente es lo más superficial porque lo que es comunicado no se corresponde con la compleja individualidad que caracteriza a cada quien, sino con lo que de esta sobresale, y esto último, además, puesto en términos comunes para ser comprendido por los otros. La conciencia es superficial, en suma, porque lo que llega a ella está determinado por lo que en la vida en sociedad ya ha sido promediado y considerado común.

Así, los fenómenos que llegan a la conciencia, es decir, aquellos que por ser los únicos que alcanzan a ser percibidos son considerados como los únicos existentes, no son los

componentes primarios que conforman la “vida interior”, pues esta está configurada por una red de impulsos que toma forma y contenido en su constante encuentro con el acontecer y cuya totalidad se escapa a la percepción. Sin embargo, derivado de la necesidad de simplificar la “vida interior” de acuerdo con las convenciones comunes para que la humanidad pueda comprenderse entre sí, este arreglo instintivo es sometido constantemente a delimitaciones que tienen una cristalización en el lenguaje conceptual. Ahora, estas restricciones ocultan que en cada nombrar diferentes afectos son catalogados de la misma manera, pues lo que se nombra como “pensar”, “sentir” o “desear” agrupa estados diversos en los que se desarrollan distintos juegos instintivos. Es por esta razón que Nietzsche sostiene que cada uno de estos “hechos de la consciencia” —“pensar”, “sentir”, “desear”— es el resultado de la ordenación, simplificación y esquematización de múltiples instintos y de la omisión de otros tantos. Que, en consecuencia, es un ejercicio de interpretación lo que permite hablar de la existencia no solo de la consciencia de sí y de la consciencia de la exterioridad, sino de los fenómenos u operaciones de la consciencia. Se dice “pienso”, “siento”, “deseo” y se presume que se tiene un conocimiento inmediato y certero de lo que ese pensar, sentir y desear significan, lo que caracteriza a cada uno y lo que lo diferencia del resto de fenómenos; pero en cada caso se va demasiado lejos y se afirma algo que no puede ser soportado, pues se le da un mismo nombre a distintas configuraciones de afectos de las que ni siquiera es posible dar cuenta por completo.

Considerar que en el nombrar se sustituye la diversidad de la configuración instintiva por nombres comunes y abstractos, lleva a preguntar si afirmar la existencia de los “hechos de la consciencia” —y tal vez de la consciencia en general— resulta no solo de simplificar el juego complejo que constituye a cada individuo, sino también de simplifica esta configuración de la “vida interior”. La duda se sostiene, además, en la siguiente cita de Nietzsche: “con todo llegar a ser consciente está enlazada una gran y fundamental corrupción, falsificación, superficialización y generalización” (CJ, 354, p. 219). En este sentido, lo que cabe interrogar es si Nietzsche está queriendo decir que lo que llega a la consciencia resulta corrompido y falsificado, y por lo tanto, que el conocimiento que cada quien logra tener de sí mismo es falso. Sin embargo, antes de responder afirmativamente habrá que recordar lo que ya se ha dicho, para subrayar que en el ejercicio de simplificación que permite que algo llegue a la consciencia no se crea un “mundo interior” falso al que

sería necesario contraponer uno “verdadero”, uno que sí recreara con exactitud ese complejo y difuso juego de instintos que nos constituye. No se trata entonces de una consciencia que sea catalogada de superficial por ser equivocada y mentirosa a la que deba contraponerse un “yo” profundo por ser esencial y “verdadero”. Así como no hay un “mundo verdadero” de la realidad sustancial que puede ser representado y que se opone a los engaños de la apariencia, tampoco hay una interioridad esencial que sería preciso rescatar de los desvíos de la consciencia. Se habla de falsificación porque esa diversidad y complejidad que ha sido reducida y traducida a elementos superficiales y comunes es presentada como la totalidad de los fenómenos interiores y no como una parte o una aproximación incompleta de ellos; y sobre todo, porque se olvida que se ha llevado a cabo este proceso de simplificación —esto es, de interpretación—, de tal manera que cada ser humano se comprende a sí mismo solamente desde la actividad consciente que ya ha sido promediada por el carácter gregario de la comunidad, desconociendo que está constituido es producto de un juego instintivo inconsciente. La consciencia es entonces simplificación y falsificación, pero no porque ella supla con una mentira o apariencia la realidad sustancial de lo que cada ser humano es. Detrás de cada arreglo instintivo, que es inabarcable y que rehúye constantemente a la percepción, no hay un sustrato esencial que haga las veces de su fundamento. Por ello, la falsificación no alude a un proceso de ocultamiento de la esencia individual, sino, como se dijo, al olvido de la reducción que necesaria e inconscientemente cada quien hace su propia complejidad.

Si la falsificación no quiere decir faltar a la “verdad”, en el sentido de sostener algo que no se corresponde con una realidad sustancial, sino olvidar la diversidad y complejidad para afirmar solo lo que llega a la consciencia por medio del lenguaje —los “hechos de la consciencia”—, cabe entonces hacer otra pregunta: ¿Nietzsche estaría sugiriendo que lo que le ha faltado hacer a la humanidad es llevar a cabo una clasificación más sutil de los instintos para nombrarlos con más precisión?, ¿una clasificación que combata el olvido y evite la falsificación? La respuesta a estos interrogantes es similar a aquella que se dio cuando se preguntó si en la imposibilidad de alcanzar la “verdad” podía acusarse al lenguaje de algún tipo de incapacidad que pudiera ser corregido con la perspicacia de su creador. En este caso, de nuevo, el problema no recae en la inexactitud del lenguaje ni en la falta de destreza del observador; el problema es otro, y es incluso más radical. Cuando

se acude a un concepto, por ejemplo “pensar”, “sentir” o “desear”, todos los impulsos, movimientos e interacciones que entran en juego la nuestra “interioridad” quedan clasificados, encerrados y restringidos en categorías que no alcanzan a dar cuenta de esa “vida interior”. No hay en el “mundo interior” algo que pueda ser o estar definido siempre del mismo modo ni clasificado de manera atemporal. Y esto ocurriría aunque el listado de denominaciones se ampliara, porque en toda separación, limitación y definición hay ya una simplificación y un falseamiento de un acontecer “interior” que excede cualquier delimitación, cualquier restricción. No se trata, entonces, de distinguir mejor para nombrar más claramente.

2.4 La creencia en el sujeto

2.4.1 La creencia en la causalidad

Se ha analizado por qué para Nietzsche toda explicación implica una simplificación del mundo, y por qué la consciencia también puede ser definida bajo estas dos caracterizaciones. Y todo este recorrido ha estado encaminado a entender por qué Nietzsche sostiene que el sujeto es una creencia y no, como sostiene firmemente la metafísica, una certeza, una “verdad”. Hace falta agregar, sin embargo, un elemento adicional que permitirá llegar a la meta de este capítulo, a saber: que todo conocimiento y toda explicación sobre el mundo, incluyendo por supuesto el del “mundo interior”, se lleva a cabo siguiendo el esquema de la causalidad. Para el objetivo que traza el desarrollo de este capítulo, la importancia de resaltar la interpretación causal presente en la tradición metafísica radica en que a partir de allí se llega a la creencia en la consciencia como el lugar donde se encuentran todas las causas de las acciones, lo que a su vez está en inextricable conexión con la creencia en un “yo”, en un sujeto, que unifica todas las causas y que es él mismo un agente que causa. Así, recorriendo el camino que se señala en estas últimas líneas se podrá llegar al penúltimo estadio que permitirá entender por qué Nietzsche sostiene que el sujeto es una creencia. El último estadio será alcanzado una vez que se haya entendido por qué el yo-sujeto se concibe a sí mismo como agente causal y cuál es la relación de esto con las reflexiones sobre el lenguaje y la verdad, con las que se inició este capítulo.

Antes de adentrarse por completo en la crítica a la causalidad habrá que comprender, en primera instancia, cuál es el lugar que esta ha ocupado en la tradición de la filosofía. De esta forma quedarán puestos los primeros fundamentos que permitirán entender por qué Nietzsche se decide a elaborar una férrea crítica a la interpretación causal que es propia de la metafísica. Pues bien, aunque la comprensión de lo que es una causa es tan antigua que Aristóteles aseguró que podía encontrarse en los filósofos presocráticos, es la exposición del estagirita la que determinaría las bases generales de la teoría de la causalidad que funciona al interior de la metafísica y del pensamiento occidental en general. A grandes rasgos, causa es aquello que efectúa, que produce efectos, y que al hacerlo hace que algo llegue a ser de un modo específico y no de otro. De acuerdo con Aristóteles (1982), en el llegar a ser de las cosas concurren cuatro tipos de causas: la material, es decir, la materia a partir de la cual algo surge y llega a ser; la formal, esto es, el modelo o idea que le da forma o figura; la final, que hace referencia al propósito o fin (*telos*) hacia el que tiende lo que es producido, determinando el lugar que tanto la materia como la forma tienen en la producción y delimitando la manera como aquello comparecerá en el mundo; y la eficiente, que reúne las anteriores y pone en obra la causación. Estos cuatro modos, aunque diferentes entre sí, están necesariamente unidos por aquello que les da el carácter de causas: ellos mencionan los distintos aspectos que determinan, y en ese sentido posibilitan, todo llegar ser. Empero, la manera como las causas delimitan lo que llega a ser producido y el lugar que ocupará, no es solamente al modo de un impulso inicial que se desvanece prontamente; por el contrario, estas permanecen en lo producido al estar presentes en su materia, forma y propósito, y son, por esta misma razón, perspectivas de su finitud, en la medida en que en ellas ya está dispuesta lo que será, cómo lo será, por qué lo será y para qué lo será.

La implicación evidente que resulta de la interpretación causal es clara: todo lo que es producido y llega a ser requiere de la causa como condición necesaria para su existencia, es esta la que lo produce, la que lo hace ser algo. Y esto vale tanto para los objetos materiales y concretos como para los fenómenos en los que se desenvuelve el mundo, porque la causalidad es el modo como se produce tanto lo artificial como lo natural, puesto

que no hay nada que pueda ser sin la intervención de las causas. Pero la teoría de las cuatro causas habla de algo más que de las cuatro maneras del llegar a ser. En esta hay implicada una concepción de la realidad que aparece cuando se analiza lo que nombra cada una de las causas. Como lo destacó Heidegger (1997, pp. 118-121), la causalidad dice, en primer lugar, que todo lo que llega a ser requiere de una materia a partir de la cual pueda surgir. Esta no alude en último término a la plata de la copa o la madera de la mesa, como los materiales concretos que permite la producción de estos objetos, sino a la existencia de un sustrato universal que permite el llegar a ser de cualquier fenómeno o entidad, de tal forma que la realidad queda comprendida y unificada bajo esta idea. Además señala, en segundo lugar, que lo que se da lo hace en virtud de una idea que le da forma a la materia. Aquí no se trata de una alusión a la imaginación o el ingenio que dibuja los contornos de lo que será producido, sino de la esencia del ente que permite que la materia aparezca de tal modo que sea inteligible. Así, el sustrato, aunque universal, es maleable frente a la esencia de lo ente que lo dota de inteligibilidad. Adicionalmente, como todo lo que llega a ser está definido por un fin, en esta explicación está presente la creencia según la cual todo lo producido llega a ser y ocupa un lugar siguiendo un principio teleológico. Y este, a su vez, se corresponde con lo que desde el sustrato, desde la esencia, hace del ente un algo determinado. Finalmente, que haya una última causa que es justamente la que hace que, en última instancia, sea posible la causación, implica que la causalidad se soporta en la creencia de que todo lo producido tiene un productor. Este no es necesariamente un quien, sino que más bien insinúa la existencia de una causa primera, una causa que en sí misma no es causada, que dispone de la materia, la forma y el fin de lo que hará parte de la realidad. De este modo, interpretar y agotar toda la realidad enmarcándola dentro del esquema de la causalidad es aceptar que esta es y se transforma de acuerdo con la existencia de un sustrato-esencia, de un propósito teleológico y de una causa primera que la hace posible.

Después de exponer el lugar que la causalidad ha ocupado en la comprensión metafísica de la realidad, se hace necesario preguntar: ¿por qué la causa? ¿Por qué se sostiene que en todo producir y en todo cambio tiene que haber, de manera imprescindible o forzosa, una causa? ¿Por qué gran parte de la tradición metafísica ha sostenido con firme convicción la interpretación causal para explicar lo que llega a ser, la manera como llega a serlo, su por qué y para qué? Precisamente estos son los interrogantes del preguntar crítico

que Nietzsche dirige hacia la interpretación causal. Hay que decir, no obstante, que el filósofo alemán no fue el primero en plantearlos —por lo menos no en los términos generales con los que aquí son presentadas—, pues antes de él, aunque manteniéndose dentro de la tradición metafísica, Hume cuestionó el principio causal para explicar la realidad. Sin embargo, las respuestas que Nietzsche da a estas preguntas y las razones de las que se vale para sostenerlas, sí son originales en comparación no solo con Hume sino con toda la tradición. El breve contraste entre los dos autores que se hará a continuación arrojará luces sobre esta originalidad.

Hume (1988) cuestionó que a partir de la observación empírica fuera posible inferir las causas que habrían producido a los objetos o fenómenos observados y los efectos futuros que de ellos se derivarían. La razón de esta afirmación se encuentra en que, para Hume, de las cualidades sensibles de las cosas no es posible deducir las características intrínsecas que harían a los fenómenos u objetos ser lo que son. Sin embargo, dado que esta imposibilidad no fue un obstáculo para edificar una sólida convicción en la causalidad como la manera desde la cual se explica la realidad, el filósofo escocés se preguntó por los motivos que conducen a la creencia en el esquema causa-efecto para dar cuenta de lo realmente existente. La respuesta a esta pregunta la encontró en la experiencia, o mejor, en el hábito que se crea por la reiteración de experiencias similares. Cuando se está en presencia de un objeto que consideramos igual a uno que había sido experimentado en el pasado, del que se cree conocer sus causas y sus efectos, se cree también que el objeto del que tenemos una experiencia actual es producido por las mismas causas que el anterior y que de él se seguirán los mismos efectos que en el pasado. La reiteración de estas experiencias lleva a sostener que los fenómenos iguales se comportarán siempre de la misma manera, es decir, que de ellos pueden decirse las mismas causas y los mismos efectos. Esta creencia se convierte en un hábito y a partir de este se infiere, además, que los objetos similares tendrán a su vez causas y efectos similares. Lo que hay aquí, afirma Hume, es una fuerte tendencia a extrapolar el pasado hacia el futuro, pues se considera que este último se comportará de la misma manera que el pasado. Pero lo que lleva a hacer esta inferencia, que de ningún modo es necesaria, es algo que para Hume resulta imposible de resolver.

Nietzsche comparte con Hume la afirmación según la cual no podemos tener experiencia de la causalidad. No obstante, esto no hace que la coincidencia de sus posturas sobre la interpretación causal de la realidad no sea más que tangencial. Estas diferencias comienzan a ser visibles cuando Nietzsche se adelanta a responder la pregunta para la que Hume consideró que no tenía respuesta. En el siguiente aforismo, Nietzsche acepta que es el hábito lo que nos hace esperar que a un cierto fenómeno le siga indefectiblemente otro: “No tenemos en absoluto un “sentido de la *causa efficiens*”: aquí tiene razón *Hume*, el hábito (pero *no* sólo el del individuo) hace que esperemos que un cierto fenómeno observado con frecuencia siga a otro; ¡nada más!” (FP IV, 2 [83], p. 101). Es claro que el hábito no logra esclarecer por qué existe una fuerte propensión a explicar la sucesión desde el esquema causal; acudir a él solo sirve para destacar que nos acostumbramos a reemplazar el carácter múltiple, diverso, caótico e indeterminable del mundo, por una imagen en la que este aparece caracterizado por la solidez y la fijeza, imagen que tiene sustento en la creencia en causas y en la convicción de que de las mismas causas se derivarán los mismos efectos. Pero los motivos que llevan a los seres humanos a afirmar las ideas de la causa y de la necesidad de los efectos quedan sin ser descubiertos.

