

La crítica del mundo verdadero en la filosofía de Nietzsche

Alberto Villalobos Manjarrez



CRIM





UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

Dr. Enrique Graue Wiechers
Rector

Dr. Leonardo Lomelí Vanegas
Secretario General

Dra. Guadalupe Valencia García
Coordinadora de Humanidades

Dr. Fernando Lozano Ascencio
Director del Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias (CRIM)

COMITÉ EDITORIAL
CRIM

Dr. Fernando Lozano Ascencio
PRESIDENTE

Dra. Sonia Frías Martínez
Secretaria Académica del CRIM

Dr. Guillermo Aníbal Peimbert Frías
Secretario Técnico del CRIM
SECRETARIO

Dr. Fernando Garcés Poó
*Jefe del Departamento de Publicaciones y Comunicación
de las Ciencias y las Humanidades del CRIM*

Dr. Roberto Castro Pérez
Investigador del CRIM

Dr. Óscar Carlos Figueroa Castro
Investigador del CRIM

Dra. Alethia Fernández de la Reguera Ahedo
Investigadora del Instituto de Investigaciones Jurídicas, UNAM

Dra. Naxhelli Ruiz Rivera
Investigadora del Instituto de Geografía, UNAM

Dra. Rosalva Aída Hernández Castillo
*Profesora-investigadora del Centro de Investigaciones
y Estudios Superiores en Antropología Social*

Lic. José Luis Güemes Díaz
Jefe de la Oficina Jurídica del Campus Morelos de la UNAM

La crítica del mundo verdadero
en la filosofía de Nietzsche

La crítica del mundo verdadero en la filosofía de Nietzsche

Alberto Villalobos Manjarrez

Prólogo

José Ezcurdia



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias

Cuernavaca, 2023

Catalogación en la publicación UNAM. Dirección General de Bibliotecas y Servicios Digitales de Información

Nombres: Villalobos Manjarrez, Alberto, autor. | Ezcurdia Corona, José Agustín, prologuista.

Título: La crítica del mundo verdadero en la filosofía de Nietzsche / Alberto Villalobos Manjarrez ; prólogo José Ezcurdia.

Descripción: Primera edición. | Cuernavaca : Universidad Nacional Autónoma de México, Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias, 2023.

Identificadores: LIBRUNAM 2215733 (impreso) | LIBRUNAM 2215739 (libro electrónico) | ISBN 9786073081221 (impreso) | ISBN 9786073081238 (libro electrónico).

Temas: Nietzsche, Friedrich Wilhelm, 1844-1900. | Filosofía alemana. | Nihilismo (Filosofía).

Clasificación: LCC B3317.V55 2023 (impreso) | LCC B3317 (libro electrónico) | DDC 016.193—dc23

Este libro fue sometido a un proceso de dictaminación con base en el sistema de revisión por pares a doble ciego, por académicos externos al CRIM, de acuerdo con las normas establecidas en el Reglamento Editorial del Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias de la Universidad Nacional Autónoma de México, así como por los artículos 46 y 47 de las Disposiciones Generales para la Actividad Editorial y de Distribución de la UNAM.

Diseño de forros: Michele Muris Torreblanca

Gestión editorial: Aracely Loza Pineda

Primera edición: octubre de 2023

D. R. © 2023 Universidad Nacional Autónoma de México
Ciudad Universitaria, alcaldía Coyoacán, 04510, Ciudad de México

Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias
Av. Universidad s/n, Circuito 2, colonia Chamilpa,
C. P. 62210, Cuernavaca, Morelos
www.crim.unam.mx

ISBN: 978-607-30-8122-1

Esta edición y sus características son propiedad de la Universidad Nacional Autónoma de México

Excepto donde se indique lo contrario, esta obra está bajo una licencia Creative Commons Atribución-No comercial-Compartir igual 4.0 Internacional (CC BY-NC-SA 4.0 Internacional).

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/legalcode.es>

Hecho en México



*Der Sinn der Welt muß außerhalb ihrer liegen. In der Welt ist alles wie es ist und geschieht alles wie es geschieht; es gibt in ihr keinen Wert — und wenn es ihn gäbe, so hätte er keinen Wert. Wenn es einen Wert gibt, der Wer hat, so muß er außerhalb alles Geschehens und So-Seins liegen. Denn alles Geschehen und So-Sein ist zufällig.*¹

Ludwig Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, 6.41

*[...] a literary unveiling of being without soul or substance, without meaning or necessity – not a universe of design and order but one whose sole principle was that of senseless transmutation.*²

Thomas Ligotti, “The Tsalal”

*Insofern könnte Nihilismus, als Leugnung einen wahrhaften Welt, eines Seins, eine göttliche Denkweise sein.*³

Friedrich Nietzsche, *Der Wille zur Macht*, 15

¹ El sentido del mundo debe quedar fuera del mundo. En el mundo todo es como es y sucede como sucede: en él no hay ningún valor, y aunque lo hubiese, no tendría ningún valor. Si hay un valor que tenga valor, debe quedar fuera de todo lo que ocurre y de todo ser-así, pues todo lo que ocurre y todo ser-así son azarosos.

² [...] un hallazgo literario de un ser sin alma ni sustancia, sin propósito ni necesidad; no se trataba de un universo de designio y orden, sino uno cuyo único principio era el de transmutación sin sentido.

³ En esa medida, el nihilismo podría ser una forma divina de pensar como negación de todo mundo verdadero, de todo ser.

AGRADECIMIENTOS

Agradezco al Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias, al programa de Becas Posdoctorales de la Coordinación de Humanidades, al programa de maestría y doctorado en Filosofía y a la Facultad de Filosofía y Letras, pertenecientes a la Universidad Nacional Autónoma de México. También al Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología, por sustentar la elaboración de este libro. Asimismo, deseo agradecer a mi familia, a mis asesores y a mis amigos por sus contribuciones, comentarios y críticas, que hicieron de este libro un trabajo más completo. Por este motivo, expreso mi gratitud a Erika Lindig, Ana María Martínez de la Escalera, José Ezcurdia, Mónica Gómez y Alberto Constante. Del mismo modo, extendiendo mis agradecimientos a Claudia Manjarrez, Claudia Villalobos, Adrián Sebastián Reyes, Sofía Falomir y Ángel Ortega.

CONTENIDO

| | |
|---|-----|
| Prólogo | 13 |
| Introducción | 15 |
| 1 Experiencia, retórica y verdad | 19 |
| <i>La retórica del lenguaje</i> | 19 |
| <i>Voluntad de verdad</i> | 48 |
| <i>Experiencia y crítica del sujeto</i> | 60 |
| 2 Crítica del mundo verdadero | 69 |
| <i>Lógica, identidad y no-contradicción</i> | 69 |
| <i>Conocimiento, ciencia y causalidad</i> | 75 |
| <i>Mundo verdadero, caos y devenir</i> | 100 |
| 3 Hacia una naturaleza sin mundo verdadero | 119 |
| <i>Interpretaciones del eterno retorno</i> | 119 |
| <i>Naturaleza, valor y verdad</i> | 130 |
| <i>El cuerpo en el mundo dionisiaco</i> | 136 |
| Conclusión | |
| La indiferencia de la naturaleza | |
| De Spinoza a Nietzsche | 149 |
| Referencias bibliográficas | 157 |

PRÓLOGO

JOSÉ EZCURDIA

Alberto Villalobos nos regala en su libro *La crítica del mundo verdadero en la filosofía de Nietzsche* un itinerario intelectual que, toda vez que de manera inteligente arroja luz sobre aspectos medulares del pensamiento nietzscheano, cosecha una reflexión sobre el sentido mismo del quehacer filosófico como una práctica espiritual en la que el cuerpo, en su dimensión metafísica, adquiere un papel capital.

El desmontaje nietzscheano del complejo aparato conceptual que da soporte a las formas de hacer experiencia que conducen al nihilismo de Occidente se constituye como tarea de la crítica al mundo verdadero. En este sentido, dicha crítica aparece como momento de la restitución de las potencias del propio cuerpo vivo. Alberto Villalobos sigue algunos de los meandros de esta crítica y de la nietzscheana recuperación del cuerpo, que se resuelven como horizonte fundante de una cultura anclada en la vida, en la afirmación de la vida y no en su negación debido al oneroso sostenimiento de formas y valores trascendentes que, en última instancia, son fuentes de esclavitud —Dios, la verdad, el Estado, por ejemplo.

Entre los diversos planteamientos que Alberto Villalobos expone en su texto, destacan no solo la valiosa recuperación de las reflexiones de Nietzsche sobre el lenguaje, la identidad y la causalidad, sino también aquellos sobre el eterno retorno, la voluntad de poder y Dionisio, que serán los cimientos de la concepción

del cuerpo como “sí-mismo”, que se constituye como suelo fundamental para crear formas de existencia nobles, capaces de dar satisfacción a la vida como fuerza creativa.

Villalobos, al abordar la concepción nietzscheana de *cuerpo*, trae a colación la insoslayable importancia de la filosofía de Spinoza, justo en la determinación de aquel como afecto y potencia, en tanto ámbito expresivo y constitutivo de la vida como causa inmanente. “Nadie sabe lo que puede un cuerpo”, apuntaba el filósofo de Ámsterdam, enfilando la reflexión filosófica hacia un vitalismo cultivado por Nietzsche, y más adelante por Deleuze, con el objeto de elucidar la práctica a la vez espiritual y material de la libertad.

Es la libertad el tópico del que se ocupa el texto de Villalobos, constatando la vigencia del pensamiento nietzscheano. Una bocanada de aire fresco en estos días en los que aun la filosofía se ve capturada por las pasiones tristes y el aire tóxico de una modernidad capitalista que a fuerza de repetirse a sí misma en sus aspectos más nefastos, se resuelve como necesidad, ruido y basura.

¡Bienvenido el texto de Alberto Villalobos! Contribuye de manera decidida a la difícil tarea de cultivar un pensamiento vivo, a la urgente tarea del filosofar.

INTRODUCCIÓN

Además de la crítica de la moral y de la religión cristiana, uno de los problemas más potentes e influyentes de la filosofía de Friedrich Nietzsche (1844-1900) concierne al nihilismo: un proceso histórico en el que determinadas categorías del pensamiento, desde las que se ha erigido una cultura cuya fuente remite a los griegos y a la tradición judeocristiana, son desafiadas por su propia imposibilidad. En los términos del filósofo alemán, este problema es enunciado así: “¿Qué significa el nihilismo? *Que los valores supremos pierden validez*. Falta la meta; falta la respuesta al ‘por qué’”.⁴ Tales valores supremos (*obersten Werthe*) son determinados conceptos filosóficos que, según la apreciación de Nietzsche, se han vuelto caducos y, por tanto, no pueden garantizar la organización y el fundamento del mundo y de la experiencia humana.

Pero ¿cuáles son estos valores que han perdido validez? Se trata de los conceptos que integran el “mundo verdadero” (*wahre Welt*), un mundo cuya estructura está constituida por la identidad, la causalidad, el sujeto, la teleología necesaria y la verdad, definida como la correspondencia entre el discurso y la esencia de las cosas.

En este libro se desarrolla una reconstrucción de la crítica del mundo verdadero en la filosofía de Nietzsche. Entonces, es necesario destacar dos cuestiones intrínsecas a esta empresa:

⁴ Friedrich Nietzsche, *La voluntad de poder*, trad. por Aníbal Froufe (Madrid: Edaf, 2006), 35.

primero, las condiciones que permiten la elaboración de la crítica; luego, la concepción de la naturaleza que se formula en el pensamiento de Nietzsche, una vez que ha sido efectuada la desarticulación de los conceptos metafísicos mencionados.

En este texto se definen las dos condiciones principales que precisa la crítica del mundo verdadero: la comprensión del lenguaje mediante la *retórica* y la noción nietzscheana de *experiencia*. Dar cuenta de la interpretación figurativa de la experiencia hace posible criticar los conceptos agrupados bajo el signo del mundo verdadero. La crítica consiste en el cuestionamiento y la desarticulación de los componentes del mundo verdadero mediante la elucidación de que la interpretación figurativa de la experiencia humana se transfiere hacia la naturaleza, donde se colocan como características estructurales conceptos que son en realidad antropomorfismos.

Como una alternativa al universo antropomórfico del mundo verdadero que ha sido criticado, en el pensamiento de Nietzsche se propone comprender la naturaleza mediante los conceptos de caos (*Chaos*), devenir (*Werden*) y voluntad de poder (*Wille zur Macht*). La naturaleza sin mundo verdadero se conceptualiza a partir de la diferencia y del rompimiento con el antropomorfismo.

La organización de tales cuestiones se encuentra distribuida en los tres capítulos de este libro y cada uno posee tres respectivas secciones. En el capítulo inicial se define el carácter retórico del lenguaje y su relación con la constitución de los conceptos de *verdad* y *causalidad*. Se indaga sobre la genealogía que explica el surgimiento de la voluntad de verdad. Además, se desarrollan la concepción nietzscheana de la experiencia y una crítica del concepto de *sujeto*.

En el segundo capítulo se encuentra como tal el despliegue de la crítica del mundo verdadero. En consecuencia, se cuestionan los principios lógicos de identidad y de no-contradicción; y se explican la emergencia del conocimiento, entendida desde la genealogía nietzscheana, y la crítica de los juicios sintéticos *a priori*: el conocimiento universal y necesario de la filosofía

kantiana. Así, también se aborda la complicada relación que Nietzsche mantiene con la ciencia, la cual concierne a dos conceptos principales: la *causalidad*, tanto de la experiencia como de la naturaleza, y las leyes naturales, concebidas como realidades esenciales de lo existente. A continuación, se define qué es el mundo verdadero en el pensamiento nietzscheano, para reafirmar su desarticulación y mostrar que, en detrimento de los valores antropomórficos, el concepto de *caos* es una alternativa para comprender la naturaleza. De igual manera, se explora la noción de *devenir* a partir de su relación con el caos.

En el último capítulo se expone uno de los conceptos más enigmáticos de la filosofía de Nietzsche: el *eterno retorno*. De tal modo, se revisan críticamente tres interpretaciones contemporáneas de este problema, que corresponden a los proyectos filosóficos de Martin Heidegger, Gilles Deleuze y Quentin Meillassoux. Enseguida, se propone una interpretación del eterno retorno por parte del autor de este texto. Posteriormente, se explica el concepto de *naturaleza* definido como caos, pero ahora mediante la caracterización del mundo como voluntad de poder. Se pregunta también por el valor de la naturaleza, del cual se deriva, según Nietzsche, la imposibilidad de las valoraciones absolutas. Al final de este capítulo, se examina el problema del cuerpo, el cual es entendido como una experimentación afectiva y como un fragmento del devenir que constituye la naturaleza.

La conclusión de este libro apunta hacia la conceptualización de un mundo que no es antropomórfico, la cual remite a la cuestión de la indiferencia de la naturaleza frente a los intereses humanos. El problema de la indiferencia es asimismo desarrollado desde un pensador que precede a Nietzsche respecto a la comprensión de la naturaleza como una inmanencia absoluta. Se trata de Baruch Spinoza; no obstante, en la filosofía de Spinoza se encuentran aún rastros del antropomorfismo del cual Nietzsche pretende deslindarse para afirmar, con radicalidad, la indiferencia y la irreductibilidad de la naturaleza a los valores del mundo verdadero.

1

EXPERIENCIA, RETÓRICA Y VERDAD

La retórica del lenguaje

La potencia del pensamiento de Nietzsche reside en cuestionar sin concesiones la filosofía moderna y en mostrar cómo determinados conceptos, pilares de una tradición filosófica que se remonta hasta los griegos, llegan a convertirse en lo que son. La *identidad*, la *causalidad*, el *sujeto* y la *verdad* son algunos de estos conceptos hacia los que Nietzsche dirige su labor genealógica. La crítica de estos principios se hace posible a partir del esclarecimiento de la relación entre el lenguaje y la experiencia. En *El caminante y su sombra* (*Der Wanderer und sein Schatten*, 1880), Nietzsche expresa que el vínculo entre la experiencia y el lenguaje condiciona la comprensión del mundo. Por esta razón, no existen los hechos aislados, sino lo que solo puede considerarse como un flujo continuo, indivisible, uniforme y real, que es irreductible a la identidad de estas separaciones.⁵ Las identidades son el resultado de la operación que separa este flujo continuo en unidades permanentes e iguales a sí mismas. Tales unidades han sido pensadas como realidades estructurales del mundo; sin embargo, la unidad de aquello que se manifiesta en

⁵ Friedrich Nietzsche, *El caminante y su sombra*, en *Friedrich Nietzsche*, trad. por Alfredo Brotons Muñoz (Madrid: Gredos/RBA, 2010), 166.

la experiencia está condicionado por las relaciones entre la percepción y el lenguaje.

Para Nietzsche, la identidad es el producto de un antropomorfismo que posibilita una valoración tanto epistemológica como moral, según el género de cada hecho; por ejemplo, actos buenos y malos. Este antropomorfismo consiste en creer en la existencia de entidades estables a las que se puede atribuir una identidad que permite diferenciar o establecer semejanzas en supuestos casos iguales. Esta creencia proviene de la interpretación, basada en operaciones retóricas, de la multiplicidad que se manifiesta a la percepción humana. El papel del lenguaje es indispensable en este punto, ya que secciona y fija los fragmentos del flujo continuo de lo real. El lenguaje separa los hechos entre sí cuando los valora, los jerarquiza y los identifica. Este problema remite a las tesis de Nietzsche sobre la constitución y la esencia del lenguaje, las cuales se encuentran en sus cursos sobre retórica antigua —dictados entre los años 1872 y 1874—, recopilados en castellano como *Escritos sobre retórica* y en *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral* (*Über Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne*, 1873).

En *Descripción de la retórica antigua* (*Darstellung der antiken Rhetorik*, 1872), Nietzsche considera que el arte de la retórica en la modernidad es materia de desprecio. John Locke, como detractor de la retórica, es un ejemplo de esto.⁶ En cambio, para la Antigüedad griega, dicha noción expresa todo lo contrario, puesto que la enseñanza de esta materia manifiesta la culminación de la formación espiritual y política del ciudadano antiguo. Según el filósofo, la retórica experimenta un gran desarrollo en pueblos donde persisten las imágenes míticas, puesto que hay una necesidad de persuasión más que de instrucción por parte de estos pueblos. Así, la retórica:

⁶ Friedrich Nietzsche, *Descripción de la retórica antigua*, en *Escritos sobre retórica*, ed. y trad. de Luis Enrique de Santiago Guervós (Madrid: Trotta, 2000), 81.

[...] es un arte esencialmente *republicano*: uno tiene que estar acostumbrado a soportar las opiniones y los puntos de vista más extraños e incluso a sentir un cierto placer en la contradicción; hay que escuchar con el mismo buen agrado que cuando uno mismo habla, y como oyente hay que ser capaz, más o menos, de apreciar el arte aplicado.⁷

En los *Escritos*, Nietzsche lleva a cabo una revisión histórica de las diversas concepciones de la retórica en la Antigüedad grecolatina, principalmente a partir de las obras de Platón, Isócrates, Aristóteles, Cicerón y Quintiliano. Pero ¿qué es, en el mundo grecolatino, la retórica? ¿Por qué Nietzsche le otorga tanta importancia cuando de explicar la esencia del lenguaje se trata? La retórica, desde una perspectiva clásica, remite a un arte o una técnica que, en principio, se encarga de la persuasión mediante el discurso. Es una técnica que adoptó la forma de un tipo de enseñanza en la Antigüedad grecolatina. También puede entenderse como un saber formal, si se tiene en cuenta la definición principal que Aristóteles propone en su *Retórica* (siglo IV a. C.): “Entendamos por retórica la facultad de teorizar lo que es adecuado en cada caso para convencer”.⁸ A su vez, se trata de una práctica que implica una moralidad determinada; prueba de ello es la pregunta sobre el estatuto ético de la retórica que Platón introduce en el *Gorgias* (388-385 a. C.), donde Sócrates pregunta al retórico: “—Por consiguiente, ¿no es preciso que el orador sea justo y que el justo desee obrar con justicia?”.⁹

Por otra parte, la retórica surge como una respuesta inmediata ante un problema social y político concreto: las disputas por la propiedad que una democracia emergente libró cuando dos tiranos fueron destituidos de Siracusa durante el siglo V a. C.

⁷ Nietzsche, *Descripción*, 81.

⁸ Aristóteles, *Retórica*, trad. por Quintín Racionero (Madrid: Gredos, 1999), 173.

⁹ Platón, *Gorgias*, en *Platón I*, trad. por Julio Calonge Ruiz (Madrid: Gredos/RBA), 319.

La elocuencia que determinaba las particiones de la propiedad se volvió objeto de una enseñanza: la formación retórica.¹⁰

Aristóteles, al inicio de su *Retórica*, afirma que la práctica retórica es una antístrofa de la dialéctica.¹¹ Al ser una antístrofa, término que se refiere a una replicación, la retórica es definida como una imitación de la dialéctica, un doble, en el sentido de que se identifica con ella, pero al mismo tiempo se le opone. La retórica y su método es, dice Aristóteles, el entimema: la más firme de las pruebas por persuasión. El entimema es un tipo de silogismo que constituye argumentaciones a partir de elementos contrarios, reciprocidades o relaciones sobre lo mayor y lo menor, es una variante de las inferencias dialécticas y se compone de signos y de premisas solamente probables.¹² En este sentido, Aristóteles reconoce que los hombres, por naturaleza, tienden a la verdad y les es posible alcanzarla. En la retórica silogística de Aristóteles se encuentra una tendencia, una voluntad, dirigida hacia la verdad. Los argumentos que son formulados conforme a esta son más convincentes, ya que, según el filósofo griego, “por naturaleza, la verdad y la justicia son más fuertes que sus contrarios [...]”.¹³ En cambio, Nietzsche señala que la distinción entre retórica y dialéctica es problemática, pues lo que se dice de una bien podría ser dicho de la otra. Lo que habría entre ellas es la posibilidad de un arte de saber discutir. El filósofo alemán comenta:

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

¹⁰ Roland Barthes, *Investigaciones retóricas I. La antigua retórica. Ayudamemoria*, trad. por Beatriz Dorriots (Barcelona: Ediciones Buenos Aires, 1982), 12.

¹¹ Aristóteles, *Retórica*, 161.

¹² Aristóteles, *Retórica*, 167-169.

¹³ Aristóteles, *Retórica*, 169.

entender como el arte de la exactitud en el discurso y en el diálogo: εὖ λέγειν [hablar bien].¹⁴

Las relaciones entre la retórica y la dialéctica entrañan una complejidad irreductible a meras oposiciones, puesto que ambas pueden adquirir una misma forma en la que no se podría distinguir una de la otra. A su vez, una misma definición, como la de un arte de la exactitud en el discurso y en el diálogo, puede aplicarse a ambos procedimientos y así, quizá, volver a una el doble de la otra, provocar su inversión o hacer que se vuelvan prácticamente indiscernibles. No obstante, según Nietzsche, se “puede objetar a la definición aristotélica que la dialéctica aparece como un subtipo de la retórica”.¹⁵ El vínculo entre retórica y verdad se encuentra en el centro de una disputa entre Nietzsche y Aristóteles. Mientras que, para el filósofo griego, la correcta formulación de silogismos conduce hacia una verdad que convence por sí misma, para el pensador alemán, no habría nada más alejado de la verdad que la retórica.

Para clarificar este problema, Nietzsche explica la relación entre el lenguaje y la retórica. Un estilo retórico está compuesto de artificios, por tanto, puede ser objeto de desprecio debido a su falta de naturalidad, a que anuncia un posible engaño. En la literatura antigua hay un estilo retórico que es producto de todo tipo de artificios. Este estilo proviene de una relación entre el lenguaje y el discurso oral que en la modernidad se perdió, ya que la prosa comenzó a depender de la escritura. A raíz de esta cuestión, Nietzsche explica lo que denomina la *esencia del lenguaje*:

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

¹⁴ Nietzsche, *Descripción*, 86.

¹⁵ Nietzsche, *Descripción*, 86.

lenguaje y en su desarrollo, e incluso que *la retórica es un perfeccionamiento de los artificios presentes ya en el lenguaje*.¹⁶

Con esta afirmación, Nietzsche muestra que la supuesta “naturalidad” del lenguaje es ya un artificio que, gracias a su sofisticación, es capaz de imitar lo natural y hacerlo pasar por verdadero. Lo natural, en el lenguaje, es la máscara del artificio. No existe una naturalidad no retórica. Por tanto, el “lenguaje mismo es el resultado de artes puramente retóricas”.¹⁷ La retórica, como el arte de la persuasión o como la facultad de teorizar lo más adecuado para convencer, se refiere a una actividad consciente entendida como un uso particular del lenguaje. En cambio, Nietzsche asevera que *lo retórico* consiste en el arte inconsciente (*unbewusster Kunst*) que constituye al lenguaje en cuanto tal. Lo retórico no es simplemente un uso determinado del discurso cuya finalidad es la persuasión, sino que es el lenguaje mismo. La identificación entre el lenguaje y lo retórico permite a Nietzsche cuestionar el concepto filosófico, el conocimiento y la verdad. Lo retórico es una fabricación inconsciente de artificios, un proceso impersonal generador de figuras. La actividad retórica es la condición para que nociones y figuras antropomórficas aparezcan en el lenguaje. No habría un sujeto plenamente formado del que provenga la retórica, sino que la relación del sujeto consigo mismo y con el mundo está mediada y condicionada por las relaciones entre la percepción y el lenguaje. Nietzsche define lo retórico del lenguaje en términos de poder o fuerza (*Kraft*):

El poder de descubrir y hacer valer para cada cosa lo que actúa e impresiona, esa fuerza que Aristóteles llama “retórica”, es al mismo tiempo la esencia del lenguaje; este, lo mismo que la retórica, tiene una relación mínima con lo verdadero, con la *esencia* de las

¹⁶ Nietzsche, *Descripción*, 91.

¹⁷ Nietzsche, *Descripción*, 91.

cosas; el lenguaje no quiere instruir sino transmitir (*übertragen*) a otro una emoción y una aprehensión subjetivas. El hombre que configura el lenguaje no percibe cosas o eventos, sino impulsos (*Reize*): él no transmite sensaciones, sino solo copias de sensaciones. La sensación, suscitada a través de una excitación nerviosa, no capta la cosa misma: esta sensación es representada externamente a través de una imagen.¹⁸

La retórica entendida como lenguaje es entonces una fuerza inventora de figuraciones que impresiona y persuade, a la vez que mantiene una singular relación con la sensibilidad. Nietzsche niega el concepto de *verdad* que consiste en la correspondencia entre el lenguaje y la esencia de las cosas. El lenguaje no transmite significados mediante la concordancia entre la esencia de las cosas y el discurso, sino que es una fuerza que afecta la experiencia a través de figuraciones.

Al recordar que para Nietzsche cualquier realidad es ya una cantidad de fuerza, Gilles Deleuze, en *Nietzsche y la filosofía* (1962), explica que una “fuerza es apropiación, dominación, explotación de una porción de realidad [...] En general, la historia de una cosa es la sucesión de las fuerzas que se apoderan de ella, y la coexistencia de las fuerzas que luchan para conseguirlo”.¹⁹ Según Deleuze, las fuerzas determinan el sentido del fenómeno del cual se apropian.

¹⁸ Nietzsche, *Descripción*, 91. En este punto es preciso realizar una aclaración respecto al verbo *übertragen* y al problema del lenguaje como transmisor en el siguiente fragmento: “[...] sie will nicht belehren, sondern eine subjektive Erregung und Annahme auf Andere übertragen [...]”. (Nietzsche, *Darstellung der antiken Rhetorik*, en *Gesammelte Werke, Fünfter Band* (Munich: Musarion, 1922), 298. En este enunciado, Nietzsche afirma que el lenguaje no instruye, sino que transfiere (*übertragen*) una excitación subjetiva (*subjektive Erregung*) y una aprobación (*Annahme*) a otros. Esta transferencia no se refiere a la comunicación de un contenido o de una verdad a otros, sino a que el lenguaje, entendido como fuerza, actúa sobre la experiencia en términos afectivos.

¹⁹ Gilles Deleuze, *Nietzsche y la filosofía*, trad. por Carmen Artal (Barcelona: Anagrama, 1998), 10.

Comprender la retórica o el lenguaje en términos de fuerza puede significar que a la palabra le sean atribuidos poderes demiurgos. En este sentido, Gorgias, sofista y retórico de la Antigüedad griega, expresa que el discurso es una potencia o una fuerza capaz de transformar la vida de aquellos a quienes afecta. Gorgias, en el “Encomio de Helena” (V a. C.), explica que la palabra es un poderoso soberano que, a través de un minúsculo e invisible cuerpo, es capaz de realizar obras divinas, como generar alegría o acabar con la aflicción:

La misma relación guarda el poder de la palabra con respecto a la disposición del alma que la prescripción de fármacos respecto a la naturaleza del cuerpo. Pues, al igual que unos fármacos extraen unos humores del cuerpo y otros, otros; y así como algunos de ellos ponen fin a la enfermedad y otros, en cambio, a la vida, así también las palabras producen unas, aflicción; otras, placer; otras, miedo; otras predisponen a la audacia a aquellos que las oyen, en tanto otras envenenan y embrujan las almas por medio de una persuasión maligna.²⁰

Aquí, la palabra posee un poder de encantamiento que puede seducir, persuadir e incluso transformar a través de la fascinación que provoca un discurso. La palabra es a tal grado una fuerza que sus efectos son comparables a los de una droga o un fármaco.²¹ Sin embargo, ¿cuál es la relación entre la palabra de Gorgias y la retórica nietzscheana? Aunque Gorgias no identifica la retórica con el lenguaje, el sofista admite que entre las palabras y las cosas no existe una relación de concordancia.

²⁰ Gorgias, “Encomio de Helena”, en *Sofistas. Fragmentos y testimonios*, intro., trad. y n. por Antonio Melero Bellido (Madrid: Gredos, 2013), 209.