Si no es el hábito lo que permite explicar por qué el mundo es ordenado desde una perspectiva causal, es evidente que todavía hará falta responder la pregunta acerca de qué es aquello que lleva a enarbolar con tanta convicción la explicación causal; aquello que impide aceptar que a partir de la recurrencia, la regularidad y la sucesión temporal no se puede concluir nada distinto ni adicional al hecho de que un fenómeno es recurrente, regular o que simplemente ocurrió después de otro, y que en su ocurrencia no operó ninguna ley que determinara su linealidad y necesidad. La respuesta de Nietzsche, como ya se vio, parte de reconocer un avance de la perspectiva empirista frente al enfoque de la metafísica: los seres humanos no tienen ningún órgano que les permita deducir la existencia de las causas, estas han sido introducidas, agregadas, a la explicación de los fenómenos. Pero allí donde el empirismo solo alcanza a ver la configuración de hábitos individuales con los que explica la creencia en las causas y los efectos, Nietzsche ve algo más: la voluntad de poder, el ejercicio interpretante que cobija a la humanidad que busca

fijar, determinar, ordenar y estructurar el acontecer para poder conocerlo, asimilarlo y ajustarlo a las necesidades de la vida. Nietzsche entiende que la causalidad es una respuesta que nace de las exigencias de la vida para su estabilidad y extensión; esto quiere decir, una interpretación desde la que toda la realidad es comprendida y que le permitió a la vida asegurarse y extenderse. No se trata solamente de hábitos individuales o colectivos —como podría deducirse de la cita del párrafo anterior—, sino primariamente de una interpretación específica del acontecer en el que este es explicado como producido a partir de las intenciones de un sujeto. La comprensión de esto que ahora aparece como una afirmación abrupta es el objetivo al que se orientan las siguientes páginas, y para ello se abordarán dos consideraciones. La primera de ellas se refiere a que los individuos han hecho una observación de sí mismos en la que el “mundo interior” ha sido comprendido como un conjunto de fenómenos —los hechos de la consciencia— que se derivan causalmente unos de otros, lo que a su vez les ha permitido dar cuenta de la “interioridad” que los constituye. La segunda hace referencia a una creencia implícita en la idea anterior, esto es, que existe una entidad subyacente que es causa de esos fenómenos internos que definen a cada ser humano. Cada una de estas consideraciones será explicada a continuación.

2.4.2 Causalidad y fenomenalidad interior

Para aclarar la primera de estas consideraciones habrá que empezar señalando que, de acuerdo con Nietzsche, la observación que los seres humanos han hecho de sí mismos, a partir de la cual se afirma la idea de causalidad, se basa en proclamar la existencia de tres “hechos internos”: la voluntad, el espíritu o la consciencia y el “yo” (CI, “Los cuatro grandes errores”, 3). Que sean asumidos como “hechos” ya deja ver cuál es el carácter que se le otorga a estos elementos, pues quiere decir que cada uno es tomado como una realidad cuya existencia no da lugar a duda. No son interpretaciones, imaginaciones o siquiera posibilidades, son realidades incuestionables que sirven como fundamento para dar cuenta de lo que cada quien es. A este férreo convencimiento que, habrá que decirlo desde ya, le permitió a la filosofía postular la noción de sujeto como un *subjectum*, Nietzsche opone un conjunto de reflexiones que cuestionan que se pueda hablar con tanta seguridad de la existencia de estos “hechos internos”, por lo menos no en los términos con los que lo hicieron los pensadores que le antecedieron. Las explicaciones que aquí se han dado

acerca de la consciencia abren la senda de la argumentación nietzscheana, ya que hacen vacilar la comprensión de esta como un hecho incuestionado. Por esta razón, la reconstrucción de la lectura que los individuos hacen de sí empezará por esta.

El argumento de Nietzsche es complejo, por lo que será necesario recorrerlo con cuidado. Hasta el momento se ha mostrado que cada uno de los “hechos de la consciencia” es el resultado de igualar lo desigual y de traducir lo nuevo en términos ya conocidos, por cuanto cada uno de estos es el resultado de haber equiparado entre sí la diversidad de instintos que es distintiva de cada persona, según las experiencias que cada una tiene por conocidas y las expresiones del lenguaje que han llegado a ser socialmente comprensibles. A su vez, esto llevó a sostener que estos “hechos” no son otra cosa que simplificaciones y falsificaciones, pero no porque sean representaciones falsas de un ámbito “real” de sentimientos, pensamientos y deseos que ocultaran en su aparecer fenoménico la esencia del “mundo interior”. Lo que es pertinente agregar en este momento es que Nietzsche sostiene que los “hechos de la consciencia” sí son fenómenos, pero no porque deba entenderse los como la otra cara de un “en sí”. Aquí trastoca la comprensión tradicional de fenómeno para hablar de la fenomenalidad del mundo interior desde las características que han sido mencionadas a propósito de la consciencia: “Yo mantengo incluso la fenomenalidad del mundo *interior*: todo aquello *de lo que llegamos a ser conscientes*, primero ha estado completamente arreglado, simplificado, esquematizado, interpretado” (FP IV, 11 [113], p. 399). Se trastoca porque el término “fenómeno” refiere ahora a algo que se manifiesta a la conciencia, no como un producto de una causa sustancial sino como el resultado de una lucha de instintos. Lo que se manifiesta como actos, hechos o fenómenos de la conciencia es entonces el hacerse efectivo y real de unas fuerzas instintivas interpretantes que no tienen realidad en sí, es decir, antes de dicha manifestación. Por ello, no se trata de un nuevo dualismo entre fenómenos conscientes y luchas instintivas, puesto que este acontecer fenoménico no es la contracara o expresión aparente de un en sí que caracteriza a cada ser humano, sino la manera como ese arreglo instintivo llega a la conciencia; es decir, la manera como se llega a ser consciente de parte de ese conjunto de diversas valoraciones sobre lo nocivo y lo útil y lo doloroso y lo placentero, que se han cristalizado en el transcurso del tiempo y desde las cuales cada quien se desenvuelve en el mundo. En otras palabras, es el modo como cada persona comparece ante sí misma. Es importante destacar esta idea porque si la fenomenalidad de

la vida interior está configurada por la simplificación, la esquematización y la interpretación de un acomodo instintivo que rehúye a cualquier delimitación, de ello resulta que la manera como se comporta la “percepción interior” es desconocida por la humanidad. ¿Por qué? Porque esta percepción, la introspección a la que se acude para conocer el funcionamiento de la interioridad y explicar lo que ocurre en la consciencia y por qué se actúa de una u otra manera, solo alcanza a contemplar lo que ha sido reducido para poder llegar a ser consciente y, desde este horizonte limitado, traduce ese funcionamiento en un esquema causal.

En efecto, la tradición metafísica ha interpretado la “vida interior” tomando como punto de partida la percepción que se tiene de la sucesión de los fenómenos de la consciencia, para posteriormente sostener que esta secuencialidad se da en los términos de una relación causal. Esto quiere decir que en la observación del paso de un pensamiento, deseo o sentimiento a otro, se presume que el primero de ellos fue la causa del siguiente y que, por lo tanto, la “vida interior” no está determinada solamente por el llegar a la consciencia de diferentes fenómenos, sino además por la existencia de causas responsables de la linealidad y necesidad de nuevos hechos o fenómenos de la consciencia. Sin embargo, si todo lo que llega a la consciencia es producto de un ejercicio de simplificación y falsificación de un juego de instintos en los términos que aquí han sido explicados, no es posible sostener que los “hechos de la consciencia” sean en sí mismos fenómenos primarios que fungan como causas de otros. En este sentido afirma Nietzsche: “Que un pensamiento sea inmediatamente causa de otro pensamiento es algo sólo aparente. El acontecer en el que hay realmente un enlace tiene lugar por debajo de nuestra consciencia” (FP IV, 1 [61], p. 53). Ese acontecer es un “*estado global*” de instintos del que se derivan los fenómenos de los que llegamos a tener consciencia. Por ello ningún instinto o afecto aislado concluye en un pensamiento o deseo, ya que todo lo que llega a la consciencia es el resultado de la cadena instintiva que se entreteje azarosa y no forzosa o ineludiblemente, y de la que no es posible dar cuenta. Así, en cuanto producto terminado de ese arreglo, estos fenómenos no son causa de nada; no solo porque no están unidos por una relación causal, sino porque la aparición secuencial que tienen en la consciencia no revela un lazo entre ellos, no dice nada sobre la relación entre cada uno de los fenómenos una vez que se han convertido en fenómenos de la consciencia (FP IV, 14 [152]). La verdadera conexión no se da en la

consciencia, sino en ese encuentro entre acontecer e interpretación que fue abordado previamente y que sucede sin que los individuos sean conscientes de su acaecer.

Esta reflexión le permite a Nietzsche dar un paso más adelante en su crítica. Dice a propósito de la forma particular como se produce este fenomenalismo del “mundo interior”: “*la inversión cronológica*, de manera que la causa llega a la conciencia después que el efecto” (FP IV, 15 [90], p. 656). Lo que Nietzsche procede a hacer es corregir la inversión. ¿En qué consiste este ejercicio correctivo? En poner en primer lugar lo que sucede de último y ubicar en último lugar lo que ha sucedido primero. En otros términos, en que a pesar de que se asegura que la causa ocurre antes del efecto, de tal forma que este llega a ser por la causa que lo precedió, lo que ocurre es que el efecto se da primero y posteriormente la causa es puesta por la conciencia. Lo que se presenta, entonces, es que lo que fue producido por una determinada situación es interpretado posteriormente como causa de esa situación.

Pero ¿acaso esta corrección que se propone Nietzsche se limita a reorganizar los términos de la sucesión, a darles el orden correcto, a saber, el de efecto-causa y no el de causa-efecto? Para aclarar este interrogante habrá que empezar por plantear otro: ¿qué queda de la causalidad cuando se invierte el orden de los términos de la relación? ¿Sigue siendo la causa una causa? ¿Sigue siendo el efecto un efecto? Parece evidente que si la causa se deriva del efecto, esta ya no puede ser la razón y el móvil de la existencia de aquel. Más aún, en una reorganización tal, el efecto quedaría convertido en causa, por lo que el esquema no sufriría ninguna transformación en su estructuración ni en sus implicaciones para interpretar el mundo; ahora simplemente se nombraría efecto a las causas y viceversa, pero la comprensión de la manera como todo lo que llega a ser es no variaría de manera importante. La “inversión” de Nietzsche no puede estar orientada entonces a transponer los términos del esquema causa efecto para darles el lugar que sí les correspondería. El sentido de la apuesta nietzscheana tiene que estar dirigido en otra dirección. Lo que Nietzsche quiere destacar es que hay un acontecer, que en el marco del esquema causal es comprendido como un efecto, al que se le imprime posteriormente una causa para poder ser captado y comprendido. De este modo, la “inversión” debe

comprenderse en el sentido de que antes de introducir cualquier causa ya hay previamente un acontecer, que no requiere de causas y que tampoco produce efectos porque él mismo es el constante devenir, el constante llegar a ser, sin leyes o fines predeterminados. Para decirlo con más precisión, aunque el acontecer es aquello de lo que emana el sentido, no puede ser comprendido en estricto sentido como causa de este, ya que la causalidad no solo entrelaza eventos o fenómenos entre sí, sino que los liga con una necesidad absoluta. Y esta necesidad absoluta es precisamente de lo que carece el caótico acontecer nietzscheano.

No obstante, aún no ha quedado claro por qué se lleva a cabo esta inversión, por qué se interpreta el acontecer como un conjunto de efectos que son derivados necesariamente de sus respectivas causas. Pues bien, la respuesta de Nietzsche es la siguiente: porque a la consciencia solo llega lo que aparece según el esquema causal; en otros términos, porque los seres humanos solo son conscientes de lo que ocurre cuando se lleva a cabo esta inversión en la que el acontecer aparece como el efecto de una causa que lo antecede y le otorga realidad. La razón por la cual a la consciencia solo llega lo que es concebido como una causa se encuentra parcialmente en algo que ya ha sido explicado: la manera como se conoce, a saber, la igualación de lo nuevo con lo viejo. En esta forma de conocer la memoria tiene un papel central, pues es ella la que guarda las experiencias anteriores que permiten cotejar lo que aparece como novedoso con lo que ya es familiar. En este ejercicio de igualación no solo se recuerdan las experiencias, también las causas que le fueron atribuidas a estas, es decir, las causas que en cada una de esas experiencias fueron interpretadas como responsables de esas situaciones luego de que la memoria las trajera a la luz. Esto quiere decir que lo que se recuerda no son las causas “verdaderas”, sino la interpretación causal que fue hecha en ese momento específico; en otros términos, que lo que llega a la consciencia no es la causa “verdadera”, sino la que de acuerdo con lo que se ha llegado a conocer puede explicar un evento determinado: “esta causa no es en absoluto adecuada a la causa real, — es un tanteo basado en las “experiencias interiores” que previamente se tuvieron — es decir, basado en la memoria” (FP IV 15 [90], p. 656-657).

Si se recuerda que la manera como se llega a conocer está soportada en una necesidad de encontrar alivio y seguridad frente al miedo y la zozobra que produce lo nuevo, se podrá ver que en esta búsqueda la causalidad tiene un lugar relevante, puesto que es por medio de la alusión a una causa que resulta familiar que se explica por qué algo aparentemente nuevo tiene lugar en el mundo. De esta forma, lo que se encuentra a la base de la comprensión de lo que ocurre según el esquema causal es la necesidad de poder proclamar que lo que resulta desconocido es causado por algo de lo que se tiene algún tipo de experiencia que se hace presente por medio del recuerdo. “El supuesto instinto de la causalidad es solo el miedo lo desconocido y el intento de descubrir algo familiar en él —una búsqueda, no de las causas, sino de lo familiar” (WP, 551, p. 297)¹⁵. Así, la observación que los seres humanos hacen de sí mismos queda encasillada en una comprensión en la que la “interioridad” comparece como un mundo de fenómenos —los hechos de la consciencia— que se siguen lineal y necesariamente uno de otro y, por ello, respondiendo cada uno a lo que anteriormente había sido interpretado como sus causas. Lo que está en ese “mundo interior” parece familiar, y desde esa consideración, se asume que es posible para quien llegar a dar cuenta de sí mismo: saber lo que quiere, desea o piensa, y las causas de cada uno de estos fenómenos.

Finalmente, habrá que anotar que en la idea anterior no solo está presente la razón por la cual se construyen explicaciones causales sobre lo que ocurre; en ella también se ubica una consecuencia para la manera como se comprende lo que acontece: si bien el impulso constante por alcanzar seguridad lleva a preferir cualquier explicación a ninguna, esta no se busca en cualquier tipo de causas, sino en las que con mayor rapidez y firmeza suscitan un sentimiento de familiaridad. De allí que algunas causas se conviertan en explicaciones dominantes, al tiempo que se relegan otras opciones de explicación que, incluso dentro del mismo esquema causal, no provocan el mismo sentimiento de seguridad. Pero de manera más importante, lo anterior deriva en la exclusión de posibilidades de explicación que no se enmarquen en dicho esquema para comprender el movimiento, el cambio y el acontecer en general. En resumen, solo cuando el acontecer es interpretado como

¹⁵ “The supposed instinct for causality is only fear of the unfamiliar and the attempt to discover something familiar in it—a search, not for causes, but for the familiar”.

efectuado, como el resultado de una causa previa y familiar, los fenómenos del mundo son comprendidos por los seres humanos y, por esto, solo entonces llegan a ser conscientes. De este modo, antes de insertar el mundo en la estructura de la causalidad, lo que acontece no se revela como algo comprensible. No obstante, si la causalidad no es más que un mecanismo que sirve para hacer del mundo algo familiar, con ella no se llega a ninguna explicación de este (ni “interior” ni “exterior”, si es que se persiste en continuar con la escisión), sino tan solo a una descripción del modo como puede que se dé un fenómeno, pero no del modo como realmente se da. Así como también se llega tan solo a una descripción cuando la realidad —lo que llega a ser, sus cambios y transformaciones— deja de ser comprendida bajo el esquema de causa y efecto, para en cambio ser interpretada, por ejemplo, como un acontecer que fluye continuamente en el que no hay lugar para una división entre causas y efectos. También allí solamente se alcanza una explicación. En este caso, dice Nietzsche, “hemos perfeccionado la imagen del devenir, pero no hemos llegado ni más allá ni por detrás de esa imagen” (CJ, 112, p. 107).

No se trata por lo tanto de juzgar una interpretación del mundo —la causalidad— como un equívoco por no alcanzar el carácter de explicación y reemplazarla por otra interpretación más certera desde la cual sí pudiera explicarse el acontecer. No se trata de cuestionar una pretendida “verdad”, la de la causalidad, para poner en su lugar otra, la del devenir y la voluntad de poder, estas sí, por paradójico que pueda sonar, “verdaderas”. En ambos casos se está solo frente a interpretaciones del cambio y de lo que llega a ser. Esto quiere decir que para Nietzsche no solo la tradición metafísica ha hecho una interpretación del mundo, también él hace lo propio cuando propone su ontología del acontecer y la voluntad de poder (MBM, 22), ya que incluso así se lo exige la noción de la vida misma como interpretación. En efecto, si la interpretación es la manera como la voluntad de poder se efectúa y por lo tanto la manera como se constituye la realidad, como fue explicado en el capítulo anterior, las doctrinas desde las que esta se comprende no pueden ser más que la expresión de un fuerza que busca atribuirle sentido al mundo.

2.4.3 Del alma al “yo” sujeto: la interioridad que nos define

El análisis de la causalidad no se agota al evidenciar que la metafísica no solo niega que la estructura de la causa y el efecto es una interpretación y que por el contrario se empeña en afirmarla como la única manera de comprender todo fenómeno. De manera más radical, lo que ahora se quiere resaltar de esta relación entre causalidad e interioridad es que, para el pensar metafísico, la idea de “interioridad” lleva implícita la creencia en la existencia de una entidad subyacente que reúne de manera coordinada a todos los fenómenos de la “vida interior” y que es la causa de los pensamientos, deseos y acciones; lo que está implícito, pues, es la idea de una “interioridad” que alberga aquello que constituye y define lo que cada individuo es. Para decirlo sin más dilaciones, lo que está implícito es la creencia en el “yo”, en el yo-sujeto. La explicación que permitirá aclarar cuál es el paso que se da de la “interioridad” al “yo” estará guiada por las siguientes preguntas: ¿cómo se constata en la historia de la filosofía la afirmación según la cual para la metafísica hay una interioridad que es comprendida como una entidad subyacente? ¿Qué es aquello que subyace en el interior de cada individuo definiendo lo que es? Para los intereses que se persiguen en este capítulo, la respuesta estará delimitada a partir de una interpretación de la historia de la filosofía desde una mirada nietzscheana. El marco general de esta interpretación ya fue introducido en el capítulo anterior y en las primeras páginas de este capítulo, cuando fue presentada la historia del error de la metafísica que inicia con Platón y se extiende con el cristianismo, Kant y el positivismo. Allí se dijo que este error tiene como centro la división del mundo en uno “verdadero” y otro aparente, el primero valorado positivamente por ser permanente e inmutable y el otro desvalorado por ser pasajero y cambiante. A esta comprensión del mundo, que privilegió como punto de su crítica, Nietzsche la denominó platónica, sintetizando así varios siglos de historia en un solo término. No obstante, este término no hace referencia al conjunto de pensadores que a lo largo de la historia se consideraron a sí mismos más o menos platónicos, sino de esa marca particular de la filosofía que encuentra su asidero en las reflexiones del pensador griego.

Este marco general de interpretación, a saber, la relectura de la historia de la filosofía entendiendo a esta como un platonismo variable en los detalles pero constante en su fundamento, permitirá ahora hacer una brevísima recorrido que concluirá con la idea de la

existencia de una interioridad sustancial que define lo que cada individuo es. La constatación de la idea de una interioridad en la historia de la filosofía empieza entonces con Platón y su comprensión del alma. En el *Fedón*, cuando ya es posible hablar de elaboraciones propiamente platónicas más que de exposiciones de la doctrina socrática, las reflexiones sobre el alma están acompañadas de una fundamentación claramente metafísica. En la defensa que en este diálogo Platón emprende sobre la inmortalidad del alma, esta es caracterizada como un principio vital cuya orientación se dirige naturalmente hacia las ideas, en la interpretación fuerte de estas, es decir, hacia las ideas que son idénticas a sí mismas, que se encuentran en el “mundo verdadero” y que por ello están estrechamente unidas con la verdad. Esto ocurre porque el alma tiene la misma naturaleza que las ideas, esto es, no requiere de la espacialidad para existir y es inmortal, indisoluble e inmutable (Platón, 1988a). La no espacialidad, la contraposición a la mortalidad y la inalterabilidad le permiten al alma ser entendida como diferente al cuerpo. El alma además se diferencia de lo corporal porque ella no está sometida a leyes de la generación y la degradación o destrucción, por el contrario, como Platón afirma en el *Fedro*, ella es el principio de su propio movimiento y el principio de movimiento de las demás cosas; un principio “ingénito”, pues procede del alma misma y de nada más, e “imperecedero”, ya que no puede tener fin lo que tiene causa en sí mismo y no depende de nada más para existir (Platón, 1988b, 245c-245d).

Estas características son las que le permiten a esta entidad ser aquella que logra aprehender la verdad que se encuentra en el mundo inteligible. El alma es el lugar de manifestación de las ideas y el lugar de la verdad. Por ello Platón sostiene que cuando el alma se observa por sí misma y no por medio de los sentidos (en cuyo caso se dispersa y perturba en lo que jamás se presenta de la misma forma) logra seguir un sentido específico:

[...] se orienta —dice Platón— hacia lo puro, lo siempre existente e inmortal, que se mantiene idéntico, y, como si fuera de su misma especie se reúne con ello, en tanto que se halla consigo misma y que le es posible, y se ve libre del extravío en relación con las cosas que se mantienen idénticas y con el mismo aspecto, mientras que está en contacto con éstas (Platón, 1988a, 79d).

La huella platónica en la filosofía se hace evidente en las características que a rasgos generales le fueron atribuidas al alma en la tradición cristiana. Dentro de esta tradición vale la pena destacar la comprensión del alma como una interioridad que si bien no fue entendida como una espacialidad, sí fue interpretada como el “lugar” de Dios; una interioridad que por su inmaterialidad e inmortalidad fue considerada afín a las ideas divinas, lo que sumado a su identidad con la *ratio* y el *intellectus*, le permitía el acceso a la verdad. Este fue por ejemplo el camino agustiniano. Pero como ya se dijo que acá no se trata de destacar las comprensiones hechas por los filósofos que fueron más o menos cercanos a las elaboraciones de Platón, sino de resaltar la orientación platónica que de acuerdo con Nietzsche marcó al desarrollo de la filosofía, es posible también mencionar a Tomás de Aquino, otro de los referentes de la cristiandad, pues incluso desde su perspectiva el alma mantiene su incorporeidad; y ahora, además, se define por su sustancialidad (Vanzago, 2011). Por eso cuando Nietzsche se refiere a la comprensión que del alma tiene el cristianismo no diferencia entre autores ni tendencias, sino que habla de este como una unidad para la cual el alma aparece “como algo indestructible, eterno, indivisible, como una mónada, como un *átomo*” (MBM, 12, p. 36).

En la modernidad el interrogante del alma continuó teniendo una presencia central en las reflexiones filosóficas. En la *Meditaciones metafísicas* y en el *Discurso del método* Descartes se refiere a aquella como una sustancia pensante, la *res cogitans*. Alma, dice, es aquello que piensa y, en consecuencia, es racional. En su argumentación, Descartes primero se ocupa de afirmar la existencia de esta sustancia para luego sí sostener la existencia del mundo sensible; mundo que solo podrá ser conocido una vez que la determinación clara y distinta de la propia existencia, que es provista por el acto de pensar, da lugar, en el recorrido cartesiano, a la primera certeza: el *ego cogito*, el yo pienso.

Examiné después atentamente lo que yo era, y viendo que podía fingir que no tenía cuerpo alguno y que no había mundo ni lugar alguno en el que yo me encontrase, pero que no podía fingir por ello que no fuese, sino al contrario, por lo mismo que pensaba en dudar de la verdad de las otras cosas, se seguía

muy cierta y evidentemente que yo era, mientras que, con sólo dejar de pensar, aunque todo lo demás que había imaginado fuese verdad, no tenía razón alguna para creer que yo era, conocí por ello que yo era una sustancia cuya esencia y naturaleza toda es pensar, y que no necesita, para ser, de lugar alguno, ni depende de cosa alguna material; de suerte que este yo, es decir, el alma por la cual yo soy lo que soy, es enteramente distinta del cuerpo y hasta más fácil de conocer que éste, y, aunque el cuerpo no fuese, el alma no dejaría de ser cuanto es (Descartes, 2011, p. 124).

En la determinación de lo que es, Descartes señala en primer lugar que independientemente de lo que sea, su determinación ontológica puede prescindir de lo corporal (*res extensa*). Es más, la certeza de que es algo le es provista por la acción del pensamiento que es la misma manifestación del alma; es el alma pensante vuelta al interior de sí misma en el acto de pensar la que le permite a Descartes proclamar la existencia del yo en tanto pensante. Ese algo que es, pronto adquiere un estatuto que termina de situar su naturaleza ontológica: es una sustancia que piensa y que no requiere de espacialidad para originarse ni para continuar con su existencia, una sustancia que es igual al alma — inmortal, como pretende demostrarlo en las *Meditaciones*— y que determina lo que se es. El yo cartesiano es pues esta sustancia, esta alma racional.

Esta introducción del yo transformó las maneras como el alma había sido comprendida por los antecesores de Descartes, pues esta empezó a ser comprendida como autoconsciencia de su propia existencia y como consciencia de aquello que es exterior, del mundo sensible, del mundo material, de la *res extensa* (Vanzago, 2011). A pesar de esta transformación, el alma conservó su sentido de ser una interioridad en la que se encuentra el fundamento del conocimiento y la comprensión racional del mundo. Este carácter de interioridad continuó estando acompañado de la definición del alma como sustancial y afín al ámbito de lo verdadero. Estas dos últimas características adquieren una mayor radicalidad con el pensamiento de Descartes, pues por una parte esta sustancialidad se constituyó en el sustrato permanente de todos los actos de pensamiento, de todos los actos

de la consciencia; y por otra parte, esta sustancialidad se convirtió en la base de todo el conocimiento.

En resumen, en la historia de la filosofía ha estado presente una noción de alma, interpretada en muchas ocasiones como encerrada, presa o limitada por el cuerpo y, también, como algo a lo que solo se accede por medio de un ejercicio de volver sobre sí, por una re-flexión que el alma realiza sobre sí misma. Una noción que entró en la modernidad siendo equiparada al nuevo concepto de “yo” (*ego*), de sujeto, lo que permitió que la idea de interioridad con la que se asociaba al alma permaneciera en la nueva creencia en el yo-sujeto. Por ello dice Nietzsche: ““Alma” en última instancia como “concepto de sujeto” (FP IV 1[, 11], p. 46), con lo que quiere señalar que en el mismo sentido en que ha sido comprendida el alma, el “yo” ha sido postulado por la metafísica como ingénito, invariable, indivisible y permanente. Al ser la entidad que subyace a todos los fenómenos de la consciencia, el “yo” es quien piensa, desea y quiere, sin que para su determinación como el trasfondo al que le son atribuibles estos fenómenos importe el contenido específico de cada uno. Lo que se piense, desee o quiera resulta irrelevante para establecer la naturaleza del “yo”, porque este está caracterizado justamente por ser una sustancia que a pesar de la diversidad de los fenómenos de la consciencia, logra contener de manera armónica dicha heterogeneidad. El “yo” es pues una unidad ontológicamente anterior a los “hechos de la consciencia” y a las manifestaciones específicas de estos, porque se presume que su existencia no se deriva ni está en deuda con nada distinto a sí mismo.

La noción de “yo” hace alusión, entonces, a la idea de que tiene que ver haber algo que agrupa todos los fenómenos de la consciencia sin desvanecerse en la diversidad de estos o modificarse como consecuencia de su manifestación; el yo es por ello un *substratum* que no solo contiene la fenomenalidad del “mundo interior”, sino que funciona como la base sólida, inmutable e inquebrantable que permite que, a pesar de dicha multiplicidad fenoménica, se pueda seguir hablando de un algo o alguien a quien le son atribuibles esos hechos de la consciencia. Este *substratum* es por ello un *subjectum*, es decir, un sujeto que es considerado como el fundamento —en el doble sentido de lo que hace posible que

algo tenga origen y que permanezca sostenido sobre bases que le dan estabilidad y forma— siempre presente de lo que cada ser humano es, a pesar de los cambios de los que se llega a ser conscientes. Por ello, ese yo-sujeto que piensa ahora en *X* y luego en *Y*, que además antes quería *A* y posteriormente querrá *B*, es un mismo “yo”. Es un “yo” que permanece sin cambio, sin modificación, a pesar de la movilidad de los fenómenos de la consciencia porque no solo funge como el contenedor de los fenómenos de los que llega a ser consciente, sino que es su soporte y su causa. En consecuencia, estos fenómenos le pertenecen como sus atributos: es el yo el que piensa, el que desea, el que actúa, él es la causa de sus pensamientos, de sus deseos y de sus acciones. En suma, esta entidad tiene las características de la unidad, la permanencia, la identidad consigo mismo y la de ser causa y fundamento de sus atributos; tiene, por ello, las características de la sustancialidad. El yo-sujeto es, pues, una entidad sustancial, un “ser”. En este sentido afirma Nietzsche:

Sujeto: es la terminología de nuestra creencia en una *unidad* por debajo de todos los diferentes momentos de mayor sentimiento de realidad: comprendemos esta creencia como el *efecto* de una causa, — creemos tanto en nuestra creencia que por su causa imaginamos la “verdad”, la “realidad”, la “sustancialidad” (FP IV, 10 [19], p. 303-304).

Además de soportar de manera sintética lo que se dijo en los párrafos anteriores, la cita de Nietzsche añade otro elemento a la discusión. Si el yo-sujeto es una entidad sustancial, no lo es porque en sí misma esta sea una sustancia que se descubre una vez que se ha vuelto la mirada hacia sí misma; lo es porque estas características se han agregado a la creencia según la cual tiene que haber algo que esté detrás de la multiplicidad de los hechos de la consciencia, algo que sea la causa de los pensamientos, deseos y acciones. En síntesis, a la creencia en una unidad que se halla por debajo de lo que los seres humanos sienten de manera más real, aquello de lo que son conscientes. Y esta creencia tan fuerte y arraigada es la que ha llevado a la humanidad a creer en la sustancialidad como el escenario de la “verdad” de lo que se es. En otras palabras, esta creencia fue la que llevó a que el “yo” haya sido sustancializado, es decir, a que se lo haya convertido

en una sustancia. Pero mientras la filosofía le *reconoció* al yo una naturaleza sustancial como una propiedad que le era inherente, Nietzsche interpreta este reconocimiento como el *producto* en una creencia, como una característica agregada a la creencia en la unidad que prima sobre la multiplicidad. Por eso su consideración según la cual la sustancialidad es solo una cualidad derivada y no esencial del yo-sujeto.

2.5 El yo-sujeto: de vuelta al lenguaje y la verdad

Para Nietzsche no solo resulta discutible la noción de “yo” en sí misma, también la manera como fue introducida en el pensar filosófico. ¿Por qué se cree en el “yo”? ¿Por qué, por ejemplo, cuando se hace referencia al pensar se acepta de inmediato que hay alguien que piensa? La respuesta que da la filosofía puede resumirse de la siguiente manera: porque se cree en el pensar se cree en algo que piensa, en un yo-substrato que es el origen de este acto y quien además lo realiza, se está en el pleno convencimiento de que existe algo que es la causa de ese pensar, sentir y querer y de las acciones que, en principio, son motivadas por estos fenómenos. Pero por supuesto, para el filósofo alemán esta respuesta es insuficiente. Para él, el “yo” es una noción subrepticia, pues con su uso se oculta el hecho de que su introducción es arbitraria, aunque necesaria si se quiere sostener la idea de un trasfondo invariable que soporta los cambios propios del acontecer.

Todo lo anterior permite ver que aquí se encuentran de manera explícita la creencia en la causalidad y la creencia en el yo-sujeto, por lo que es posible hacer las últimas aclaraciones sobre la relación que se teje entre ellas. Ya se dijo que lo que lleva la humanidad a creer en la existencia de causas no es el hábito de ver que una secuencia de hechos se repite en casi todos los casos, como lo sostenía el empirismo de Hume, ni el rigor de la “verdad”, como lo afirmó la tradición metafísica en general. También se dijo que de la mano de la convicción en la causalidad se ha postulado que la consciencia funciona siguiendo un encadenamiento causal, y que, al mismo tiempo, se ha defendido la existencia de una entidad sustancial que sirve como el sustento que permite la diversidad de los fenómenos de la consciencia, sobreponiéndose a esta multiplicidad para dar lugar a una unidad armónica e invariable: el sujeto. Sin embargo, con ello no se ha reflexionado acerca de cómo se produce la relación entre las dos creencias. Lo que hace falta por

aclarar es, pues, la manera como se produce este entrelazamiento que alimenta mutua y constantemente el tener por verdadero que el yo-sujeto funge como entidad causal.

Para resolver esta nueva necesidad habrá que recordar que, según la explicación general que se dio de la causalidad, todo llega a ser en virtud de una causa final que determina su para qué. Cuando se pretende explicar un fenómeno se pregunta por el porqué de su ocurrencia, y esta pregunta tiene consigo un presupuesto que orienta la respuesta a la que se llegará: ir tras el rastro de la causa es perseguir la intención que motivó y determinó al fenómeno. Así lo expone Nietzsche:

Lo que nos da la extraordinaria firmeza de la creencia en la causalidad, no es el gran hábito de la sucesión de fenómenos, sino nuestra incapacidad para poder interpretar un suceso de manera que no sea a partir de intenciones (FP IV, 2 [83], p. 101).