²¹ En “La farmacia de Platón” (1968), el filósofo Jacques Derrida explora minuciosamente los diversos sentidos del *fármakon* griego en los diálogos de Platón, pero también examina las relaciones entre el fármaco y la escritura a través de los fragmentos de Gorgias de Leontini. Jacques Derrida, “La farmacia de Platón”, en *La diseminación*, trad. por José Martín Arancibia (Madrid: Fundamentos, 1997), 91-260.

Entonces, al lenguaje no le es posible expresar lo verdadero. Tanto para Gorgias como para Nietzsche, el lenguaje no puede comunicar la verdad cuando esta es entendida como la concordancia entre el concepto y la esencia de las cosas. Es Heidegger quien sostiene, en “De la esencia de la verdad” (1930), que el concepto de *verdad* imperante en la tradición filosófica implica que lo verdadero sea concordante:

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

Este doble carácter del concordar se pone de manifiesto en la tradicional definición de la verdad: *veritas est adaequatio rei et intellectus*. Esto puede significar que la verdad es la adecuación de la cosa al conocimiento.²²

Esta es precisamente la adecuación, la concordancia que Gorgias no puede admitir. En *Sobre lo que no es o sobre la naturaleza* (V a. C.) —según refiere Sexto Empírico—, Gorgias elabora un planteamiento contrario al eleatismo, donde se vincula al ser con lo que “es”. Las tesis sucesivas del sofista son: nada existe; en caso de que algo exista, es inaprehensible para el hombre; y lo que hay, si es que fuera aprehensible, no podría comunicarse. Es en la tercera tesis donde reside la ruptura de la correspondencia entre el lenguaje y la cosa:

La palabra es con lo que declaramos, pero la palabra no es substancias y seres; por tanto, no declaramos vecinos los seres, sino la palabra, que es distinta de las substancias. Pues así como lo visible no podría llegar a ser audible y viceversa, así el ser, ya

²² Martin Heidegger, “De la esencia de la verdad”, en *Hitos*, trad. por Helena Cortés y Arturo Leyte (Madrid: Alianza, 2001), 153.

que subsiste fuera, no podría llegar a ser la palabra nuestra. Y no siendo la palabra, no podría ser mostrado al otro. Porque la palabra, dice, nos resulta de los hechos acaecidos fuera, esto es, de los sensibles; pues del encuentro del sabor se origina en nosotros la palabra pronunciada tocante a esa cualidad, y del deslizamiento del color, lo tocante al color. Y si esto es así, no es la palabra la que explica lo de fuera, sino que lo de fuera se hace significativo en la palabra.²³

Hay aquí una diferencia radical entre las palabras y los seres. Es una distinción que anula la concordancia entre las cosas y el discurso. A su vez, la palabra está ligada a fenómenos sensibles como los colores y los sonidos. Los puntos de contacto entre Nietzsche y Gorgias respecto a las posibilidades del lenguaje son principalmente dos: que el lenguaje no puede comunicar la verdad, entendida como la correspondencia entre el discurso y las cosas; y que el discurso responde inmediatamente a la sensibilidad. Se trata de una transposición en la cual un estímulo sensible se correlaciona con un sonido o una palabra.

Ahora bien, la actividad impersonal e inconsciente de la retórica no está ubicada en la interioridad de un individuo, sino en el proceso colectivo que es el lenguaje mismo; no se dirige hacia la esencia de las cosas, sino que, a través de sus figuraciones, es una potencia cuya fuerza persuade. La retórica remite de modo inmediato a la percepción y no hay una correspondencia directa entre la verdad del mundo y el lenguaje. Esto se debe a que el lenguaje responde primeramente a impulsos corporales. La constitución de las palabras y los artificios retóricos no dependen de que se haya formado previamente un conocimiento claro, distinto, adecuado o verdadero sobre algo. La relación contingente entre las palabras y la percepción que da lugar al lenguaje precede a la formación de la verdad como concordancia. Las

²³ Gorgias, *Fragmentos*, trad. por Pedro C. Tapia Zúñiga (México: UNAM; 1980), 84-86, 5.

palabras, que responden inmediatamente a la percepción, anteceden a la pretensión de constituir un conocimiento necesario.

La concepción nietzscheana de la retórica se distingue de aquella sobre la que reflexionaban los filósofos u oradores antiguos porque estos no la comprendían como el lenguaje mismo, sino como un uso del lenguaje particular destinado a la persuasión, ya sea a partir de la elaboración de artificios o de la correcta formulación de silogismos. Que la retórica entendida por los antiguos sea un modo singular de utilizar el lenguaje y no la esencia de este se encuentra, por ejemplo, en una definición como la del orador romano Quintiliano:

Lo que diga no será, pues, lo que encontré por mí mismo, sino lo que apruebo, como aquello de que la retórica es la ciencia de hablar bien; cuando se ha encontrado lo óptimo, el que sigue buscando solo encontrará algo peor.²⁴

Según Quintiliano, la retórica, la ciencia de hablar bien (*rhetoricen esse bene dicendi scientiam*), tiene una finalidad, un *τέλος*, que se encuentra justamente en su definición misma: la finalidad de la ciencia de hablar bien no es otra que el hablar bien. Con el orador romano, el propósito de la retórica se identifica con lo que ella misma es, en los términos de una forma del discurso.

Aunque para Nietzsche, la retórica es una fuerza que persuade, el filósofo no admite la existencia de ninguna teleología necesaria de ella, puesto que sus artificios pueden dar lugar a consecuencias imprevisibles y llegar a destinatarios inesperados.

Afirmar que la retórica tiene un objetivo definitivo equivale a asegurar que el lenguaje tiene una finalidad última, algo que de suyo no es posible, puesto que sus artificios exceden los proyectos a los que son circunscritos. La retórica es el ejercicio de

²⁴ Marco Fabio Quintiliano, *Sobre la enseñanza de la oratoria. Libros I-III*, intro., trad. y notas por Carlos Gerhard Hortet (México: UNAM, 2006), II, XV, 38, 171, 173.

artistas individuales que proviene de una actividad inconsciente que es inherente al lenguaje.

En este sentido, la retórica que es el lenguaje no consiste en una técnica silogística, como la retórica aristotélica, sino en una práctica generadora de artificios llamados *tropos*. La retórica a la que se refiere Nietzsche corresponde a una dinámica de tropos o designaciones impropias. De modo que, si el lenguaje es retórico, las palabras son constitutivamente tropos.

Así, las palabras son señales parciales vinculadas a un objeto. Como ejemplo, Nietzsche recuerda que el término latino *serpens*, raíz de la palabra serpiente, remite a la frase “aquello que reptar”. Este ejemplo, rastreado por el filósofo en varias lenguas antiguas, presenta una misma dinámica retórico-trópica: la sinécdoque.²⁵ Entonces, la relación entre la raíz (*serpens*) y el significado (lo que reptar) de la palabra serpiente consiste en una transposición que puede identificarse con la figura de la sinécdoque; es decir, la designación de la totalidad de un objeto a partir de una de sus particularidades. Esta operación retórica se encarga de identificar una cosa con determinada palabra.

La sinécdoque es el primer tropo que Nietzsche desarrolla en los *Escritos*. El segundo es la metáfora; si a partir de la sinécdoque es posible identificar cosas, es decir, otorgarles unidad y mismidad al asociarlas a determinados signos, con la metáfora, en cambio, se establecen vínculos a través de la semejanza. Como tercera figura se encuentra la metonimia, que se refiere a la sustitución, si bien no a la confusión, entre la causa y el efecto. En esta figuración, el juicio sobre la cosa se vuelve una propiedad de esta. Por ejemplo:

cuando el retórico dice “sudor” por “trabajo”, “lengua” (*Zunge*) por lenguaje (*Sprache*). Nosotros decimos “la pócima está amarga” en vez de “excita en nosotros una sensación particular de esa clase”;

²⁵ Nietzsche, *Descripción*, 92-93.

“la piedra es dura” como si “duro” fuese algo distinto de un juicio nuestro.²⁶

La sinécdoque, como la articulación entre palabras y cosas; la metáfora, como la vinculación de objetos mediante la semejanza, y la metonimia, como la construcción de relaciones causales, son algunas de las operaciones de lo retórico que constituyen la esencia del lenguaje. Nietzsche se apropia de estas figuraciones —la sinécdoque, la metáfora y la metonimia— provenientes de un discurso clásico de la retórica y les asigna otro estatuto dentro del lenguaje y la experiencia. Entonces, la retórica ya no es solo la posibilidad de hablar bien ni de persuadir según los artificios más sofisticados, sino el hecho de que el lenguaje mismo presupone la existencia de las figuraciones: el lenguaje es esencialmente figurativo.

Estas transferencias y transposiciones, estas figuras, constituyen el lenguaje. Tal concepción de la retórica posee consecuencias ontológicas y epistemológicas, puesto que Nietzsche demuestra que el problema de la causalidad es una articulación de metonimias basadas en la interpretación de lo que se manifiesta a la sensibilidad.

Las operaciones de la retórica nietzscheana asocian palabras y cosas, producen semejanzas y articulan relaciones causales: sinécdoques, metáforas y metonimias. Y si los tropos no son efectos de las palabras, sino las palabras mismas, esto no podría dar lugar a un lenguaje de lo propio: un lenguaje capaz de referirse directamente a lo que esencialmente son las cosas. El lenguaje es, de suyo, una figuración; no puede captar lo que son las cosas en sí mismas, sino que se limita a generar figuraciones y artificios. Nietzsche expresa:

Hablando con propiedad, todo lo que normalmente se llama discurso es figuración. El lenguaje es la creación de artistas individuales

²⁶ Nietzsche, *Descripción*, 92.

del lenguaje, pero lo que lo fija es la elección operada por el gusto de la mayoría. Solo un pequeño número de individuos habla *οχηματα* [figuras], es su *virtus* en relación con la mayoría. Si ellos no llegan a imponerse, entonces cada uno apela contra ellos al *usus* común y habla de barbarismos y solecismos. Una figura que no encuentra destinatario es un error. Un error aceptado por cualquier *usus* se convierte en una figura.²⁷

El lenguaje es pensado aquí como un fenómeno estético que se produce a partir de la relación contingente entre palabras e impresiones sensibles, realizada por individuos concretos a quienes Nietzsche da el nombre de artistas. La práctica de los artistas individuales está ligada a la dinámica inconsciente de lo retórico, cuya actividad figurativa posibilita la articulación entre palabras y cosas, así como también la formación de asociaciones semejantes y causales. En este sentido, los discursos son prácticas y figuraciones que conciernen a un ejercicio colectivo.

El paso del artificio al uso colectivo de las palabras es también un problema del que Nietzsche se ocupa. Esto ocurre en el ámbito de la retórica antigua, a través de un enfrentamiento, de una relación agonista entre el artista individual y sus interlocutores. Aquí, la relación entre retórica y dialéctica, entendida como antagónica, se muestra como indiscernible. El resultado de esta lucha es la imposición de ciertos artificios, ya sea por parte del artista o de los interlocutores, que van a condicionar el uso del lenguaje de manera colectiva. De ese modo, el lenguaje se actualiza constantemente.

Sobre la fuerza de la retórica, el personaje Gorgias, en el diálogo platónico del mismo nombre, comenta que bajo el dominio de esta práctica se encuentra la potencia de todas las artes. La retórica atraviesa y da forma a los discursos de otras artes. Platón, a través de Gorgias, pronuncia:

²⁷ Nietzsche, *Descripción*, 93.

[...] no obstante, Sócrates, es preciso utilizar la retórica del mismo modo que los demás medios de combate. Por el hecho de haberlos aprendido, no se deben usar contra todo el mundo indistintamente; el haber practicado el pugilato, la lucha o la esgrima, de modo que se pueda vencer a amigos y enemigos, no autoriza golpear, herir o matar a los amigos.²⁸

La retórica es aquí identificada como un medio de combate, un instrumento de lucha del que es preciso hacer un uso ético y no indiscriminado. El uso que le dan los individuos a este aparato de combate, que se despliega en la pugna entre los artistas y la opinión de la mayoría, determina los artificios que serán utilizados en una lengua.²⁹ Este uso también implica la capacidad de saber quiénes son los amigos, lo cual hace de la retórica un problema político si se afirma que el horizonte de tales relaciones no es otro que la distinción dialéctica, concreta y existencial entre el amigo y el enemigo.³⁰

Cuando Nietzsche afirma que una figura sin destinatario es un error, se refiere a una figura que no se ha impuesto de modo colectivo; esto indica que los usos del lenguaje de la mayoría son los que han predominado. Los usos del lenguaje están abiertos a la contingencia de una lucha en y por el discurso. Y si el gusto de la mayoría decide este uso, un error podría convertirse

²⁸ Platón, *Gorgias*, 315.

²⁹ En relación con este problema, Giorgio Colli, historiador de la filosofía de inspiración nietzscheana, explora la cuestión del surgimiento de la filosofía a través del ejercicio agonístico, real y concreto, de una lucha discursiva entre los sabios, es decir, la dialéctica, y su vínculo con la forma literaria del diálogo que alcanzó su consolidación en la obra de Platón. Giorgio Colli, *El nacimiento de la filosofía*, trad. por Carlos Manzano (Barcelona: Tusquets, 1977), 81-99.

³⁰ Es el filósofo y jurista alemán Carl Schmitt quien asegura que el criterio mismo de lo político reside en la identificación del enemigo: "Palabras como Estado, república, sociedad, clase, o también soberanía, estado de derecho, absolutismo, dictadura, plan, estado neutral, estado total, etc., resultan incomprensibles si no se sabe a quién en concreto se trata en cada caso de afectar, de combatir, negar y refutar con tales términos". Carl Schmitt, *El concepto de lo político. Texto de 1932 con un prólogo y tres corolarios*, intro. y trad. por Rafael Agapito (Madrid: Alianza, 2009), 60-61.

en una figura que toma la forma de una regla. Los usos del lenguaje pueden constituirse mediante errores y equívocos que son ajenos a las formas de lo verdadero y del conocimiento. Estos equívocos, que pasan a formar parte del uso colectivo del lenguaje, son operaciones retóricas realizadas por individuos concretos; sin embargo, la producción de estos artificios es, en principio, inconsciente.

Para Nietzsche, los tropos son transposiciones o transferencias de palabras que articulan sustituciones, como la sinécdoque, la metáfora y la metonimia. En cambio, las figuras son formas de expresión artísticamente modificadas, como el pleonismo, la enálage y la hipálage. Si bien Nietzsche organiza las operaciones retóricas a través de esta distinción, él mismo admite la dificultad de mantenerla debido a la compleja dinámica del lenguaje.³¹

Si se mantiene esta distinción nietzscheana de manera provisional o como una mera indicación, en tanto no afecta de manera determinante el problema fundamental de esta discusión, que consiste en la identificación entre lenguaje y retórica, se puede afirmar que los tropos son transposiciones y que las figuras son desviaciones. Las figuras son “formas de expresión artísticamente cambiadas, desviaciones de lo que es usual, pero no transposiciones. Pero es muy difícil establecer una línea divisoria”.³² La transposición y la desviación son dos operaciones de la retórica del lenguaje; sin embargo, las transposiciones dependen a su vez de una plena formación de las palabras y sus

³¹ Una dificultad presente en la diferencia entre tropo y figura es recordada por Paul Ricoeur, en *La metáfora viva* (1975), a propósito de la introducción de Gérard Genette al *Traité général des figures du discours autres que les tropes* (1827) de Pierre Fontanier. El tropo no puede tener primacía sobre esta diferencia, puesto que depende enteramente de la palabra, mientras que la figura es una operación retórica más amplia que puede abarcar palabra, enunciado y discurso. Ricoeur comenta al respecto: “Para Gérard Genette, en su importante *Introduction* al tratado de Fontanier, el interés principal de la obra estriba en la reunión de tropos y no-tropos bajo la noción de figura”. Paul Ricoeur, *La metáfora viva*, trad. por Agustín Neira (Madrid: Trotta-Cristiandad, 2001), 76.

³² Nietzsche, *Descripción*, 114.

variaciones, es decir, de las figuras. Ambas operaciones se implican mutuamente, puesto que si se dice que las figuras son desviaciones, se realiza una metáfora, una transposición, que corresponde al movimiento.

Estas actividades retóricas condicionan la producción de relaciones, semejanzas y causalidades, además de que introducen variaciones en formas ya existentes. Algunas de estas variaciones han sido ligadas a errores o vicios del lenguaje. El pleonasma, por ejemplo, se refiere a que lo expresado de una frase ya está lo suficientemente dicho en su contenido. Por su parte, la enálage “sirve para expresar las mismas *relaciones de los conceptos* por medios diferentes, y vale para la sinonimia de las formas de relación —en cuanto que las expresiones utilizadas se alejan del *usus*—”.³³ Estas operaciones, ligadas a equívocos, también contribuyen al desarrollo de una lengua.

Y sobre la gramática, que corresponde al ordenamiento de los componentes de una lengua conforme a determinados principios, Nietzsche advierte que en sí misma es ya una figuración.³⁴ La gramática introduce la razón en el lenguaje. Una razón que pretende normar, presidir y administrar el lenguaje, cuando este, en última instancia, es ingobernable. La formación del lenguaje ocurre, en principio, de modo inconsciente e impersonal. La razón, cuya modalidad en el lenguaje es la gramática, “nos fuerza a asignar unidad, identidad, duración, substancia, causa, coseidad, ser”.³⁵ Si la constitución del lenguaje responde inmediatamente a impresiones sensibles, es un fetichismo

³³ Nietzsche, *Descripción*, 117. Por su parte, Helena Beristáin, en el *Diccionario de retórica y poética* (1985), señala sobre la enálage, a la que también denomina translación, lo siguiente: “Figura de construcción que consiste en que ciertas palabras no adoptan la forma gramatical que habitualmente concuerda con las demás de la oración. Entra aquí el uso de algunos adjetivos como adverbios: se mueve muy lento (lentamente)”. Helena Beristáin, *Diccionario de retórica y poética* (México: Porrúa, 1995), 487.

³⁴ Nietzsche, *Descripción*, 93.

³⁵ Friedrich Nietzsche, *Crepúsculo de los ídolos o cómo se filosofa con el martillo*, intro., trad. y n. por Andrés Sánchez Pascual (Madrid: Alianza, 2002), 54.

atribuir identidad, sustancia, ser o voluntad al mundo, como se lee en el *Crepúsculo de los ídolos o cómo se filosofa con el martillo* (*Götzen-Dämmerung oder Wie man mit dem Hammer philosophirt*, 1888):

Ese *fetichismo* ve en todas partes agentes y acciones: cree que la voluntad es la causa en general; cree en el “yo”, cree que el yo es un ser, que el yo es una sustancia, y *proyecta* sobre todas las cosas la creencia en la sustancia-yo —así es como *crea* el concepto “cosa”... El ser es añadido con el pensamiento, es *introducido subrepticamente* en todas partes como causa; del concepto “yo” es del que se sigue, como derivado, el concepto “ser”... Al comienzo está ese error grande y funesto de que la voluntad es algo que causa efectos —de que la voluntad es una facultad... Hoy sabemos que no es más que una palabra...³⁶

Nietzsche realiza una crítica de tales conceptos al explicar la génesis retórica del lenguaje: el yo y su identidad no son ni ser ni sustancia, sino solamente gramática, una figuración del lenguaje, una invención retórica que desde la contingencia de su institución pretende volverse la regla que gobierna la potencia misma que la constituye. De esta manera, la filosofía de Nietzsche se muestra como un pensamiento que busca deshacerse de la categoría del “yo” para investigar, en su lugar, una cuestión que la precede: ¿cómo se constituyen el lenguaje y el sujeto de conocimiento?

En las *Notas sobre retórica (verano de 1872-comienzos de 1873)* pueden rastrearse algunos desarrollos afines a este problema; la metáfora y la metonimia son las operaciones retóricas, los tropos, cuya dinámica indica el funcionamiento específico de las relaciones que intervienen en la producción del conocimiento. De este modo, Nietzsche explica en estas *Notas* que las metonimias se encuentran en la base del conocimiento. Pensar el

³⁶ Nietzsche, *Crepúsculo de los ídolos*, 54-55.

conocimiento desde la retórica es algo que en ciertos esquemas puede resultar inaudito.

¿Dónde quedan, por ejemplo, la necesidad y la universalidad de los juicios sintéticos *a priori* que, en la *Crítica de la razón pura* (1781), fueron para Kant la forma y la condición misma del conocimiento? A partir de la *Descripción de la retórica antigua* y del *Crepúsculo de los ídolos*, la necesidad causal y la universalidad, conceptos tutelados por un entendimiento independiente de los contenidos de la experiencia, son, desde la perspectiva nietzscheana, figuraciones que, en última instancia, responden al contenido de lo sensible.

Las metonimias son instrumentos centrales en la elaboración del conocimiento, puesto que se trata de abstracciones que articulan relaciones causales: “todo concepto es una metonimia y en los conceptos se precede a sí mismo el conocimiento”.³⁷ La metonimia es un artificio retórico que asocia una sensación más o menos determinada con una imagen visual cuando ambas aparecen juntas; asociarlas y afirmar que una es causa de la otra es precisamente la operación metonímica. Así, la causalidad retórica se coloca como un axioma de la experiencia.

La metonimia también es un proceso en el cual se confunden la causa y el efecto. Hay una transposición retórica cuando se asume que determinada imagen visual es la causa de una sensación. La idea de causalidad, cuyo comienzo se ubica en la experiencia, no es otra cosa que un ejercicio de transposición. Se trata de una actividad de transferencia trópica:

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

³⁷ Friedrich Nietzsche, *Notas sobre retórica (verano de 1872–comienzos de 1873)*, en *Escritos sobre retórica* (Madrid: Trotta, 2000), 217.

Lo primero “ver”, luego la “visión”. El “que ve” pasa por la causa del “ver”. Entre el sentido y su función percibimos una relación regular: la causalidad es la transposición [*Übertragung*] de esta relación (del sentido a su función) a todas las cosas.³⁸

El fenómeno que inaugura la causalidad consiste en el acto de relacionar una impresión sensorial con la acción de un sentido determinado. Percibir un estímulo e interpretarlo como una actividad, por ejemplo, el acto ver, es un razonamiento causal: “*Sentir un estímulo como una actividad, sentir activamente algo pasivo, es la primera sensación de causalidad, es decir, la primera sensación produce ya esta sensación de causalidad*”.³⁹

El movimiento trópico, que sigue a la asociación entre lo percibido y la actividad, corresponde a la repetición y a la expansión de esta vinculación hacia todas las cosas. El acto de interpretar una impresión sensible como una actividad se transfiere hacia a los objetos del mundo. En este segundo movimiento trópico, las relaciones entre los objetos del mundo funcionan del mismo modo que en la primera transposición. Ambos movimientos constituyen el antropomorfismo del conocimiento. Así, asumir la existencia misma del mundo desde la experiencia humana proviene de la asociación entre la sensación y un estímulo al que se le atribuye una acción y, por tanto, cierta causalidad: “Desde el principio solo vemos en nosotros las imágenes en el ojo, y solo oímos *en nosotros* el tono —de ahí a la aceptación de un mundo exterior hay que dar un paso más”.⁴⁰ Al estímulo que se presenta a la sensación es preciso otorgarle una causa, por lo cual la relación entre la sensación y el lenguaje da lugar a operaciones metonímicas que constituyen relaciones causales.

La identificación entre estímulo y actividad que ocurre en la experiencia, y que coloca a lo activo como constitutivo de lo

³⁸ Nietzsche, *Notas sobre retórica*, 218.

³⁹ Nietzsche, *Notas sobre retórica*, 218.

⁴⁰ Nietzsche, *Notas sobre retórica*, 220.

pasivo en un movimiento que, en sentido estricto, es irreducible a estas categorías, da lugar a lo que Nietzsche denomina *metáforas del conocimiento*: tiempo, espacio y causalidad. La experiencia del mundo es representada de acuerdo con las metáforas del conocimiento.

Respecto a la multiplicidad de lo que se percibe en la experiencia, Nietzsche afirma que la “yuxtaposición en el tiempo produce la sensación de espacio. La sensación de tiempo es dada con el sentimiento de causa y efecto, como respuesta a la cuestión del grado de la velocidad en las distintas causalidades”.⁴¹ Así, el concepto de *tiempo* proviene de la experiencia, entendida como una sucesión de instantaneidades interpretada causalmente, a través de metonimias, mientras que el concepto de *espacio* procede de la yuxtaposición de una multiplicidad de sensaciones. En la filosofía de Nietzsche, el tiempo y el espacio no son formas trascendentales que condicionan la aparición de los fenómenos en la experiencia, sino que son conceptos que surgen de la experimentación de una multiplicidad sensible.

La experiencia es entonces una multiplicidad que consigue una aparente unificación a través de la interpretación de aquello que percibe. Esta interpretación conduce a la formación de conceptos cuya condición de posibilidad es la operación retórica, ya que interpretar la multiplicidad de la experiencia implica postular géneros o categorías capaces de abarcar los contenidos de toda experimentación posible. Nietzsche considera que las creaciones conceptuales son ejercicios de este tipo, por ejemplo, las acciones del *agua* en el pensamiento de Tales de Mileto. Se trata de una cualidad a la que se atribuye todo tipo de acciones. Lo que subyace a la invención de este tipo de conceptos son transposiciones que construyen causalidades metonímicas:

Aquí tenemos una transposición: una abstracción abarca innumerables acciones y vale como causa. ¿Cuál es la abstracción

⁴¹ Nietzsche, *Notas sobre retórica*, 218.

(propiedad) que abarca la multiplicidad de todas las cosas? La cualidad “acuoso”, “húmedo”. El mundo entero es húmedo, *luego el mundo entero es ser húmedo*. ¡Metonimia! Un razonamiento falso. Se cambia un predicado con una suma de predicados (definición).⁴²

Además de mostrar cómo se constituye el lenguaje a través de la retórica, Nietzsche explica el funcionamiento de las operaciones que dan lugar a los conceptos filosóficos que involucran vínculos causales. Tales relaciones causales subyacen a la formación de principios metafísicos, tanto antiguos como modernos, como la Idea, el primer motor y el Dios cartesiano. Las abstracciones o conceptos generados por metonimias no proceden lógicamente, puesto que el lenguaje responde de manera directa a la percepción, a una psicología rudimentaria, y no a un conocimiento lógico formado *a priori*. En este sentido, Nietzsche declara que todas “las figuras retóricas (es decir, la esencia del lenguaje) son razonamientos lógicos falsos. ¡Con ellos comienza la razón!”⁴³

La metonimia es, entonces, la operación retórica que da lugar a la formación de las relaciones causales, desde las cuales se interpreta lo que acontece en la experiencia. No obstante, en la constitución del conocimiento también tiene lugar la metáfora. Nietzsche expresa que un proceso originario de la percepción sensorial es la identificación de la semejanza entre objetos distintos: la “*memoria* vive de esta actividad y se ejercita continuamente”.⁴⁴ Esto significa que el acto de recordar se sustenta en asociaciones empíricas basadas en la semejanza y la igualdad.

La experiencia del tiempo y del espacio tiene su fuente en la sucesión y la yuxtaposición de la multiplicidad percibida. Las contigüidades de lo que se percibe con el oído, los ojos y el tacto,

⁴² Nietzsche, *Notas sobre retórica*, 219.

⁴³ Nietzsche, *Notas sobre retórica*, 219.

⁴⁴ Nietzsche, *Notas sobre retórica*, 220.

y que se presentan como una yuxtaposición, “suscitan la representación de un nexo (a través de la *metáfora* —pues no hay nexo entre todo lo que aparece uno con otro)”.⁴⁵ De modo que la unificación de los contenidos de la experiencia mediante la conciencia, un fenómeno identificable con la totalidad y la unidad, se presenta, desde la filosofía nietzscheana, como una fuente de equívocos metafísicos.

La operación metafórica que enlaza percepción e imitación implica, como primer momento, una recepción. A continuación, ocurre una transposición de la imagen recibida a través de asociaciones regidas por la semejanza: un estímulo percibido es asociado, mediante la semejanza, a la imagen de un recuerdo que evoca una experiencia similar para dar paso a una repetición. De esta manera, el estímulo que se percibe tiende a repetirse, pero a través de una transposición que se dirige hacia ámbitos distintos del estímulo. Desde esta perspectiva, Nietzsche expresa que la imitación es el medio de toda cultura, pues no es otra cosa que la apropiación de impresiones extrañas a través de metáforas.⁴⁶

La imitación es distinta del conocimiento, puesto que este último, a través del concepto, busca una expresión no metafórica de una impresión. El concepto petrifica y limita la impresión, la conserva a costa de momificarla. Ese es el sentido de lo que Nietzsche, en el *Crepúsculo de los ídolos*, denomina *egipticismo* de los filósofos: la ausencia de sentido histórico. La acción de este *egipticismo* desprende a un fenómeno o a un concepto de toda historia:

Todo lo que los filósofos han venido manejando desde hace milenios fueron momias conceptuales; de sus manos no salió nada vivo, nada real. Matan, rellenan de paja, esos señores idólatras de los conceptos, cuando adoran. La muerte, el cambio, la vejez, así

⁴⁵ Nietzsche, *Notas sobre retórica*, 220.

⁴⁶ Nietzsche, *Notas sobre retórica*, 220.

como la procreación y el crecimiento son para ellos objeciones, —incluso refutaciones. Lo que es no *deviene*; lo que deviene no *es*...⁴⁷

El cuerpo es el engañador que no permite acceder a la esencia de lo que “es”. El cuerpo desvía al filósofo de lo imperecedero, lo eterno y lo absoluto; empero, de las relaciones entre la experiencia sensible y las palabras surgen, de modo inconsciente, las transposiciones retóricas de las que provienen los conceptos: los vehículos del conocimiento. El conocimiento adecuado y verdadero se compone de metáforas irreductibles a la actividad consciente, en consecuencia: “*Conocer* no es más que trabajar con las metáforas preferidas, por consiguiente, una imitación ya no percibida como imitación. Por lo tanto, el conocimiento naturalmente no puede penetrar en el reino de la verdad”.⁴⁸

El problema de la retórica en la filosofía de Nietzsche ha sido abordado a detalle, desde una perspectiva deconstructiva, por parte del crítico literario Paul de Man en *Génesis y genealogía; Retórica de tropos*, y *Retórica de la persuasión*, incluidos en *Alegorías de la lectura. Lenguaje figurado en Rousseau, Nietzsche, Rilke y Proust* (1990). Se trata de una perspectiva donde se afirma que el despliegue de la obra de Nietzsche “podría entenderse entonces como la ‘deconstrucción’ gradual de un logocentrismo que obtiene su expresión más completa en *El nacimiento de la tragedia*”.⁴⁹ De Man comprende que la superioridad de la música sobre la literatura, postulada por Nietzsche en su primera obra,⁵⁰ consolida el logocentrismo y la metafísica de la presencia, mientras que la deconstrucción se realizaría, entonces, en obras posteriores.