En la idea presente en esta cita se encuentra una de las bases para la relación que ahora se busca. Si se cree en la causalidad no es, como sostenía Hume, porque hubiese una costumbre largamente arraigada, generada por nuestro encuentro con la reiterada sucesión de fenómenos idénticos o similares, que nos hiciera afirmar que ese fenómeno —ahora considerado como efecto— fue causado por otro fenómeno que en una ocasión anterior había provocado la misma consecuencia. Si se cree en la causalidad es porque a cada fenómeno que comparece ha sido introducido, para su comprensión, en un esquema interpretativo según el cual su ocurrencia fue el resultado de una intención previa. Y por esta razón sostiene Nietzsche que si se va a asociar la causalidad con el hábito, habrá que advertir que este en sí mismo no explica nada si no se entiende que en él ya hay implícita una interpretación del acontecer que hace que este comparezca como consecuencia de una intención; y que, en este sentido, una de las costumbres humanas más antiguas es la de considerar que en todos los hechos hay intenciones y que entre hechos e intenciones existe una necesidad universal, de modo que de la intención —tomada como causa— aparece por necesidad su efecto. Esta ha sido la manera con la que los seres humanos

han logrado explicar todo lo que ocurre. Pero la introducción de la intencionalidad para poder dar cuenta del acontecer señala algo más importante: que allí donde se busca una intención (la causa final), también se persigue aquello que en última instancia es responsable de la causación (la causa eficiente). De esta manera, aquí por fin se llega al nudo que permite atar las creencias en la causalidad y en el sujeto: al entroncar la exposición sobre la existencia de una entidad sustancial, que funge como unidad de los fenómenos de la “vida interior”, con la explicación ya dada sobre la causalidad, según la cual al hablar de una condición última que hace obrar la causación se hace alusión a la existencia de un sustrato que pone en marcha la producción de algo que tiene un propósito teleológico —la intención— y que determina las formas de ser de los fenómenos, se puede afirmar que esta instancia sustancial es precisamente el *subjectum*, el sujeto. Así, se tiene que en la edificación de la explicación causal hay un presupuesto que la hace posible: la creencia en que hay una entidad a la que le son atribuibles las intenciones, es decir, la creencia en una entidad con voluntad, la creencia en un sujeto que es agente de las acciones que realiza sobre sí y sobre los otros y el mundo.

En este punto habrá que dejar dos cosas claras. La primera de ellas es que, a pesar de lo que puede leerse en algunos apartados de Nietzsche, no sería tan fácil sostener que se cree en el sujeto porque se crea en la causalidad. En efecto, en algunos de sus escritos Nietzsche señala que la causalidad es “un caso particular” de la “creencia fundamental” en el sujeto (FP IV, 2[83], p. 101)¹⁶. Desde esta postura podría decirse, por un lado, que se cree en la existencia de causas porque previamente se ha creído que detrás de todo acontecer hay un algo, un alguien, que actúa; porque se ha creído que el acontecer es un hacer atribuible a un sujeto con voluntad; y además, que la idea de sujeto no es igual a la de causalidad ni se deriva de esta, porque en toda explicación causal ya ha sido introducido un algo o alguien que hace: ya ha sido introducido el sujeto. En otros términos, podría decirse que para poder hablar de causas es necesario creer que existe algo-alguien que causa, que existe un agente-sujeto. Aunque esta síntesis de la relación entre sujeto y

¹⁶ Otra cita que contiene esta idea se encuentra en *Crepúsculo de los ídolos*: “Creímos que en el acto de la voluntad nosotros mismos éramos las causas; opinábamos que al menos aquí sorprendíamos en el acto a la causalidad” (CI, «Los cuatro grandes errores», 3, p. 69).

causalidad no resultaría por completo desacertada, de inmediato resalta una posible objeción basada en el hecho de sostener que en Nietzsche (aunque se haga de la mano de una cita del mismo autor) hay algo así como un centro fundamental, un concepto que pueda ser interpretado como el origen, en el sentido fuerte criticado por el mismo filósofo alemán, que explique la edificación de una forma específica de comprender el acontecer. La caracterización como “fundamental” de la creencia en el sujeto frente a otras creencias que serían sus derivados debe pues ponerse entre comillas y asumirse con el matiz debido. Si bien en el fragmento citado la causalidad aparece como una consecuencia del convencimiento de la existencia del sujeto, tampoco resulta claro que pueda hablarse de sujeto si esta noción no está acompañada ya de la idea de la causalidad, pues la idea de que el sujeto causa supone necesariamente alguna comprensión de esta. En este sentido, es más conveniente resaltar que tanto el sujeto como la causalidad son asumidas por Nietzsche como creencias y no como “verdades”, es decir, desde una perspectiva genealógica, como el resultado de interpretaciones que han emergido en medio de condiciones y necesidades específicas de los seres humanos, asociadas con el requerimiento imperioso e inevitable de darle sentido al mundo.

Lo segundo que hay que aclarar es que esta creencia en el agente-sujeto no alude solamente a la comprensión del ser humano como un yo-sujeto. Cuando se sostiene este estrecho vínculo entre la creencia en el sujeto y el esquema causal que explica todo lo que llega a ser, se va más allá del ámbito de, si se quiere, lo meramente antropológico o humano. La razón de esto parece obvia, pero no está demás hacerla explícita: la causalidad, y el sujeto que está presente en ella, no se refiere solamente a aquellos fenómenos en los que está involucrado un ser humano, sino que, como ya se dijo, hace alusión a la manera como todo lo que acontece es y los modos en los que llega a ser. Esto equivale a decir que la explicación desde la relación causa-efecto no cobija de manera exclusiva al yo-humano, sino a todo aquello que es. Esta ampliación del alcance de la creencia en el sujeto se produce como una proyección de la interpretación causal que los seres humanos hacen de sí mismos al resto del mundo, de tal manera que esta interpretación ya no solamente es aplicable a cada uno de los fenómenos internos del “yo” y a este como unidad de todos esos fenómenos, sino que es la vía por medio de la cual se comprende al “mundo exterior”. El mundo, todo él, se explica por relaciones causales que

lo conforman y por medio de las cuales se desenvuelve: “el mundo como un mundo de causas, como un mundo de voluntad, como un mundo de espíritus” (CI, “Los cuatro grandes errores”, 3, p. 69). Por ello, si bien la creencia en el sujeto no nombra solamente a un ente antropológico, sí tiene una raíz absolutamente antropomórfica, pues está basada en una interpretación que los seres humanos hacen de sí mismos como agentes causales. Desde esta convicción se ha interpretado que todo debe funcionar según el mismo mecanismo, es decir, en virtud de un agente-sujeto con voluntad que produce efectos.

Al llegar a este punto solo quedan dos preguntas por responder: ¿cómo fue posible que las creencias en la causalidad y en el sujeto, y más precisamente la creencia en el sujeto causal, se extendieran como una verdad incuestionable? Y ¿cómo se da este proceso de proyección al mundo como un mundo de causas? La respuesta de la primera pregunta acercará a la segunda, pues ambas tienen como común denominador el primer tema con el que inició este capítulo: el lenguaje. Por esta razón, al abordar este último tema no solo se responderá a estos dos cuestionamientos, sino que podrá verse la congruencia de todas las temáticas que fueron recorridas en estas páginas. Valga entonces empezar el final de este capítulo con una cita de Nietzsche:

“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. En suma, aquí se está haciendo ya un postulado lógico-metafísico — y *no simplemente constatando*... Por la vía de Descartes *no* se llega a algo absolutamente cierto sino sólo al hecho de una creencia muy fuerte (FP IV, 10 [158], p. 350).

Dado que la consideración del yo-sujeto como una sustancia ya fue un tema abordado, lo que ahora realmente interesa resaltar se encuentra hacia la mitad de la cita: la creencia en esta sustancia tiene como punto de apoyo la costumbre que le ha dejado a la humanidad

la formulación de la gramática, a saber, que para cada predicado se precisa de un sujeto. Y ya que en esta cita la mención a la gramática está puesta en función de una crítica a Descartes, es oportuno recordar que esta estructura de sujeto predicado está presente en uno de las afirmaciones con mayor resonancia en la filosofía: “yo pienso”. Esta afirmación cuenta con un sujeto gramatical, el “yo”, y con un predicado, pienso, y en ella el “yo” aparece como la condición del pensar. Como condición por cuanto pensar se dice de alguien y ese alguien es el “yo” unitario y con voluntad para hacer, por lo que sin él esta actividad no existiría. Justamente aquí está el artificio de la estructura gramatical del lenguaje: si hay una actividad, en este caso pensar, tiene que haber una entidad a la que esta le pueda ser atribuida como un producto suyo; en otras palabras, lo que la estructura gramatical supone es que a todo hacer le corresponde necesariamente un actor que hace. Sin embargo, en este punto ya debería ser claro que el pensamiento llega a la consciencia por un entrelazamiento de afectos en el que el “yo” no tiene lugar como origen o causa, sino antes bien como un elemento agregado en la interpretación de esta actividad. No es este quien decide pensar en virtud de una facultad o capacidad volitiva que le sea inherente, él se ve asaltado y sorprendido por un pensamiento o por un sentimiento o por un deseo. De allí la afirmación de Nietzsche: “un pensamiento viene cuando “él” quiere, y no cuando “yo” quiero” (MBM, 17, p. 40).

De lo anterior resulta que el “yo” no es condición de ninguno de los predicados que se le atribuyen, sino que por el contrario ha sido introducido a la actividad como consecuencia de una interpretación del acontecer según la cual este se desenvuelve en virtud de intenciones que le son atribuibles a algo. Una interpretación que, valga decirlo, muestra el límite del conocimiento y el universo de la ignorancia humana. Se usa la expresión “yo” para nombrar una unidad inexistente de estados de la consciencia que, para llegar allí, han tenido que pasar por el ejercicio inconsciente de su igualación con otros estados. Se dice “yo” para dar cuenta de algo que en realidad resulta desconocido. Aunque a este tema será preciso volver con detalle en el próximo capítulo, lo que por ahora es más importante señalar es que el “yo” o el sujeto de la oración no es una condición verificada, sino que su certeza es el resultado de una irrupción metafísica.

Es claro, además, que la estructura gramatical no es válida solamente cuando se construye una proposición acerca de una actividad que le sea atribuida a un yo-humano, esta también está presente en los juicios o proposiciones que se elaboran para dar cuenta de los fenómenos del mundo. Esto es lo mismo que sostener que en las proposiciones que dan cuenta del mundo está implícita la presuposición de una entidad en la que reside la fuerza causal que lleva a que algo sea, y que además sea de determinada manera. Es por esto que la proyección que realizan los seres humanos, según la cual el mundo es interpretado como el llegar a ser de efectos producidos por causas, se vale de la estructura del lenguaje, al ser por medio suyo que el acontecer es traducido en términos de un hacer que es causado por un actor-agente. En otros términos, esta proyección es posible porque se da cuenta del mundo por medio del lenguaje y al hacer esto el acontecer es traducido en los términos en los que lo permite la estructura gramatical, es decir, en términos de un hacer que es causado por un actor-agente que hace. Es entonces por medio de la estructura gramatical de sujeto y predicado presente en el lenguaje es extendida al mundo la interpretación causal. Es en este sentido que Nietzsche sostiene que la metafísica del lenguaje esconde un “fetichismo grosero” que hace a los individuos estar convencidos de la existencia de agentes y acciones. De allí que él mismo concluya con la siguiente frase: “Temo que no vamos a desembarazarnos de Dios porque continuamos creyendo en la gramática” (CI, “La “razón” en la filosofía”, 5, p. 55). Dios, entendido como el ser supremo, funciona para designar en un sentido no exclusivamente religioso una de las máximas expresiones de la metafísica, precisamente la que se ha rastreado a lo largo de estas páginas: la idea del sujeto causa de los predicados que le acompañan, que está presente en cada proposición que es usada para expresar, comprender y comunicar algo sobre los seres humanos y el mundo.

Por eso habrá que insistir en que más que pretender develar los problemas presentes en la consideración del “yo pienso” o simplemente del “yo”, lo que busca Nietzsche es cuestionar el fundamento metafísico que le sirvió de base a dicha “certeza inmediata”: la creencia según la cual detrás de lo que acontece hay, en cada caso, un sujeto-agente que es comprendido como la entidad sustancial y causal del acontecer. Entiéndase: Nietzsche resalta que la creencia en el sujeto no tiene su origen en el *cogito* de Descartes, sino que es una convicción mucho más primaria que se aúna a la necesidad que tiene la humanidad de hacer uso del lenguaje para poder traducir aquello que se le presenta en términos que

sean comprensibles para esta. En este impulso humano por comprender el mundo y por comprenderse a sí mismo, el lenguaje ha tomado la forma de una estructura gramatical que implica que tanto en las proposiciones que tienen por sujeto a un yo- humano como a aquellas que resultan de la proyección de esta creencia en el yo-sujeto en sentido amplio, se produce una separación entre un actor y la actividad, entre el ser y el hacer. Como consecuencia, la separación entre el ser y el hacer encuentra su legitimidad en el hábito gramatical según el cual a todo predicado le corresponde un sujeto-agente que le da un lugar en el ámbito de lo real. La legitimidad a la que acá se alude hace referencia a la relación entre el lenguaje y la verdad explicada en las primeras páginas. Allí se explicó que, de acuerdo con la tradición metafísica, es por medio de la razón que se llega a la generalización y a la abstracción necesarias para producir los conceptos expresados por medio del lenguaje; además, que por medio de este camino de generalización las palabras logran representar al mundo y hacer referencia a lo que las cosas *son*, a su realidad esencial; y finalmente, que en virtud de esta capacidad de representar lo que realmente es, en la correspondencia del juicio con el objeto está presente la “verdad”. De este modo, el lenguaje es, por una parte, el medio que posibilita la verdad y, por otra parte, el instrumento que garantiza el acceso a ella. Luego de recordar esta relación es más fácil entender por qué la estructura sujeto-predicado le otorga legitimidad y certeza a la escisión entre ser y hacer, pues lo que se expresa en cada proposición que lleva implícita la idea del yo-sujeto, del yo-agente, del ser, no es considerado como una mera creencia o una posibilidad, sino como una “verdad”: la verdad de la existencia de una entidad que actúa y que en sí misma es separable de la actividad que realiza.

Lo anterior no quiere decir que la estructura del lenguaje sea el origen de la creencia en el sujeto-agente y que el lenguaje pueda ser entendido como la causa fundamental de la creencia en el sujeto. El cuestionamiento de los fundamentos metafísicos de esta creencia no lleva a Nietzsche a sustituir unos, los de la tradición metafísica, por otros, los suyos. Al mismo tiempo que esta creencia encuentra parte de su legitimidad en dicha manera de estructurar el lenguaje, la idea incuestionable de que todo hacer requiere de un sujeto actuante funciona para justificar y fundamentar que la gramática de sujeto y predicado es la más apropiada para captar y representar de manera fidedigna el desenvolvimiento del mundo. Así, como se ha resaltado en otros momentos de este escrito, no se trata de

encontrar en Nietzsche la causa única y determinante de las ideas que han dominado la tradición del pensamiento occidental; nada sería más contrario a su genealogía que emprender tal tarea. Del mismo modo que en la relación que se teje entre las creencias en el yo-sujeto y en la causa no es posible establecer un origen único del que se derivaría una creencia primaria que posteriormente le daría paso a la segunda, sino que más bien se construye una dependencia mutua entre estas dos fuertes ideas, el lenguaje no ocupa el lugar de la fuente de la brotarían aquellas dos creencias, la del sujeto y la causalidad. En la estructura gramatical ya está presente esa combinación entre las necesidades de la comprensión y la comunicación y las firmes creencias que los seres humanos han ido elaborando y convirtiendo en verdades incuestionables.

No hay una creencia originaria de las que después emergen otras tantas que tienen a aquella primera como su fundamento. Lo que hay en la base de todas estas creencias que han sido expuestas, la del conocimiento puro, la "verdad", la consciencia, el sujeto, la causalidad y el lenguaje como espejo de la realidad es la vida entendida como voluntad de poder, es decir, la de una constante disputa de fuerzas interpretantes que aspiran de manera permanente al acrecentamiento de sí mismas y a la extensión de su dominio sobre otras fuerzas, que se manifiesta en la imposición histórica de creencias que no son reconocidas como tales, sino como "verdades". Todas estas creencias son entonces medios por los cuales ciertas formas de vida se han afirmado a sí mismas, se han preservado y se han engrandecido.

Sin embargo, la voluntad de poder no es una sola ni se expresa de una única manera y hay otras interpretaciones que también son expresiones de una vida que quiere incrementarse. Si bien por ahora solamente ha sido explicada la creencia en el sujeto que ha acompañado a la historia del pensar filosófico y se han esbozado algunas de las críticas que Nietzsche dirige hacia esta creencia, esto se debe a que la radicalidad de estas críticas y los problemas que de ella se derivan escapan a los propósitos de este capítulo. En este sentido, a partir de lo que hasta el momento se ha explicado pueden hacerse las siguientes preguntas: ¿está la humanidad destinada a afirmar un sustrato metafísico, un yo-sujeto, para dar cuenta de lo que el ser humano es?, ¿será posible encontrar un camino que le

permita a los individuos hacer una comprensión de sí mismos que no se encuentre determinada por metafísica? Las respuestas a estas preguntas requieren necesariamente de la explicación de otro conjunto de reflexiones del filósofo alemán, orientadas no solamente a mostrar las ilusiones y los alcances de la metafísica, en relación con la pregunta acerca de lo que es el ser humano, sino sobre todo a proponer una nueva manera de interpretarlo. A este ejercicio está orientado el siguiente capítulo.

3. Verdad, error y ficción

Las explicaciones que en los capítulos anteriores se han hecho sobre la verdad permiten decir que en Nietzsche el problema no es cómo esta puede ser develada y alcanzada; en él, la consideración de que es posible descubrir lo real que se oculta en la apariencia, lo permanente que resiste al cambio, lo estable que persiste a pesar del devenir y, junto con esto, la verdad en oposición al engaño y lo falso, queda desestimada como un error que se basa en la comprensión metafísica de la existencia. No obstante, esto no quiere decir que en Nietzsche no haya ninguna pregunta acerca de la verdad. El interrogante existe, pero dado que hace parte de su crítica a la metafísica se lo formula en los términos en los que esta se construye. También en este caso, esto no significa que el abordaje sobre la verdad aparezca como una consecuencia de la creciente reprobación de Nietzsche a la tradición de la filosofía o, incluso, que esta última se derive del cuestionamiento de la primera; en realidad, estas reflexiones se producen de manera simultánea en una imbricación constante, de tal manera que resulta no solo difícil sino sobre todo innecesario tratar de determinar cuál es, por decirlo de alguna forma, la variable dependiente y cuál la independiente. Si se dice que la problematización de la verdad se hace en los términos en los que es hecha la crítica a la metafísica, es precisamente porque hay una relación de mutua dependencia entre ambas, que hace que el problema de la verdad no pueda ser pensado por fuera de las conexiones que este tiene con el pensamiento metafísico y con las posibilidades de una interpretación del mundo que se deslinda de este y lo supere.

En el capítulo anterior, la exposición de la pregunta por la verdad tuvo como objetivo mostrar por qué para Nietzsche no es posible sostener que existe tal cosa como la "verdad", en el sentido de aquel conocimiento en sí de los fenómenos del mundo y del mundo como totalidad, que se opone al engaño que caracteriza a la apariencialidad que se presenta constantemente ante los seres humanos. Ahora la reflexión regresa a la

pregunta por la verdad para explicar un sentido positivo de la problematización de esta que aparece en la filosofía de Nietzsche, ya que sería insuficiente explorar solamente las razones por las cuales no puede sostenerse la existencia de la “verdad” en los términos de la tradición. Detenerse solamente en esta última dimensión no solo obviaría el lugar de la voluntad de poder en la creación de las verdades metafísicas, sino que también dejaría de lado la posibilidad de pensar la producción de verdades no metafísicas, dentro de las que podría incluirse la noción del sujeto. Como será expuesto en este capítulo, en esta última apuesta tiene gran relevancia la manera como es entendido el error y la ficción en el pensamiento nietzscheano, así como el lugar que ocupan en el desenvolvimiento de la vida.

3.1 Verdad y no-verdad

En los escritos clasificados dentro del periodo tardío del pensamiento de Nietzsche, la verdad aparece abordada desde la pregunta por la voluntad de verdad (MBM, 1). Planteada en esos términos, se sugiere de inmediato que al abordar este tema el objetivo no se orienta a precisar los medios por los cuales se puede alcanzar la “verdad”, sino a explorar la necesidad y la tendencia de querer afirmarla que ha acompañado a toda la filosofía, tendencia que como se insinúa en la expresión “voluntad de verdad” está relacionada con la voluntad de poder. Esta manera de interpelar a la tradición provoca un desplazamiento hacia una instancia preliminar —e incluso más fundamental— en relación con la pregunta por la verdad. En efecto, antes de disponer el pensamiento para la dilucidación de los caminos correctos por los que la razón puede conducir a ella, Nietzsche pone de presente dos interrogantes que para los propósitos de este escrito se hace necesario destacar. Dice:

¿Qué cosa existente en nosotros es lo que aspira propiamente a la “verdad”?
- De hecho hemos estado detenidos durante largo tiempo ante la pregunta que interroga por la causa de ese querer, - hasta que hemos acabado deteniéndonos del todo ante una pregunta aún más radical. Hemos preguntado por el *valor* de esa voluntad. Suponiendo que nosotros queramos la verdad: *¿por qué no, más bien, la no-verdad? ¿Y la incertidumbre? ¿Y aun la*

ignorancia? - El problema del valor de la verdad se plantó delante de nosotros, - ¿o fuimos nosotros quienes nos plantamos delante del problema? (MBM, 1, pp. 22-23).

La primera de las preguntas presente en la cita anterior pretende determinar qué es lo que lleva a los seres humanos a querer siempre la “verdad”. Hasta este punto lo que se buscaría encontrar sería la causa de ese impulso a conquistar la “verdad” que ha guiado el desarrollo de la filosofía. Pero este interrogante, que de acuerdo con la objeción de Nietzsche no sería nuevo en la tradición, parece quedar subsumido en una preocupación introducida como una novedad por el pensador alemán y que se expresa en segundo cuestionamiento: ¿por qué detenerse en la pregunta por la fuerza que lleva a la humanidad a aspirar a la “verdad” y no más bien plantear el problema acerca del valor que tiene esa aspiración a la “verdad” e, incluso, el valor mismo de la “verdad”? ¿Por qué la “verdad” resulta ser más valiosa que la no-verdad, la ignorancia y la incertidumbre? Como se verá más adelante, abordar la radicalidad de este último cuestionamiento requiere explorar qué es para Nietzsche la verdad, no para identificar cuál es la comprensión metafísica de esta, como se hizo en el capítulo anterior, sino para dar cuenta de una comprensión de la verdad que responda a la exigencia de la superación de la metafísica que está presente en su filosofía. Si bien en los capítulos anteriores se ha hecho una aproximación parcial a este tema, es ahora cuando se hace necesario una exploración más completa que reúna varios de los elementos de la filosofía nietzscheana que han sido introducidos a lo largo de este escrito.

Como se expuso en el capítulo anterior, aunque las personas viven en medio de la simplificación, esto no es una limitación para la existencia humana, sino la manera por medio de la cual el imparable e intrincado juego de fuerzas que configura el mundo es transformado en algo que puede ser percibido por los sentidos y comprendido por el pensamiento. Así, cuando Nietzsche pone de presente la simplificación y el falseamiento en el que constantemente se encuentran los seres humanos no lo hace en términos de un juicio peyorativo o de un reproche a la manera como estos llegan a conocer el mundo. Si es necesario traer a colación estas dos características de la existencia humana, es

precisamente para sacar a la luz lo que la tradición metafísica ha olvidado hasta el punto de rechazar la función primordial que tienen en la construcción del conocimiento, ya que para esta el conocer se logra cuando se alcanza el verdadero ser de la realidad. Ahora, si lo que se simplifica es la dinámica de la lucha inextricable entre las fuerzas, que se manifiestan en virtud de su carácter, a saber, de la voluntad de poder, eso quiere decir que el conocimiento se ha construido sobre la base del desconocimiento de la realidad del mundo. En efecto, si el mundo solo ha podido tenerse por conocido cuando se lo ha traducido a un conjunto de fenómenos estables, regulares y conectados causalmente entre sí, entonces solo ha podido ser comprendido como resultado de ignorar el constante choque de fuerzas y la permanente manifestación de la voluntad de poder.

Se había dicho que conocer es asimilar lo nuevo con lo viejo, simplificar lo complejo y asociar lo desconocido con lo que ha llegado a ser familiar, con el objetivo de sentir seguridad en un mundo que siempre está cambiando. Así, el impulso por conocer se revela como una manifestación de una voluntad de poder, en tanto se produce cuando, en palabras de Nietzsche, “el espíritu subraya, destaca de modo arbitrario y más fuerte, rectifica, falseándolos, determinados rasgos y líneas de lo extraño, de todo fragmento de ‘mundo exterior’” (MBM, 230, p. 190). En medio del encuentro abigarrado de las fuerzas y en virtud de su impulso a dominar, ordenar y crear en función de la extensión de su poder, algo resalta para que sea traducido al ámbito de los fenómenos y las relaciones con las que los seres humanos se sienten familiarizados y tranquilos. Esto significa que el conocer no está guiado por un deseo original por descubrir la “verdad”, por lo menos no en el sentido en la que la metafísica lo ha planteado, sino por una voluntad de poder que aspira a hacer un mundo previsible y comprensible, un mundo susceptible de ser conocido. Esta aspiración es la que Nietzsche denomina voluntad de verdad. De acuerdo con esta, la “verdad” que afirma la metafísica existe como consecuencia de una voluntad de querer superar el carácter falso que le asigna al devenir, convirtiéndolo en algo estable, fijo y perdurable, en últimas, en un mundo de entes, en un mundo ente. El paso de una instancia a otra, es decir, de lo falso a lo verdadero, se produce mediante un proceso en el que se manifiesta una voluntad de dominar el devenir que caracteriza a todo lo que es. Aquí la razón y la lógica funcionan como los medios de los que se vale la voluntad de poder para hacer un mundo de lo ente donde sea posible la regularidad y previsibilidad que requieren

los seres humanos para sentirse capaces de desplegar su vida con estabilidad y seguridad, bases sobre las cuales se acrecienta el sentimiento de poder: “La vida está fundada sobre el presupuesto de la creencia en lo permanente y lo que retoma regularmente; cuando más poderosa es la vida tanto más amplio tiene que ser el mundo previsible, por así decirlo, *hecho ente*” (FP IV, 9 [91], p. 261).

Lo anterior arroja por lo menos cuatro consecuencias en la comprensión de la verdad. En primer lugar, que el mundo que día a día le comparece a la humanidad ha sido construido, y continúa construyéndose, por ella misma. Solo en algunas ocasiones el caos que subyace a ese mundo creado desconcierta, al romperse la familiaridad que permite el desenvolvimiento habitual en él, lo que algunas veces provoca que se desestabilicen las bases seguras de la cotidianidad. Este puede ser el caso de crisis personales, experiencias artísticas o encuentros con nuevas interpretaciones que se alejan de manera sustancial de las comprensiones que las personas tienen por dadas. En segundo lugar, la “verdad” que la metafísica destacó como un descubrir lo invariable, permanente e indubitable, lo “en sí”, se revela como un proceso de determinación y creación permanente que se lleva a cabo gracias a una voluntad de dominar y crecer. La verdad no es algo que se descubre, sino algo que se introduce en el mundo.

La verdad no es, por lo tanto, algo que estaría allí y que habría que encontrar, que descubrir, — sino algo *que hay que crear* y que da el nombre a un *proceso*, mejor aún, a una voluntad de subyugar que en sí no tiene fin: introducir verdad como un *processus in infinitum*, un *determinar activo*, no un volverse consciente de algo <que> fuera en sí fijo y determinado. Es una palabra para la “voluntad de poder” (FP IV, 9 [91], p. 260).

En tercer lugar, si la verdad es el medio por el cual es asegurado un mundo de entes en el que se crea la sensación de seguridad, si es un medio de exteriorización y extensión de un sentimiento de poder, si es otra manera de referirse a la voluntad de poder, entonces la verdad es una estimación que responde a ese sentimiento, a esa voluntad, y por ello se

estima por verdadero aquello que provoca un mayor sentimiento de seguridad. Por esta razón, en relación con la consideración metafísica de la “verdad”, Nietzsche pregunta: “¿No sería más bien de otro modo? ¿que la hipótesis que le da en mayor grado el sentimiento de poder y seguridad es la que él *prefiere y estima* en mayor grado, y *por consiguiente* designa como VERDADERA?” (FP IV, 9 [91], p. 261).

En cuarto lugar, el proceso de creación de un mundo previsible implica, entonces, la conversión de la dinámica de las fuerzas en fenómenos y estados que puedan ser percibidos por los sentidos, aprehendidos por el pensamiento y traducidos a un lenguaje común que permita su comunicación. Esta conversión es el resultado del ejercicio de interpretación que constantemente es realizado por los seres humanos, lo que significa que la realidad va surgiendo en tanto la voluntad de poder se manifiesta, fija el acontecer y lo define en términos de fenómenos regulares y causales. Las consecuencias que se desprenden de este ejercicio permanente de interpretación son por lo menos dos. En primer lugar, que el mundo es un mundo de sentidos y significados que han sido creados por la humanidad y, a su vez, la verdad es un proceso constante e inacabado de creación. Pero, en segundo lugar, que cada que se establece una fijación de sentido se deja oculta y olvidada la red de fuerzas en la que emergió, la dinámica en la que estas siempre se encuentran y el hecho de que si aquello tiene un lugar en el conocimiento es por el ejercicio arbitrario de una voluntad que necesita ampliar su poder. La voluntad de verdad es esa tendencia a olvidar la “alteridad” del acontecer que se domina; es el olvido de que las categorías que unifican la realidad tienen un origen metafórico y que son ilusiones y ficciones (Kouba, 2009, p. 266). Esta doble dimensión del mismo proceso, a saber, el ocultamiento del carácter azaroso y caótico del acontecer que permite que la realidad vaya siendo configurada y conocida por los seres humanos, implica que la verdad de lo que se dice del mundo requiere de manera indispensable de cierto grado de incompreensión. Como sostiene Kouba (2009):

Es la desconocida e incognoscible realidad del devenir a lo que incesantemente tenemos que enfrentarnos (por ejemplo, en la forma de futuro impredecible) y que en este sentido pertenece inherentemente, y siempre

pertenecerá, a cada acto concreto de conocimiento en cuanto aquello que ese conocimiento, en cierta medida, “domina”, pero por mor de lo cual está en trance de resultar subvertido (p. 269).

El carácter inaprehensible del acontecer que hace que este se resista a la comprensión es constitutivo de la experiencia humana con la realidad. Así, es la necesidad inconsciente de olvidar el discurrir continuo, azaroso y conflictivo de las fuerzas el que permite que pueda constituirse un mundo de sentidos, que llegan a tener el estatus de “verdad”. Y la voluntad de afirmar la verdad del mundo se vale de esa negación para sostenerse y extenderse. A partir de esto puede entenderse por qué la voluntad de verdad está acompañada siempre, y de manera necesaria, por la voluntad de ignorancia o, como también la llama Nietzsche, de no-verdad: “a la voluntad de saber sólo le ha sido lícito levantarse sobre el fundamento de una voluntad mucho más fuerte, ¡la voluntad de no-saber, de incertidumbre, de no-verdad! No como su antítesis, sino — ¡como su refinamiento!” (MBM, 24, pp. 50-51). De esta manera, el instinto por conocer y el de ignorar se encuentran aparejados de tal modo que la voluntad de verdad y la voluntad de ignorancia, o la verdad y la no-verdad, no se contraponen; por el contrario, hacen parte del mismo proceso de conocer, puesto que solo al mantener el velo sobre la manera como discurre el acontecer se pueden afirmar hechos estables y perdurables que produzcan la seguridad necesaria para vivir.

Si lo que es inaprehendido e incognoscible hace parte de la realidad, como aquello que se resiste al dominio del conocimiento y, en ese sentido, como posibilidad del ordenamiento y esquematización de la realidad, estas mismas esquematizaciones, las categorías por medio de las cuales los seres humanos ordenan y comprenden el mundo siempre pueden llegar a convertirse en ilusión y error (Kouba, 2009). La consecuencia de este planteamiento es simple: todas las categorías carecen de un fundamento último, por lo que, a su vez, el mundo debe dejar de ser comprendido como hasta ahora la humanidad lo ha hecho. Aunque simple, la conclusión es radical, pues implica un replanteamiento del conocimiento y de la verdad que ha venido construyéndose desde el inicio de este escrito: no hay ningún conocimiento ni ninguna verdad que encuentren legitimidad en un fundamento único, en un origen puro y privilegiado; la verdad es una manifestación de la

voluntad de poder. De manera aún más problemática, esta afirmación plantea dos preguntas: ¿dónde hallar el valor de la verdad? ¿Cómo vivir sabiendo que se está permanentemente en la no-verdad?

De todas las diferencias que se han resaltado entre la comprensión de la verdad desde la metafísica y la filosofía de Nietzsche, es posible quedarse por ahora en la siguiente. Para la primera, la “verdad” no es una estimación ni una creencia, en tanto tiene un alcance universal y se encuentra por fuera de la duda. De allí se deriva que no sea necesario preguntar por el valor que pueda tener para la vida, pues se presume que así como lo falso es perjudicial lo verdadero es bueno para aquella. Desde esta perspectiva no hay lugar a cuestionamientos que pongan en entre dicho este presupuesto, sobre el que además se justifica la constante persecución de la “verdad”. Por su parte, desde la interpretación nietzscheana la verdad es asumida como una estimación, como una creencia necesaria que debe ser afirmada desde su carácter de creencia, y que, en consecuencia, debe ser tratada como tal, esto es, como algo móvil, susceptible de cambio, dubitable y cuyas raíces no se encuentran en la profundidad de un “mundo verdadero”, sino, por el contrario, en la superficialidad¹⁷. Y si a pesar de esto se persiste en estas estimaciones de verdad, es por la importancia regulativa que tienen en la vida, porque por medio de ellas es posible, por ejemplo, esquematizar, ordenar y conectar el mundo lógicamente (MBM, 3). Esta idea según la cual las estimaciones de verdad son importantes en la medida en que permiten la preservación de la humanidad, conduce a la respuesta de la primera pregunta acerca de cuál es el valor de la verdad y de la no-verdad y, en especial, cómo determinar dicho valor. El valor de la verdad reside, entonces, en que esta permite la conservación de la humanidad. De allí que Nietzsche afirme: “La verdad es la clase de error sin la cual una determinada especie de seres vivos no podría vivir. El valor para la vida decide en última instancia” (FP III, 34 [253], p. 769).