⁴⁷ Nietzsche, *Crepúsculo de los ídolos*, 51.

⁴⁸ Nietzsche, *Notas sobre retórica*, 221.

⁴⁹ Paul de Man, “Retórica de tropos (Nietzsche)”, en *Alegorías de la lectura. Lenguaje figurado en Rousseau, Nietzsche, Rilke y Proust*, trad. por Enrique Lynch (Barcelona: Lumen, 1990), 110.

⁵⁰ Friedrich Nietzsche, *El nacimiento de la tragedia o Grecia y el pesimismo*, intro., trad. y n. de Andrés Sánchez Pascual (Madrid: Alianza, 2007).

Las críticas de la verdad y del conocimiento pueden entenderse como evidencias que aseguran que en el pensamiento de Nietzsche ocurre una deconstrucción del logocentrismo, es decir, una disrupción de la supuesta presencia originaria de la verdad y de la razón en el discurso. A juicio de De Man, la deconstrucción efectuada en la filosofía de Nietzsche se aprecia en la inversión de determinados dualismos metafísicos:

Los dos conjuntos de polaridades, interior/exterior y causa/efecto, que parecían constituir un sistema cerrado y coherente (lo externo causa la producción de efectos internos), han quedado desarticulados, desparramados, para formar un sistema arbitrario, abierto, en el cual los atributos de causalidad y de localización pueden ser intercambiados engañosamente, sustituidos a voluntad, el uno por el otro. Como consecuencia de ello, se erosiona nuestra confianza en el modelo original, binario, empleado como punto de partida. La consecuencia principal de esta deconstrucción del esquema clásico de causa/efecto, sujeto/objeto aparece clara en la segunda parte del pasaje. [...] La prioridad lógica es deducida acriticamente a partir de una prioridad temporal contingente: apareamos las polaridades exterior/interior con causa/efecto sobre la base de una polaridad temporal antes/después (o temprano/tarde) que no es sometida a la reflexión. El resultado es un error acumulativo, “la consecuencia de todas las ficciones causales previas”, que en cuanto concierne al mundo “objetivo” están siempre ligadas al “viejo error de la Causa original”.⁵¹

Sin dejar de reconocer el valor y la pertinencia de esta lectura, en la que se propone que las polaridades causa-efecto, interior-exterior y sujeto-objeto forman un sistema arbitrario y abierto, donde la objetividad queda ligada a un error acumulativo que conduce a la idea de causa primera, en el presente libro el tratamiento de la filosofía de Nietzsche es distinto. Tal

⁵¹ De Man, “Retórica de tropos (Nietzsche)”, 131.

decisión teórica concierne al hecho de que la perspectiva deconstructiva de De Man está enraizada en la noción de “texto”, desde la cual operan las interrupciones y los desplazamientos de los dualismos. Esto último complica un abordaje de la filosofía de Nietzsche desde otra perspectiva que no sea aquella que reconduce constantemente su pensamiento, casi en su totalidad, a un problema de lenguaje.

Además de la retórica —que en este libro es considerada como una práctica concreta y real que implica la actualización del lenguaje mediante su ejercicio—, otro problema que se desarrolla en este capítulo es la constitución de la experiencia: una multiplicidad de sensaciones, percepciones e imágenes cuyas relaciones son interpretadas mediante figuraciones. Además, se afirma que el análisis de estos problemas, el lenguaje y la experiencia, permite a Nietzsche elaborar sus críticas hacia la identidad, la causalidad, el sujeto y la verdad como correspondencia, pero también proponer tesis ontológicas a propósito de lo existente, que pretenden ubicarse más allá del antropomorfismo, mediante conceptos como *caos* y *devenir*.

Así, también es preciso señalar que la crítica del mundo verdadero desarrollada en este libro se distingue de las investigaciones sobre la relación entre lenguaje, retórica y filosofía en el pensamiento de Nietzsche elaboradas por Jesús Conill, Luis Enrique de Santiago Guervós y Marcelo Parmeggiani. Conill reconoce la centralidad de la retórica en el despliegue de la filosofía de Nietzsche, cuando subraya que la génesis del lenguaje reside en su fuerza figurativa y en que todas las palabras son, de modo originario, tropos. De esta manera, la condición retórica del lenguaje atrapa a toda designación dentro de esquemas lingüísticos de interpretación: las redes del lenguaje. Según Conill, franquear los límites de estos esquemas es posible mediante una praxis vital y creativa, ya que “a pesar de que el lenguaje configura un esquema del error radical, sigue siendo una forma de praxis, un instrumento de vida, que vale por sus efectos (por ejemplo, para la educación), y no por estar orientado hacia la

verdad”.⁵² Esta praxis vital, que significa adueñarse lingüísticamente de las cosas, hace del mundo una acumulación de interpretaciones donde incluso la descripción de procesos naturales queda inscrita en una hermenéutica: “quedan entrelazadas de raíz la naturaleza y la interpretación (*natura y cultura!*). El ámbito físico [...] se convierte en campo de interpretación, y, por tanto, hasta la Física [...] se transforma en *Hermenéutica*, donde el acontecer de la interpretación no tiene ya ningún portador”.⁵³

Por su parte, De Santiago Guervós investiga la función del arte en la organización de la obra de Nietzsche, puesto que, a su juicio, la experiencia estética “como experiencia vital suprema alcanza el modelo referencial desde la que se juzgan todas las cosas”.⁵⁴ Desde esta óptica, el lenguaje:

según su propia naturaleza es arte, es decir, retórica [...] De esta forma, la retórica desplaza a la música como referente lingüístico privilegiado y ocupa en esta nueva transformación su lugar. No obstante, Nietzsche sigue manteniendo su visión estética de la realidad, aunque ahora bajo otra perspectiva.⁵⁵

Hay aquí un desplazamiento que va de *El nacimiento de la tragedia (Die Geburt der Tragödie. Oder: Griechentum und Pessimismus, 1871)* a los *Escritos sobre retórica*, de la música a las figuraciones, en el cual se mantiene, sin embargo, la preeminencia de una valoración estética del mundo.

De Santiago Guervós sostiene que las relaciones estéticas subyacen a los vínculos que los seres humanos mantienen con las cosas, porque si la “epistemología opera [...] por medio del lenguaje, y el lenguaje es esencialmente retórico, es decir,

⁵² Jesús Conill, *El poder de la mentira. Nietzsche y la política de la transvaloración* (Madrid: Tecnos, 1997), 52.

⁵³ Conill, *El poder de la mentira*, 59.

⁵⁴ Luis E. de Santiago Guervós, *Arte y poder: aproximación a la estética de Nietzsche* (Madrid: Trotta, 2004), 12.

⁵⁵ De Santiago Guervós, *Arte y poder*, 385.

persuasión, todas las cuestiones que se refieren al lenguaje y a la filosofía son cuestiones retóricas”.⁵⁶

Con Parmeggiani, la interpretación del problema del lenguaje en la filosofía de Nietzsche se encuentra ligada a la génesis de la conciencia. La función metafórica del lenguaje constituye el pensamiento, del mismo modo que agrupa sensaciones, percepciones y conceptos. A su vez, Parmeggiani confiere primacía al lenguaje oral en cuanto a la conformación de la conciencia, particularmente en su interpretación de *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*. Por eso escribe: la “dependencia intrínseca de los pensamientos respecto de las palabras habladas y los complejos de sensaciones asociados a ellas debe influir entonces de manera esencial en el funcionamiento del pensamiento consciente”.⁵⁷ Y aunado a la influencia que Charles Darwin ejerció en el pensamiento de Nietzsche —vía la obra de Friedrich Albert Lange—⁵⁸ a propósito de una explicación evolutiva de la formación de la conciencia y del conocimiento, Parmeggiani remarca otra función decisiva del lenguaje: los seres humanos se volvieron conscientes de sí mismos debido a que necesitaron comunicarse entre sí para sobrevivir. Esto significa que, desde la visión de Nietzsche:

[El] animal-hombre no desarrolló la consciencia porque le hacía falta para su existencia individual: para moverse mejor en el medio y “conocerlo” y manejarlo mejor; más bien, solo le hacía falta para comunicarse con los demás hombres, para entenderse por signos con ellos sobre los asuntos básicos del sustento.⁵⁹

El tratamiento de la filosofía de Nietzsche propuesto en esta obra se distancia de la lectura de Conill, donde la dimensión retórica

⁵⁶ De Santiago Guervós, *Arte y poder*, 385.

⁵⁷ Marco Parmeggiani, “Sujeto, pensamiento y lenguaje en Nietzsche”, *Contrastes. Revista Interdisciplinaria de Filosofía*, vol. V (2000): 266.

⁵⁸ George J. Stack, *Lange and Nietzsche* (Berlín: Walter de Gruyter, 1983).

⁵⁹ Parmeggiani, “Sujeto, pensamiento y lenguaje en Nietzsche”, 269.

del lenguaje vuelve presas a los seres humanos de sus propios antropomorfismos, de sus redes lingüísticas, y les deja como alternativa la fusión entre naturaleza y cultura mediante una hermenéutica. La razón es que la crítica del mundo verdadero no apunta hacia el reconocimiento de la dimensión práctica de la hermenéutica, sino a la posibilidad de desmontar determinadas interpretaciones, como la identidad, la causalidad, el sujeto y la ley, con el objetivo de aproximarse a una naturaleza sin máscaras antropomórficas. Así, tampoco se trata en este texto de remarcar la identificación entre arte y retórica para mostrar que los problemas filosóficos se encuentran, en última instancia, condicionados por relaciones estéticas, como sugiere De Santiago Guervós. En cambio, en la crítica del mundo verdadero se pregunta por la posibilidad de salir de la estética antropomórfica que dota a la realidad de belleza, sabiduría y racionalidad como atributos estructurales.⁶⁰

Y aunque es de suma importancia entender la génesis de la conciencia desde la teoría de la evolución darwiniana, la primacía del lenguaje oral y la necesidad social de la comunicación, como indica Parmeggiani, la concepción del mundo verdadero aquí planteada no solo abarca la formación retórica del sujeto, sino también las figuraciones que, en principio, son utilizadas para interpretar lo que acontece en la experiencia y que después son transferidas hacia el mundo hasta atribuirle rasgos antropomórficos de los cuales, en realidad, carece.

Dicho esto, el sentido de la crítica propuesta en este libro se revela como la clarificación de las condiciones de formación de los antropomorfismos o los valores supremos que integran el mundo verdadero. Tales condiciones son el carácter retórico del lenguaje y la experiencia. Esclarecer las condiciones de los antropomorfismos autoriza reconocer sus límites, con el fin de

⁶⁰ Nietzsche, *La ciencia jovial. (La gaya scienza)*, en *Friedrich Nietzsche I*, trad. por Germán Cano Cuenca (Barcelona: Gredos/RBA, 2014), 426.

vencer lo que Nietzsche llama sus sombras divinas, como lo que queda del Dios que ha muerto.⁶¹

Voluntad de verdad

En los *Escritos sobre retórica* —especialmente en “Descripción de la retórica antigua” y “Notas sobre retórica”— se encuentran las bases de los problemas que Nietzsche aborda en *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, referentes a la sensibilidad, la retórica y la verdad. Estos escritos proporcionan un acercamiento preciso al problema de la verdad a través de la retórica, donde la esencia del lenguaje es ajena a la correspondencia entre el discurso y la esencia de las cosas. De esta manera, el funcionamiento retórico del lenguaje permite dilucidar las figuras y las utilidades de la verdad; además, en continuidad con la tesis acerca de que el lenguaje es retórica y con la crítica de la causalidad, Nietzsche expresa que el intelecto es un recurso al que apelan los seres vulnerables para su conservación.⁶²

El intelecto es considerado, entonces, un suplemento existencial cuya función ha consistido en que la especie humana sobreviva. El conocimiento va unido al orgullo que obnubila a estos seres sobre el valor de su existencia. La operación del intelecto es, además, la del fingimiento:

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

⁶¹ Nietzsche, *La ciencia jovial*, 425.

⁶² Friedrich Nietzsche y Hans Vaihinger, *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral. La voluntad de ilusión en Nietzsche*, trad. por Luis M. Valdés y Teresa Orduna (Madrid: Tecnos, 1996), 18.

nada tan inconcebible como el hecho de que haya podido surgir entre los hombres una inclinación sincera y pura hacia la verdad.⁶³

Esta inclinación hacia la verdad es un enigma, debido a la predominancia de la trampa y del artificio en la historia de la convivencia humana. Aunque la cuestión del deseo de verdad atraviesa la obra del filósofo alemán, en *Más allá del bien y del mal. Preludio de una filosofía del futuro* (*Jenseits von Gut und Böse. Vorspiel einer Philosophie der Zukunft*, 1886) encuentra una formulación concreta mediante el concepto *voluntad de verdad*:

La voluntad de verdad, que todavía nos seducirá a correr más de un riesgo, esa famosa veracidad de la que todos los filósofos han hablado hasta ahora con veneración: ¡qué preguntas nos ha propuesto ya esta voluntad de verdad! ¡Qué extrañas, perversas, problemáticas preguntas! [...] ¿Qué cosa existente en nosotros es la que aspira propiamente a la “verdad”? [...] Hemos preguntado por el valor de esa voluntad. Suponiendo que nosotros queramos la verdad: ¿por qué no, más bien, la no-verdad? ¿Y la incertidumbre? ¿Y aun la ignorancia? — El problema del valor de la verdad se plantó delante de nosotros, — ¿o fuimos nosotros quienes nos plantamos delante del problema? ¿Quién de nosotros es aquí Edipo? ¿Quién Esfinge?⁶⁴

Nietzsche interroga el valor de esta voluntad que no deja de parecerle extraordinaria. En el tratado tercero de *La genealogía de la moral. Un escrito polémico* (*Zur Genealogie der Moral. Eine Streitschrift*, 1887), titulado “¿Qué significan los ideales ascéticos?”, pueden encontrarse algunos indicios sobre una respuesta tentativa a la pregunta por la inclinación humana hacia

⁶³ Nietzsche, *Sobre verdad y mentira*, 18-19.

⁶⁴ Friedrich Nietzsche, *Más allá del bien y del mal. Preludio de una filosofía del futuro*, intro., trad. y n. por Andrés Sánchez Pascual (México: Alianza, 1986), 21-22.

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

[...] es la fe en el *ideal ascético* mismo, si bien en la forma de su imperativo inconsciente, no nos engañemos sobre esto, —es la fe en un valor metafísico, en un valor *en sí de la verdad*, tal como solo en aquel ideal se encuentra garantizado y confirmado (subsiste y desaparece juntamente con él).⁶⁵

Para Nietzsche, la creencia en el ideal ascético conduce a valorar la verdad como un concepto metafísico que posibilita el conocimiento y la moral. El ideal ascético se refiere a la fe en las renunciaciones que dan forma a la vida de un filósofo y que en la Antigüedad garantizaron su subsistencia. Tales renunciaciones dependen de la creencia en un principio superior, como una vida ultraterrena y suprasensible, como aquella que gozan, según Platón, las almas de los filósofos una vez que se separan del cuerpo.⁶⁶ Creer en el ideal ascético significa instituir un valor metafísico que justifique y garantice la existencia del mundo verdadero.

Para los filósofos, los ideales ascéticos se basan en un instinto orientado hacia la consecución de una espiritualidad elevada. Esta orientación existencial pertenece al jovial ascetismo de un animal que se diviniza: el filósofo. Nietzsche expresa que es “sabido cuáles son las tres pomposas palabras del ideal ascético: pobreza, humildad, castidad”.⁶⁷ La fe en este ascetismo, la fe en una vida verdadera, única y superior a las demás, da forma a la voluntad de verdad. La vida que se consagra al ascetismo es una existencia que se encuentra por encima del resto. Para

⁶⁵ Friedrich Nietzsche, *La genealogía de la moral. Un escrito polémico*, intro., trad. y n. por Andrés Sánchez Pascual (Madrid: Alianza, 2011), 219.

⁶⁶ Platón, “Fedón”, en *Platón I*, trad. por Carlos García Gual (Madrid: Gredos/RBA), 607-691.

⁶⁷ Nietzsche, *La genealogía de la moral*, 159.

acceder a tal superioridad, ha sido necesario inventar toda una metafísica que garantice su veracidad.

El hombre de la verdad acaba por afirmar un mundo suprasensible a costa de negar el que habita. Incluso los modernos hombres del conocimiento, ateos y críticos de la metafísica, se inscriben en una historia cuyo principio radica en considerar la verdad como una entidad divina. La inclinación hacia la verdad obedece al predominio de los ideales ascéticos en la cultura, es decir, a la creencia en valores metafísicos. Estos ideales, que en un principio permitieron al filósofo diferenciarse de otras formas de vida en la Antigüedad griega, persistieron de modo inconsciente hasta la filosofía moderna.

Nietzsche ha provocado que la filosofía se transforme en un cuestionamiento del valor mismo de la verdad. Desde esta disciplina ha podido preguntarse sobre las condiciones que posibilitan que determinado discurso se instituya como verdadero. La vía de la crítica resulta apropiada para ello: la “voluntad de verdad necesita una crítica —con esto definimos nuestra propia tarea—, *el valor* de la verdad debe *ser puesto en entredicho* alguna vez, por vía experimental”.⁶⁸

Una de las cuestiones centrales de la filosofía de Nietzsche es la pregunta por el valor de la verdad. Ciertamente, es el filósofo Michel Foucault quien continúa, mediante un aparato conceptual propio, la tarea nietzscheana de criticar la voluntad de verdad que atraviesa y define determinada cultura. Foucault pone en entredicho la voluntad de verdad cuando pregunta por el sistema de instituciones que impone y tutela, no sin violencia, la vigencia de las verdades. El filósofo francés explica que si

[...] se plantea la cuestión de saber cuál ha sido y cuál es constantemente, a través de nuestros discursos, esa voluntad de verdad que ha atravesado tantos siglos de nuestra historia, o cuál es en su forma general el tipo de separación que rige nuestra voluntad

⁶⁸ Nietzsche, *La genealogía de la moral*, 220.

de saber, es entonces, quizá, cuando se ve dibujarse algo así como un sistema de exclusión (sistema histórico, modificable, institucionalmente coactivo).⁶⁹

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

Ahora bien, he aquí que un siglo más tarde la verdad superior no residía ya más en lo que *era* el discurso o en lo que *hacía*, sino que residía en lo que *decía*: llegó un día en que la verdad se desplazó del acto ritualizado, eficaz y justo, de enunciación, hacia el enunciado mismo: hacia su sentido, su forma, su objeto, su relación con su referencia.⁷⁰

La fuente de tales afirmaciones respecto a la historia de la verdad en la Antigüedad no es otra que *Los maestros de verdad en la Grecia arcaica* (1983) de Marcel Detienne. Los maestros de verdad, en el siglo VI a. C., son los poetas, adivinos y reyes de justicia que manifiestan una potencia religiosa y mítica. Es el filósofo quien sustituye a estos personajes al transformar el discurso de la verdad en una racionalidad. Detienne enuncia que:

⁶⁹ Michel Foucault, *El orden del discurso*, trad. por Alberto González Troyano (Buenos Aires: Tusquets, 2005), 19.

⁷⁰ Foucault, *El orden del discurso*, 20.

Alétheia es un testigo capital de la transformación del pensamiento mítico en un pensamiento racional. Potencia religiosa y concepto filosófico, *Alétheia* señala entre el pensamiento religioso y el pensamiento filosófico tanto determinadas afinidades esenciales como una ruptura radical. Las afinidades se sitúan a un doble nivel, el de los tipos de hombre y el de los marcos de pensamiento.⁷¹

Esta transformación indica que, además de haber correspondencias y disociaciones entre el pensamiento mítico y el racional en la Antigüedad, existe una herencia de lo religioso en lo filosófico. Una evidencia de esto consiste en que la física de los milesios funcionaba según las oposiciones de un pensamiento religioso griego: entre tales oposiciones se encuentran lo visible y lo invisible; lo permanente y lo cambiante; lo eterno y lo mortal.⁷²

Para Foucault, la identificación del desplazamiento del discurso verdadero, en cuanto a sus funciones y formas, implica una tarea tanto arqueológica como genealógica, que tiene sus raíces en la crítica de la verdad que Nietzsche propone, pero también en las perspectivas críticas que propusieron Kant y Marx. Foucault ha observado que la manifestación de la voluntad de verdad, en el paso de un siglo a otro, puede variar en las formas que adopta, en los objetos que constituye y en las técnicas que utiliza. En la modernidad, por ejemplo, la voluntad de verdad “se apoya en una base institucional: está a la vez reforzada y acompañada por una densa serie de prácticas como la pedagogía, el sistema de libros, la edición, las bibliotecas, las sociedades de sabios de antaño, los laboratorios actuales”.⁷³

Por otra parte, elaborar una crítica de la verdad también implica poner en entredicho la idea misma del origen metafísico. Según Foucault, al inicio de *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, Nietzsche opone el término *invención (Erfindung)*

⁷¹ Marcel Detienne, *Los maestros de verdad en la Grecia arcaica*, trad. por Juan José Herrera y pref. de Pierre Vidal-Naquet (Madrid: Taurus, 1983), 145.

⁷² Detienne, *Los maestros de verdad*, 145-146.

⁷³ Foucault, *El orden del discurso*, 22.

al concepto *origen* (*Ursprung*) en relación con el problema del conocimiento. El rechazo de Nietzsche hacia la tentativa de buscar un origen metafísico concierne a que la historia revela lo que a la fe en la metafísica no le era posible. La genealogía nietzscheana descubre que no hay una identidad original, sino que:

[...] detrás de las cosas hay “otra cosa bien distinta”: no su secreto esencial y sin fecha, sino el secreto de que no tienen esencia, o de que su esencia fue construida pieza a pieza a partir de figuras extrañas a ella. ¿La razón? Que ha nacido de una forma del todo “razonable”, —del azar—. ¿El apego a la verdad y el rigor de los métodos científicos? De la pasión de los sabios, de su odio recíproco, de sus discusiones fanáticas y siempre reanudadas, de la necesidad de vencer, —armas lentamente forjadas a lo largo de muchas batallas personales— [...] Lo que encontramos en el comienzo histórico de las cosas no es la identidad aún preservada de su origen, —es su discordancia con las otras cosas—, el disparate.⁷⁴

En lugar de la identidad que se encontraría en el origen del conocimiento, lo que Nietzsche entiende por invención es la fabricación contingente de artificios cuyo comienzo histórico es encubierto con alguna máscara metafísica. A través de una estrategia de investigación histórica del concepto de *conocimiento*, el filósofo francés sugiere que:

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

El conocimiento fue, por lo tanto, inventado. Decir que fue inventado es decir que no tuvo origen, o lo que es lo mismo y de manera más precisa aunque parezca paradójico, que el conocimiento no

⁷⁴ Michel Foucault, *Nietzsche, la genealogía, la historia*, trad. por José Vázquez Pérez (Valencia: Pre-textos, 1997), 18-19.

está en absoluto inscrito en la naturaleza humana. El conocimiento no constituye el instinto más antiguo del hombre [...] Dice Nietzsche que el conocimiento está de hecho relacionado con los instintos, pero no puede estar presente en ellos ni ser siquiera un instinto entre otros; el conocimiento es simplemente el resultado del juego, el enfrentamiento, la confluencia, la lucha y el compromiso entre los instintos.⁷⁵

En efecto, la vinculación entre el conocimiento y la lucha entre los instintos conduce a la interrogación por el sentido o la dirección de estos últimos. Pero ¿a qué se refiere Nietzsche con el concepto de *instinto*? El instinto es la tendencia u orientación que conduce a un cuerpo o a una sociedad, tanto en el pensamiento como en la práctica, hacia la elaboración de invenciones y valoraciones religiosas, éticas, metafísicas, científicas o artísticas. Tales invenciones y valoraciones forman y robustecen a determinada cultura o contribuyen a su decadencia.

Los instintos dan lugar a la constitución o a la destrucción de determinadas formas de vida a partir de la dirección que toman estas inclinaciones. El instinto nietzscheano se sustrae a la teleología porque no se le puede asignar un origen suprahistórico ni una finalidad predeterminada. Lo que Nietzsche pretende captar en sus investigaciones, como en su estudio sobre el nihilismo ubicado en los fragmentos de *La voluntad de poder. Ensayo de una transmutación de todos los valores (Der Wille zur Macht. Versuch einer Unwerthung aller Werthe, 1901)*,⁷⁶ son las manifestaciones, las desviaciones y los declives de los instintos.

Otro problema que atañe a esta discusión es la utilidad de la verdad dentro de una cultura. Cuando Nietzsche se pregunta por la procedencia del impulso hacia la verdad, por aquello que la hace posible, subraya, en *Sobre verdad y mentira en sentido*

⁷⁵ Michel Foucault, *La verdad y las formas jurídicas*, trad. por Enrique Lynch (Barcelona: Gedisa, 1996), 22.

⁷⁶ Nietzsche, *La voluntad de poder*, 33-118.

extramoral, que los seres humanos, por necesidad y hastío, desean existir en sociedad. Para esto es preciso un tratado de paz o un acuerdo colectivo que garantice su existencia gregaria. El lenguaje de este tratado, que es el de la verdad, permite a la especie humana coexistir socialmente.

[En] este mismo momento se fija lo que a partir de entonces ha de ser “verdad”, es decir, se ha inventado una designación de las cosas uniformemente válida y obligatoria, y el poder legislativo del lenguaje proporciona también las primeras leyes de verdad, pues aquí se origina por primera vez el contraste entre verdad y mentira.⁷⁷

Entonces, una función de la verdad es perpetuar la paz y la convivencia entre los seres humanos a través de la invención de designaciones aceptadas colectivamente. Esta invención da lugar a la diferencia y a la oposición entre verdad y mentira; si la verdad consiste en la instauración colectiva de una designación válida, su contrario, la mentira, aparece cuando alguien utiliza las designaciones válidas para hacer pasar lo irreal por real. Con la mentira, el lenguaje consolidado como verdadero se usa con una finalidad concreta que puede perjudicar a la sociedad. El mentiroso es excluido en una sociedad debido a los efectos de su lenguaje.

Derrida recuerda que, para Nietzsche, más que de la mentira, la historia del mundo verdadero es la historia de un error. El filósofo francés insiste en la pertinencia de distinguir el error de la mentira, cuando en *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral* se supone cierta continuidad entre ambos conceptos. Esta continuidad conduce a comprender el problema de la mentira como una cuestión principalmente epistemológica. Para Derrida, en cambio, la mentira posee una dimensión ética irreductible: el error se distingue de la mentira porque esta última

⁷⁷ Nietzsche, *Sobre verdad y mentira*, 20.

se caracteriza por la intención de hacer pasar lo falso por lo verdadero. Errar significa afirmar algo sin saber que es falso; en cambio, la mentira implica desear engañar a otro sabiendo lo que se hace.

De esta manera, Derrida explica que mentir:

es querer engañar a otro, a veces incluso diciendo la verdad. Se puede decir lo falso sin mentir, pero se puede decir también la verdad con vistas a engañar, es decir, mintiendo. Pero no se miente si se cree en aquello que se dice, si se da crédito de ello aun si es falso.⁷⁸

A raíz de esta indicación por parte de Derrida, los planteamientos de este libro se circunscriben a la discusión crítica y epistemológica referente a los problemas de la verdad y del conocimiento. Por esta razón, se privilegiará el concepto de *error* (*Irrtum*) para indicar los equívocos que Nietzsche atribuye a los valores que componen el mundo verdadero. La voluntad de verdad parece asegurar que se ha creído fielmente en principios metafísicos y religiosos, aunque, por otra parte, querer una verdad también significa desear la utilidad de sus efectos. El ser humano “ansía las consecuencias agradables de la verdad, aquellas que mantienen la vida; es indiferente al conocimiento puro y sin consecuencias e incluso hostil frente a las verdades susceptibles de efectos perjudiciales o destructivos”.⁷⁹ Entonces, el deseo de verdad remite a sus consecuencias prácticas para una sociedad. Más que a una investigación pura, a la verdad por la verdad, este concepto responde a la diferencia práctica que introduce en la realidad donde es utilizada.

Por otro lado, la estructura de la verdad también reside en las relaciones contingentes entre la retórica del lenguaje y la

⁷⁸ Jacques Derrida, *Histoire du mensonge. Prolégomènes* (París: Éditions Galilée, 2012), 15 [traducción propia].

⁷⁹ Nietzsche, *Sobre verdad y mentira*, 21.

sensibilidad. Para explicar esta afirmación, Nietzsche incorpora, paradójicamente, un saber naturalista: la evidencia científica sobre la fisiología del sistema nervioso de su siglo. Esta evidencia le permite expresar: “¿Qué es una palabra? La reproducción en sonidos de un impulso nervioso. Pero inferir además del impulso nervioso la existencia de una causa fuera de nosotros, es ya el resultado de un uso falso e injustificado del principio de razón”.⁸⁰

Además de la sensibilidad y la retórica del lenguaje, cuyo vínculo articula lo que aquí se entiende como experiencia, Nietzsche recurre a la evidencia de que existe un impulso nervioso, un proceso químico y eléctrico descrito por la fisiología, para explicar la constitución de la verdad. En el centro de este problema se ubica la operación retórica de la metáfora. Este tropo no se refiere únicamente a una transposición entre términos, basados en la semejanza, que genera significaciones, sino también a un proceso más complejo que involucra determinadas funciones corporales. La metáfora es un continuo de transferencias y asociaciones; también, un proceso de asociación entre impulsos nerviosos, imágenes y sonidos basado en la extrapolación, es decir, en apropiarse de lo desconocido mediante lo conocido. En palabras de Nietzsche: “¡En primer lugar, un impulso nervioso extrapolado en una imagen! Primera metáfora. ¡La imagen transformada de nuevo en un sonido! Segunda metáfora. Y, en cada caso, un salto total desde una esfera a otra completamente distinta”.⁸¹

La verdad se manifiesta como una serie de transposiciones, entre esferas diversas, que involucra procesos químicos y eléctricos, impresiones sensibles, imágenes, sonidos, signos y operaciones retóricas. El proceso de esta composición es lo que Nietzsche entiende como metáfora: un continuo de transferencias y

⁸⁰ Nietzsche, *Sobre verdad y mentira*, 21.