¹⁷ En uno de los primeros aforismos de *Más allá del bien y del mal* se lee: “Los juicios sintéticos *a priori* no deberían “ser posibles” en absoluto: nosotros no tenemos ningún derecho a ellos, en nuestra boca son más que juicios falsos. Sólo que, de todos modos, la creencia en su verdad es necesaria, como una creencia superficial y una apariencia visible perteneciente a la óptica perspectivista de la vida” (MBM, 3, p. 34).

De acuerdo con esta lectura, el valor de la verdad reside en su necesidad para preservar la vida. Pero esta conclusión trae consigo una nueva pregunta: ¿lo anterior quiere decir que el valor de la verdad reside en su utilidad para la vida? En otras palabras, ¿el criterio de valor de la verdad es la utilidad? Para poder defender una respuesta positiva, la utilidad asociada a la verdad tendría que ser aquello sin lo cual la vida no tendría valor, y de esta manera ser el criterio fundamental para la vida. No obstante, como se verá a continuación, no es esto lo que Nietzsche concluye. Como ya se ha explicado previamente en este escrito, la realidad va surgiendo como resultado de la voluntad de poder interpretante; es desde el hacerse efectivo de esta voluntad que el mundo surge como una composición de cuerpos, fenómenos, causas, efectos, movimientos y reposo en el que es posible vivir (CJ, 121). Pero esta es solo una parte de la posición nietzscheana, puesto que las expresiones desde las cuales el mundo aparece configurado son catalogadas por Nietzsche como convicciones e incluso como errores. Así lo dice: “¡nadie resistiría hoy vivir sin estos artículos de fe! Pero no por eso ellos quedan demostrados. La vida no es un argumento; el error podría estar entre las condiciones de la vida” (CJ, 121, p. 112). Nótese el cambio que la cita produce en el planteamiento anterior: el vínculo entre la verdad y la vida, que se caracterizaba por la aparente necesidad de la primera para la segunda, es modificado por la introducción del error como una condición para la vida. Esta inclusión del error no lo ubica como un acompañante de la verdad, en una especie de dupla contradictoria que posibilita la vida, sino que ocupa un lugar más significativo. Primero, porque las explicaciones que son elaboradas para darle forma a la realidad, que son presentadas y valoradas como “verdades”, son ilusiones, artículos de fe cuya veracidad, en un sentido metafísico, no ha sido ni puede ser comprobada; y segundo, porque es el error lo que puede estar en su base. Lo más importante no es entonces la utilidad que la “verdad” presta a la vida, ya que aquella puede no existir y sin embargo esta puede crecer sobre un suelo de errores e ilusiones.

Ahora puede interpretarse de manera más acertada la afirmación de Nietzsche según la cual la verdad es una clase de error y por qué el criterio para su valoración no reside en su utilidad, sino en las posibilidades que le brinda a la vida para extenderse y fortalecerse (FP III, 34 [253]). Como puede verse con más claridad en el siguiente fragmento, esta es la

razón por la cual la veracidad o la falsedad no ocupan un lugar privilegiado al momento de determinar lo que es conveniente para la vida.

La falsedad de un juicio no es para nosotros ya una objeción contra él; acaso sea en esto en lo que más extraño suene nuestro nuevo lenguaje. La cuestión está en saber hasta qué punto ese juicio favorece la vida, conserva la vida, conserva la especie, quizá incluso selecciona la especie; y nosotros estamos inclinados por principio a afirmar que los juicios más falsos (de ellos forman parte los juicios sintéticos *a priori*) son los más imprescindibles para nosotros, que el hombre no podría vivir si no admitiese las ficciones lógicas, si no midiese la realidad con el metro del mundo puramente inventado de lo incondicionado, idéntico-a-sí-mismo, si no falsease permanentemente el mundo mediante el número, - que renunciar a los juicios falsos sería renunciar a la vida, negar la vida. Admitir que la no-verdad es condición de la vida: esto significa, desde luego, enfrentarse de modo peligroso a los sentimientos de valor habituales; y una filosofía que osa hacer esto se coloca, ya sólo con ello, más allá del bien y del mal (MBM, 4, pp. 25-26).

No importa si las estimaciones de verdad que han sido consideradas más valiosas por ser, precisamente, verdaderas, son en realidad falsas; no importa, hasta cierto grado, que los juicios que se aceptan por verdaderos y a partir de los cuales se comprende el mundo estén constituidos desde la falsificación de un devenir primordial en términos ontológicos. Nada de esto es suficiente para negar la importancia de dichos juicios. Todo lo contrario, hay una constante necesidad de estos engaños: los seres humanos constituyen una especie que para vivir necesita estar en medio de la ficción.

En suma, cabe tener en cuenta, primero, la valoración positiva que Nietzsche hace de la relación entre verdad y no-verdad y, por lo tanto, de la comprensión de la verdad como un proceso de creación de un mundo asimilable que permita el despliegue de la vida y, a su vez, de la imposibilidad de desprenderse de la no-verdad: no hay razones para querer

eliminar la no-verdad. ¿Por qué? Porque, aunque puede resultar una obviedad en este momento, no hay un mundo verdadero que pueda ser dilucidado al eliminar el supuesto mundo de la apariencia y la falsedad. Y adicionalmente, porque hay en Nietzsche otra manera de juzgar el error. La vida se ha construido a partir de —gracias a— las muy diversas apreciaciones que se han producido desde el hacerse efectivo de cada voluntad de poder, es decir, desde interpretaciones que se afincan en ilusiones o ficciones. De allí que Nietzsche concluya: “Cualquiera que sea la posición filosófica que adoptemos hoy, mirando desde cualquier lugar, la *erroneidad* del mundo en que creemos vivir es lo más seguro y firme de todo aquello de que nuestros ojos pueden todavía adueñarse” (MBM, 34, pp. 62-63)¹⁸.

Si hasta ahora la vida se ha desplegado afirmando la “verdad”, ¿cómo vivir cuando se ha develado la *erroneidad* del mundo? Nietzsche es consciente de esta preocupación y por ese motivo al final del aforismo 4 de *Más allá del bien y del mal*, citado previamente, no solo avanza en la propuesta de aceptar y afirmar que se vive en y gracias a la no-verdad, también advierte sobre el peligro que trae asumir tal posición, esto es, la de valorar de una manera distinta a como generalmente se lo ha hecho. Esta misma advertencia aparece en la primera parte de uno de los fragmentos reunidos de manera póstuma. Admitir la no-verdad como una condición de la vida, sostiene Nietzsche, “significa por cierto quitarse de encima de un modo terrible los sentimientos de valor acostumbrados —y aquí, si en algún lugar lo fuera, es preciso no ‘desangrarse’ por la ‘verdad conocida’” (FP III, 35 [37], p. 781). Son, pues, dos las amenazas que se asoman: valorar de una forma novedosa, lo que implica una transgresión a lo habitual, y dejarse poseer y llevar de un pesimismo derivado de la nostalgia de la verdad que se ha perdido para siempre. Un posible camino para enfrentarlas es expuesto por Nietzsche en el fragmento que acaba de ser citado.

¹⁸ Más adelante, en el mismo aforismo, concluye: “¿No basta suponer grados de apariencia y, por así decirlo, sombras y tonos generales, más claros y más oscuros, de la apariencia, —*valeur* [valores] diferentes, para decirlo en el lenguaje de los pintores? ¿Por qué el mundo *que nos concierne en algo* — no iba a ser una ficción?” (MBM, 34, p. 64).

Se tiene que apelar inmediatamente en este peligro supremo a los instintos-fundamentales creativos del hombre, que son más fuertes que todos los sentimientos de valor: aquellos que son las madres mismas de los sentimientos de valor y que en el eterno dar a luz disfrutaban su elevado consuelo por la pérdida eterna de sus hijos. Y finalmente: *¿qué fuerza [Gewalt] fue la que nos constriñó a abjurar de aquella “fe en la verdad”, si no fue la vida misma y todos sus instintos-fundamentales creativos? — así que nosotros no tenemos necesidad por tanto de conjurar estas “madres”: — ellas están ya arriba, sus ojos nos miran, nosotros ejecutamos precisamente aquello de lo que su encanto nos ha persuadido (FP III, 35 [37], p. 781).*

En la primera parte de la cita reaparece la ontología de los instintos, que fue abordada en el capítulo anterior. De la mano de ella se puede recordar que las estimaciones de valor que las personas tienen de lo que sucede son el resultado de la acción interpretante de los instintos constitutivos de la vida humana, a nivel individual y colectivo. Estas fuerzas instintivas que emergen del acontecer al que al mismo tiempo se enfrentan, están constantemente creando valoraciones que se convierten en el medio por el cual la humanidad constituye el mundo y lo aprehende. De allí que si ha de admitirse a la no-verdad como una condición de la vida, habrá que abrazar el carácter constantemente creativo de los instintos, pues la invención de valoraciones implica la destrucción o la superación de las anteriores. Es en virtud de ese carácter creativo-destructivo que nuevos sentimientos de valor podrán ver la luz y, en consecuencia, que podrá abrirse camino la posibilidad de una forma distinta, y positiva, de asumir la relación entre la vida y la verdad o entre la vida y el error. Es más, como lo resalta Nietzsche en la segunda parte de la cita, es el ejercicio de los instintos fundamentales de la vida el que ha propiciado la pregunta por la causa de la voluntad de verdad y por el valor de esa voluntad. Es cierta voluntad de poder la que ha preguntado si no es momento de cuestionar el lugar privilegiado que se le ha otorgado a la “verdad” y la que ha conducido a admitir el error como el elemento

constitutivo de la realidad y como el motor de la preservación y el acrecentamiento de la vida¹⁹.

Sin embargo, también admite Nietzsche que la transvaloración de la relación entre vida y error no será una tarea fácil, y tal vez ni siquiera una meta que pueda trazarse cualquiera, sino solamente aquellas personas con un espíritu fuerte. En este sentido, vale la pena revisar el “Prólogo” de *Ecce Homo*. “¿Cuánta verdad *soporta*, cuánta verdad *osa* un espíritu?, esto fue convirtiéndose cada vez más, para mí, en la auténtica unidad de medida. El error (-el creer en el ideal-) no es ceguera, el error es *cobardía...*” (EH, Prólogo 3, p. 19)²⁰. Esta cita debe ser leída con cuidado. La verdad a la que se refiere Nietzsche no es la verdad metafísica, que ya ha sido revaluada; es la verdad que aparece como contraparte del cuestionamiento a la metafísica, esto es, que no hay un fundamento último que esté a la base de aquella y que la vida se sostiene y crece gracias a la creación de ficciones que

¹⁹ En un aforismo de la Ciencia jovial Nietzsche se refiere a ese choque de voluntades de poder entre aquella que aspiran a la “verdad” como el seguimiento universal y no discrecional de los juicios y aquella “otra” verdad de la que se ha hablado en estas páginas. De no haber existido en todos los tiempos un gran número de hombres que sentían el cultivo de su cabeza —de su ‘racionalidad’— como su orgullo, su obligación, su virtud, que se sentían ofendidos o avergonzados por todas las fantasías o desenfrenos del pensar, y como los amigos ‘del sano entendimiento común’: ¡hace largo tiempo que habría perecido la humanidad! Sobre ellos se cernía y se cierne continuamente la irrupción de la locura, como su mayor peligro —es decir, la irrupción de lo discrecional en el sentir, ver y oír, el agrado en la falta de disciplina de la cabeza, la alegría por la falta de entendimiento de los hombres. No es la verdad ni la certeza lo opuesto al mundo del loco, sino la universalidad y compromiso total de una creencia, en pocas palabras, lo no discrecional en el juicio. Y hasta ahora el mayor trabajo de los hombres consistió en coincidir entre sí acerca de muchas cosas e imponerse una ley de la coincidencia independientemente de si estas cosas eran verdaderas o falsas. Este es el cultivo de la cabeza que ha conservado a la humanidad— pero los instintos contrapuestos son siempre tan poderosos que, en lo fundamental, se debe hablar con poca confianza acerca del futuro de la humanidad. Continúa cambiando y se desplaza aún la imagen de las cosas, y desde ahora en adelante tal vez más y con mayor rapidez que nunca; continuamente se resisten los más selectos espíritus en contra de aquel compromiso total —y en primer término los investigadores de la verdad! (CJ, 76, pp. 75-76).

²⁰ Una idea similar se encuentra en el siguiente aforismo: “Al servicio de esa misma voluntad [la de saber o conocer] hállase también un instinto aparentemente contrario del espíritu, una súbita resolución de ignorar, de aislarse voluntariamente, un cerrar sus ventanas, un decir interiormente no a esta o aquella cosa, un no dejar que nada se nos acerque, una especie de estado de defensa contra muchas cosas de las que cabe tener un saber, un concentrarse con la oscuridad, con el horizonte que nos aísla, un decir sí a la ignorancia y un darla por buena: todo lo cual es necesario, de acuerdo con el grado de nuestra propia fuerza de asimilación [...]” (MBM, 230, pp. 190- 191).

reciben el estatuto de verdad. En cuando al error que allí se menciona, debe aclararse que no tiene el mismo sentido que el contenido en la expresión “erroneidad del mundo”. El error que acá es criticado es la creencia en ideales o ídolos, esto es, precisamente, la negación del acontecer como el verdadero carácter de lo que es y la sustitución del valor y el sentido de esta realidad por la división de dos mundos, el verdadero y el aparente. Es esta manera equivocada de comprender lo que es, la que Nietzsche cataloga como un error y, en otro aforismo del mismo libro, como una mentira. “Hasta ahora la *mentira* del ideal ha constituido la maldición contra la realidad, la humanidad misma ha sido engañada y falseada por tal mentira hasta en sus instintos más básicos” (EH, Prólogo 2, p. 18). Por ello, la verdad que se debe soportar es la aceptación de ese devenir caótico y azaroso de las fuerzas, de la que se desprende la obligación de aceptar que el mundo que la humanidad tiene por conocido es apariencia, ilusión, ficción. No aceptarla es una muestra de cobardía ante las implicaciones de dicha verdad, que a veces pareciera que puede comprometer la existencia.

Algo podría ser verdadero: aunque resultase perjudicial y peligroso en grado sumo; podría incluso ocurrir que el que nosotros perezcamos a causa de nuestro conocimiento total formarse parte de la constitución básica de la existencia, - de tal modo que la fortaleza de un espíritu se mediría justamente por la cantidad de “verdad” que soportase o, dicho con más claridad, por el grado en que necesitase que la verdad quedase diluida, encubierta, edulcorada, amortiguada, falseada [...] Para la génesis del espíritu y filósofo fuerte, independiente, acaso la dureza y la astucia proporcionen condiciones más favorables que no aquella bonachonería suave, fina, complaciente, y aquel arte de tomar todo a la ligera, cosas ambas que la gente aprecia, y aprecia con razón, en un docto. Presuponiendo, y esto es algo previo, que no se restrinja el concepto de “filósofo” al filósofo que escribe libros - ¡o que incluso lleva su filosofía a los libros! (MBM, 39, p. 68).

No es el propósito de este escrito detenerse en ese tipo de ser humano cuya existencia reclama Nietzsche, ni explorar el sentido de la filosofía y del ser filósofo que se anuncia en

la cita. Baste decir que será aquel que pueda orientar sus instintos hacia nuevas formas de valorar y sentir, que pueda percibir el acontecer latente en cada fijación de la voluntad de poder y, finalmente, que pueda comprender que no es posible superar la “naturaleza” errónea del mundo y que asuma esto como la posibilidad de la constante creación de ficciones a partir de las cuales la vida pueda seguir creciendo. Esto no quiere decir que una vez descubierta la falsedad de los juicios se deba dirigir la mirada hacia otro lado, olvidar su carácter y mantener incólume su estatus de “verdad”. Al llegar a este punto, la “verdad” deja de ser creíble, lo que no quiere decir que el único camino que quede sea el del completo escepticismo. Dejar de creer en la “verdad” para aceptar el carácter ficcional o ilusorio de las verdades no debe llevar a rechazar por completo las construcciones que se han edificado de la mano de su supuesto carácter “verdadero”. Si bien este riesgo se asoma con la crítica nietzscheana, esta última también trae consigo una invitación: “considerar los conceptos como ensayos [...]” (FP III, 35 [36], p. 781).

3.2 El sujeto como ficción

Con las explicaciones que se han hecho hasta este punto se hace posible explicitar las respuestas a las preguntas que quedaron planteadas al final del segundo capítulo, a propósito de si hay una condición ineludible que lleve a proclamar la existencia de un sustrato metafísico, de un yo-sujeto, para dar cuenta de lo que los seres humanos son; o por el contrario, si es posible encontrar un camino que permita hacer una comprensión de lo que estos son que no se encuentre determinada por la metafísica. Por supuesto, estas respuestas tendrán que tener como suelo las explicaciones que se han hecho sobre el acontecer, la voluntad de poder, el lenguaje y la verdad, pues no en vano se ha transitado por todos esos caminos.

La cita expuesta a continuación incluye de manera implícita los planteamientos críticos de Nietzsche que ya han sido examinados, razón por la cual no hay necesidad de detenerse en ellos. Sin embargo, el final del fragmento plantea un interrogante más que oportuno en este momento.

Sigue habiendo cándidos observadores de sí mismos que creen que existen “certezas inmediatas”, por ejemplo “yo pienso” [...]: 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! (MBM, 16, p. 39).

Las “verdades” que la tradición ha enaltecido, como la “cosa en sí”, las “certezas inmediatas” y el “yo pienso” o el sujeto son, de acuerdo con todo lo que ya se ha dicho, ilusiones metafísicas, arreglos ficcionales producto de la voluntad de poder que ha primado en la construcción de un mundo vivible para los seres humanos. No obstante, la demanda final de Nietzsche —“¡deberíamos liberarnos por fin de la seducción de las palabras!”²¹— abre nuevos interrogantes que deben ser solucionados. El primero de estos es si la exigencia expresada por Nietzsche implica que para asumir una comprensión no metafísica de la vida es necesario renunciar al lenguaje o si solamente habrá que despojarlo del halo seductor que le rodea. Para empezar a despejar las dudas vale la pena precisar cuál es ese efecto seductor que acompaña a las palabras y del que la humanidad habría de liberarse. En realidad, en este punto basta con retomar algunas de las explicaciones elaboradas en el capítulo anterior. En *El nacimiento de la tragedia* y *Sobre verdad y mentira en un sentido extramoral* las palabras son constructos metafóricos, pues en lo que expresan siempre está presente una distancia insuperable que resulta, por un lado, de una comparación ineludiblemente imprecisa entre impulsos nerviosos, imágenes, sonidos y conceptos por medio de los cuales se nombra el mundo; y por otro lado, de que en ese momento Nietzsche haya afirmado que la naturaleza es “[...] solamente una x que es para nosotros inaccesible e indefinible” (SVM, p. 24), razón por la cual los conceptos no logran expresar el verdadero carácter de una naturaleza. Esto, sumado a que en este

²¹ Una afirmación similar se encuentra en el aforismo 13 de la primera parte de *Genealogía de la moral*, citado previamente en este escrito.

periodo de su pensamiento el lenguaje pueda ser el portador y transmisor de la verdad gracias al olvido inconsciente de esas metáforas antropomórficas, deja ver que desde entonces el lenguaje es arropado con cierto carácter ilusorio que le procura a la humanidad calma y seguridad.

Como se ha visto, con la radicalización de la crítica a la metafísica Nietzsche cambia su comprensión del lenguaje y la verdad, pues ya no hay una realidad que el lenguaje pueda representar de manera correcta y fiel, puesto que se niega la existencia de un mundo verdadero cuya esencia pueda llegar a estar presente en el lenguaje. De este modo, lo que las palabras nombran o representan no expresan ninguna esencia, porque no hay ninguna esencia por representar. Desde la ontología del acontecer de Nietzsche, el lenguaje no es el reservorio de la verdad “en sí”, sino una manifestación de la voluntad de poder que ha fijado el mundo en conceptos que ha postulado como “verdades”. Por esta razón, como también ya se ha dicho, el lenguaje no tiene dentro de sus características principales reflejar de manera fidedigna la realidad, sino contribuir a su configuración. Así, el carácter ficcional del lenguaje se deriva fundamentalmente de su inevitable “incapacidad” para ser una referencia objetiva del mundo y de su función inventiva de este. A pesar de esto, la voluntad de poder que interpreta el mundo como una cadena necesaria entre causas y efectos, entre agentes y acciones, reclama para el lenguaje el derecho a ser el medio privilegiado para describir y representar la realidad, ya que este está estructurado según el mismo esquema de sujeto y predicado. Y esta es precisamente la razón por la cual el lenguaje tiene un poder seductor: porque las palabras parecen reflejar lo que las cosas realmente son y porque en el uso del lenguaje este reivindica constantemente su excepcional capacidad para capturar y reiterar la estructura del mundo.

Liberarse de la seducción de las palabras y el lenguaje es, en consecuencia, recordar permanentemente que las palabras no expresan la esencia de lo que es, porque no existen tales esencias y porque lo que es no es otra cosa que la siempre apariencialidad del devenir; que el mundo no se desenvuelve según un mecanicismo causal, sino que es un constante acontecer de sentido que es fijado parcial y momentáneamente en palabras que son el resultado de manifestaciones de voluntades de poder; que no hay ningún lenguaje

que pueda captar la realidad; y que ser el medio por el cual se crean ficciones para la comunicabilidad, la comprensibilidad y la seguridad es, tal vez, la principal característica de este. En suma, liberarse de la seducción de las palabras es afirmar su condición ficcional, y hacer de esta un medio de afirmación de la infinita capacidad inventiva de la voluntad de poder que caracteriza a todo lo vivo.

En relación con esto, la segunda inquietud que plantea la exigencia de Nietzsche es si para construir una comprensión no metafísica basta con admitir el carácter ficcional de las palabras, nociones o conceptos o si se requiere dar un paso adicional, que estaría relacionado con la probabilidad de renunciar al lenguaje, por lo menos al verbal y el escrito, ya que es por medio suyo que la metafísica seduce a la humanidad, la envuelve y amarra, de tal manera que buena parte de la forma como es expresada la realidad que va emergiendo en cada interpretación se hace en términos metafísicos. Pero pensar en eliminar el lenguaje es contemplar una posibilidad que va en contra de las propias necesidades de los seres humanos. Sobre este tema es conveniente traer a lugar el siguiente fragmento:

— los medios de expresión del lenguaje son inutilizables para expresar el devenir: forma parte de nuestra irreductible necesidad de conservación proponer constantemente un único mundo más grosero de lo permanen<te>, de “cosas”, etc. De una manera relativa, estamos legitimados para hablar de átomos y mónadas: y cierto es que el mundo más pequeño es, en duración, el más duradero... (FP IV, 11 [73], p. 388).

No es posible eliminar el lenguaje sin acabar también con las posibilidades que tiene la humanidad para sobrevivir. La opción de suprimir el lenguaje queda entonces descartada. Resta continuar reduciendo el devenir a comprensiones más limitadas, a las ficciones de lo permanente, estable y perdurable, de las que en todo caso ya se reconoce que no son verdades metafísicas, sino medios de extensión de la voluntad de poder que buscan la perduración de la vida. Si este objetivo da la suficiente legitimidad para continuar hablando

de átomos y mónadas, también la dará para continuar hablando del sujeto, pues entre estas tres nociones Nietzsche plantea una cierta similitud que se basa en la generalización de ciertas características que, de acuerdo con él, son compartidas por ellas: el ser indivisibles, indestructibles y eternas (MBM, 12). En consecuencia, sería posible afirmar que a pesar del carácter ficcional de la expresión “sujeto”, esta aún puede ser válida para los propósitos de comunicabilidad y comprensibilidad de los seres humanos. Pero esto no quiere decir que ahí concluya el debate en relación con el sujeto en cuanto ficción, pues con esto solamente se resuelve la pregunta acerca de la ficción de la palabra “sujeto”, mas no lo que pasa con el contenido de esta, es decir, con la comprensión de eso que recibe el nombre de sujeto.

¿De qué es ficción el sujeto? El sujeto es la ficción de igualar la multiplicidad de estados y reunirlos en una unidad con un substrato único y permanente, al que son remitidos en última instancia. Con multiplicidad se quiere decir que el sujeto lejos de ser una unidad estable e invariable, es el resultado de fuerzas instintivas en pugna. La lucha entre estas fuerzas y el orden que establecen como resultado del enfrentamiento conduce a la formación del sujeto como un efecto. No se trata de un sujeto previo que se va transformando en el encuentro con otras fuerzas, sino de la ausencia total de sujeto antes de que este aparezca como el efecto de este enfrentamiento. Tampoco se trata de entender la noción de sujeto como si este fuera el último resultado de un proceso, es decir, como si fuera el culmen de un proceso en el que no vuelven a haber transformaciones. Esto sería volver al paradigma del sujeto moderno, como aquel que es unitario, invariable e idéntico a sí mismo, solo que ahora este sería un llegar a ser definitivo y un punto de inicio. El sujeto es un llegar a ser, pero nunca uno que alcanza un punto fijo de su formación; el sujeto no es un *telos*. Con esto Nietzsche critica que haya un fondo sustancial, un *subjectum*. Lo que hay, por el contrario, “es un conflicto entre impulsos que buscan nutrirse, satisfacerse y descargar su energía vital” (Paredes, 2009, p. 124). Lo anterior no quiere decir que Nietzsche pretenda encontrar los elementos últimos constitutivos del sujeto, ya que estos permanecen velados para cada individuo por la misma condición de pluralidad que lo caracteriza. Por lo tanto, querer determinar cuáles son los elementos últimos que constituyen al sujeto es limitar la multiplicidad que este es. Esta imposibilidad de sondear los instintos que constituyen cada individualidad es expresada por Nietzsche en los siguientes términos:

Por muy lejos que pueda llegar alguien al conocimiento de uno mismo, nada puede ser más incompleto que la imagen que formemos del conjunto de *impulsos* que constituyen su ser. Aun cuando apenas pueda nombrar a los instintos más groseros, su número y su fuerza, su flujo y su reflujo, su juego recíproco entre ellos, y sobre todo, las leyes que rigen su *nutrición*, seguirán siendo totalmente desconocidas (A, 119, p. 135).

La noción de sujeto como multiplicidad de fuerzas instintivas elimina el fondo sustancial porque, como se explicó en el primer capítulo, la noción de fuerza no alude a una sustancia, a una esencia o a algo que pueda separarse de su actividad, de su manifestación. Esta manera de entender la noción de fuerza hace que esta no pueda ser comprendida a partir de la estructura gramatical de sujeto-predicado, desde la cual la fuerza sería el sujeto del que se predica algo. Recuérdese que las relaciones entre fuerzas no son relaciones entre sustancias de las que se deriven efectos, sino los efectos mismos que no suponen la existencia previa de sustancias. Así, las cosas no son más que el encuentro y la suma de efectos que no tienen un origen único ni un final destinado, y que se crean, desenvuelven, chocan y destruyen en un acontecer interminable y caótico. Estas fuerzas siempre están en tensión o enfrentamiento, entre ellas y frente al acontecer, porque cada una busca imponerse sobre otra, es decir, preservar su actividad que es no otra que la de generar efectos. Y estos efectos son configuraciones de sentido —interpretaciones y valoraciones— que constituyen estabilidades parciales en las que el mundo va adquiriendo formas y significado. En otras palabras, los acuerdos sobre una y otra cosa, así esta se presente como la verdad universal o el valor supremo, no son más que el resultado de una lucha interpretativa que derivó en la estabilidad de sentido.

Dentro de esta dinámica del desarrollo del mundo, el sujeto aparece, entonces, como uno de los resultados del enfrentamiento de fuerzas que tratan de imponerse a otras. En otros términos, el sujeto es una de las manifestaciones de la necesidad de organización y

estabilidad de las fuerzas. En el mismo aforismo recién citado, Nietzsche destaca el movimiento entre fuerzas instintivas que va dando forma a lo que recibe nombre de sujeto:

[...] nuestras vivencias cotidianas arrojan bien a uno, bien a otro impulso, una presa que se agarra ávidamente, pero el vaivén total de esos sucesos permanece fuera de toda conexión racional con las necesidades de la nutrición del conjunto de los impulsos, de forma que siempre ocurrirán dos cosas: mientras unos se atrofian y se morirán de inanición, otros estarán sobrealimentados [...] Por decirlo más exactamente: suponiendo que un impulso se encuentre en la situación de desear satisfacerse —o de ejercitar su fuerza, descargarse de ella o de rellenar un vacío (hablando en lenguaje figurado)—, considerará cada suceso del día a fin de ver cómo puede servirse de él para sus objetivos; es decir, cualquiera que sea la situación del hombre —ya ande o repose, lea o hable, se enoje o luche o se encuentre alegre, el instinto sediento tanteará, por así decirlo, cada una de estas situaciones. En la mayoría de los casos, no encontrará nada a su gusto y habrá de esperar y seguir sediento. Si pasa algún tiempo, se debilitará; y si no queda satisfecho en el plazo de unos días o meses, se secará como una planta que necesita agua (A, 119, pp. 135-136).

Esta interpretación conduce a señalar otra dimensión de la revaloración del sujeto que está presente en la filosofía de Nietzsche. Se trata de aquella que no se detiene al destacar que aquello que refulge tras la ficción del sujeto es una lucha insondable e incontrolable de fuerzas instintivas, sino que avanza en la posibilidad de pensar el “yo” como un arreglo instintivo forjado o moldeado de acuerdo con un estilo propio. Dice Nietzsche: “*nuestra opinión sobre nosotros mismos*, que nos hemos formado por esta vía falsa, el llamado ‘yo’, trabaja desde ese momento en la construcción de nuestro carácter y de nuestro destino” (A, 115, p. 132). La misma idea del “yo” que cada uno cree que es establece un hilo comunicante entre los instintos, de modo que estos se orientan hacia un mismo propósito de lo que ese “yo” debe ser. Pero la posibilidad de encausar los instintos hacia una meta no es conocida por la mayor parte de la humanidad, pocas personas saben que es posible

cultivar ciertos instintos por encima e incluso sacrificando otros; que estos pueden ser conducidos de manera más o menos ordenada y rigurosa o que más bien se los puede dejar crecer y nutrirse con una mayor libertad; o que simplemente se los puede dejar para que discurren sin frenos ni límites en la lucha entre ellos y el acontecer (A, 560, p. 294). La decisión que se tome al respecto, que está guiada por esa idea que un individuo particular tiene de sí mismo y que es capaz de dominar a los demás instintos en puja, dará lugar al moldeamiento del carácter según un estilo propio.

“Dar estilo” al propio carácter —¡un arte grande y escaso! Lo ejerce aquel cuya vista abarca todo lo que de fuerzas y debilidades le ofrece su naturaleza, y luego les adapta un plan artístico hasta que cada una aparece como arte y razón, en donde incluso la debilidad encanta al ojo. Aquí se agregó una gran masa de naturaleza de segunda, allá se quitó un trozo de naturaleza de primera —en ambas ocasiones, luego de un largo ejercicio y trabajo diario con ello. Aquí se ocultó lo feo que no se podía quitar, allá se lo reinterpretó como algo sublime. Mucho que era yago y se resistía a ser modelado se lo guardó y utilizó para ser visto a distancia —debe señalar hacia la vastedad y lo inconmensurable. Por último, cuando la obra está terminada, se revela que era la coacción del mismo gusto la que dominaba y daba forma a lo grande y a lo pequeño: poco importa si era un buen o un mal gusto, si se piensa que —¡basta con que sea un gusto! Son las naturalezas fuertes y ávidas de dominio las que disfrutarán de su más delicada felicidad con una coacción de ese tipo, con una sujeción y perfección bajo la propia ley; la pasión de su vehemente querer se aligera ante la visión de todos los seres vencidos y serviciales, incluso cuando tienen que construir palacios y diseñar jardines, se resisten a dejar libre a la naturaleza (CJ, 290, p. 167).

Incluso cuando el sujeto es comprendido como algo que puede ser construido y moldeado desde un estilo particular, este no es algo que llegue a una meta. Ni siquiera desde esta dimensión de la comprensión nietzscheana del sujeto, este toma el lugar de un *telos* que busque ser alcanzado. ¿Por qué? Porque aunque un individuo busque imprimir un estilo

sobre sí mismo, la configuración de instintos que él es sigue haciendo parte de un acontecer azaroso y caótico del que estos requieren para crecer, que los puede llevar a debilitarse o a suprimirse, de modo que el moldeamiento del carácter tendrá que ser un proceso constante e interminable. Si desde esta interpretación el “yo” es una unidad de estilo, esta no tiene las mismas características de la unidad que se destaca en el sujeto moderno, pues aquella resulta ser moldeable, inestable y carente de finalidad teleológica.