⁸¹ Nietzsche, *Sobre verdad y mentira*, 22.

asociaciones entre componentes físicos, biológicos, retóricos y conceptuales.

Podría objetarse en este punto que Nietzsche recurre a cadenas causales para explicar el surgimiento del lenguaje y la verdad; sin embargo, la causalidad no es la relación sino la interpretación de la relación. La atribución de la causalidad a la multiplicidad de lo experimentado es un proceso posterior, una interpretación, para dotar de sentido y justificación a lo que se percibe. Nietzsche subraya que las relaciones entre la multiplicidad de la experiencia y el lenguaje no son, en principio, lógicas. El surgimiento del lenguaje:

no sigue un proceso lógico, y todo el material sobre el que, y a partir del cual, trabaja y construye el hombre de la verdad, el investigador, el filósofo, procede, si no de las nubes, en ningún caso de la esencia de las cosas.⁸²

Es sobre estas consideraciones que se hace inteligible el sentido de la famosa definición nietzscheana de la verdad:

¿Qué es entonces la verdad? Una hueste en movimiento de metáforas, metonimias, antropomorfismos, en resumidas cuentas, una suma de relaciones humanas que han sido realzadas, extrapoladas y adornadas poética y retóricamente y que, después de un prolongado uso, un pueblo considera firmes, canónicas y vinculantes; las verdades son ilusiones de las que se ha olvidado que lo son; metáforas que se han vuelto gastadas y sin fuerza sensible, monedas que han perdido su troquelado y no son ahora consideradas como monedas sino como metal.⁸³

Entonces, la verdad no es otra cosa que el movimiento mismo de las operaciones retóricas presentes en un proceso complejo

⁸² Nietzsche, *Sobre verdad y mentira*, 23.

⁸³ Nietzsche, *Sobre verdad y mentira*, 25.

que involucra la relación entre eventos físicos, funciones corporales, experimentaciones, sonidos, signos e interpretaciones.

Experiencia y crítica del sujeto

Además del carácter retórico del lenguaje, la otra condición para el despliegue de la crítica del mundo verdadero es el concepto de *experiencia*. El empirismo nietzscheano, en el marco de este libro, corresponde a la afirmación de que la crítica del conocimiento y de la verdad proviene principalmente de la indagación que el filósofo realiza sobre lo que son la sensibilidad y la percepción en relación con la retórica del lenguaje. Ha sido necesaria una revisión cuidadosa de la experiencia para aseverar que una idea tan difundida como la causalidad está basada en metonimias, es decir, en interpretaciones causales de la sucesión de lo experimentado. Por otra parte, la investigación sobre el funcionamiento de la experiencia permite postular que los discursos filosóficos son aparatos conceptuales basados en la retórica del lenguaje y en la interpretación de lo experimentado.

Ha sido Deleuze quien ha identificado el pensamiento de Nietzsche con el empirismo:

La filosofía de Nietzsche no se comprende mientras no se tenga en cuenta su esencial pluralismo. Y a decir verdad, el pluralismo (también llamado empirismo) y la propia filosofía son una misma cosa. El pluralismo es el modo de pensar propiamente filosófico, inventado por la filosofía: única garantía de libertad en el espíritu concreto, único principio de un violento ateísmo.⁸⁴

Hay aquí una fusión entre el pluralismo, el empirismo y el obrar mismo de la filosofía. Otra modalidad de este empirismo pluralista concierne a la dinámica de las fuerzas que constituyen

⁸⁴ Deleuze, *Nietzsche y la filosofía*, 17.

la inmanencia. Cuando una fuerza se apropia de otra, no ocurre una negación, sino una afirmación diferencial:

Al elemento especulativo de la negación, de la oposición o de la contradicción, Nietzsche opone el elemento práctico de la diferencia: objeto de afirmación y placer. Es en este sentido que puede hablarse de empirismo nietzscheano. El problema tan común en Nietzsche: ¿qué quiere una voluntad?, ¿qué quiere este, aquel?, no debe entenderse como búsqueda de una finalidad, de un motivo ni de un objeto de esta voluntad. Lo que quiere una voluntad es afirmar su diferencia.⁸⁵

Para Deleuze, la afirmación de la diferencia, propia del empirismo pluralista de Nietzsche, se opone a la dialéctica y al trabajo de lo negativo. En esta interpretación se dice que la “diferencia es el objeto de una afirmación práctica inseparable de la esencia y constitutiva de la existencia”.⁸⁶ Del mismo modo, se afirma la existencia de un empirismo superior que consiste en la plasticidad y las transformaciones de lo que Nietzsche entiende como voluntad de poder.

[Si] la voluntad de poder es un buen principio, si reconcilia al empirismo con los principios, si constituye un empirismo superior, es porque es un principio esencialmente plástico, que no es más amplio que lo que condiciona, que se metamorfosea con lo condicionado, que se determina en cada caso con lo que determina. En efecto, la voluntad de poder no se puede separar nunca de tal o cual fuerza determinada, de sus cantidades, de sus cualidades, de sus direcciones; nunca superior a las determinaciones que opera en una relación de fuerzas, siempre plástica y en metamorfosis.⁸⁷

⁸⁵ Deleuze, *Nietzsche y la filosofía*, 18.

⁸⁶ Deleuze, *Nietzsche y la filosofía*, 18.

⁸⁷ Deleuze, *Nietzsche y la filosofía*, 74.

En la filosofía de Deleuze, el empirismo de Nietzsche se describe de tres maneras: como el principio filosófico de un pluralismo de fuerzas; como la afirmación de la diferencia en la cual se expresa la voluntad, y como la plasticidad de las relaciones de fuerzas que constituyen la voluntad de poder (*volonté de puissance*). Así pues, pluralismo, diferencia y plasticidad son, según Deleuze, los componentes del empirismo.

A diferencia de esta síntesis de la filosofía de Nietzsche, el empirismo conceptualizado en este libro corresponde a la afirmación acerca de que la experiencia es una diversidad de sensaciones, percepciones y representaciones marcadas por discontinuidades, cuyas relaciones son interpretadas mediante los artificios retóricos del lenguaje. La investigación en torno a la relación entre la multiplicidad de la experiencia y la retórica del lenguaje conduce a Nietzsche a la desarticulación del mundo verdadero.

Asimismo, la experiencia es una multiplicidad de representaciones a la que se atribuye unidad mediante la interpretación: “Caos inicial de representaciones. Las representaciones que se alían entre sí, subsisten; aquellas otras que no logran esta alianza, la mayoría, desaparecen y sucumben”.⁸⁸ Este caos inicial (*ursprünglich Chaos*) de la experiencia es organizado, en la filosofía kantiana, mediante la estructura trascendental del entendimiento. En palabras de Nietzsche, el “material de los sentidos dispuesto por el entendimiento, reducido a groseros rasgos generales, hecho semejante, colocado entre cosas similares. Por tanto, el infinito y el caos de las impresiones sensoriales son, en cierto modo, logificados”.⁸⁹

A diferencia de la organización trascendental de lo experimentado, en la filosofía de Nietzsche la experiencia es un punto de partida que permite asegurar que los discursos no aprehenden la esencia de las cosas, sino que elaboran complejas

⁸⁸ Nietzsche, *La voluntad de poder*, 348.

⁸⁹ Nietzsche, *La voluntad de poder*, 385-386.

interpretaciones basadas en los artificios retóricos, colectivos y parcialmente inconscientes del lenguaje. Debido a esto, no es posible relativizar simplemente la experiencia y decir que se trata tan solo de una interpretación más. En todo caso, la multiplicidad de la experimentación y sus relaciones son la condición de toda interpretación humana.

Los componentes de la experiencia son la sensibilidad, cuya existencia se constata a través de la multiplicidad que en ella se manifiesta; las relaciones entre las multiplicidades de sensaciones, percepciones y representaciones, y las interpretaciones de tales relaciones. De esta manera, dichas interpretaciones se realizan mediante los artificios retóricos del lenguaje.

Según Nietzsche, el concepto sirve para intentar superar la multiplicidad que percibimos; se trata una operación en la que se busca el ordenamiento de lo que pensamos, de “nosotros mismos” y del “mundo” que percibimos:

El único modo de vencer la multiplicidad es que nosotros establezcamos géneros, por ejemplo, calificar de “audaces” a toda una cantidad de formas de actuar. Nosotros nos lo explicamos al ponerlos bajo el título de “audaz”. Todo explicar y conocer propiamente no es más que poner un título [*Rubrizieren*]. —Ahora con un salto audaz: se protege la multiplicidad de las cosas, cuando las consideramos al mismo tiempo como acciones innumerables de una cualidad, por ejemplo, como acciones del agua en Tales.⁹⁰

Terminar con la multiplicidad y al mismo tiempo conservarla significa subordinar lo múltiple a un principio causal que garantice y justifique su existencia. Negar la multiplicidad y mantenerla como no-ser, como privación, implica identificar el ser con la figura de lo Uno. Nietzsche reconoce que tales proyectos, sobre los que a su juicio se posiciona el problema del

⁹⁰ Nietzsche, *Notas sobre retórica*, 219.

conocimiento, solo se limitan a trabajar con las metáforas preferidas, que otorgan más seguridad y complacencia.

En consecuencia, se olvida que dichas metáforas están basadas en transposiciones contingentes, imitaciones y en lo que el filósofo denomina un proceso original: identificar lo semejante con lo semejante. El concepto de *experiencia*, ubicado en este empirismo nietzscheano, se define asimismo por el hecho de ser una multiplicidad cuya unificación es una interpretación posterior de la misma. De las relaciones entre las sensaciones, percepciones y representaciones que componen la experiencia, solo es posible identificar, de modo inmediato, su continuidad y su separación. Por otro lado, la coherencia, la causalidad y la razón de ser de estas relaciones son añadidos posteriores según la interpretación que, vía la retórica, se realiza de las mismas.

Frente a esta caracterización de la experiencia, ¿qué sucede con el concepto de *sujeto*? Como es sabido, Nietzsche dirige sobre este concepto una severa crítica. En el *Crepúsculo de los ídolos*, se explica que debido a que la razón moderna fue instituida como un valor supremo de la cultura, a lo existente se le atribuyó coesidad, ser, sustancia, causalidad, identidad y permanencia. A partir de esta operación, el “yo” fue definido, en la modernidad, como sustancia o forma trascendental. El concepto del *yo*, identificado aquí con el sujeto, es un error que proviene de la creencia de que existe un agente llamado voluntad, que es, a su vez, una causa generadora de efectos.⁹¹ La creencia en la causalidad se encuentra en la base de la constitución de un sujeto entendido como identidad sustancial o trascendental. El sujeto se articula en la forma y la identidad que contiene a la experiencia, ya sea en términos sustanciales o trascendentales.

En la filosofía de Nietzsche, el concepto de *yo* o *sujeto* no es identidad, sustancia o forma trascendental, sino que la creencia en su existencia proviene de la interpretación de lo que ocurre en la multiplicidad de la experiencia, mediante la retórica del

⁹¹ Nietzsche, *Crepúsculo de los ídolos*, 54-55.

lenguaje. El uso de los sujetos y las predicaciones en el lenguaje, además de ser uno de los orígenes de la idea de causalidad, es una costumbre que ha consolidado la creencia en el yo como una entidad verdaderamente real, más allá de la consideración de que se trata tan solo de una interpretación de la pluralidad de la experiencia.

La inexistencia sustancial o trascendental del sujeto es afirmada porque los artificios del lenguaje son incapaces de concordar con una realidad estática, debido a que lo real es un devenir, un flujo continuo, donde no existen de modo absoluto la permanencia y la identidad de los seres, sino solo a partir de las condiciones de una perspectiva que, en este caso, es la experiencia humana. También la condición retórica del lenguaje, que hace de la verdad como correspondencia una figuración, impide la conexión concordante y definitiva entre el par conciencia/mundo. Más aún, este par es producido mediante la interpretación de lo experimentado, que es transferido hacia lo que, a modo de conjunto, se denomina el mundo.

La crítica del sujeto adopta asimismo la forma de un radical cuestionamiento sobre el lugar de la conciencia en la filosofía. El problema que Nietzsche identifica en torno a la conciencia reside en la interpretación de lo que es inmediatamente experimentado:

Para este mundo interior nos faltan toda serie de órganos, y así sucede que sentimos como unidad una complejidad múltiple, y creamos una causalidad cuando no conocemos seguramente la razón del movimiento y del cambio, siendo lo único que aparece en la conciencia la sucesión de ideas y sentimientos. Sin embargo, es completamente inaceptable que esta sucesión tenga algo que ver con un encadenamiento causal: la conciencia no nos proporciona ningún ejemplo de causa y efecto.⁹²

⁹² Nietzsche, *La voluntad de poder*, 358.

La experiencia es definida como una multiplicidad compleja a la que se le han atribuido unidad y causalidad como si se tratase de realidades estructurales. En realidad, lo que ocurre es que las sucesiones y las relaciones de las ideas y los sentimientos son interpretadas causalmente. Nietzsche insiste en la inconsistencia de tales interpretaciones, puesto que no hay modo de conocer intuitivamente lo que precede a tales sucesiones y relaciones:

La sucesión de pensamientos, de sentimientos, de ideas en la conciencia no nos da a entender que esta serie sea una serie causal, aunque sí lo parezca, y en grado altísimo. Sobre esta apariencia en realidad es sobre lo que tenemos fundada toda la representación del espíritu, razón, lógica, etc. (nada de esto existe: estas son síntesis y unidades simuladas), para proyectar luego esta representación en las cosas, tras las cosas.⁹³

Es así como Nietzsche reafirma que de la interpretación causal de la pluralidad de la experiencia, es decir, de las sucesiones de pensamientos e ideas, no se sigue la existencia de una causalidad estructural que determine la continuidad y la discontinuidad de lo que se experimenta. Si la función principal que Nietzsche asigna a la conciencia es la de un operador causal que organiza la experiencia, la crítica consiste en desarticular esta idea en la medida en que no hay modo de acceder, intuitivamente, al ordenamiento que precedería a la experiencia misma.

No hay motivo para admitir que determinada organización de la experiencia sea, a su vez, la causa de tal ordenamiento: “¿Por qué la idea de un hecho complejo ha de ser una de las condiciones de este hecho?, o ¿por qué el hecho complejo ha de preceder la representación como causa...?”.⁹⁴ Estas preguntas apuntan a que la interpretación causal de la experiencia no

⁹³ Nietzsche, *La voluntad de poder*, 359.

⁹⁴ Nietzsche, *La voluntad de poder*, 359.

puede figurar como el origen de esta o como la estructura que la contiene. En síntesis, es un error admitir la existencia de la conciencia como un ser o una unidad, cuando solo se trata de la interpretación de la multiplicidad de la experiencia. La conciencia no es la causa de la organización de lo experimentado, así como tampoco es la vía de acceso a un dios metafísico. La conciencia no puede acceder, como si hubiera una concordancia preestablecida, a un mundo verdadero compuesto de cosas y de hechos.⁹⁵

En este capítulo han sido presentados los dos componentes principales del empirismo nietzscheano: la retórica del lenguaje, que permite el cuestionamiento del concepto de verdad como correspondencia, y la multiplicidad de la experiencia, que no se encuentra contenida en unidades sustanciales ni en formas trascendentales. Como se muestra en los capítulos siguientes, tales componentes son las condiciones que posibilitan la elaboración de la crítica nietzscheana al mundo verdadero.

⁹⁵ Nietzsche, *La voluntad de poder*, 360-361.

2

CRÍTICA DEL MUNDO VERDADERO

Lógica, identidad y no-contradicción

En la filosofía de Nietzsche, la crítica del mundo verdadero se hace posible mediante la caracterización retórica del lenguaje y la conceptualización de la multiplicidad de la experiencia, pero también a partir del cuestionamiento de los principios de identidad y de no-contradicción. En *La voluntad de poder*, Nietzsche enuncia una serie de tesis referentes al nacimiento de la razón y de la lógica. Entre ellas destaca la afirmación de que debido a que el espíritu anhela igualdad, deseo que se traduce en la intención de apresar la multiplicidad sensible en la repetición de casos idénticos, surge la identidad lógica. Se trata de una voluntad de igualdad que es una manifestación específica de lo que Nietzsche denomina voluntad de poder:

La lógica está vinculada a la condición y al supuesto de que hay casos idénticos. Para que pueda existir una lógica, en definitiva, debe convenirse o fingirse que esta condición y este supuesto se dan. Es decir: que la voluntad para la verdad lógica solo puede realizarse después de haber admitido una falsificación fundamental de todos los hechos. De donde se colige que aquí rige un instinto que es capaz de las dos cosas: de la falsificación, primero, y

de la realización de su punto de vista; la lógica no se deriva de la voluntad de verdad.⁹⁷

Para Nietzsche, el funcionamiento de la lógica se basa en un acto de falsificación. Esta falsificación tiene dos presupuestos principales: que los hechos poseen unidad e identidad, y que existen hechos o casos idénticos. La identidad y la mismidad de los hechos implican una negación del devenir, una negación del flujo en variación continua de lo que hay. La afirmación de que hay hechos y casos idénticos no es ninguna verdad necesaria, sino apenas una interpretación realizada desde la perspectiva humana, es decir, desde el antropomorfismo.

Aristóteles y Kant son dos objetivos teóricos principales en la crítica del discurso lógico realizada por Nietzsche. La lógica trascendental kantiana, que presupone la existencia de una cosa en sí, una realidad inaccesible a la intuición y al entendimiento, y la lógica aristotélica, que teoriza la identidad y la no-contradicción, aparecen como blanco de esta crítica nietzscheana. En la *Crítica de la razón pura* (1781), Kant distingue entre una lógica general y una lógica trascendental. La segunda se constituye como una ciencia que determina la validez objetiva y el alcance de los conocimientos que no se dirigen sobre objetos de origen empírico o estético, sino sobre objetos que solo pueden designarse *a priori*. Los objetos de esta lógica solo pueden ser representaciones trascendentales, es decir, objetos cuyo origen no es empírico, y que, sin embargo, designan *a priori* objetos de la experiencia. Entonces, la lógica trascendental:

solo se ocupa de las leyes del entendimiento y de la razón, si bien únicamente en la medida en que tales leyes se refieren a objetos *a priori*, a diferencia de lo que hace la lógica general, que se refiere

⁹⁷ Nietzsche, *La voluntad de poder*, 349.

indistintamente a conocimientos racionales, tanto empíricos como puros.⁹⁸

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

Más que “conocer”, esquematizar, imponer al caos bastante regularidad y suficiente número de formas para satisfacer nuestras necesidades prácticas [...] No es una idea preconcebida la que trabaja en este caso, sino la utilidad: las cosas no son valorizables y manejables para nosotros, sino cuando las vemos groseramente e iguales unas a otras [...] la razón [...] es una simple idiosincrasia de ciertas especies animales, una sola idiosincrasia al lado de tantas otras [...].⁹⁹

La voluntad de verdad que impone formas y categorías como condiciones de la experiencia, responde a necesidades prácticas (*praktischen Bedürfniss*), desde las cuales se justifican tanto la causalidad de los fenómenos, como la supuesta estabilidad de la conciencia que unifica la experiencia. Para Nietzsche, la unidad de la conciencia no es una verdad *a priori*, sino una interpretación de la multiplicidad de la experiencia.

A propósito de la lógica aristotélica, Nietzsche expresa que el principio de no contradicción no es una necesidad ni una regla como tal, sino solo una imposibilidad de la experiencia subjetiva, es decir, la incapacidad de afirmar y negar, al mismo tiempo, una cosa:

si, como afirma Aristóteles, el *principium contradictionis* es el más cierto de todos los principios, también es el último, el situado

⁹⁸ Immanuel Kant, *Crítica de la razón pura*, en *Kant I*, trad. por Pedro Ribas (Barcelona: Gredos/RBA, 2014), 89.

⁹⁹ Nietzsche, *La voluntad de poder*, 351.

en la cima y al que se refieren todas las demostraciones; por el hecho de que todos los axiomas residan en él, hemos de considerar más severamente cuantas afirmaciones “supone”.¹⁰⁰

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

[...] *es imposible que lo mismo se dé y no se dé en lo mismo a la vez y en el mismo sentido* [...] Este es el más firme de los principios, ya que posee la característica señalada. Es, en efecto, imposible que un individuo, quien quiera que sea, crea que lo mismo es y no es, como algunos piensan que Heráclito dice. Pues no es necesario creerse también las cosas que uno dice. Y es que si *no es posible que los contrarios se den a la vez en lo mismo* [...] y si la opinión que contradice a otra opinión es su contraria, es evidente que es imposible que el mismo individuo crea que lo mismo es y que no es.¹⁰¹

Aristóteles comenta que este principio concierne a lo que es en tanto que *es*. El hecho de que algo sea es el punto que Nietzsche cuestiona y, por lo tanto, también interroga los principios que se atribuyen a lo que es. Lo que se supone en este principio, desde la perspectiva nietzscheana, es una afirmación referente a la realidad y al ser, como si se tuviera un conocimiento previo de que lo que es no puede identificarse con su contrario. Más que afirmar dogmáticamente la inexistencia de este principio, Nietzsche se pregunta por los presupuestos que hacen posible su funcionamiento y por su relación con el mundo verdadero. Por eso escribe: “la lógica es no un imperativo, no algo para el conocimiento de la verdad, sino para fijar y acomodar un mundo ‘que nosotros debemos llamar verdadero’”.¹⁰²

¹⁰⁰ Nietzsche, *La voluntad de poder*, 352.

¹⁰¹ Aristóteles, *Metafísica*, en *Aristóteles I*, trad. y n. por Tomás Calvo Martínez (Barcelona: Gredos/RBA, 2014), 153-154.

¹⁰² Nietzsche, *La voluntad de poder*, 352.

A este respecto, la cuestión referente a los axiomas lógicos que interesa a Nietzsche es la siguiente: “¿son adecuados a la realidad, o bien son medios y medidas para asimilar a nuestro uso las cosas reales, el concepto de ‘realidad’?”.¹⁰³ El filósofo declara que para afirmar la adecuación de estos principios a la realidad, habría que conocer primero el ser de esta realidad. La relación entre la verdad y lo real se torna bastante complicada. En resumen, el principio de no-contradicción debe admitir un conocimiento anterior del ser, de lo que es, para poder operar; sin embargo, tal conocimiento previo es inexistente. Este principio presupone, entonces, que el ser es de determinado modo. En la filosofía de Nietzsche, la pregunta ontológica, la pregunta por lo que hay, aun si esta desemboca en una imposibilidad, precede a los principios lógicos. Tales principios no son criterios de verdad, sino imperativos que regulan lo que debe ser comprendido como verdadero. Entre estos principios también se encuentra el de identidad:

Admitiendo que esta A, idéntica a sí misma, tal como la admite todo principio de lógica (y también la matemática) no existe; admitiendo que esta A es en cierta manera una apariencia, hay que convenir que la lógica no tendría por condición más que un mundo: apariencia. En realidad, nosotros admitimos este principio, bajo la presión de un mundo infinito que pareciera confirmarlo en todo momento. El “*ens*” es la verdadera base de A; nuestra fe en las cosas es la primera condición para la fe en la lógica. El A de la lógica es como el átomo de una reconstitución de la “cosa” [...] Al no comprender esto y hacer de la lógica un criterio del ser verdad, nos ponemos en la coyuntura de considerar realidades todas estas hipótesis: sustancia, atributo, objeto, sujeto, acción, etc., es decir, de imaginar un mundo metafísico, un “mundo-verdad” (aunque este sea una repetición del mundo de las apariencias...).¹⁰⁴

¹⁰³ Nietzsche, *La voluntad de poder*, 352.

¹⁰⁴ Nietzsche, *La voluntad de poder*, 352-353.

Lo que el principio de identidad presupone es la existencia de un mundo aparente. La condición de este principio es la aseveración sobre que hay “cosas” que son pensables. Lo que Nietzsche comprende por “ser”, en este punto, concierne a la existencia de entidades estables a las que puede atribuirse una identidad, desde la percepción humana. Razonar es un acto que presupone la existencia de lo que es. De esta presuposición proviene la idea de que a través de las sensaciones pueden descubrirse verdades sobre lo que hay, es decir, sobre las cosas. La posición de Nietzsche sobre la lógica, pero también sobre campos como la aritmética y la geometría, corresponde a que las reglas de estas disciplinas solo se aplican a seres figurados que los humanos han creado: ni siquiera el ser del número escapa totalmente del antropomorfismo y sus figuraciones. En este sentido, si se habla de verdades, ya sea desde la lógica o desde la aritmética, estas presuponen la creencia en lo que “es”.

Otra crítica que Nietzsche dirige hacia la lógica es que sus términos y formulaciones corresponden a “cosas estables”. La estabilidad, que es intrínseca al concepto de *cosa*, es pura apariencia. En lugar de cosas estables, a las que se aplican las reglas lógicas, lo que existe es el devenir, el cual es asimilado por la experiencia humana mediante la retórica del lenguaje:

Existe en nosotros una facultad ordenadora, simplificadora, que falsea y separa artificialmente. “Verdad” es la voluntad de hacerse dueño de la multiplicidad de sensaciones —ordenar los fenómenos respecto a determinadas categorías—. En esto partimos de la creencia de que las cosas tienen un “en sí” (aceptando los fenómenos por reales).¹⁰⁵

La ilusión del ser y su estabilidad surgen de la voluntad de verdad: la forma que adquieren las interpretaciones del devenir capaces de imponerse. La verdad, que supone la existencia de

¹⁰⁵ Nietzsche, *La voluntad de poder*, 354.

lo que “es”, remite a la interpretación realizada desde una perspectiva singular: la percepción humana que está dirigida sobre el devenir mismo. La voluntad de querer hacer cognoscible lo que se experimenta precede al conocimiento. Esta voluntad de lo cognoscible precisa del ser, de la existencia y de la estabilidad de las cosas para actuar: si “admitimos que todo es devenir, el conocimiento solo es posible en virtud de la creencia en el ser”.¹⁰⁶ Entonces, lo existente no es asimilable a una conciencia, sustancial o trascendental, que conoce un mundo verdadero, puesto que un “mundo en devenir no se podría inteligir en el sentido estricto de la palabra; solamente en cuanto la inteligencia que comprende y que conoce encuentra un mundo previamente creado por un procedimiento grosero, constituido de meras apariencias”.¹⁰⁷ Contra las apariencias de la identidad y la estabilidad de las cosas, la postulación de la existencia del devenir contribuye a derrumbar la imagen del mundo verdadero.

Conocimiento, ciencia y causalidad

Desde la filosofía de Nietzsche, el acto del conocimiento consiste en trabajar con las metáforas preferidas de lo que son las cosas para constituir un mundo. Y en *La ciencia jovial* (1882) se expresa que el origen del conocimiento está asociado a una serie de errores que sirvieron antiguamente para que la especie humana se preservara a sí misma.¹⁰⁸ El conocimiento estaría basado en erróneos artículos de fe como la existencia de cosas, materias y cuerpos. La crítica dirigida hacia estas nociones se refiere a que con ellas se asume que es posible atribuirles identidad, estabilidad y duración determinada a las entidades del mundo, más allá de la percepción y la perspectiva humanas.

¹⁰⁶ Nietzsche, *La voluntad de poder*, 354.

¹⁰⁷ Nietzsche, *La voluntad de poder*, 355.

¹⁰⁸ Friedrich Nietzsche, *La ciencia jovial (La gaya scienza)*, trad. por Germán Cano Cuenca, en *Friedrich Nietzsche I* (Barcelona: Gredos/RBA, 2014), 427-429.

En la Antigüedad se dudó de la existencia de las cosas y los cuerpos en los escritos de Gorgias y Sexto Empírico (II-III d. C.). Gorgias niega que el lenguaje pueda comunicar lo que son las cosas en sí mismas, mientras que Sexto Empírico indica que a todo fenómeno o consideración teórica es posible oponerle una antítesis mediante los tropos de la suspensión del juicio. Esta suspensión conduce a un equilibrio del pensamiento por cuanto no rechaza ni afirma nada. Así, los tropos sirven para alcanzar este equilibrio.¹⁰⁹

Más tarde, en la modernidad, el escepticismo fue un procedimiento que sirvió al racionalismo para formular un fundamento ontológico, como en el caso de René Descartes. No obstante, el escepticismo de Nietzsche alcanza una mayor radicalidad en cuanto a la pregunta por los supuestos que subyacen al conocimiento y a la verdad. Nietzsche no solo duda de las posibilidades de las sensaciones para alcanzar un conocimiento claro y distinto de lo que “es”, sino que ni siquiera se cree en condiciones de admitir la existencia del ser como una entidad estable e idéntica a sí misma. Si Descartes, al dudar de lo sensible, consigue alcanzar una verdad indubitable que corresponde al hecho mismo del pensamiento, Nietzsche pone en cuestión la idea de verdad que permite afirmar este fundamento. Por esta razón, como señala Paul Ricoeur, el filósofo alemán culmina la tradición de un *cogito* quebrado. Esta fragmentación del *cogito* es posible mediante una duda radical que involucra poner en entredicho la conciencia, la verdad y el conocimiento. Nietzsche cuestiona la pretensión filosófica del *cogito* como fundamento ontológico, que va del yo pienso al yo soy, a través de la articulación entre retórica y lenguaje:

El *Curso de retórica* propone la idea nueva según la cual los tropos —metáfora, sinécdoque, metonimia— no constituyen adornos

¹⁰⁹ Sexto Empírico, *Esbozos pirrónicos*, intro., trad. y n. por Antonio Gallego Cao y Teresa Muñoz Diego (Madrid: Gredos, 1993), I, 63-102.

sobreañadidos a un discurso literal, no figurativo, sino que son inherentes al funcionamiento más primitivo del lenguaje. En este sentido, no existe “naturalidad” no retórica del lenguaje. Este es completamente figurativo.¹¹⁰

A partir de esta comprensión retórica del lenguaje se explica que la crítica nietzscheana al *cogito* cartesiano apunta hacia la destrucción de la pregunta misma a la cual el *cogito* buscaba dar respuesta: la pregunta por la verdad de un principio indubitable del que pudiera partir el conocimiento. En el pensamiento de Nietzsche se encuentra una duda hiperbólica que radicaliza el escepticismo cartesiano. Ricoeur comenta al respecto:

En el ejercicio de la duda hiperbólica, que Nietzsche lleva al límite, el “yo” no aparece como inherente al *Cogito*, sino como una interpretación de tipo causal. Encontramos aquí nuestro argumento tropológico anterior: en efecto, situar una substancia *bajo* el *Cogito* o una causa *detrás* de él, “no es más que el simple hábito gramatical de asociar un agente a cada acción”.¹¹¹

De este modo, Nietzsche vuelve la duda contra la certeza misma a la que Descartes llega a través de la incertidumbre: el *cogito*. Y mientras Ricoeur examina la crítica nietzscheana de la ipseidad para reformular este problema en los términos de una hermenéutica de sí, en el marco del presente texto, se afirma que la duda radical de Nietzsche se dirige hacia el cuestionamiento y la desarticulación de los componentes del mundo verdadero: la causalidad, la identidad, el finalismo necesario, el antropomorfismo y la verdad como correspondencia entre el discurso y la esencia de las cosas.

¹¹⁰ Paul Ricoeur, *Sí mismo como otro*, trad. por Agustín Neira Calvo (México: Siglo XXI, 2006), XXIII.

¹¹¹ Ricoeur, *Sí mismo como otro*, XVIII.

Nietzsche comenta que en la Antigüedad la verdad aparece tardíamente en relación con el problema del conocimiento. La verdad depende de una serie de nociones, de antemano inscritas en el conocimiento, que determinan lo que es verdadero. Entre tales nociones se encuentran la creencia en las cosas, los casos iguales y la permanencia. En este sentido, la “*fuera* del conocimiento no reside, pues, en su grado de verdad, sino en su antigüedad, en su incorporación, en su carácter de condición para la vida”.¹¹² Se presenta aquí una paradójica oposición entre conocimiento y vida. La vida se identifica con el devenir, la variación y la multiplicidad de la experiencia; mientras que el conocimiento se encuentra asociado a la identidad, la permanencia y la estabilidad. La figura del sabio antiguo encarna esta contraposición:

como hombre de la inmutabilidad, de la impersonalidad, de la universalidad de la intuición, como alguien capaz de ser, a la vez, uno y todo, con una capacidad propia para ese conocimiento invertido; ellos mantenían la creencia de que su conocimiento era, simultáneamente, el principio de la *vida*.¹¹³

Para Nietzsche, hay un vínculo interior entre el conocimiento y la forma de vida, el cual tiene su fuente en la creencia de que lo perecedero de la existencia puede superarse, a través del conocimiento y la práctica ética, para alcanzar lo eterno. Diálogos platónicos como el *Fedón* y la *Apología de Sócrates* (393-388 a. C.) ilustran este punto: el alma, como principio divino, inmutable e imperecedero, es capaz de contemplar, más allá de la vida sensible, la Idea como una entidad absoluta, universal y eterna de la que participan todas las cosas mediante la virtud y el conocimiento.¹¹⁴ En el origen del conocimiento, entendido

¹¹² Nietzsche, *La ciencia jovial*, 427.

¹¹³ Nietzsche, *La ciencia jovial*, 427-428.

¹¹⁴ En el *Fedón*, Platón explica que el alma, al separarse del cuerpo, alcanza una plena afinidad con la eternidad de la Idea, a través de la cual se advierte una existencia

como emergencia condicionada o punto de surgimiento (*Entstehung*), y no como origen metafísico (*Ursprung*), la pretensión de alcanzar lo inmutable y lo eterno implicó la aparición de su tesis contraria. Los sabios:

[...] cerraron los ojos ante el hecho de que también habían alcanzado sus tesis en contradicción con todo lo que era válido a su anhelo de reposo, de propiedad, o de dominio. El desarrollo más sutil de la honradez y del escepticismo hizo finalmente imposibles también a estos hombres; su modo de vida y su manera de juzgar acabaron por revelarse como fenómenos dependientes de los antiguos instintos y errores básicos de toda existencia sensible. Esa honradez y escepticismo más sutil tuvo su génesis en todos aquellos lugares donde dos tesis contrapuestas parecían ser *aplicables* a la vida, en tanto que ambas eran compatibles con los errores fundamentales, donde, por consiguiente, se podía discutir acerca del mayor o menor grado de *utilidad* para la vida [...].¹¹⁵

El error básico desde el cual se comprende la existencia sensible es la creencia en cosas estables, permanentes e iguales a sí mismas. Nietzsche comenta que la emergencia del escepticismo antiguo, como el cuestionamiento del conocimiento y sus alcances, proviene de la posibilidad de sostener argumentos contrapuestos frente a los errores atribuidos a la existencia sensible. Esto hace imposible la forma de vida de aquel que busca lo imperecedero en alguna manifestación de la variación continua de lo sensible. Es aquí donde los tropos de la suspensión del juicio

donde la felicidad es imperecedera. Sobre el destino del alma después de la muerte, Sócrates comenta: “—Por lo tanto, ¿estando en tal condición se va hacia lo que es semejante a ella, lo invisible, lo divino, inmortal y sabio, y al llegar allí está a su alcance ser feliz, apartada de errores, insensateces, terrores, pasiones salvajes, y de todos los demás males humanos, como se dice de los iniciados en los misterios, para pensar de verdad el resto del tiempo en compañía de los dioses? ¿Lo diremos así, Cebes, o de otro modo? —Así, ¡por Zeus! —dijo Cebes”. Platón, *Fedón*, 643-644.

¹¹⁵ Nietzsche, *La ciencia jovial*, 428.

descritos por Sexto Empírico adquieren su sentido, puesto que en estos ejercicios se asume que a todo fenómeno o enunciado puede encontrarse algo que se le oponga.

En la historia del conocimiento, la atribución de tesis contrarias a los errores de la existencia sensible no solo dio lugar al surgimiento del escepticismo, sino que también originó una lucha por el conocimiento, por el saber, en la cual participaron los instintos dirigidos hacia la búsqueda de la verdad:

Poco a poco, el cerebro humano se fue desarrollando con tales juicios y convicciones, surgiendo aquí una complicada maraña de luchas y deseos de poder. No solo la utilidad y el placer, sino todo tipo de instintos tomaron partido en la lucha por las “verdades”; la lucha intelectual se convirtió en ocupación, atracción, profesión, deber, dignidad: el conocimiento y la aspiración a la verdad encontraron finalmente su lugar, como una necesidad entre otras.¹¹⁶

La historia del conocimiento es la historia de una lucha entre instintos; una lucha entre fuerzas por la verdad. Los instintos quedan entonces subordinados a la consecución del supremo valor del conocimiento. El lugar del enfrentamiento entre los instintos es el pensador. En esta figura se lleva a cabo toda una serie de disputas por la verdad. El pensador “es ahora el ser en el cual luchan su primera lucha el impulso a la verdad y esos errores que conservan la vida, después de que el instinto por la verdad se *demostrara* como un poder conservador de la vida”.¹¹⁷

En el pensador se encuentra el impulso hacia la verdad, comprendida como la correspondencia entre la idea y los errores de las cosas estables y los hechos idénticos. Este impulso desencadena luchas instintivas por el conocimiento que exigen pruebas, que buscan contradicciones en los argumentos a los cuales se oponen, pero que responden, finalmente, a ciertos errores, los

¹¹⁶ Nietzsche, *La ciencia jovial*, 428.

¹¹⁷ Nietzsche, *La ciencia jovial*, 429.

cuales tienen como base las interpretaciones de la existencia sensible basadas en la identidad. Se trata de una lucha por el saber que, después de Nietzsche, fue identificada por Foucault a través de su *arqueología*: un conjunto de procedimientos con los que se rastrean las condiciones externas de posibilidad de un discurso, un saber o una ciencia, para mostrar cómo se constituyen sus verdades y objetos de conocimiento. Foucault explica que para realizar esta arqueología era necesario:

[...] dejar de lado el problema del contenido y la organización formal de la ciencia e investigar las razones por las cuales esta existe o, en un momento dado, una ciencia determinada empezó a existir y asumir unas cuantas funciones en nuestra sociedad. Ese es el punto de vista que procuré definir en *La arqueología del saber*. Se trataba, en suma, de definir el nivel particular en que debe situarse el analista para poner de relieve la existencia del discurso científico y su funcionamiento en la sociedad.¹¹⁸

Las condiciones requeridas para el surgimiento de determinado conocimiento van más allá de su organización interna, como Foucault muestra en *Las palabras y las cosas* (1966), a propósito de la biología, la economía política y la lingüística.¹¹⁹ Y aunque Foucault no comprende este problema en términos de instintos, su preocupación consiste en mostrar que en la historia del saber se manifiestan una serie de luchas por aquello que será entendido como verdadero. Estas luchas se articulan en redes que involucran a:

[...] tantos autores que se conocen y se ignoran, se critican, se invalidan los unos a los otros, se despojan, coinciden, sin saberlo

¹¹⁸ Michel Foucault, “¿Qué es la arqueología? Entrevista con Michel Foucault”, en *¿Qué es usted, profesor Foucault? Sobre la arqueología y su método*, trad. por Horacio Pons (Buenos Aires: Siglo XXI, 2013), 268.

¹¹⁹ Michel Foucault, *Las palabras y las cosas: una arqueología de las ciencias humanas*, trad. por Elsa Cecilia Frost (Buenos Aires: Siglo XXI, 1968).

y entrecruzando obstinadamente sus discursos singulares en una trama de la que no son dueños, cuya totalidad no perciben y cuya amplitud miden mal—, todas esas figuras y esas individualidades diversas no comunican únicamente por el encadenamiento lógico de las proposiciones que aventuran, ni por la recurrencia de los temas, ni por la terquedad de una significación transmitida, olvidada, redescubierta; comunican por la forma de positividad de su discurso.¹²⁰

En este análisis, la positividad es la trama misma sobre la que estas luchas se desenvuelven. Esta positividad se refiere a la unidad que mantiene un discurso a través del tiempo, la cual, a su vez, abre un campo en el que pueden desplegarse continuidades temáticas, identidades, formas, sujetos, objetos y conceptos. Foucault concluye, entonces, que esta positividad constituye un *a priori* histórico.¹²¹

Ahora bien, la crítica nietzscheana del conocimiento no solo se refiere a la historia de las disputas sobre lo verdadero, que depende de la consideración de los errores atribuidos a la existencia sensible. Esta crítica también concierne directamente al concepto de conocimiento formulado por Kant, el cual no se basa solo en lo que puede experimentarse, sino también en las formas puras de la sensibilidad —el espacio y el tiempo— y en la estructura trascendental del entendimiento. Bajo este esquema, determinar los límites y las posibilidades del conocimiento es uno de los mayores proyectos de la filosofía kantiana.

Kant apunta hacia la constitución de un concepto de conocimiento cuya fórmula implique que no pueda ser refutado por la experiencia. Por tal motivo:

¹²⁰ Michel Foucault, *La arqueología del saber*, trad. por Aurelio Garzón del Camino (México: Siglo XXI, 1979), 215.

¹²¹ Foucault, *La arqueología del saber*, 214-223.

[las] matemáticas nos ofrecen un ejemplo brillante de lo lejos que podemos llegar en el conocimiento *a priori* prescindiendo de la experiencia. Efectivamente, esta disciplina solo se ocupa de objetos y de conocimientos en la medida en que sean representables en la intuición.¹²²

Así, la forma del conocimiento solo puede ser la de los juicios sintéticos *a priori*. En el juicio que es solamente sintético, el lazo entre sujeto y predicado no se constituye mediante la identidad. Los juicios sintéticos son aquellos que “añaden al concepto del sujeto un predicado que no era pensado en él ni podía extraerse de ninguna descomposición suya”.¹²³ De modo que los juicios sintéticos *a priori* son las afirmaciones universales y necesarias cuyos predicados no están incluidos en el sujeto y no pueden negarse a través de la experiencia.

¿Y cómo pueden utilizarse los juicios sintéticos *a priori* para producir un conocimiento especulativo? Debido a que este tipo de juicios implican tanto universalidad como necesidad, las ciencias teóricas de la razón los incluyen como principios. Por tanto, las “proposiciones verdaderamente matemáticas son siempre juicios *a priori*, no empíricos, ya que conllevan necesidad, cosa que no puede ser tomada de la experiencia”.¹²⁴ Una suma como $7+5=12$ no solo es una proposición analítica cuyo predicado está contenido en el sujeto, puesto que el concepto de doce no se encuentra implícito en la unión entre siete y cinco. La demostración que ofrece Kant es la siguiente:

En efecto, tomo primero el número 7 y, acudiendo a la intuición de los dedos de la mano para el concepto de 5, añadido al número 7, una a una (según la imagen de la mano), las unidades que previamente he reunido para formar el número 5, y de esta forma veo

¹²² Kant, *Crítica de la razón pura*, 44.

¹²³ Kant, *Crítica de la razón pura*, 45-46.

¹²⁴ Kant, *Crítica de la razón pura*, 49.

surgir el número 12. Que 5 tenía que ser añadido a 7 lo he pensado ciertamente en el concepto de suma = $7+5$, pero no que tal suma fuera igual a 12.¹²⁵

La física newtoniana es la otra ciencia que Kant refiere para mostrar que los juicios sintéticos *a priori* son posibles: “En todas las modificaciones del mundo corpóreo permanece invariable la cantidad de materia’, o bien: ‘En toda transmisión de movimiento, acción y reacción siempre serán iguales”.¹²⁶ Estas proposiciones son necesarias, universales y sintéticas debido a que en ellas se sobrepasa la noción de materia como una mera presencia en el espacio. Al atribuir predicados universales sobre las modificaciones de la materia, se rebasa la proposición analítica y, por tanto, hay conocimiento. Este tipo de conocimiento es propio de una filosofía constituida a partir de lo trascendental, que se refiere a “todo conocimiento que se ocupa, no tanto de los objetos, cuanto de nuestro modo de conocerlos, en cuanto que tal modo ha de ser posible *a priori*. Un sistema de semejantes conceptos se llamaría *filosofía trascendental*”.¹²⁷

Nietzsche dirige una crítica sobre la filosofía trascendental cuando señala que en el concepto kantiano de conocimiento subyace una ontología moral como prejuicio dominante. La ontología moral se refiere a que, en la filosofía trascendental, la experiencia sensible queda subordinada a una serie de principios pertenecientes a una facultad, cuyos componentes que no son empíricos determinan lo que es universal y necesario. Estos principios son *transferidos* desde una entidad suprasensible —el Dios de la metafísica— hacia una facultad que se desprende de todo contenido empírico: la razón pura que “proporciona los *principios* del conocimiento *a priori*”.¹²⁸ Así, en la filosofía trascendental, la subordinación de la experiencia a la razón

¹²⁵ Kant, *Crítica de la razón pura*, 49.

¹²⁶ Kant, *Crítica de la razón pura*, 50.

¹²⁷ Kant, *Crítica de la razón pura*, 55.

¹²⁸ Kant, *Crítica de la razón pura*, 54.

esconde un dogmatismo inconsciente, un prejuicio teológico. En *La voluntad de poder*, la cuestión del conocimiento kantiano se explica del siguiente modo:

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

“Conocimiento es juicio”. Pero el juicio equivale a una creencia, la creencia de tal cosa es de este modo. ¡Y no conocimiento! Todo conocimiento consiste en juicios sintéticos con el carácter de universalidad (la cosa sucede de esta manera en todos los casos: así, y nunca de otra forma), con el carácter de necesidad (lo contrario de una afirmación nunca puede acaecer).¹²⁹

El problema que Nietzsche observa en estas formulaciones consiste en que las afirmaciones universales y necesarias del conocimiento, fundadas en una razón independiente de la experiencia, se sustentan sobre la *creencia* en la verdad de tales juicios. Este conocimiento *a priori* se sostiene en la creencia de la veracidad de sus afirmaciones, cuando la creencia remite, por fuerza, a los componentes de la experiencia. Entonces, la dificultad:

[...] por consiguiente, es: ¿de dónde extrae su fundamento la creencia en la verdad de tales afirmaciones! Pero el origen de una creencia, es decir, de una firme convicción, es un problema psicológico, y esta creencia está fundamentada muchas veces en una experiencia estrecha y limitada. Presupone ya que no solo hay “*data a posteriori*”, sino también “*data a priori*”, “antes de la experiencia”.¹³⁰

El problema que aquí refiere Nietzsche se encuentra en lo que el concepto de *juicio* da por supuesto. Para Kant, el juicio consiste en la articulación entre sujeto y predicado. El conocimiento

¹²⁹ Nietzsche, *La voluntad de poder*, 362.

¹³⁰ Nietzsche, *La voluntad de poder*, 362.

tiene la forma de juicios universales y necesarios. La aritmética y la física newtoniana están conformadas por juicios de este tipo; sin embargo, el juicio es una creencia sumamente antigua; una “costumbre de considerar verdad o no una afirmación o una negación, la seguridad de que algo es así y no de otro modo, la creencia de haber conocido algo”.¹³¹ La aseveración sobre que el juicio consiste en una costumbre resuena en el concepto de *hábito* (*custom*) propuesto por David Hume. Por ejemplo, el filósofo escocés explica que la creencia en la necesidad de las leyes naturales existe porque los individuos tienen la costumbre de creer que los fenómenos se comportarán en el futuro del mismo modo que en el presente y el pasado. En el *Tratado de la naturaleza humana* (1748), una creencia se define como una idea vivaz que se vincula con una impresión presente: todas “las percepciones de la mente son de dos clases: impresiones e ideas, y difieren entre sí solamente por sus distintos grados de fuerza y vivacidad”.¹³² Por su parte, la costumbre se refiere a la creencia en la verdad de que la impresión presente solo puede originarse por una repetición pasada, “cuando estamos acostumbrados a ver dos impresiones conectadas entre sí, la aparición o idea de la una nos lleva inmediatamente a la idea de la otra”.¹³³

Cuando Nietzsche afirma que el juicio es una costumbre, una creencia demasiado antigua, no se encuentra lejos de estos razonamientos en los cuales se dice que el hábito consiste en la creencia de que lo que ha sucedido de tal modo en el presente y el pasado será igual en el futuro, como la regularidad de los fenómenos del mundo que describen las leyes naturales. Si la verdad se ha erigido a través del olvido de su carácter figurativo, la formulación de juicios de conocimiento implica otro olvido: que el juicio depende de una creencia proveniente de la experiencia sensible.

¹³¹ Nietzsche, *La voluntad de poder*, 364.

¹³² David Hume, *Tratado de la naturaleza humana*, intro., trad. y n. por Félix Duque (Barcelona: Ediciones Orbis, 1981), 204.

¹³³ Hume, *Tratado de la naturaleza humana*, 215.

Nietzsche considera que los predicados de los juicios son variaciones de enunciados que dejan de apreciarse de ese modo. Entonces, se les piensa como:

“cosas en sí”, como algo que resulta extraño a nosotros, como algo que percibimos; y lo admitimos no como un hecho, sino como un ser, como cualidad, e inventamos un sujeto al cual van unidas estas cualidades, es decir, que convertimos en causa un efecto y admitimos el efecto como un ser.¹³⁴

Aquí se observa que la crítica retórica de la causalidad continúa su desarrollo en los fragmentos de *La voluntad de poder*. Hay una operación metonímica en la cual un predicado se transforma en un ser cuyas cualidades son transferidas a un sujeto. El predicado provoca que el sujeto sea de determinado modo. El efecto del predicado adquiere realidad. No obstante, la instauración de este predicado como un efecto es contingente. De “aquellas variaciones que pasan ante nosotros y de las que no queremos ser causa, inferimos que son efectos; según el razonamiento, ‘cada variación tiene un autor’; pero este razonamiento se convierte en mitología: separa lo que obra y lo conseguido”.¹³⁵ Se presenta, entonces, un error doble: suponer que lo sucedido es un efecto de algo y considerar este efecto como un ser. En los juicios se encuentra una separación entre el acto de un sujeto y la consecuencia como un efecto que adquiere existencia. Tal separación constituye una mitología del juicio:

Si yo digo, “el relámpago ilumina”, pongo el iluminar una vez como actividad y otra vez como sujeto; así pues, suponer un ser a lo que sucede, que no sea una misma cosa con lo que sucede, sino que permanece, que es y no que “llega a ser”.¹³⁶

¹³⁴ Nietzsche, *La voluntad de poder*, 364.

¹³⁵ Nietzsche, *La voluntad de poder*, 364.

¹³⁶ Nietzsche, *La voluntad de poder*, 364.

Nietzsche asegura asimismo que el conocimiento es una fábula que entraña un conflicto en el que se busca acceder a lo incondicionado, al mismo tiempo que, en tal búsqueda, el conocedor desea que lo conocido no tenga relación con él. Esta actitud:

pone de manifiesto una contradicción, como es la de querer conocer, y al mismo tiempo, no querer entrar en relación con la cosa conocida (¿cómo sería posible, en este caso, el conocimiento?), y, en segundo lugar, la de lo que no tiene relación con nadie no existe, y, por lo tanto, tampoco puede ser conocido por nadie.¹³⁷

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

La relación de Nietzsche con la ciencia es complicada, paradójica y, en ocasiones, arbitraria. Para el filósofo alemán, la ciencia transforma la naturaleza en conceptos con la finalidad de dominarla; su mundo es la síntesis de una pequeña suma de observaciones que se sostienen en lo aparente, y el conocimiento que genera está vinculado al error de la identidad de los hechos. No obstante, se han reconocido las importantes limitaciones de Nietzsche para tratar la ciencia. Por ejemplo, Deleuze advierte sobre la poca competencia del filósofo alemán para dirigirse a esta disciplina,¹³⁸ pero que, con razón o sin ella, Nietzsche cree que la ciencia tiende a igualar cantidades y a compensar desigualdades. Según Deleuze, la crítica de la ciencia por parte de Nietzsche se dirige sobre tres puntos principales: “contra la identidad lógica, contra la igualdad matemática, contra el equilibrio

¹³⁷ Nietzsche, *La voluntad de poder*, 378.

¹³⁸ Deleuze, *Nietzsche y la filosofía*, 67.

físico”.¹³⁹ La identidad, la igualdad y el equilibrio son las tres formas de lo indiferenciado contra las que Nietzsche escribe en favor de la diferencia tanto cualitativa como cuantitativa. Por su parte, Alain Badiou, matemático y filósofo, lamenta la posición de Nietzsche a propósito del número. Badiou comenta que Nietzsche —un antifilósofo,¹⁴⁰ desde su perspectiva— no conoce nada al respecto de las matemáticas, por lo que las desprecia y las reduce a través de cierta relación con la moral.¹⁴¹

En lugar de seguir a Deleuze con un Nietzsche de la diferencia, o a Badiou con un Nietzsche antifilósofo, en este libro se afirma que el cuestionamiento de la ciencia efectuado por el filósofo alemán se centra principalmente en poner en entredicho la causalidad mecanicista y las leyes naturales. Estos dos problemas son criticados para mostrar que la naturaleza es irreductible al mundo verdadero: un mundo definido a partir de la identidad, la causalidad, el sujeto y la verdad como concordancia entre el lenguaje y la esencia de las cosas. Nietzsche asevera que entidades como los átomos, descritas por la física, son indisolubles de la subjetividad humana, y advierte que es un error considerarlas como causas primeras: lo “primero que se necesita para comprender el mundo es poder calcularlo y disponer de causas constantes: como en la realidad no encontramos causas semejantes, suponemos que tales causas son los átomos. Este es el origen de la atomística”.¹⁴² Entonces, desde la perspectiva

¹³⁹ Deleuze, *Nietzsche y la filosofía*, 67.

¹⁴⁰ Según Badiou, Nietzsche es un antifilósofo porque en sus obras se encuentran las siguientes operaciones: una crítica genealógica de los enunciados de la filosofía; el cuestionamiento de la categoría de verdad; la negación de la filosofía como una teoría total; el reconocimiento de que la filosofía es irreductible a su apariencia discursiva, y la destrucción del acto filosófico al clarificar sus prejuicios. Alain Badiou, *Le séminaire. Nietzsche. L'antiphilosophie 1. 1994-1995* (París: Fayard, 2007); y *La antifilosofía de Wittgenstein*, trad. por María del Carmen Rodríguez (Buenos Aires: Capital Intelectual, 2013).

¹⁴¹ Badiou, *La antifilosofía de Wittgenstein*, 17-18.

¹⁴² Nietzsche, *La voluntad de poder*, 420.

nietzscheana, la imagen del mundo que ofrece la ciencia física del siglo XIX no está separada del antropomorfismo. Tal imagen:

no está más que construida con sentidos más refinados, pero siempre, con “nuestros” sentidos [...] Y, por último, han dejado una cosa fuera de la constelación, sin saberlo: precisamente el necesario perspectivismo en virtud del cual todo centro de fuerza —y no solamente el hombre— construye, partiendo de sí, todo el resto del mundo, o sea lo mide, lo palpa, lo forja según su propia fuerza [...] Han olvidado introducir en el cálculo del “verdadero ser” esta fuerza que pone una perspectiva, o, para hablar la lengua de las escuelas: el ser sujeto.¹⁴³

Así, la experiencia sensible se encuentra en la base de una imagen del mundo cuya pretensión es una objetividad total. Esta experiencia sensible es una perspectiva que, según su forma, constituye cierto tipo de mundo. En la concepción del mundo de la perspectiva humana, condicionada por la multiplicidad de la experiencia y la retórica del lenguaje, se hacen posibles la causalidad y las leyes naturales. La crítica del mundo verdadero consiste en evidenciar los presupuestos de estos problemas. Nietzsche considera que el perspectivismo es una forma de especificidad compleja que busca, desde su singularidad, expandirse y apropiarse de toda existencia.

En la perspectiva humana se gesta la creencia en la causalidad, a partir de la experiencia y del lenguaje: “la necesidad psicológica de creer en una causalidad se encuentra en la imposibilidad de ‘imaginar un acontecimiento sin intenciones’; pero con esto, naturalmente, no se dice nada sobre la verdad o falsedad de tal creencia, sobre su justificación”.¹⁴⁴ Nietzsche continúa:

¹⁴³ Nietzsche, *La voluntad de poder*, 427.

¹⁴⁴ Nietzsche, *La voluntad de poder*, 421.

Separar la “acción” del “agente”, el acontecimiento de alguien que sea el autor del acontecimiento, el proceso de algo que no es proceso, sino algo duradero, sustancia, cosa, cuerpo, alma, etc., es la tentativa de comprender lo que sucede como una especie de desviación y de cambio de posición del “ser”, de lo que perdura; esta vieja mitología estableció la creencia en “causas y efectos”, cuando la tal creencia había encontrado una fórmula sólida en las funciones lingüisticogramaticales.¹⁴⁵

La causalidad inicia con la disociación entre una acción y un agente. A un acontecimiento se le asigna un sujeto o una causa. Tal operación es lo que Nietzsche comprende como metonimia: una transferencia (*Übertragung*) en la que a un acontecimiento se le concibe como una acción causada por algo. Este problema fue considerado tempranamente por Nietzsche en los *Escritos sobre retórica* y continúa presente en los fragmentos de *La voluntad de poder*. El proceso en el que la sensación de un estímulo se percibe como una actividad conduce a pensar que existe una causa o un actor que la realiza. Mediante este proceso surge el sujeto que se relaciona activamente con el “mundo”: el sujeto que conoce. Las funciones gramaticales del lenguaje —el ordenamiento que asigna sujetos, acciones y consecuencias— no hacen sino afianzar la creencia en una antigua mitología: el hecho de considerar que hay autores de los acontecimientos.

Pensar a partir de la causalidad implica interpretar un hecho como una acción o una pasión; esto supone que cuando algo se modifica, hay un autor de tal cambio; sin embargo, Nietzsche insiste en que ese autor, ese “sujeto”, no es otra cosa que un signo nemotécnico que es pensado como un ser capaz de fungir como causa de algo. Se trata de una operación como la siguiente: una “especie de perspectiva en la visión es puesta luego como causa de la visión: este ha sido el artificio en la invención del

¹⁴⁵ Nietzsche, *La voluntad de poder*, 423.

‘sujeto’, del ‘yo’”.¹⁴⁶ El sujeto resulta de asignar una causa a algo que sucede: una operación metonímica sustentada en funciones lingüísticas y gramaticales que son indisociables del arte inconsciente que Nietzsche llamó lo retórico.

La creencia en la causalidad proviene asimismo de la creencia en el sujeto y el predicado. Toda actividad es un efecto que presupone un actor. El sujeto y su predicación son análogos a la causa y su efecto. Lo que sucede solo puede acontecer como la predicación de algún sujeto:

percibo algo y busco en razón de este algo: esto quiere decir, originariamente: yo busco una intención y, ante todo, un sujeto, que es el que tiene esta intención; un sujeto, un actor: todo hecho una acción; hace tiempo se adivinaba en todo hecho una intención, convirtiéndose la cosa en nuestra más remota costumbre.¹⁴⁷

La creencia en el sujeto y sus predicaciones, que deriva en una causalidad atribuida al comportamiento del mundo, es una antigua costumbre sobre la cual se ha constituido una metafísica. En este sentido, la *Física* (IV a. C.) y la *Metafísica* (IV a. C.) de Aristóteles han sido fundamentales en la sistematización de la causalidad dentro de la tradición filosófica. En el *Libro I (A)* de la *Metafísica*, Aristóteles expone el problema de la causalidad en las doctrinas filosóficas que preceden a su pensamiento. Así, Hesíodo propone que el amor es el principio de todas las cosas, mientras que Tales explica que la causa primera de la naturaleza es el agua. Empédocles expresa que la amistad y el odio son las causas del orden y el desorden, de la belleza y la fealdad; en cambio, Leucipo y Demócrito consideran que las causas de las cosas son los átomos y el vacío. Estos filósofos son considerados por Aristóteles como los precursores de las cuatro causas constitutivas de lo real. Los pitagóricos también figuran dentro

¹⁴⁶ Nietzsche, *La voluntad de poder*, 370.