No obstante, cuando el sujeto no es comprendido en estos términos, que suponen el reconocimiento de la dinámica entre fuerzas y acontecer, este resulta ser una proyección errónea que se hace sobre el juego de fuerzas para darles un anclaje en un único punto, porque la unidad e invariabilidad que supone oculta la dinámica entre fuerzas instintivas y acontecer que día a día, momento a momento, crea nuevas exigencias y resulta en nuevos arreglos instintivos. Por esta razón, la interpretación del sujeto como lucha de fuerzas, afecciones e instintos, en otras palabras, como una multiplicidad, es coherente con una ontología que destaca el desarrollo del mundo como la lucha de fuerzas que buscan imponer un sentido y con las que se alcanza cierto nivel de estabilidad. Esta interpretación del sujeto es también coherente con una comprensión de este como una ficción, pues ya que no hay ni substrato ni estados iguales entre “hechos de la consciencia”, lo que se puede afirmar como cierto es el proceso de arreglo e igualación. En este sentido, el sujeto también cumple una función regulativa, y es en función de esta que puede ser asumido: “[...] sólo como *ficción regulativa* con cuya ayuda se *introduce ficticiamente*, en un mundo del devenir, una especie de estabilidad, por consiguiente, de ‘comprensibilidad’” (FP III, 35 [35], p. 781). En efecto, la introducción del sujeto contribuye a la sensación de estabilidad que los seres humanos necesitan. Lo hace, por una parte, al reducir la multiplicidad de impulsos a la unidad del “yo”, lo que le habilita para fungir como el punto de anclaje desde el que se afirma la existencia de una sustancia que es el origen y la causa de todas las acciones, y también, de una sustancia que es capaz de controlar, dirigir y orientar —por supuesto de manera parcial— el mundo en el que se haya directamente involucrada de acuerdo con su voluntad. Por otra parte, al situar el “yo” como la causa del pensamiento, como el lugar desde donde se piensa todo lo real y se legitima el mundo de lo ente (eso sí, haciendo uso de otras ficciones como la lógica, los números, las “cosas”). Y finalmente, al presentar al sujeto como el modelo de la causalidad —pues este actúa y produce efectos— desde el que se interpreta todo cambio, esto es, como el efecto de una

interacción entre fenómenos que en última instancia encuentran su causa en un sustrato invariable, en un “en sí”.

Más aún, cabe preguntar: si no solo las conceptualizaciones, las “cosas” y los fenómenos son ficciones, sino también la idea de un mundo cuya totalidad está constituido por estas, ¿cuál es el lugar que le queda al sujeto en este escenario? ¿Acaso el de ser el creador de las ficciones y, por esto, aquello que se haya por fuera de la ficción? Después de las explicaciones dadas sobre la voluntad de poder, el lenguaje, las razones por las que se cree en el sujeto, la verdad y la no-verdad no es posible dar una respuesta afirmativa a este último interrogante, a no ser que se vaya en contra de ellas. No solo porque, como ya se ha dicho, en cuanto producto del lenguaje la noción de sujeto es una ficción; también porque el que a este se le atribuya el papel de ser productor de ideas, sentimientos y deseos hace parte, a su vez, de su carácter ficcional. De hecho, su consideración como el lugar desde donde se piensa todo lo real implica que él es una ficción desde donde se construyen las demás ficciones. Este planteamiento reubica al sujeto dentro del carácter ficcional del mundo, no ya como una ficción más y ni siquiera como el creador de estas, sino resaltando que el hecho de que se le dé el lugar de ser su creador hace parte de la ficción que constituye al mundo. Dice Nietzsche:

[...] “¿es que de la ficción no forma parte un autor?”, — ¿no sería lícito responderle francamente: *por qué?* ¿Acaso ese “forma parte” no forma parte de la ficción? ¿Es que no está permitido ser ya un poco irónico con el sujeto, así como con el predicado y el complemento? ¿No le sería lícito al filósofo elevarse por encima de la credulidad de la gramática? (MBM, 34, p. 64).

Lo anterior lleva a dar un paso adicional en la reflexión, ya que con ella se revela que si se acepta que el mundo es ficción, pero se sigue entendiendo al sujeto como el productor de estas, en realidad no se ha logrado superar la comprensión metafísica que exalta la existencia de un sustrato que funge como causa incondicionada. Por ello no deja de ser oportuno preguntar si sigue siendo necesaria la creencia en el sujeto o si es posible

prescindir de ella. En caso de lo primero, ¿qué cambia en la comprensión metafísica del sujeto cuando este se asume como una ficción? En caso de que lo segundo sea posible, ¿qué cambia en la manera de aprehender y tener experiencias del mundo? Aquí es conveniente recordar que la afirmación de la no-verdad no lleva al escepticismo absoluto ni a la eliminación de la ficción, sino que es un motor que impulsa a los instintos creadores. Es en este sentido que puede ser entendido el llamado a la ironía y la incredulidad de la gramática que hace Nietzsche. En otros términos, aceptar que el sujeto es una ficción no significa, en primer lugar, que sea algo que deba ser rechazado tajantemente por su carácter de no-real sino que, en segundo lugar, debe tomarse como una motivación para elaborar nuevas interpretaciones de las que no se olvide que ellas mismas son invenciones con funciones regulativas en la vida. Así, una comprensión del sujeto sustentada en una filosofía no metafísica debe contener una manera renovada de asumir la realidad, el lenguaje y la verdad, pues es en la reinterpretación de estos tres elementos que la ficción puede reclamar una valoración positiva, por su necesidad para la sostenibilidad de la vida y por la posibilidad que da para crear nuevos sentidos y formas novedosas de la existencia.

Conclusiones

El primer capítulo de esta tesis se detuvo en la comprensión general de la metafísica por parte de Nietzsche, a partir de las características de esta que él expone en *Humano, demasiado humano*. Estas son: la comprensión dualista de la realidad, la valoración negativa del mundo de la experiencia, la glorificación ahistórica del devenir y la manera específica de comprender y valorar la verdad. También se desatacó que a pesar de esta caracterización, hasta ese momento de su pensamiento Nietzsche no rechaza de manera absoluta la posibilidad de la existencia de la metafísica, sino que tan solo la considera inútil para los propósitos de la vida. Sin embargo, esta valoración cambiará con el desarrollo de la genealogía y, sobre todo, de las reflexiones sobre la voluntad de poder. En efecto, la introducción de estas dos nuevas temáticas pone en el centro de su pensamiento la reflexión por la vida y las valoraciones presentas en esta. Esto llevó a la necesidad de detenerse en algunos de los conceptos centrales de Nietzsche, a saber, acontecer, fuerzas e instintos, voluntad de poder, interpretación y vida.

El segundo capítulo tuvo como propósito hacer una genealogía del sujeto orientada a desmantelas su carácter metafísico. Para ello, en primer lugar fue necesario detenerse en las primeras comprensiones de Nietzsche sobre el lenguaje, el conocimiento y la verdad y, junto con ellas, exponer las primeras críticas que el filósofo alemán desarrolló frente a la metafísica. Posteriormente, de la mano de la reflexión sobre estos mismos temas, fue expuesta la radicalización de la crítica de Nietzsche a la metafísica. Desde allí pudo ser explicada la interpretación nietzscheana del conocimiento, en primer lugar, como un proceso de igualación de lo novedoso con lo viejo, en virtud de la necesidad humana de convertir lo que causa incertidumbre en sentido que ya hayan entrado al reservorio del saber humano y produzcan una sensación de familiaridad y tranquilidad; y en segundo

lugar, como una actividad de simplificación, en tanto olvido y ocultamiento, de la dinámica de las fuerzas y el acontecer.

En ese momento se hizo necesario detenerse en el problema de la causalidad, pues desde allí se puede entender por qué todo conocimiento y explicación sobre el mundo —“interior” y “exterior”, si se quiere— se hace desde la interpretación de la causalidad, entendida esta desde un sentido fuerte. Esto quiere decir, por una parte, que se sostiene que todo lo que sucede es el resultado de una relación lineal, universal y forzosa entre causas que necesariamente tendrán como resultado efectos y, por otra parte, que todo lo que llega a ser tiene como condición necesaria para su existencia una causa que lo produzca. Tiendo como base esta interpretación, la tradición metafísica postuló la consciencia como el lugar donde se encuentran las causas de todos los deseos, los pensamientos y las acciones humanas, reduciendo la dinámica conflictiva de las fuerzas instintivas al esquema de causa y efecto. Al mismo tiempo, dicha tradición reunió y unificó todas esas causas en la figura del “yo”, del sujeto, como aquel que es él mismo un agente causal. Para Nietzsche, esta interpretación del acontecer es el resultado del ejercicio interpretante de la voluntad de poder que busca fijar, ordenar y estructurar el acontecer, de tal manera que los seres humanos encuentran estabilidad y tranquilidad para poder asentar y desarrollar su vida. Es por esta razón que el acontecer es traducido en términos de efectos que han resultado de las intenciones de un sujeto-agente.

El modelo de la causalidad se replica en la estructura gramatical de sujeto y predicado, que contiene la idea de que a todo hacer le corresponde necesariamente un actor que hace. Es así que el lenguaje es el medio por el cual el acontecer se traduce en términos de sujetos-agentes que hacen, que causan, que provocan lo que sucede. Esto tiene una doble implicación. Por un lado, que el lenguaje funge como el instrumento que extiende la interpretación causal sobre la realidad, pues es por medio suyo que esta queda representada y, por otro lado, dado que esta representación debe corresponder a lo que las cosas son realmente, el hecho de que él se encuentre estructurado gramaticalmente por el sujeto y el predicado, por la escisión entre el ser y el hacer, hace que lo que se exprese en cada proposición legitime y exponga como una verdad que esa escisión está presente y constituye la totalidad de la realidad.

El último capítulo regresa al problema de la verdad tomando como punto de partida la idea según la cual Nietzsche no se ocupó de la pregunta sobre cómo la “verdad” podría ser develada y alcanzada, es decir, sobre cómo era posible lograr el conocimiento en sí de los fenómenos del mundo. La interrogación de Nietzsche está dirigida a explorar la tendencia de querer afirmar la existencia de la “verdad”, que él recoge en la expresión “voluntad de verdad” y en la pregunta por el valor de la verdad y de la no-verdad. Desde estos cuestionamientos se procuró dar cuenta de una comprensión de la verdad que respondiera al intento de superar la metafísica. Para ello, en primer lugar se recordó que el conocimiento se construye a partir de la simplificación de la dinámica de lucha entre las fuerzas y el acontecer, y que por esta misma razón, Nietzsche sostiene que el conocimiento se ha construido sobre la base del desconocimiento de la realidad del mundo. En segundo lugar, se reiteró que el conocer es el resultado de la manifestación de una voluntad de poder que busca esquematizar el acontecer en busca de familiaridad, seguridad y tranquilidad. De esto resulta, para Nietzsche, que no tal cosa como un deseo puro por descubrir la “verdad”, sino la explicitación de una voluntad de poder que aspira a hacer del acontecer caótico u mundo susceptible de ser conocido. A partir de estos planteamientos se destacaron cuatro consecuencias para la comprensión de la verdad: que el mundo que se presenta diariamente ha sido construido previamente por los seres humanos; que la “verdad” de la metafísica es un proceso permanente de determinación y creación producto de la voluntad de poder y que, en consecuencia, la verdad no se descubre sino que se introduce el mundo; que la verdad es una estimación de valor que responde a la necesidad de seguridad y tranquilidad; y que la creación de este mundo previsible y susceptible de ser conocido requiere de la conversión de la conversión de la dinámica del acontecer en fenómenos y estados a un lenguaje común que haga posible su comunicación.

La exploración de la última característica permitió afirmar que la voluntad de verdad implica, primero, ocultar el carácter azaroso y caótico del acontecer, segundo, reconocer que la realidad se va construyendo y significando constantemente por los seres humanos, y tercero, que la verdad requiere necesariamente de cierto grado de incompreensión y desconocimiento. Esta última idea es de gran importancia, puesto que le permite afirmar a

Nietzsche que si bien la verdad le permite a los seres humanos poder desenvolverse en el mundo y en ese sentido desarrollar su vida, esta no ocupa el lugar más importante a la hora de determinar el valor de la verdad para la vida. Lo que Nietzsche logra destacar, es que si la verdad se construye sobre el desconocimiento, entonces esta siempre será una ilusión, será ficción. En este sentido, las ficciones, o como también los llamas, el error, es aquello que le permite a los seres humanos asentar y acrecentar su vida.

A partir de lo anterior, se sostuvo la posibilidad de encontrar un camino para comprender lo que los seres humanos son a partir de una interpretación no metafísica. Esta interpretación se basa en la aceptación positiva, es decir, en la afirmación del error y de la ficción como los elementos que permiten otorgar sentido a ese acontecer que toma forma y sentido constantemente al comparecer. A su vez, de la mano de un regreso al lenguaje, se sostuvo que la seducción de las palabras impresa por la estructura gramatical de sujeto y predicado puede ser superada al afirmar la condición ficción que también permea y constituye al lenguaje. Así, también se hace posible resaltar la capacidad inventiva que tiene todo lo vivo en virtud de la voluntad de poder que le caracteriza. Finalmente, se concluyó que el sujeto también es una construcción ficcional que cumple una función regulativa, pues da la sensación de seguridad que los seres humanos continuamente están buscando. Y que en tanto construcción ficcional, el sujeto es una ficción desde la que se construyen las demás ficciones.

Bibliografía

Aristóteles. (1982). *Metafísica*. (V. García Yebra, Trad.) Madrid: Gredos.

Descartes, R. (2011). Discurso del método. En R. Descartes, *Reglas para la dirección del espíritu: Investigación de la verdad por la luz natural; Discurso del método; Meditaciones metafísicas seguidas de las objeciones y respuestas; Conversación con Burman; Las pasiones del alma; Correspondencia con Isabel de Bohe* (pp. 97-152). Madrid: Gredos.

Foucault, M. (2008). *Nietzsche, la genealogía, la historia*. Valencia: Pre-textos.

Gama, L. E. (2014). Nietzsche y la vida interpretante. *Práxis filosófica*, pp. 171-196.

Gama, L. E. (2004). Muchas perspectivas o un único horizonte. El problema de la interpretación en Nietzsche y Gadamer. En: C. B. Gutiérrez, *No hay hechos, sólo interpretaciones* (pp. 3-65). Bogotá: Universidad de los Andes.

Gama, L. E. (2017). "El carácter total del mundo". Esbozo de una ontología del caos en Nietzsche. *Ideas y valores*, 66(165), pp. 347-367.

Heidegger, M. (1997). La pregunta por la técnica. En: M. Heidegger, *Filosofía, ciencia y técnica* (pp. 111-148). Santiago de Chile: Editorial Universitaria.

Hume, D. (1988). *Investigación sobre el conocimiento humano*. (J. de Salas Ortueta, Trad.) Madrid: Alianza Editorial.

Kouba, P. (2009). *El mundo según Nietzsche. Interpretación filosófica*. Barcelona: Herder.

Nehamas, A. (2002). *Nietzsche. La vida como literatura*. México D.F.: Turner; Fondo de Cultura Económica.

Nietzsche, F. (1968). *The will to power*. (W. Kaufmann, & R. Hollingdale, Trans.) New York: Vintage Books.

_____. (1985). *La ciencia jovial*. (J. Jara, Trad.) Caracas: Monte Ávila.

_____. (1996). *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*. (L. M. Valdés, & T. Orduña, Trans.) Madrid: Tecnos.

_____. (2000). *Aurora. Pensamientos sobre los prejuicios morales*. (G. Cano, Trad.) Madrid: Biblioteca Nueva.

_____. (2001). *Humano, demasiado humano. Un libro para espíritus libres* (Vol. I). (A. Brotons Muñoz, Trad.) Madrid: Akal.

_____. (2001). *Humano, demasiado humano. Un libro para espíritus libres* (Vol. II). Madrid: Akal.

_____. (2008). *Fragmentos póstumos (1885-1889)* (Vol. IV). (J. L. Verma, & J. B. Llinares, Trads.) Madrid: Tecnos.

_____. (2009). *Así habló Zaratustra. Un libro para todos y para nadie*. (A. Sánchez Pascual, Trad.) Madrid: Alianza Editorial.

_____. (2009). *Crepúsculo de los ídolos o Cómo se filosofa con el martillo*. (A. Sánchez Pascual, Trad.) Madrid: Alianza Editorial.

_____. (2009). *La genealogía de la moral. Un escrito polémico*. (A. Sánchez Pascual, Trad.) Madrid: Alianza Editorial.

_____. (2009). *Más allá del bien y del mal*. (A. Sánchez Pascual, Trad.) Madrid: Alianza Editorial.

_____. (2010). *Ecce homo*. Madrid: Alianza Editorial.

_____. (2010). *Fragmentos Póstumos (1882-1885)* (Vol. III). Madrid: Tecnos.

Paredes, D. (2009). *La crítica de Nietzsche a la democracia*. Bogotá D.C.: Universidad Nacional de Colombia. Facultad de Ciencias Humanas. Departamento de Filosofía.

Platón. (1988a). Fedón. En: Platón, *Diálogos III* (E. Lledó Íñigo, Trans., pp. 7-142). Madrid: Gredos.

Platón. (1988b). Fedro. En: Platón, *Diálogos III* (E. Lledó Íñigo, Trad., págs. 289-413). Madrid: Gredos.

Rancière, J. (2000). Política, identificación y subjetivación. En B. (. Ardit, *El reverso de la diferencia. Identidad y política* (págs. 145-152). Caracas: Nueva Sociedad.

Schacht, R. (2002). *Nietzsche*. London. New York: Routledge.

Schrift, A. (1990). Language, metaphor, rethoric. En: A. Schrift, *Nietzsche and the question of interpretation. Between hermeneutics and deconstruction* (pp. 123-143). New York: Routledge .

Tassin, E. (2012). De la subjetivación política. Althusser/Rancière/Foucault/Arendt/Deleuze. *Revista de Estudios Sociales*(43), 36-49.

Vanzago, L. (2011). *Breve historia del alma*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.