¹⁴⁷ Nietzsche, *La voluntad de poder*, 371.

de tales predecesores, puesto que declaran que los principios de las matemáticas son los principios de todas las cosas. Incluso los números se volvieron propiedades de entidades como la justicia, el alma y el entendimiento. Aristóteles comenta que los pitagóricos, al afirmar que los números parecían ser lo primero de toda naturaleza,

supusieron que los elementos de los números son elementos de todas las cosas que son, y que el firmamento entero es armonía y número. Y cuantas correspondencias encontraban entre los números y armonías, de una parte, y las peculiaridades y partes del firmamento y la ordenación del Universo, de otra, las relacionaban entre sí sistemáticamente.¹⁴⁸

Además de los pitagóricos, Aristóteles destaca la filosofía de Parménides respecto a la cuestión de la causalidad. Si bien en el *Poema* (V a. C.) se dice que no hay nada en absoluto además de lo que es, Parménides:

viéndose obligado a hacer justicia a los fenómenos y suponiendo que según el concepto existe lo Uno, y según la sensación la pluralidad, vuelve a establecer que dos son las causas y los principios, lo Caliente y lo Frío, refiriéndose así al fuego y a la tierra.¹⁴⁹

Lo caliente corresponde a lo que es, mientras que lo frío a lo que no es. De este modo son sintetizadas las doctrinas filosóficas concernientes a la causalidad que, según Aristóteles, anteceden a la formación de la verdad sobre este problema. Solo falta explicar el lugar de la filosofía platónica en este punto. A las cosas que son, Platón las denominó *ideas* (*eídos*). Este tipo de entidades extraespaciotemporales, perfectas, eternas, universales e inmutables existen con independencia de las cosas

¹⁴⁸ Aristóteles, *Metafísica*, 85.

¹⁴⁹ Aristóteles, *Metafísica*, 88.

sensibles. No obstante, la existencia de las cosas depende de su grado de participación de estas ideas a las que también denominó *formas*:

Platón afirma, además, que entre las cosas sensibles y las Formas existen las Realidades Matemáticas, distintas de las cosas sensibles por ser eternas e inmóviles, y de las Formas porque hay muchas semejantes, mientras que cada forma es una y ella misma.¹⁵⁰

Para Platón, estas formas son precisamente las causas primeras de la existencia de lo sensible.

Desde la lectura que Aristóteles realiza del pensamiento de Platón, las realidades matemáticas son los intermediarios entre las formas y las cosas sensibles; sin embargo, también afirma que como los principios materiales de las cosas son lo grande y lo pequeño, mientras que sus principios en cuanto a entidad conciernen a lo uno, las formas son los números. Se lee entonces en la *Metafísica* que, para Platón, “las Formas son los números”.¹⁵¹ Entonces, las causas o principios de las cosas son los números, que se encuentran separados de las cosas sensibles. Aristóteles afirma que Platón se sirve de dos causas para explicar lo real: el *qué-es* y la *materia*. Por una parte:

[...] las Formas son las causas del *qué-es* de las demás cosas, y lo Uno, a su vez, del *qué-es* de las Formas [...] y <a la pregunta sobre> cuál es la materia entendida como el sujeto del cual se predicen las Formas en el caso de las cosas sensibles, y del cual se predica lo Uno en el caso de las Formas, <responde> que es la Díada, lo Grande y lo Pequeño.¹⁵²

¹⁵⁰ Aristóteles, *Metafísica*, 90.

¹⁵¹ Aristóteles, *Metafísica*, 90.

¹⁵² Aristóteles, *Metafísica*, 91-92.

Puede notarse que el hecho de que Aristóteles trate la causalidad material del platonismo en los términos de sujetos y predicados —donde la materia es el sujeto cuya predicación son las formas, mientras que la predicación de estas últimas es lo uno— reafirma la tesis nietzscheana de que la causalidad es análoga a la creencia en un sujeto cuyas acciones son una predicación, entendida como efecto o consecuencia.

Desde una nueva sistematización de la causalidad, Aristóteles expresa, en la *Física*, que la causa de lo existente se dice de cuatro modos: material, formal, eficiente y final. La causa material se refiere a la constitución interna de lo que algo está hecho. La causa formal concierne a la forma o al modelo que son dados por la esencia de algo. Para Aristóteles, la esencia es la forma de ser de una cosa cuya determinación es identificable a partir de su diferencia con otras cosas; se trata de aquello sin lo cual algo no podría ser. La causa eficiente o motriz es el principio que provoca el cambio o el reposo. Esta causa designa el principio desde el cual se origina una transformación. Por último, la causa es asimismo el fin o la meta para lo cual algo existe. Esta causa es el *telos*: la finalidad que gobierna la existencia de algo. Aristóteles expresa:

Y puesto que las causas son cuatro, es tarea propia del físico conocerlas todas, pues para explicar físicamente el “por qué” tendrá que remitirse a todas ellas, esto es, a la materia, a la forma, a lo que hace mover y al fin. Las tres últimas se reducen en muchos casos a una, pues la esencia y el fin son una misma cosa, y aquello de lo que primeramente proviene el movimiento es específicamente lo mismo que estas, pues el hombre engendra al hombre; en general esto es así para todas las cosas que son movidas al mover a otras.¹⁵³

¹⁵³ Aristóteles, *Física*, en *Aristóteles II*, trad. y n. por Guillermo R. de Echandía (Barcelona: Gredos/RBA, 2014), 65.

En este fragmento se presentan la identidad y la univocidad de las cuatro causas. En él también se destaca especialmente la unidad de las tres últimas: causa formal, causa eficiente y causa final. Por consiguiente, la esencia y el movimiento de algo corresponden a su teleología. Según Aristóteles, la pregunta “por qué”, en relación con algo existente, se responde al explicar su materia, su esencia y lo que principalmente lo moviliza. Si bien uno de los principios de lo moviente es físico, el otro corresponde a un origen inmóvil del movimiento. Este principio es también esencia y forma; es la finalidad y el para qué de todas las cosas. Tal principio inmóvil, lo primero de todas las cosas, se vincula esencialmente con la causa formal y la causa final: la “naturaleza es para algo”.¹⁵⁴

Frente a esta sistematización aristotélica, Nietzsche niega la realidad de la causa eficiente:

Nada tenemos de una causa “*efficiens*”; aquí tiene razón Hume: el hábito (¡pero no del individuo!) nos hace esperar que un proceso observado frecuentemente sigue a otro: ¡nada más! Lo que nos infunde una extraordinaria firmeza en la creencia de la causa no es la usual costumbre de ver aparecer un fenómeno después de otro, sino nuestra incapacidad de poder interpretar un hecho de otra manera que como un hecho intencional [...] es la creencia de que todo hecho es una acción, que toda acción supone una acción; es la creencia en el sujeto.¹⁵⁵

Hay aquí una consonancia entre Nietzsche y Hume respecto al concepto de *hábito* o *costumbre*, que se refiere a las creencias o prácticas originadas mediante la repetición constante de una regularidad pasada. Hume asegura que como se denomina “COSTUMBRE a todo lo procedente de una repetición pasada sin ningún nuevo razonamiento o conclusión, podemos establecer

¹⁵⁴ Aristóteles, *Física*, 66.

¹⁵⁵ Nietzsche, *La voluntad de poder*, 371.

como verdad segura que toda creencia que sigue a una impresión presente se deriva exclusivamente de ese origen”.¹⁵⁶ Sin embargo, existe otro hábito implícito en la creencia en la causalidad, además del hábito resultante de un proceso regularmente observado, que se refiere a una incapacidad subjetiva: la dificultad para interpretar un hecho como algo distinto de un suceso intencional. Lo que subyace a esta intencionalidad no es otra cosa que la creencia en el sujeto. Se pueden distinguir, entonces, dos hábitos que posibilitan la creencia en la causalidad: el hábito de creer que un fenómeno se comportará del mismo modo en el futuro debido a que así lo ha hecho en el pasado, y el hábito de creer en la existencia de un sujeto que es la causa de una acción determinada, el cual está también enraizado en el lenguaje.

El esquema al que responde la idea de causalidad es una psicología en la que se asume que el sujeto es el actor de una acción. Esta relación entre el sujeto y sus efectos es transferida al mundo como si se tratase de su estructura misma. Nietzsche considera que a todo lo que acontece se le busca un actor. Por eso declara:

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

[...] De hecho, creamos todas las causas de acuerdo con el esquema del efecto: este último no es conocido. Por el contrario, somos

¹⁵⁶ Hume, *Tratado de la naturaleza humana*, 215.

incapaces de adivinar, respecto a cualquier cosa, cómo “obrará”. El ser, el sujeto, la voluntad, la intención: todo esto es inherente a la concepción de “causa”. Buscamos a los seres para explicarnos por qué ha cambiado alguna cosa.¹⁵⁷

De este modo, Nietzsche expresa que incluso los afectos y los sentimientos son interpretados en términos causales. El sentimiento de libertad se traduce en la creencia de que un sujeto determinado es el posible causante de una acción que juzga como libre. Por su parte, el sentimiento de responsabilidad conduce a la creencia de que un sujeto ha sido el responsable de determinada acción que puede valorarse en términos morales. Si la causalidad responde a un esquema en el que se busca atribuir un sujeto a lo que acontece, no habría manera de determinar, en términos absolutos, el comportamiento futuro de algún fenómeno. Desde la perspectiva nietzscheana, no hay necesidad causal absoluta que rijan los comportamientos de los fenómenos.

Nietzsche admite, sin embargo, que no es posible deshacerse del sujeto y sus predicaciones en el lenguaje, los cuales son la base de la interpretación causal del mundo. La función de esta crítica consiste, más bien, en desarticular la idea de causalidad para mostrar su carácter antropomórfico. El filósofo reconoce que la ciencia mantiene la idea de causalidad, pero a costa de vaciar su contenido y hacer de ella una “fórmula alegórica, en la cual ya es indiferente de qué lado se encuentra la causa y de qué lado el efecto. Se afirma que, en diferentes sistemas de fuerzas, las cantidades de energía permanecen constantes”.¹⁵⁸ Y aunque la idea de causa primera puede ya no encontrarse presente, la causalidad opera como una forma vacía que permite elaborar una distribución de sistemas de fuerzas.

Nietzsche expresa que a partir de la dualidad causa y efecto (*Ursache und Wirkung*) se ha avanzado hacia la noción moderna

¹⁵⁷ Nietzsche, *La voluntad de poder*, 372.

¹⁵⁸ Nietzsche, *La voluntad de poder*, 373.

de la múltiple sucesión, con la cual se ha perfeccionado la propia idea de devenir; sin embargo, nadie habría, a su parecer, ido más allá de esta idea; nadie habría superado el concepto de *devenir*. Si bien el filósofo alemán asegura que con las series de causas y efectos no se ha comprendido nada, el hecho de que a cada instante se mantengan determinadas regularidades en el comportamiento de los fenómenos es una auténtica novedad. Tales repeticiones son, entonces, cuasimilagrosas:

En cualquier cambio químico, por ejemplo, la cualidad aparece, igual que antes, como un “milagro”, y lo mismo sucede con cualquier movimiento continuo; nadie ha “explicado” el choque. ¡Cómo podríamos además explicarlos! ¡Nosotros operamos con cosas que simplemente no existen: líneas, superficies, cuerpos, átomos, tiempos y espacios divisibles! —¡cómo sería posible la explicación, si antes nosotros todo lo reducimos a una *imagen*, a una imagen nuestra!¹⁵⁹

Cuando Nietzsche expresa que los cuerpos son inexistentes, más que negar su realidad, se refiere a que no son ninguna unidad fundamental de lo que hay, sino que su idea es una representación que fragmenta el devenir. El acceso a la existencia de este devenir no solo se consigue mediante la experimentación, sino que también se obtiene a través de un ejercicio de abstracción. El siguiente fragmento de *La ciencia jovial* ilustra este punto:

Causa y efecto: probablemente una dualidad que, como tal, jamás ha existido —a decir verdad, ante nosotros se encuentra un *continuum* [continuo] del cual aislamos un par de fragmentos; del mismo modo percibimos un movimiento, siempre y únicamente como puntos aislados, por consiguiente, hablando estrictamente, no lo vemos, sino lo inferimos—. El carácter instantáneo con el que se

¹⁵⁹ Nietzsche, *La ciencia jovial*, 430.

resaltan muchos efectos nos conduce al equívoco, pues se trata únicamente de una instantaneidad para nosotros. Existe una infinita cantidad de sucesos que se nos escapan en este segundo instantáneo. Un intelecto que fuera capaz de ver la causa y el efecto como un *continuum*, y no del modo como nosotros lo hacemos —en los términos de una división y fragmentación arbitraria—, esto es, que viese el flujo del devenir, eliminaría el concepto de causa y efecto, negando así todo carácter condicional.¹⁶⁰

Como una propuesta ontológica que no se circunscribe a la idea de causalidad, Nietzsche postula la existencia del devenir: un flujo de acontecimientos (*Fluss des Geschehens*) identificado como un *continuum*. Las sucesiones y yuxtaposiciones de la experiencia sensible son manifestaciones de este devenir que se relaciona consigo mismo a través de la perspectiva humana. Las operaciones retóricas del lenguaje segmentan el devenir asimilándolo a la perspectiva humana: un fragmento del *continuum*. Empero, entre las múltiples perspectivas que integran el devenir también se encuentran otros seres vivos e, incluso, entidades inorgánicas. La existencia del devenir, de este *continuum* o flujo compuesto de perspectivas o centros de fuerza, es la propuesta nietzscheana que, como alternativa al antropomorfismo, sustituye la fábula del mundo verdadero regida bajo los conceptos de identidad, causalidad y verdad concordante.

Mundo verdadero, caos y devenir

El “mundo verdadero” (*wahre Welt*) consiste en un modelo de la realidad regido por la identidad, la causalidad, el sujeto, el finalismo necesario, la verdad como correspondencia y el antropomorfismo. Desde la filosofía nietzscheana, la historia del mundo verdadero se revela como un equívoco. Los grandes momentos

¹⁶⁰ Nietzsche, *La ciencia jovial*, 430-431.

de la historia de esta comprensión del mundo son el platonismo, el cristianismo, la filosofía trascendental kantiana y el positivismo. El mundo verdadero, para Platón, es accesible para el filósofo y el virtuoso, puesto que se dirigen hacia la verdad de la idea. Respecto al cristianismo, Nietzsche expresa que el mundo verdadero y trascendente es apto para el pecador que hace penitencia. En la filosofía trascendental kantiana, el mundo verdadero se vuelve indemostrable mediante la razón;¹⁶¹ sin embargo, en tanto puede pensarse, se vuelve una obligación y un imperativo. Con el positivismo, este mundo verdadero, inalcanzado y desconocido, comienza a desquebrajarse. La ciencia positiva contribuye al desmontaje y desencantamiento de este mundo antropomórfico. Nietzsche anuncia el final de este largo error:

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

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

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

(Mediodía, instante de la sombra más corta; final del error más largo; punto culminante de la humanidad; INCIPIT ZARATHUSTRA [comienza Zarathustra]).¹⁶²

¹⁶¹ Kant apunta hacia la anulación del mundo verdadero cuando muestra, mediante las antinomias de la razón pura, que el mundo, concebido por la metafísica dogmática, es un objeto al que no puede accederse ni por la intuición ni por el entendimiento. Kant, *Crítica de la razón pura*, 355-450.

¹⁶² Nietzsche, *Crepúsculo de los ídolos*, 58.

La eliminación del mundo verdadero indica que una crítica radical de principios rectores de la metafísica, como la identidad, la causalidad, el sujeto, la verdad concordante y el finalismo necesario, ha sido posible. La desarticulación de este mundo no implica que la realidad se vuelva una mera apariencia, puesto que precisamente tal mundo es lo aparente. El mundo verdadero, que se muestra como una apariencia mediante la crítica nietzscheana:

es un mundo calificado con relación a los valores; ordenado y escogido según ellos; que en este caso, hay que decirlo, se realiza desde el punto de vista de la utilidad, por lo que se refiere a la conservación y aumento de poder, en una especie de animal particular.¹⁶³

Los componentes del mundo verdadero tienen su origen en la perspectiva de determinado centro de fuerza: la especie humana. Para Nietzsche, el mundo-verdad es una ficción constituida por cosas imaginarias; en eso consiste su carácter aparente. La prueba de la veracidad de esta apariencia se encuentra en que hace posible la subsistencia humana; sin embargo, la realidad se presenta como irreductible al antropomorfismo del mundo verdadero:

El mundo, abstracción hecha de nuestra condición de habitantes del mundo; el mundo que hemos ceñido a nuestro ser, a nuestra lógica y a nuestros prejuicios psicológicos, no existe como mundo en sí: es esencialmente un mundo de relaciones; mirado desde puntos distintos toma cada vez un nuevo cariz; su ser es esencialmente distinto desde cada punto; se sustenta sobre cada punto, cada punto lo sostiene, aunque estas adiciones son en cada uno de los casos absolutamente incongruentes.¹⁶⁴

¹⁶³ Nietzsche, *La voluntad de poder*, 383-384.

¹⁶⁴ Nietzsche, *La voluntad de poder*, 385.

El mundo que se circunscribe a las condiciones de un centro de fuerza no existe como mundo en sí mismo, sino como el conjunto de interpretaciones de determinada perspectiva. Por ejemplo, desde la perspectiva humana, la causalidad atribuida a las relaciones entre lo experimentado es transferida al comportamiento de los fenómenos del mundo. El mundo de cada perspectiva es distinto según el punto desde el cual se parta. Por consiguiente, no puede haber un mundo que comprenda a todos los demás, puesto que el ser de cada mundo se modifica según cada perspectiva. Las relaciones entre las perspectivas, que pueden ser las de lo humano, lo animal, lo viviente y lo inorgánico, no pueden comprenderse bajo la unidad de una coherencia absoluta. Entonces, el mundo verdadero ha existido solo como un producto de la perspectiva antropomórfica.

Otro error inherente al mundo verdadero consiste en creer en la existencia de leyes naturales, consideradas como realidades esenciales que gobiernan lo existente. La causalidad y las leyes naturales, entendidas como estructuras de lo real, son los objetivos críticos de Nietzsche en su cuestionamiento dirigido hacia la ciencia moderna. En *Más allá del bien y del mal*, el filósofo insiste —desde la perspectiva de un estudioso de las formas de interpretación— en el hecho de que interpretar la naturaleza mediante el concepto de *ley* es producto de un antropomorfismo. Lo que ocurre es la transferencia de una noción de orden moral, jurídico y político que se extiende desde lo humano hacia la naturaleza. Pero:

[...] es que esa “regularidad de la naturaleza” de que vosotros los físicos habláis con tanto orgullo, como si— no existe más que gracias a vuestra interpretación y a vuestra mala “filología”, — ¡ella no es una realidad de hecho, no es un “texto”, antes bien es tan solo un arreglo y una distorsión ingenuamente humanitarios del sentido, con los que complacéis bastante a los instintos democráticos del alma moderna!¹⁶⁵

¹⁶⁵ Nietzsche, *Más allá del bien y del mal*, 44.

Entonces, la ley que representa la regularidad de la naturaleza (*Gesetzmässigkeit der Natur*) es una interpretación realizada desde la singular perspectiva humana y sus ideas políticas modernas. Se trata de la idea moderna de igualdad ante la ley, tanto de las cosas como de los seres humanos, desde la cual se pretende normar a una potencia soberana. Esta gran potencia no es otra que la naturaleza.

La alternativa a una concepción del mundo basada en leyes, expresada mediante un arte interpretativo contrario, da como resultado una naturaleza sin ley capaz de romper con las regularidades que se le atribuyen. Según Nietzsche, de la lectura de los mismos fenómenos que dan lugar a las leyes naturales, puede surgir la idea de una naturaleza tiránica donde la metáfora de la tiranía resulta incluso demasiado suave, puesto que es demasiado humana. De esta naturaleza tiránica puede afirmarse “que tiene un curso ‘necesario’ y ‘calculable’, pero *no* porque en él dominen leyes, sino porque *faltan* absolutamente las leyes, y todo poder saca en cada instante su última consecuencia”.¹⁶⁶

El concepto de *naturaleza* sugerido por Nietzsche se refiere a una potencia que no puede circunscribirse a la forma de la ley, entendida como una necesidad o como una regularidad cuya continuidad es altamente probable. La regularidad de esta potencia sin ley puede interpretarse de otro modo, a saber, como que la repetición de un fenómeno es a cada instante una absoluta novedad: cada poder, cada potencia, saca a cada momento su última consecuencia (“jede Macht in jedem Augenblicke ihre letzte Konsequenz zieht”).¹⁶⁷

En continuidad con la filosofía nietzscheana, Deleuze desarrolla el problema de la repetición de la novedad, en detrimento de la ley, en la introducción de *Diferencia y repetición* (1968). El

¹⁶⁶ Nietzsche, *Más allá del bien y del mal*, 45.

¹⁶⁷ Friedrich Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse. Vorspiel einer Philosophie der Zukunft*, en *Nietzsche Werke. Kritische Gesamtausgabe. Sechste Abteilung. Zweiter Band*, ed. por Giorgio Colli y Mazzino Montinari (Berlín: Walter de Gruyter, 1968), 31.

filósofo francés distingue radicalmente el proceso de la repetición de lo que son la generalidad y la ley. Desde la generalidad se interpreta la repetición a partir de dos grandes órdenes: “el orden cualitativo de las semejanzas y el orden cuantitativo de las equivalencias”.¹⁶⁸ La generalidad pertenece al ámbito de las leyes:

la ley solo determina la semejanza de los sujetos que están sometidos a ella, y determina su equivalencia en términos que ella misma designa. La ley, en vez de fundar la repetición, muestra más bien cómo la repetición sería imposible para los sujetos puros de la ley —los particulares—. La ley los condena a cambiar. Forma vacía de la diferencia, forma invariable de la variación, la ley constriñe a sus sujetos a no ilustrarla más que al precio de sus otros cambios.¹⁶⁹

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

Si la repetición es posible, es debido más bien al milagro que a la ley. La repetición está contra la ley: está contra la forma semejante y el contenido equivalente de la ley. Si podemos encontrar la repetición, incluso en la naturaleza, es en nombre de una potencia que se afirma contra la ley, que trabaja bajo las leyes, y que tal vez

¹⁶⁸ Michel Foucault y Gilles Deleuze, *Theatrum Philosophicum seguido de Repetición y diferencia*, trad. por Francisco Monge (Barcelona: Anagrama, 2005), 49.

¹⁶⁹ Deleuze, *Repetición y diferencia*, 51.

sea superior a las leyes. Si la repetición existe, expresa a la vez una singularidad contra lo general, una universalidad contra lo particular, un extraordinario contra lo ordinario, una instantaneidad contra la variación, una eternidad contra la permanencia.¹⁷⁰

Para desarrollar una filosofía de la diferencia que postula un nuevo concepto de *repetición*, ha sido necesario que Deleuze se dirija hacia el problema de la naturaleza en la filosofía de Nietzsche. El problema de la repetición de lo diferente es de clara inspiración nietzscheana, al mismo tiempo que está influenciado por la cuestión de la repetición física ubicada en los aparatos conceptuales de Hume y Henri Bergson.

Cuando Nietzsche plantea que es posible una interpretación de la naturaleza sin el concepto de *ley*, se refiere a que, a cada instante, un fenómeno puede repetirse sin razón alguna, del mismo modo, pero como una novedad que se reproduce constantemente. Este proceso es lo que daría una apariencia de estabilidad al mundo verdadero. La regularidad de los fenómenos es asimismo una expresión figurada que se utiliza para interpretar sucesiones. La regularidad es un modo figurativo de designar la sucesión. La realidad tanto de la ley como de la regularidad es atribuida a consecuencia del olvido de su carácter figurativo:

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

¹⁷⁰ Deleuze, *Repetición y diferencia*, 52-53.

aquello: no es ni no-libre, sino resulta de una determinada forma. El error consiste en inventar e introducir un sujeto.¹⁷¹

Cuando se subordina el comportamiento de los fenómenos a leyes, se asume la existencia de una legislación como la metáfora de un sujeto cuyos actos instauran y mantienen un ordenamiento. La legislación sobre los fenómenos es la extensión de un sujeto cuyas predicaciones son el comportamiento de la naturaleza. El error, como Nietzsche ha señalado a propósito de la causalidad, está en asumir la existencia de un sujeto que provoca lo que sucede. Las condiciones de este problema se ubican asimismo en el lenguaje. Se trata de un problema lingüístico que remite a una expectativa psicológica en la cual se postula la existencia de un sujeto que da lugar a los acontecimientos del mundo. La estructura del juicio, es decir, el sujeto y sus predicaciones, es el modelo de la causalidad que constituye el mundo verdadero.

Cuando se interpreta la repetición de los fenómenos mediante generalidades y leyes se asume la existencia de casos iguales regidos por ideas de igualdad y semejanza. La legislación de la naturaleza presupone la existencia o la huella de un sujeto que realiza un ordenamiento. En la filosofía de Nietzsche, en cambio, la repetición es explicada como la continuidad de lo novedoso, pero que se reproduce constantemente como un mismo comportamiento en el que toda potencia extrae a cada momento su última consecuencia; sin embargo, no hay nada que permita afirmar que esta continuidad, esta repetición, sea eterna. No hay razón suficiente que dé lugar a la repetición, sino que esto ocurre como una emergencia cuya potencia no está circunscrita por ninguna normativa.

Entonces, la naturaleza también puede comprenderse mediante el concepto de caos. En *La ciencia jovial*, Nietzsche advierte que los procesos orgánicos de la vida terrestre no deben

¹⁷¹ Nietzsche, *La voluntad de poder*, 423.

transferirse hacia el resto del universo para transformarlos en algo universal y eterno: “Guardémonos de pensar que el mundo es un ser viviente”.¹⁷² Además de la negativa a concebir el mundo como un organismo, el filósofo entiende como un error la creencia acerca de que el universo es una máquina que actúa de acuerdo con una finalidad. Mediante la oposición a considerar el universo como una máquina o como un organismo, se introduce el concepto de *caos* desde el cual se define la naturaleza:

En cambio, el carácter total del mundo por toda la eternidad no es más que caos; aunque no en el sentido de una ausencia de necesidad, sino de una ausencia de orden, de organización, de forma, de belleza, de sabiduría, y de todo cuanto tenga que ver con nuestra estética antropomórfica. Juzgados desde el punto de vista de nuestra razón, los lanzamientos desafortunados de dados son, por lo general, la regla; las excepciones no son la finalidad secreta, todo el mecanismo repite eternamente su secuencia tonal, de modo que nunca puede ser llamado legítimamente una melodía. —Es más, incluso la misma expresión “lanzamiento desafortunado de dados” supone ya un antropomorfismo que encierra en sí un reproche. ¡Con qué derecho podríamos censurar o alabar al universo! ¡Guardémonos de atribuirle crueldad e irracionalidad o sus contrarios! ¡No es perfecto ni bello ni noble, y no quiere llegar a ser nada de todo eso, pues no aspira en absoluto a imitar al hombre! ¡Ninguno de nuestros juicios estéticos o morales pueden aplicarse aquí! Tampoco existe aquí un instinto de conservación ni, en general, algún instinto, ¡como tampoco conoce ninguna ley! Guardémonos de decir que hay leyes en la naturaleza. Solo hay necesidades: ¡aquí no hay nadie que mande, nadie que obedezca, nadie que infrinja las leyes! Si vosotros sabéis que no hay fines, entonces también sabéis que no hay tampoco azar: dado que solo en un mundo de los fines tiene sentido la palabra “azar”. Guardémonos de decir que la muerte se opone a la vida. Lo viviente solo es una especie de

¹⁷² Nietzsche, *La ciencia jovial*, 425.

lo muerto, y una especie muy rara. Guardémonos de pensar que el mundo crea eternamente novedades. No existe ninguna sustancia eternamente imperecedera; la materia es un error, como también lo es el dios de los eléatas.¹⁷³

Si se hace la pregunta por lo que *hay*, el concepto de *caos* es la respuesta nietzscheana que más se adecúa a la cuestión. A partir de la complejidad de este fragmento “¡Guardémonos!” (*Hüten wir uns!*), contenido en *La ciencia jovial*, en el presente texto se exploran algunas consecuencias sobre el problema del caos, para explicar la naturaleza que se exterioriza una vez que el mundo verdadero ha sido desarticulado.

En principio, bajo el concepto de *caos* se agrupa una serie de condiciones desde las que se define la inmanencia de la naturaleza. Ya no se trata del mundo verdadero. Estas condiciones, presentes en el fragmento mencionado, son: la inexistencia de un origen metafísico de la naturaleza; la falta de una finalidad última y absoluta de todo lo que ocurre, y la ausencia de leyes naturales entendidas como realidades esenciales, desde las cuales la potencia del caos es normada definitivamente. Nietzsche escribe que el caos es el carácter total del mundo (*der Gesamt-Charakter der Welt*) por toda la eternidad (*alle Ewigkeit*). Esto significa que no es posible apelar a algún principio exterior a la inmanencia para explicar sus acontecimientos.

La existencia del caos no puede circunscribirse a conceptos como orden, forma, organización, belleza y sabiduría. Estos son parte de una estética antropomórfica en la que también se encuentran la identidad, la causalidad, el sujeto y la ley natural. El concepto de caos implica el rompimiento de las transferencias y las correspondencias efectuadas desde el sujeto y sus condiciones hacia el mundo, como la existencia de una entidad trascendente que causa y ordena lo que sucede en el universo, incluso bajo la abstracción de la ley. El caos no obedece a

¹⁷³ Nietzsche, *La ciencia jovial*, 426.

ninguna finalidad absoluta y preestablecida; tampoco remite, sin más, a la afirmación del desorden, puesto que, en esta potencia, la repetición y la uniformidad de los fenómenos de la naturaleza son actuales y posibles.

Nietzsche compara los acontecimientos del mundo con un desafortunado lanzamiento de dados (*die verunglückten Würfe*). No obstante, hay una aclaración sobre esta idea. Valorar como desafortunados a los acontecimientos es ya un equívoco antropomórfico. Si este caos no puede circunscribirse a categorías antropomórficas, pensadas como propiedades esenciales, entonces no es posible atribuirle crueldad, misericordia, nobleza o cualquier otro juicio moral o estético. No habría, tampoco, un instinto de conservación en este universo. Suponerlo sería transferir lo que ha sido una característica atribuida a la vida, desde una perspectiva biológica y teleológica, hacia el resto del universo. Nietzsche declara que no puede afirmarse que hay leyes naturales, concebidas como realidades esenciales del mundo. Las leyes naturales existirían, entonces, solo como interpretaciones de la repetición y la uniformidad de la naturaleza.

En “¡Guardémonos!” se niega incluso la existencia del azar, cuya definición responde a la existencia de fines preestablecidos. Puede agregarse que el concepto de *azar* y sus probabilidades dependen de conjuntos de reglas y de estados de cosas que les permiten operar. De modo que si el comportamiento del caos está más allá de toda normativa, el concepto de *azar* no resulta, en este fragmento, apropiado para caracterizar aquel concepto. El filósofo rechaza asimismo la oposición entre vida y muerte. En el caos, el surgimiento de la vida ha sido un acontecimiento más bien excepcional. No puede decirse que el caos sea algo vivo, lo cual rompe con el vitalismo al que comúnmente Nietzsche ha sido asociado. Más aún, en *La ciencia jovial* se afirma que lo vivo es ya una especie de lo muerto (“Hüten wir uns, zu sagen, dass Tod dem Leben entgegengesetzt sei. Das Lebende ist nur eine Art des Todten, und eine sehr seltene Art”).¹⁷⁴ Habría que evitar

¹⁷⁴ Friedrich Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft (La gaya scienza)*, en *Nietzsche*

también la afirmación acerca de que el mundo crea eternamente novedades. Sobre este punto cabe hacer algunas precisiones: en esta sentencia no se afirma que el mundo no pueda producir la novedad, sino que no es posible asegurar que lo haga eternamente. Otro modo de pensar el concepto de caos concierne a la existencia perspectivística, de la cual proviene, vía la experiencia humana, la creencia en el mundo verdadero. Esta variedad indefinida de perspectivas, de centros de fuerza, no mantiene relaciones de coherencia y correspondencia total entre sus componentes.

Es preciso destacar el análisis que Heidegger realiza a propósito del concepto nietzscheano de *caos*. En *Nietzsche* (1961), Heidegger explica que bajo el término *caos* se acumula una serie de conceptos a través de los cuales Nietzsche comprende el mundo: *fuerza*, *finitud* y *devenir*. Por eso explica:

De acuerdo con ello, “caos” es el nombre de aquella representación del ente en su totalidad de acuerdo con la cual se considera que este, en cuanto devenir necesario, posee una multiplicidad de la que queda originariamente excluida la unidad y la forma [...] La representación de la totalidad del mundo como “caos” tiene para Nietzsche la función de rechazar una “humanización” del ente en total.¹⁷⁵

Sin embargo, a juicio de Heidegger, tal deshumanización es un proceso negativo, incluso destructivo, que conduce a cancelar la imposibilidad de afirmar algo sobre el caos, de especificar alguna de sus condiciones: lo “que aquí hace Nietzsche respecto de la totalidad del mundo es una especie de ‘teología negativa’ que trata de captar de la manera más pura posible lo absoluto manteniendo alejada toda determinación ‘relativa’, es decir, referida al hombre”.¹⁷⁶ Entonces, la caracterización nietzscheana

Werke, Fünfte Abteilung. Zweiter Band, ed. por Giorgio Colli y Mazzimo Montinari (Berlín: Walter de Gruyter, 1973), 146.

¹⁷⁵ Martin Heidegger, *Nietzsche*, trad. por Juan Luis Vermal (Barcelona: Ariel, 2013), 283.

¹⁷⁶ Heidegger, *Nietzsche*, 286.

del caos, comprendido como la totalidad del ente, es equiparable a la elaboración de una teología negativa pero sin el dios cristiano.

En el marco de este libro, la interpretación del concepto de caos se diferencia de la lectura heideggeriana porque aquí no se pregunta por la determinación del ente en su totalidad, sino que se clarifica el concepto de naturaleza que se manifiesta una vez que el mundo verdadero y los principios rectores que lo componen —la identidad, la causalidad, el sujeto, la ley natural y el finalismo necesario— son anulados. La retórica del lenguaje y la multiplicidad de la experiencia funcionan como condiciones para elaborar esta crítica del mundo verdadero. Para asegurar que la crítica nietzscheana es un trabajo destructivo, hay que privilegiar el carácter negativo antes que el afirmativo, en una labor que bien puede entenderse como una transformación de conceptos en la cual, sin duda, hay una operación que niega, pero como el producto de una diferenciación y no como una condición negativa esencial e insuperable. A partir de su diferencia con el antropomorfismo, pueden explicarse los componentes de una naturaleza concebida como caos, que no es equiparable al mundo verdadero.

La aseveración de que la crítica nietzscheana del antropomorfismo conduce al silencio, respecto a lo que se encontraría más allá de lo humano, implica la presuposición de que el antropomorfismo es una realidad. Asegurar que no se puede ir más allá de lo humano significa conceder que el antropomorfismo, como algo fuera de sí mismo, existe. Sin la presuposición de la existencia de lo humano como algo que no depende de lo humano, no es posible sugerir que no hay determinación sobre el caos que esté fuera de los límites del lenguaje y de la experiencia humana. Y si bien estos ámbitos condicionan la explicación del caos y sus determinaciones, es factible aseverar que los objetos a los cuales se refieren no tienen un vínculo estructural con las formas que los enuncian. La existencia del antropomorfismo como algo que no depende completamente de sus condiciones de

enunciación introduce la posibilidad de afirmar la existencia del caos como algo distinto de lo humano.

Explicar el caos a través de su diferencia con el antropomorfismo resulta posible. De esta manera, expresar que el caos es una potencia sin ley que no puede valorizarse absolutamente a través de conceptos estéticos o morales, y que tampoco puede compararse con un organismo o una máquina con fines preestablecidos, es algo más que un mero procedimiento negativo, puesto que pueden extraerse determinadas afirmaciones respecto a las posibilidades de lo existente. Así, la potencia del caos, también denominada *naturaleza*, puede dar lugar a la novedad, a la repetición como la continuidad de lo nuevo bajo una misma forma; sin embargo, no hay ninguna regla o principio que permita asegurar la prolongación eterna de tal repetición. La naturaleza del caos impide considerar la existencia de acontecimientos gobernados por leyes que son realidades esenciales.

En la filosofía de Nietzsche, la potencia del caos se manifiesta como devenir. Si el ser del eleatismo y la materia —pensada como una entidad permanente e igual a sí misma— son considerados como errores, lo que queda no es una mera apariencia, sino un flujo continuo de acontecimientos, una sucesión de procesos a los que Nietzsche da el nombre de *devenir*. No obstante, el caos es irreductible a la existencia del devenir. Mientras que el caos consiste en una realidad absoluta, el devenir corresponde a su autoexpresión actual.

El concepto de *devenir* ha sido desarrollado por Nietzsche a detalle en las lecciones intituladas *Los filósofos preplatónicos* (1876). En estas se encuentra la apropiación nietzscheana de la filosofía griega a través de la exposición de las doctrinas de Anaximandro, Pitágoras, Parménides, Heráclito, Empédocles, Demócrito y Sócrates, entre otros. En la presentación de la doctrina de Heráclito se ubica la filosofía del devenir que es propia del pensamiento nietzscheano. Paradójicamente, para desarrollar la gran intuición de Heráclito sobre el flujo del devenir, Nietzsche recurre a una prueba basada en el conocimiento científico:

Según esta [la ciencia moderna] el πάντα ῥεῖ [todo fluye] es un axioma. La permanencia absoluta no existe en ningún sitio, porque, finalmente, atañe a unas fuerzas cuyo efecto encierra en sí mismo una pérdida de energía. Esta permanencia descansa, más bien, en nuestras estrechas medidas, cuando el hombre cree conocer algún tipo de estabilidad en la naturaleza viva. Un científico de la Academia de San Petesburgo llamado Von Bär se sirvió de una ficción notable. La velocidad de la sensación y del movimiento voluntario, y por lo tanto de la vida espiritual, parece que en diversos animales es más o menos proporcional a la velocidad de sus pulsaciones del corazón. Ahora bien, puesto que la pulsación de los conejos es cuatro veces más rápida que la del buey, el conejo percibirá las cosas cuatro veces más rápido que el buey y podrá realizar sus actos voluntarios cuatro veces más que el buey; es decir, habrá vivido cuatro veces más. La *vida interna* de las diferentes especies (incluida la del hombre) transcurre en un mismo lapso de tiempo astronómico, pero con velocidades específicamente diferentes: y a esto se dirigen las diversas medidas subjetivas básicas del tiempo. Solo porque en *nosotros* esta medida básica es relativamente pequeña, nos parece que la dimensión y la forma de un organismo, sea de una planta o de un animal, son algo permanente, puesto que en un minuto podemos observar sin parar todas esas cosas sin percibir apenas ninguna modificación externa. Pero si el pulso, la capacidad de percepción y los procesos espirituales del hombre tuvieran una velocidad sensiblemente mayor o menor, todo esto sería esencialmente de otra manera.¹⁷⁷

Cada vida interna constituye una perspectiva, un centro de fuerza, que transcurre a distintas velocidades según sus condiciones. En consecuencia, la experiencia sobre lo que hay se modifica en cada caso, ya sea humano o animal, dando lugar a

¹⁷⁷ Friedrich Nietzsche, *Los filósofos preplatónicos*, intro. y trad. por Francesc Ballesteros Balbastre (Madrid: Trotta, 2003), 76-77.

mundos distintos. Lo experimentado desde cada perspectiva no constituye el carácter total del mundo. Esto significa que ninguna perspectiva posee preeminencia sobre las demás, ya que no existe aquí ninguna trascendencia desde la cual puedan realizarse valoraciones absolutas. Las perspectivas que componen el devenir son pensadas a partir de la comparación de la velocidad a la cual transcurren las vidas internas de diversos centros de fuerza. Nietzsche expresa que si la vida humana se redujera de tal modo que solo durara cuarenta minutos:

entonces la hierba y las flores serían para nosotros tan fijas e inmutables como nos lo parecen hoy las montañas; del crecimiento y de la transformación de los capullos podría comprobarse en vida tan poco como ahora de las grandes transformaciones geológicas de la esfera terrestre; los movimientos de los animales no podrían apreciarse en absoluto, puesto que serían demasiado lentos; como máximo podríamos deducirlos, como en la actualidad hacemos de los movimientos de los cuerpos celestes [...] En cambio, si ampliamos y extendemos la vida humana, ¡qué imagen tan distinta! Por ejemplo, el pulso del corazón y la sensibilidad se retrasarían mil veces; nuestra vida duraría, como mucho, ochenta mil años, experimentaríamos en un año tantas cosas como ahora en ocho o nueve horas; veríamos derretirse el invierno en cuatro horas, el deshielo de la tierra, la germinación de la hierba y las flores; veríamos cubrirse la tierra de árboles y dar sus frutos, y marchitarse de nuevo toda la vegetación. Por su rapidez, no podría percibirse más de un proceso, por ejemplo, un seto brotaría tan rápidamente como un surtidor de agua. El día y la noche transcurrirían como un minuto oscuro y otro claro, y el sol avanzaría precipitadamente por el circuito que traza en el cielo. Pero si se retardara esta vida aún mil veces más, el hombre solo podría hacer en un año terrestre ciento ochenta y nueve percepciones, con lo cual ya no distinguiría entre el día y la noche [...] En definitiva, todas las formas que hoy nos parecen permanentes se volatilizarían en un

ritmo desenfrenado de las cosas y serían engullidas por la salvaje tormenta del devenir.¹⁷⁸

Con esta exposición, Nietzsche muestra que el aumento y la disminución de la velocidad de la experiencia condicionan el tipo de percepciones, la clase de “cosas” que se manifiestan a la sensibilidad. Entonces, el concepto de *cosa*, concebido como algo permanente e idéntico a sí mismo, es una interpretación proveniente de la perspectiva humana; sin embargo, no se trata de interpretaciones basadas en otras interpretaciones, sino de que las condiciones de la experimentación determinan las interpretaciones del devenir. Esto no significa que la existencia del devenir dependa del hecho de que pueda experimentarse, sino que a través de la vida interna de cada perspectiva capaz de experiencia se pueden inferir sus circunstancias. Cabe recordar que, para Nietzsche, el universo continuará su curso después de la extinción de la especie humana. El devenir proseguirá sin las experiencias y valoraciones humanas, como se expresa en la fábula que se encuentra al inicio de *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*.¹⁷⁹

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

¹⁷⁸ Nietzsche, *Los filósofos preplatónicos*, 77-78.

¹⁷⁹ Nietzsche, *Sobre verdad y mentira*, 17-18.

desaparecería cualquier *forma*: las formas solo existen en una cierta escala de percepción. La naturaleza es infinita, tanto hacia dentro como hacia fuera; en la actualidad llegamos hasta las células y las partes de la célula; pero no hay límite en el que se pueda decir: “Este es el último punto de lo pequeño”; el devenir hacia lo infinitamente pequeño nunca acaba. Ni tampoco hay en lo grande nada que sea absolutamente inmutable. Algún día la tierra en la que vivimos desaparecerá forzosamente. El calor del sol no puede durar eternamente. Es impensable un movimiento por el que se genere calor sin que se consuman otras fuerzas. Del calor del sol se puede formular una hipótesis sobre el carácter finito de la energía calorífica. Con el transcurso de grandes periodos de tiempo, la duración total de la luz y del calor del sol, tan imprescindibles para nosotros, desaparecerán por completo.¹⁸⁰

La naturaleza, considerada desde esta vista absoluta, es una existencia sin forma que roza lo impensable, donde las valoraciones estéticas y morales de lo humano resultan equívocas. Esto se debe a que las formas de las “cosas” dependen enteramente de las condiciones de la perspectiva que las experimenta. Si se considera a la naturaleza más allá de las perspectivas que dan lugar a las formas, lo que hay es un infinito que, en su actualidad, se presenta como devenir. E incluso si la perspectiva humana desapareciera tras algún cataclismo cósmico, la actualidad del devenir y la realidad absoluta de la naturaleza se mantendrían incólumes. Esta es, entonces, la renovación de la intuición de Heráclito sobre el devenir, que es clave en el desarrollo de la crítica nietzscheana del mundo verdadero, puesto que detrás de las máscaras de las cosas y los sujetos se encuentra la potencia de una naturaleza irreductible al antropomorfismo.

¹⁸⁰ Nietzsche, *Los filósofos preplatónicos*, 78-79.

3

HACIA UNA NATURALEZA SIN MUNDO VERDADERO

Interpretaciones del eterno retorno

La idea del eterno retorno (*Die ewige Wiederkehr*) es central en el proyecto filosófico de Nietzsche, pues no solo se trata de un desafío ético dirigido a sujetos capaces de soportar la eternidad, sino que también concierne a un concepto de carácter ontológico que sintetiza el conjunto de su filosofía. Por lo tanto, se presentan aquí las formas principales en las que el problema del eterno retorno aparece en el pensamiento de Nietzsche. También se revisan algunas de las interpretaciones más relevantes sobre este problema en el marco de la filosofía contemporánea: la que Heidegger formula en *Nietzsche*; la que Deleuze expone tanto en *Nietzsche y la filosofía* como en *Diferencia y repetición*, y la que Meillassoux propone en “l'immanence d'outre-monde” (2009). Después de revisar tales perspectivas, se sugiere una interpretación del eterno retorno por parte del autor de este texto, basada en los conceptos de *caos* y *devenir* desarrollados en el capítulo anterior.

Son tres los lugares que aquí se privilegian en cuanto a la manifestación del eterno retorno en la filosofía de Nietzsche: el fragmento “El peso más pesado” de *La ciencia jovial*; el discurso intitulado “De la visión y enigma”, contenido en *Así habló Zaratustra (Also sprach Zarathustra, 1885)*, y los fragmentos (1036-1060) de la última parte de *La voluntad de poder*. Como

es sabido, en *La ciencia jovial*, el eterno retorno se presenta mediante una fábula donde un demonio (*Dämon*) revela al lector del texto el contenido de esta doctrina en la forma de una prueba:

Esta vida, tal como la vives ahora y la has vivido, tendrás que vivirla no solo una, sino innumerables veces más; y sin que nada nuevo acontezca, una vida en la que cada dolor y cada placer, cada pensamiento, cada suspiro, todo lo indeciblemente pequeño y grande de tu vida habrá de volver a ti, y todo en el mismo orden y la misma sucesión —como igualmente esta araña y este claro de luna entre los árboles, e igualmente este momento, incluido yo mismo. Al eterno reloj de arena de la existencia se le dará vuelta una y otra vez — ¡y tú con él, minúsculo polvo en el polvo!¹⁸¹

A continuación, Nietzsche se refiere a dos maneras de hacer frente a esta prueba suprema: la maldición y el lamento por vivir eternamente en las condiciones actuales, y la afirmación de la vida que se prolonga eternamente como algo divino. El filósofo pregunta:

¿No te arrojarás entonces al suelo, rechinando los dientes, y maldiciendo al demonio que te hablara en esos términos? ¿O acaso ya has vivido alguna vez un instante tan terrible en que le responderías: “¡Tú eres un dios y jamás he escuchado nada más divino!”¹⁸²

Así, la existencia misma se vuelve una terrible prueba para el sujeto, donde la eternidad lo aplasta al mismo tiempo que lo transforma. Nietzsche pregunta si acaso querríamos repetir cada instante eternamente. Este es el dilema en el que se encuentra la experiencia humana tras la manifestación de la aterradora prueba.

¹⁸¹ Nietzsche, *La ciencia jovial*, 531.

¹⁸² Nietzsche, *La ciencia jovial*, 531-532.

En el discurso “De la visión y enigma” se dice que Zaratus-tra, a bordo de un barco, narra la visión del enigma del eterno retorno. El personaje se encuentra frente a una aparición que lo transfigura por completo: la visión de un portón con la palabra *instante* grabada en la parte superior. En este portón confluyen dos caminos: “Esa larga calle hacia atrás: dura una eternidad. Y esa larga calle hacia adelante —es otra eternidad. Se contraponen esos caminos; chocan derechamente de cabeza: —y aquí, en este portón, es donde convergen”.¹⁸³ En esta imagen, pasado, presente y futuro se concentran a tal punto que se vuelven inseparables: “Cada una de las cosas que pueden ocurrir, ¿no tendrá que haber ocurrido, haber sido hecha, haber transcurrido ya alguna vez?”.¹⁸⁴ En este discurso, el eterno retorno se manifiesta como una temporalidad en devenir que es indivisible.

En los fragmentos de *La voluntad de poder*, la doctrina del eterno retorno plantea una serie de exigencias para la vida humana: el amor por la incertidumbre y la creación constante de valoraciones. Además, para:

soportar el pensamiento del eterno retorno resulta necesario: sentirse libres de la moral; encontrar nuevos remedios contra el hecho del dolor (entender el dolor como un instrumento, como padre de la alegría; no hay una conciencia que saque las sumas de los placeres); gozar de toda suerte de incertidumbre, de tentativas, como contrapeso a todo extremo fatalismo; eliminar el concepto de necesidad; eliminar la voluntad; eliminar el “conocimiento de sí”.¹⁸⁵

La doctrina del eterno retorno, donde el devenir se presenta como indivisible, es un llamado a la formación de vidas capaces de afirmar la incertidumbre; de negar los absolutos morales, y

¹⁸³ Friedrich Nietzsche, *Así habló Zaratustra. Un libro para todos y para nadie*, intro., trad. y n. por Andrés Sánchez Pascual (Madrid: Alianza, 2003), 230.

¹⁸⁴ Nietzsche, *Así habló Zaratustra*, 230.

¹⁸⁵ Nietzsche, *La voluntad de poder*, 674-675.

de asumir que las valoraciones de cada perspectiva son invenciones, las cuales pueden transformarse.

El carácter enigmático del eterno retorno ha contribuido a que sus interpretaciones hayan sido bastante diversas. Con Heidegger, en el eterno retorno confluyen la repetición eterna de lo mismo y la voluntad de poder. En sus términos, el ente en cuanto tal es la voluntad de poder, mientras que el eterno retorno se refiere a la totalidad de lo ente. Heidegger indica que existe una ley respecto a este problema: si, por una parte, el devenir eterno de la voluntad de poder involucra la carencia de finalidades de todo lo existente; por otra, las formas y las modalidades de este devenir están limitadas, puesto que Nietzsche encuentra como irreconciliables los conceptos de infinitud y fuerza. Por consiguiente, el mundo no puede generar eternamente novedades, sino que todo debe retornar a lo mismo siempre. Esta circulación es la ley originaria de lo ente que Heidegger afirma. Por eso redacta:

El eterno retorno de lo mismo es el modo de presenciar de lo inconsistente (de lo que deviene) en cuanto tal, pero esto en el volver consistente en grado sumo (en el moverse en círculo), con la determinación única de asegurar la continua posibilidad del ejercicio del poder. El retorno, la llegada y la partida del ente que está determinado como eterno retorno tiene en todas partes el carácter de la voluntad de poder.¹⁸⁶

La voluntad de poder es la inconsistencia del devenir, cuyo movimiento de repetición incesante, el círculo, implica lo consistente. El retorno constituye la consistencia del devenir. Y si, como señala Heidegger, desde el inicio de la metafísica occidental el ser es la consistencia de la presencia, que involucra tanto la fijeza como la permanencia, en la filosofía de Nietzsche la oposición entre ser y devenir es solo aparente, puesto que hay

¹⁸⁶ Heidegger, *Nietzsche*, 748.

una identificación entre estos conceptos en el eterno retorno de lo mismo: el devenir de la voluntad de poder es lo que retorna eternamente. El valor de esta lectura radica en situar este problema nietzscheano en relación con la historia de la metafísica, para preguntar por la verdad del ente y el ser del mundo. Además, la interrogación que Heidegger dirige hacia Nietzsche está determinada por la relación entre el ser y el ente, desde la cual se redefinen conceptos metafísicos como la *identidad*, la *diferencia*, el *fundamento*, la *finitud* y el *mundo*.

Por su parte, en *Nietzsche y la filosofía*, Deleuze explica que el eterno retorno corresponde al resultado de la afirmación de un azar necesario que es el ser del devenir; sin embargo, el devenir está dividido en dos partes: devenir-activo y devenir-reactivo. Solo el primero posee un ser; solo la afirmación es ontológica, mientras que la negación es apenas su consecuencia. Por lo tanto:

[el] eterno retorno tiene pues un doble aspecto: es el ser universal del devenir, pero el ser universal del devenir se aplica a un solo devenir. Únicamente el devenir activo tiene un ser, que es el ser del devenir total. Regresar es el todo, pero el todo se afirma de un solo momento.¹⁸⁷

Entonces, las fuerzas reactivas que engendran el resentimiento hacia la vida no constituyen la realidad de lo existente, sino que solo son tipos de valoraciones desde las que se justifica el desprecio hacia la existencia a causa del hecho del dolor.

La lectura del eterno retorno que Deleuze propone en *Diferencia y repetición* adopta otras proporciones en la medida en que se realiza desde una ontología ya no solo de lo múltiple, sino también de la intensidad, que es la diferencia en sí misma. Deleuze insiste en que el eterno retorno no es la repetición de lo mismo ni de lo igual. Tal repetición no presupone ningún tipo de identidad, sino que ocurre en un mundo donde las cosas

¹⁸⁷ Deleuze, *Nietzsche y la filosofía*, 103.

se disuelven en la diferencia. En el mundo de la intensidad, las diferenciaciones se ubican a distintos niveles: fisicoquímico, biológico, subjetivo, social, artístico y filosófico. La identidad es la repetición misma donde se afirma la primacía de una constante diversificación de lo que hay. Lo único que vuelve, por siempre, es lo diferente:

El eterno retorno se elabora en un fondo, en un sin fondo donde la Naturaleza original reside en su caos, por encima de los reinos y de las leyes que constituyen solo la segunda naturaleza [...] El eterno retorno no es cualitativo ni extensivo; es intensivo, puramente intensivo. Es decir: se da en la diferencia. En eso radica la conexión fundamental del eterno retorno y de la voluntad de poder [...] La voluntad de poder es el mundo centelleante de las metamorfosis, de las intensidades comunicantes, de las diferencias de diferencias, de los soplos, insinuaciones y expiraciones: mundo de intensivas intencionalidades, mundo de simulacros o de “misterios”.¹⁸⁸

Para Deleuze, las diferenciaciones que subyacen a las leyes naturales son producidas desde el abismo de una naturaleza considerada como caos. La singularidad de este concepto de caos que da lugar a las leyes consiste en que está compuesto por intensidades, es decir, por diferencias, cuya dinámica es concebida como eterna. Lo idéntico, lo semejante, lo igual y lo negativo son la consecuencia de las relaciones entre multiplicidades de intensidades. Estas formas no retornan y desaparecen en la dinámica del mundo. Deleuze se apropia del eterno retorno e introduce en él la intensidad como una propiedad de todo proceso. Si la diferencia es la afirmación primera de lo existente, el eterno retorno es su consolidación como un movimiento eterno; esta es la única y verdadera identidad que Deleuze reconoce.

¹⁸⁸ Gilles Deleuze, *Diferencia y repetición*, trad. por María Silvia Delpy y Hugo Becacece (Buenos Aires: Amorrortu, 2002), 362-363.

Otra interpretación del eterno retorno nietzscheano, pero situada en este siglo, corresponde a la filosofía de Meillassoux: el materialismo especulativo.¹⁸⁹ Este filósofo utiliza el eterno retorno nietzscheano para explorar las consecuencias de una ontología de la contingencia absoluta que consiste en afirmar que existe, al menos, una propiedad necesaria de todo ente: el poder ser otro sin razón. En esta última frase se encuentran sintetizados los principios que Meillassoux define como invariables. Se trata del principio de irrazón y del principio de factualidad, desarrollados en *Después de la finitud. Ensayo sobre la necesidad de la contingencia* (2006). El principio de irrazón se refiere a la incapacidad de demostrar la existencia de un principio de razón suficiente que sustente la necesidad de lo que hay. Esta incapacidad fue observada por Ludwig Wittgenstein, cuando explica que no puede afirmarse ningún sentido último del mundo debido a que es inaccesible para el lenguaje significativo. Tal sentido implicaría situarse fuera del mundo y del lenguaje, lo cual, para Wittgenstein, es lo imposible mismo.¹⁹⁰ Meillassoux propone interpretar de otro modo este límite, invirtiéndolo, para aseverar que la forma y la existencia de todo ente no es necesaria, no tiene razón de ser, por lo que siempre será posible que una entidad devenga algo distinto de lo que actualmente es, más allá de toda prescripción y de toda ley. Este primer principio lo conduce a afirmar, como un absoluto, el carácter contingente de toda

¹⁸⁹ Meillassoux define el materialismo especulativo del siguiente modo: “Todo materialismo especulativo —es decir, que haga de un cierto tipo de *entidad sin pensamiento* una realidad absoluta— debe consistir, en efecto, en afirmar *tanto que* el pensamiento no es necesario (algo puede ser sin el pensamiento) *como que* el pensamiento puede pensar lo que debe haber cuando no hay pensamiento. Por lo tanto el materialismo, si adopta la vía especulativa, está obligado a creer que sería posible pensar una realidad dada haciendo abstracción del hecho de que la estamos pensando”. Quentin Meillassoux, *Después de la finitud. Ensayo sobre la necesidad de la contingencia*, trad. por Margarita Martínez (Buenos Aires: Caja Negra, 2015), 65-66.

¹⁹⁰ Ludwig Wittgenstein, *Conferencia sobre ética. Con dos comentarios sobre la teoría del valor*, intro. de Manuel Cruz y trad. por Fina Birulés (Barcelona: Paidós, 1989), 33-43.

cosa. Empero, lo contingente es aplicable a cualquier ente, pero no a la contingencia en sí misma. Por consiguiente, se concluye que lo único necesario es la contingencia de toda cosa. Ese es el sentido del principio de factualidad, que corresponde a la no-factualidad de la factualidad, es decir, al carácter no contingente de la contingencia de toda entidad.

Sobre este esquema, Meillassoux reinterpreta el problema del eterno retorno para aseverar que la posibilidad real y absoluta de una vida inmortal puede materializarse. La posibilidad de que una vida reproduzca indefinidamente las relaciones de fuerzas que la constituyen, ya que no habría ninguna ley natural necesaria que lo impida, puede llegar a ocurrir. Se trata realmente de una vida que se prolonga al infinito:

Es necesario, al contrario, asumir la rudeza ontológica y al mismo tiempo duramente realista de la declaración, es decir, asumir la posibilidad real del recommienzo incesante de los cuerpos, si se toma al Eterno Retorno por lo que es: un instrumento de selección que fortalece las fuerzas activas y destruye las reactivas. Si creo realmente que voy a retornar eternamente, entonces me transformo.¹⁹¹

Para Meillassoux, en el verdadero eterno retorno lo que vuelve es siempre lo activo en detrimento de lo reactivo. De modo que la inmanencia, entendida como el devenir de las fuerzas activas que acrecientan perpetuamente la potencia de la vida, no existe todavía. En el estado actual de las cosas, la vida deviene continuamente reactiva. El eterno retorno solo tendría lugar a través de lo que Meillassoux denomina el surgimiento del mundo divino de un dios no necesario, capaz de abolir la muerte de los que han fallecido. Además, este dios daría igualdad y justicia universales tanto a los vivos como a los muertos. Con Meillassoux, el eterno retorno no apunta a una ontología

¹⁹¹ Quentin Meillassoux, "L'immanence d'outre-monde", *Ethica*, vol. 16, núm. 2 (2009), 61 [traducción propia].

de la finitud ni a la eternidad de la diferenciación, sino a que los seres humanos se apropien de la posibilidad de su infinitud. El eterno retorno es correlativo al surgimiento de otro mundo que introduciría una absoluta novedad en los mundos de la materia, la vida y el pensamiento. Entonces:

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

Si los dos más grandes pensamientos de la inmanencia —el de Nietzsche y el de Spinoza— son pensamientos no de la finitud, sino de la inmortalidad considerada como la perpetuación sin fin de la vida presente (o de una de sus partes), es porque la única aceptación verdadera de este mundo consiste en soportar su prolongamiento al infinito.¹⁹²

Aquí, la prueba del eterno retorno es pensada como la posibilidad de una vida eterna, tanto subjetiva como material, donde la muerte se ve interrumpida por una nueva continuación de la existencia. Lo que subyace a esta interpretación es un pensamiento de la infinitud dentro de la inmanencia.

Una vez expuestas estas lecturas del eterno retorno, en el presente libro se sugiere otra interpretación basada en los conceptos de caos y devenir desarrollados en el capítulo anterior. El eje de esta interpretación es el fragmento 109 de *La ciencia jovial*, en el cual Nietzsche define la naturaleza a través del concepto de caos. De este modo, tal interpretación puede comenzar a esbozarse mediante la siguiente síntesis: el pensamiento y la prueba del eterno retorno consisten en la afirmación de una

¹⁹² Meillassoux, “L'immanence d'outre-monde”, 62 [traducción propia].

naturaleza, entendida como caos, cuyo límite se encuentra en que, en esta potencia, no son posibles los orígenes metafísicos, ni los finalismos necesarios, ni las leyes naturales que restringen definitivamente sus acontecimientos. Tal límite de la inmanencia del caos es aquí interpretado como lo eterno.

La eternidad del retorno es el límite del caos, mientras que el devenir, comprendido como el retorno, es la actualidad de esta naturaleza. Como se ha mencionado en el capítulo anterior, el caos es irreductible a la condición actual del mundo como devenir. Mientras que el caos es la naturaleza concebida como realidad absoluta, el devenir, su actualidad, fue interpretado como el mundo verdadero desde una perspectiva antropomórfica. La realidad absoluta del caos no es asimilable a conceptos como orden, forma, belleza o sabiduría. Tales conceptos son parte de una estética antropomórfica de la cual Nietzsche pretende deslindarse. El caos rompe con cualquier identificación antropomórfica que pueda atribuírsele, ya sea bajo la forma de una ley o de un dios. El caos no obedece a ninguna legislación, ya sea moral o natural, así como tampoco está determinado por ninguna finalidad preestablecida. El caos no está vivo ni muerto; no es organismo ni máquina. Su afirmación no parte de una teología negativa sin dios, ya que es posible conceptualizarlo positivamente mediante su diferenciación con los valores y las concepciones antropomórficas. Si la autoexpresión actual del caos es el devenir, su realidad, desde una vista absoluta y relacionada con la infinitud, es irreductible a las formas que provienen de las perspectivas. La prueba del eterno retorno residiría también en asumir que el caos es la realidad absoluta de la naturaleza, mientras que el devenir es su existencia actual.

Una segunda parte de esta interpretación del eterno retorno consiste en aseverar que las separaciones temporales entre sujetos, objetos y acontecimientos son efectuadas desde la perspectiva humana, mediada por la experiencia y el lenguaje. En el devenir, considerado como totalidad, el tiempo es solo uno. Cuando Zaratustra se encuentra frente al portón con la palabra

“instante”, y declara que todo lo que sucede y sucederá ya ha acontecido, no se refiere a la repetición idéntica de los mismos acontecimientos eternamente, sino a que el pasado, el presente y el futuro del devenir son inseparables entre sí. Esta inseparabilidad se encuentra en el devenir considerado desde sí mismo y en su totalidad. En última instancia, la existencia humana es un fragmento del devenir que no puede sustraerse a la totalidad:

Nadie es responsable de existir, de estar hecho de este o de aquel modo, de encontrarse en estas circunstancias, en este ambiente. La fatalidad de su ser no puede ser desligada de la fatalidad de todo lo que fue y será. Él *no* es la consecuencia de una intención propia, de una voluntad, de una finalidad, con él no se hace el ensayo de alcanzar un “ideal del hombre” o un “ideal de felicidad” o un “ideal de moralidad”, —es absurdo querer *echar a rodar* su ser hacia una finalidad cualquiera. *Nosotros* hemos inventado el concepto “finalidad”: en realidad *falta* la finalidad... Se es necesario, se es un fragmento de fatalidad, se forma parte del todo, se *es* en el todo, —no hay nada que pueda juzgar, medir, comparar, condenar nuestro ser, pues esto significaría juzgar, medir, comparar, condenar el todo... ¡*Pero no hay nada fuera del todo!* — Que no se haga ya responsable a nadie, que no sea lícito atribuir el modo de ser a una *causa prima*, que el mundo no sea una unidad ni como *sensorium* ni como “espíritu”, *solo esto es la gran liberación*, —solo con esto queda restablecida otra vez la *inocencia* del devenir.¹⁹³

La doctrina del eterno retorno también se refiere a la condición en la cual cada perspectiva es realmente inseparable de la totalidad de un tiempo en devenir. Esta continuidad no implica la negación de la diferencia o de la forma de cada perspectiva, sino la afirmación de que todo lo que ocurre existe en una sola inmanencia plural. No habría nada que pueda producirse más

¹⁹³ Nietzsche, *Crepúsculo de los ídolos*, 75-76.

allá de la inmanencia, cuya realidad absoluta es el caos y cuya existencia actual es el devenir. Las perspectivas ubicadas en el devenir no pueden evaluarse en un sentido absoluto. Como no existe nada fuera de la inmanencia, ni ningún suceso dentro de la misma que funja como juez universal del devenir, no puede condenarse o valorizarse la existencia, en cualquiera de sus formas, de un modo absoluto.

En síntesis, la interpretación del eterno retorno propuesta en este libro consiste en que lo eterno es el límite de la inmanencia del caos, el cual corresponde a la inexistencia del origen metafísico, de la finalidad última y de la realidad esencial de la ley natural. El retorno, por su parte, se refiere al devenir que constituye la actualidad de la naturaleza. Así también, el eterno retorno remite a que no existe una división ontológica real, que no sea una fragmentación realizada desde el antropomorfismo, entre lo sucedido, lo que sucede y lo que sucederá en el devenir como totalidad. De ahí que toda valoración total del devenir, desde la que se pretenda negarlo o condenarlo, resulte en un fracaso.

Naturaleza, valor y verdad

Una vez que el mundo verdadero ha quedado desarticulado, la naturaleza se revela como caos. En *La ciencia jovial*, después de enunciar que el mundo es una potencia sin finalidades, Nietzsche pregunta lo siguiente: “¿Cuándo llegaremos a desdivinizar completamente la naturaleza? ¿Cuándo podremos comenzar, nosotros los hombres, a *naturalizarnos* con esa naturaleza pura, de nuevo encontrada, de nuevo redimida?”¹⁹⁴ Esta redención de la naturaleza no se refiere a que el devenir o el caos deban ser salvados, sino a que la experiencia humana debe asumir que la naturaleza no es orgánica ni antropomórfica, sino una potencia sin destino. Aquí, el mundo y la naturaleza se refieren al mismo

¹⁹⁴ Nietzsche, *La ciencia jovial*, 426-427.

carácter de lo existente.¹⁹⁵ La concepción del mundo como caos se encuentra asimismo en el fragmento 705 de *La voluntad de poder*: el “mundo, en vez de organismo, es un caos [...]”;¹⁹⁶ sin embargo, el desarrollo de este problema se ubica en la última parte de la obra, particularmente en el fragmento 1060. El concepto de *voluntad de poder* permite identificar la naturaleza con el caos. En *La voluntad de poder*, el caos no se refiere a un desorden perpetuo de lo existente, sino a una relación de fuerzas capaz tanto de crear formas, estabilidad y armonía, como de desorganizar, destruir y reproducir continuamente contradicciones:

Este mundo es prodigio de fuerza, sin principio, sin fin; una dimensión, fija y fuerte como el bronce, que no se hace más grande ni más pequeña, que no se consume, sino que se transforma como un todo invariablemente grande; es una cosa sin gastos ni pérdidas, pero también sin incremento, encerrada dentro de la nada como en su límite; no es cosa que se concluya ni que se gaste, no es infinitamente extenso, sino que se encuentra inserto como fuerza, como juego de fuerzas y ondas de fuerza; que es, al mismo tiempo, uno y múltiple; que se acumula aquí y al mismo tiempo disminuye allí; un mar de fuerzas corrientes que se agitan en sí mismas, que se transforman eternamente; un mundo que cuenta con innumerales años de retorno, un flujo perpetuo de sus formas, que se desarrollan desde la más simple a la más complicada; un mundo que desde lo más tranquilo, frío, rígido, pasa a lo que es más ardiente, salvaje, contradictorio, y que pasada la abundancia, torna a la sencillez del juego de las contradicciones regresa al gusto de la armonía y se afirma a sí mismo aun en esta igualdad de sus caminos y de sus épocas, y se bendice a sí mismo como algo que debe tornar eternamente como un devenir que no conoce ni la saciedad, ni el disgusto, ni el cansancio. Este mundo mío dionisiaco

¹⁹⁵ En el fragmento 109 de *La ciencia jovial*, los conceptos de *mundo* (*Welt*) y *naturaleza* (*Natur*) pueden pensarse como equivalentes, puesto que Nietzsche utiliza ambos términos de modo indistinto.

¹⁹⁶ Nietzsche, *La voluntad de poder*, 476.

que se crea siempre a sí mismo, que se destruye eternamente a sí mismo; este enigmático mundo de la doble voluptuosidad; este mi “más allá del bien y del mal”, sin fin, a menos que no se descubra un fin en la felicidad del círculo; sin voluntad, a menos que un anillo no pruebe su buena voluntad, ¿queréis un nombre para ese mundo? ¿Queréis una solución para todos sus enigmas? ¿Queréis, en suma, una luz para vosotros, ¡oh desconocidos!, ¡oh fuertes!, ¡oh impávidos!, “hombres de medianoche?”.

¡Este nombre es el de “voluntad de poder”, y nada más!¹⁹⁷

El mundo concebido como voluntad de poder permite sintetizar el carácter doble de lo existente: el caos como realidad absoluta y el devenir como su autoexpresión actual. La voluntad de poder no solamente abarca al mundo en devenir, sino también la posibilidad de su interrupción. Este mundo dionisiaco (*dionysische Welt*) es un flujo de creaciones de gran simplicidad o de una complejidad que parece inescrutable. Cuando Nietzsche explica que esta naturaleza, una y múltiple, no tiene gastos ni pérdidas, pero que se incrementa aquí al tiempo que disminuye allá, no se refiere a que la novedad no tenga lugar, sino a que todo sucede al interior de sí misma. Se trata de la inmanencia absoluta del caos, donde cualquiera de sus autoexpresiones, ya sean el devenir de la vida o la extinción de la tierra, ocurren, invariablemente, dentro de sí. Por eso, este caos inmanente está encerrado por la nada como su propio límite (“vom „Nichts” umschlossen als von seiner Grenze”).¹⁹⁸

Dicho esto, puede ahora abordarse el problema del valor (*Werth*) de la naturaleza, el cual remite a la afirmación nietzscheana sobre que todo lo que acontece se encuentra más allá del bien y del mal. En síntesis, es imposible valorar la totalidad

¹⁹⁷ Nietzsche, *La voluntad de poder*, 679-680.

¹⁹⁸ Friedrich Nietzsche, *Wille zur Macht*, en *Gesammelte Werke. Neunzehnter band* (Múnich: Musarion, 1926), 373.

del devenir, o alguno de sus fragmentos, de un modo absoluto y necesario. En el *Crepúsculo de los ídolos*, Nietzsche explica que debido a que nada ocurre fuera del todo, fuera de esa única dimensión que es la inmanencia, no existe acontecimiento desde el cual se pueda medir, comparar, condenar o juzgar absolutamente la totalidad.¹⁹⁹ Como se ha desarrollado en este libro, este es uno de los sentidos de la doctrina del eterno retorno: la inseparabilidad de la totalidad del devenir. Comprender que los fragmentos no pueden desvincularse de la totalidad del devenir, si este es pensado desde sí mismo, significa restituir la inocencia del mundo y liberarlo de las valoraciones absolutas. En *La voluntad de poder*, el problema del valor de la totalidad del devenir es enunciado así:

El devenir tiene en todo momento igual valor: la suma de su valor queda siempre igual; en otros términos: el devenir no tiene ningún valor, porque falta una cosa con la cual se pudiera medir y en relación a la cual la palabra “valor” tenga sentido. El valor complexivo del mundo no es valorizable; el pesimismo filosófico, por consiguiente, resulta algo cómico.²⁰⁰

Nietzsche concluye que el valor total del mundo no es valorizable (“Der Gessamtwertth der Welt ist unabwerthbar”)²⁰¹ porque no hay nada existente dentro del devenir que pueda constituirse como un referente para valorizar o juzgar, de modo absoluto, el resto de lo que acontece en este flujo. Además, no es posible sostener que algo ocurra fuera del devenir o de la inmanencia absoluta que constituye una sola dimensión. Entonces, el valor total del devenir es siempre el mismo o, dicho de otro modo, no hay ninguna valoración absoluta posible del mundo.

¹⁹⁹ Nietzsche, *El crepúsculo de los ídolos*, 75-76.

²⁰⁰ Nietzsche, *La voluntad de poder*, 475.

²⁰¹ Nietzsche, *Wille zur Macht*, 155.

Es preciso destacar que este problema genera una tensión al interior de la filosofía de Nietzsche, especialmente en relación con la crítica de la verdad, ya que la imposibilidad de valorar la totalidad del devenir de un modo absoluto es una afirmación insuperable que designa una condición de lo existente. Cabe preguntar si esto significa situarse a contracorriente del pensamiento nietzscheano, si esta afirmación no restituye una verdad, de la cual dependerían aseveraciones como:

“Todo es subjetivo”, os digo; pero solo al decirlo nos encontramos con una interpretación. El sujeto no nos es dado, sino añadido, imaginado, algo que se esconde. Por consiguiente, ¿se hace necesario contar con una interpretación detrás de la interpretación? En realidad, entramos en el campo de la poesía, de las hipótesis.²⁰²

Se trata de una tesis cuyo sentido es el radical perspectivismo de toda valoración. Si el valor total del mundo no puede valorizarse absolutamente, la consecuencia es que las valoraciones son siempre singulares y dependen de cada perspectiva. Tal aseveración sería la condición de lo que Nietzsche llama, en *La ciencia jovial*, un nuevo infinito: el “mundo se ha vuelto, una vez más, ‘infinito’ para nosotros, en la medida en que no podemos soslayar por más tiempo la posibilidad de que él contenga dentro de sí infinitas interpretaciones”.²⁰³ Este infinito de interpretaciones solo puede ser consecuencia de una afirmación que no sería simplemente una perspectiva entre otras, sino un enunciado que designa la condición de posibilidad de este infinito, esto es, la incapacidad de valorar de manera absoluta la totalidad del mundo.

Quizá tal afirmación puede considerarse como una verdad de la que se deriva un perspectivismo radical: la infinitud de valoraciones de la existencia. Para considerar esta posibilidad, es

²⁰² Nietzsche, *La voluntad de poder*, 337.

²⁰³ Nietzsche, *La ciencia jovial*, 583.

necesario recapitular la crítica de la verdad que Nietzsche elabora en sus escritos. Esta crítica se basa principalmente en el carácter retórico del lenguaje y en la imposibilidad de articular una correspondencia entre el discurso y la esencia de las cosas. La verdad, en este sentido, es una multiplicidad de operaciones retóricas desde las cuales no se efectúa ninguna correspondencia definitiva con las cosas. La materia, las cosas y los cuerpos no existen como entidades permanentes e idénticas a sí mismas, sino que su forma es relativa a la perspectiva de determinado centro de fuerza. Las formas de las cosas se disuelven si se concibe a la naturaleza desde una vista absoluta.

Entonces, la incapacidad de valorar el mundo de manera absoluta puede comprenderse como una verdad en la medida en que es un enunciado que no designa el estado de una cosa en particular, sino que refiere una condición invariable de la inmanencia y de cualquiera de sus expresiones. Incluso, esta verdad puede pensarse como necesaria, puesto que la crítica de Nietzsche solo prohíbe la correspondencia entre el lenguaje y la esencia de las cosas. Tal verdad apunta a una condición invariable de la naturaleza, en la cual ningún suceso pasado, presente o futuro puede ubicarse fuera de la inmanencia. La crítica nietzscheana de la verdad se opone a la concordancia entre el discurso y las cosas, pero no a un enunciado que señala una condición sobre cualquier acontecimiento que pueda producirse. Esta verdad no reintroduce el origen metafísico ni ningún tipo de fundamento debido a que su enunciación se deriva de la existencia de una naturaleza sin afuera, sin teleología y sin leyes trascendentes.

Aun si no existe ninguna naturalidad en el lenguaje y todo en él es producto de artes retóricas y figurativas, esto no impide la formulación de tal verdad. Al contrario, por el hecho de comprender que el lenguaje es un artificio, se hace posible criticar y desarticular la metafísica del mundo verdadero, lo cual conduce hacia una naturaleza inmanente cuya potencia no está circunscrita por ninguna ley. Comprender el lenguaje como figuración posibilita la crítica del mundo verdadero, mediante la cual se

accede a una verdad sobre la inmanencia del caos. Entonces, la imposibilidad de valorar absolutamente el mundo es una condición para afirmar una existencia compuesta de perspectivas plurales que da lugar al proyecto de una transvaloración de los valores. El punto en el que confluyen la retórica del lenguaje y la multiplicidad de la experiencia, en la perspectiva humana, no es otro que el cuerpo. Por lo tanto, es preciso preguntar, ahora, por el problema del cuerpo situado en la naturaleza sin mundo verdadero.

El cuerpo en el mundo dionisiaco

Entre los proyectos filosóficos contemporáneos en los que se encuentra presente el propósito de pensar la cuestión del sujeto desde la filosofía nietzscheana, puede destacarse el de Foucault. En *La hermenéutica del sujeto* (2001), Foucault desarrolla un concepto de *espiritualidad* concerniente a la Antigüedad grecolatina, que consiste en el trabajo que un sujeto realiza sobre sí mismo para modificar su condición actual y devenir otro. Esta transformación, propia de la espiritualidad, se realiza mediante el acceso a una verdad determinada, cuyos efectos son benéficos para el sujeto:

[La] verdad es lo que ilumina al sujeto; la verdad es lo que le da bienaventuranza; la verdad es lo que le da la tranquilidad del alma. En síntesis, en la verdad y en el acceso a ella hay algo que realiza el sujeto mismo, el ser mismo del sujeto, o que lo transfigura.²⁰⁴

El filósofo francés reconoce que la forma más general de la espiritualidad en la Antigüedad grecolatina es el cuidado de

²⁰⁴ Michel Foucault, *La hermenéutica del sujeto. Curso en el Collège de France (1981-1982)*, ed. de Frédéric Gros y trad. por Horacio Pons (México: Fondo de Cultura Económica, 2012), 34.

sí (*epimeleia heautou*), cuyo surgimiento dentro de la filosofía se ubica en el diálogo “Alcibiades I” (399-388 a. C.) de Platón. A través de un análisis de las técnicas que el sujeto utiliza para transformarse a sí mismo, Foucault relee a Plutarco y a pensadores estoicos como Epicteto, Marco Aurelio y Séneca; así como a Epicuro. Además, señala que la historia del sujeto y sus transfiguraciones no se detiene en la Antigüedad, por lo que es posible ubicar la espiritualidad y sus exigencias en la filosofía moderna. Y aunque Foucault no realiza minuciosamente el estudio de la espiritualidad en la modernidad, sí propone algunas directrices para su investigación, entre las que se encuentran reinterpretaciones de Michel de Montaigne, Baruch Spinoza, G. W. F. Hegel, Friedrich Schelling, Arthur Schopenhauer y Nietzsche. Sobre la constitución de una pragmática de sí en la modernidad, Foucault escribe:

Ya tomemos, por ejemplo, a Stirner, Schopenhauer, Nietzsche, el dandismo, Baudelaire, la anarquía, el pensamiento anarquista, etcétera, tenemos toda una serie de intentos muy diferentes unos de otros, claro, pero que, creo, se polarizan más o menos en torno de la cuestión: ¿es posible constituir, reconstituir una estética y una ética del yo? ¿A qué precio, en qué condiciones? ¿O la ética y la estética del yo no deben, en definitiva, invertirse para transformarse en el rechazo sistemático del yo (como en Schopenhauer)?²⁰⁵

Aquí se retoma, como punto de partida, la interrogante de Foucault respecto al sujeto en la filosofía de Nietzsche, para conceptualizar el problema del cuerpo y su relación con el sí-mismo. Si bien en el caso de Schopenhauer se niegan los deseos del sujeto con el fin de anular la voluntad de la que provienen los sufrimientos del mundo, ¿qué ocurre en el caso de Nietzsche, quien realiza una crítica radical a los conceptos de *sujeto* y *verdad*? Para responder, habrá que proponer una solución tentativa a

²⁰⁵ Foucault, *La hermenéutica del sujeto*, 246.

dos cuestiones: si el sujeto ha sido criticado de tal modo que resulta ser tan solo un efecto del lenguaje, una cortesía gramatical, ¿quién es, entonces, el sí-mismo que Nietzsche refiere?; y ¿qué sucede con la relación entre el sí-mismo y la verdad, si esta última ha sido negada en el pensamiento nietzscheano?

Respecto a la primera cuestión, una posible respuesta se ubica en *Así habló Zaratustra*, donde Nietzsche explica que el sí-mismo (*Selbst*) no es otro que el cuerpo vivo (*Leib*): “Detrás de tus pensamientos y sentimientos, hermano mío, se encuentra un soberano poderoso, un sabio desconocido —llámase sí-mismo. En tu cuerpo habita, es tu cuerpo”.²⁰⁶ Como una realidad que precede al yo, dominándolo, se encuentra este sí-mismo que es el cuerpo. Él subyace a la conciencia de la experiencia que proviene del yo:

El sí-mismo dice al yo: “¡siente dolor aquí!”. Y el yo sufre y reflexiona cómo dejar de sufrir —y justo para ello *debe* pensar. El sí-mismo dice al yo: “¡siente placer aquí!”. Y el yo se alegra y reflexiona sobre cómo seguir gozando a menudo —y justo para ello *debe* pensar.²⁰⁷

De este modo, la experimentación afectiva da cuenta del cuerpo. Y, en este caso, los afectos del placer y del dolor son los motores tanto del pensamiento como de la acción. Otro modo de referirse al cuerpo es a través de la multiplicidad de la experiencia. Es posible identificar la experiencia con el cuerpo debido a que, en primer lugar, es a partir de multiplicidades sensoriales y perceptivas que se constata su existencia. Para Nietzsche, el placer y el dolor son afectos que muestran la existencia del cuerpo. La vía de acceso al cuerpo es afectiva, es decir, remite a lo que es experimentado. La experiencia es también una

²⁰⁶ Nietzsche, *Así habló Zaratustra*, 65.

²⁰⁷ Nietzsche, *Así habló Zaratustra*, 65.

multiplicidad de afectos inscrita en el devenir de lo real como uno de sus fragmentos.

Y sobre la segunda cuestión, el sí-mismo no se encuentra en un mundo donde existe la verdad como correspondencia entre el lenguaje y la esencia de las cosas, sino que habita una naturaleza de la que puede derivarse una verdad que funge como la condición del perspectivismo. El cuerpo, como fragmento del devenir, se encuentra ante la verdad de que esta naturaleza sin mundo verdadero no puede valorarse en su totalidad, de modo absoluto, puesto que no existe ninguna perspectiva que pueda situarse más allá de la inmanencia para realizar una valoración de este tipo. La experiencia afectiva del cuerpo se encuentra en una inmanencia donde tal limitación valorativa resulta infranqueable.

El cuerpo afectivo es ahora un fragmento, en devenir, de la naturaleza: una potencia sin finalidades y sin leyes, en la cual son posibles el equilibrio y la estabilidad, pero también los desórdenes más salvajes. La experimentación del cuerpo, entendida como una perspectiva perteneciente a una inmanencia sin mundo verdadero, implica, al menos, tres situaciones: que el cuerpo es un fragmento de una naturaleza donde los orígenes metafísicos, los finalismos necesarios y las leyes naturales, como realidades esenciales, son inexistentes; que el cuerpo se ubica en un devenir en el que existe una sola temporalidad donde el presente, el pasado y el futuro son inseparables —el eterno retorno—, y que el cuerpo debe incorporar la afirmación sobre que el valor total del mundo no puede valorarse.

En detrimento de la idea de sujeto, el sí-mismo se define a partir de la experimentación afectiva del cuerpo. Y la interpretación de los afectos conduce al esclarecimiento de lo que Nietzsche denomina la *gran salud*. El afecto del dolor adquiere primacía en esta interpretación, puesto que se trata de una filosofía que busca combatir el resentimiento en cualquiera de sus formas. Para Nietzsche, la existencia del dolor no es ninguna objeción para desvalorizar o negar la naturaleza, sino que, al contrario, se exhorta a que este afecto sea interpretado como un

aliciente para desear y afirmar la existencia. De manera hiperbólica, Nietzsche expresa que son “los espíritus heroicos los que se afirman a sí mismos en la crueldad trágica: son lo suficientemente duros como para sentir el sufrimiento como placer”.²⁰⁸

Conceptualizar el cuerpo a partir de la experiencia de los afectos es una operación que vincula a Nietzsche con un filósofo que le precede respecto a un pensamiento sobre el cuerpo basado en su dimensión afectiva: Spinoza.²⁰⁹ Crítico del concepto de *conciencia*, para quien el alma es la idea que tiene el cuerpo de sí mismo, el autor de la *Ética demostrada según el orden geométrico* (1677) define el cuerpo no solo por su extensión y su mecánica, sino también por su capacidad afectiva. Spinoza escribe: “Por afectos entiendo las afecciones del cuerpo, por las cuales aumenta o disminuye, es favorecida o perjudicada, la potencia de obrar de ese mismo cuerpo, y entiendo, al mismo tiempo, las ideas de esas afecciones”.²¹⁰ Si los afectos base de la filosofía de Spinoza son la alegría y la tristeza, cuyas modificaciones dan lugar a los restantes, el primero se refiere al aumento de la capacidad de obrar de un cuerpo o una potencia, mientras que el segundo se define por la disminución de esta capacidad o por la separación de lo que un cuerpo puede realizar. Basándose en estas consideraciones, Spinoza expresa que la finalidad del último libro de su *Ética* es mostrar la vía mediante la cual la potencia del entendimiento puede combatir las pasiones tristes. A través de la constitución de ideas adecuadas y verdaderas sobre la naturaleza, el cuerpo puede reducir la tristeza al mínimo y

²⁰⁸ Nietzsche, *La voluntad de poder*, 563.

²⁰⁹ Nietzsche reconoce el gran valor de la filosofía de Spinoza respecto a la concepción de un Dios-naturaleza sin ningún tipo de trascendencia. El filósofo alemán escribe a su amigo Overbeck, luego de leer sobre Spinoza en la *Historia de la filosofía moderna* (1853) de Kuno Fischer, lo siguiente: “¡Estoy completamente asombrado, completamente encantado! ¡Tengo un precursor, y qué precursor! Yo casi no conocía a Spinoza: el que ahora sintiese necesidad de conocerlo ha sido una acción instintiva”. Nietzsche, *La genealogía de la moral*, 241.

²¹⁰ Baruch Spinoza, *Ética demostrada según el orden geométrico*, intro., trad. y n. por Vidal Peña (Madrid: Alianza, 2011), 209-210.

participar de la felicidad y la libertad. Esta felicidad consiste en el amor intelectual al Dios-naturaleza, donde los cuerpos son las variaciones de esta única sustancia:

Y así, en virtud de gozar el alma de ese amor divino o felicidad, tiene el poder de reprimir las concupiscencias; y, puesto que la potencia humana para reprimir los afectos consiste solo en el entendimiento, nadie goza entonces de esa felicidad porque reprima sus afectos, sino que, por el contrario, el poder de reprimir sus concupiscencias brota de la felicidad misma.²¹¹

Entonces, para Spinoza, de la felicidad (*beatitudine*) surge la posibilidad de reprimir o coaccionar (*coërcendos*) los afectos que disminuyen la capacidad de obrar de una potencia, a través del cultivo de las autoafecciones alegres y de la constitución de verdades sobre la naturaleza mediante la potencia del entendimiento. No obstante, la lectura nietzscheana de los afectos es distinta, en la medida en que el dolor, que bien puede valorarse como un indicador de daño, de tristeza o de disminución de la capacidad de obrar, es reinterpretado como un afecto que precisa de una afirmación y del cual no hay que alejarse necesariamente. Para Nietzsche, la relación con el dolor define la cercanía del cuerpo, del sí-mismo, con la salud o el resentimiento. La existencia se juega, en este sentido, según el tipo de relación que se tiene con el dolor. No se trata de evitar el dolor lo mejor posible, como enseñan Epicuro o Schopenhauer,²¹² al contrario, el dolor es ahora objeto de afirmación, pero siempre desde una

²¹¹ Spinoza, *Ética*, 462-463.

²¹² Sobre la evitación del dolor, Schopenhauer escribe: “Reconocemos que lo mejor que se puede encontrar en el mundo es un presente indoloro, tranquilo y soportable: si lo alcanzamos, sabemos apreciarlo y nos guardamos mucho de estropearlo con un anhelo incesante de alegrías imaginarias o con angustiadas preocupaciones [de] cara a un futuro siempre incierto que, por mucho que luchemos, no deja de estar en manos del destino”. Arthur Schopenhauer, *El arte de ser feliz explicado en cincuenta reglas para la vida*, pref. y n. por Franco Volpi, trad. y ap. por Ángela Ackermann Pilári (Barcelona: Herder, 2000), 29.

posición en la que tal afecto no constituya un motivo para negar o despreciar la existencia: “el [...] dolor no es considerado como una objeción contra la vida: ‘Si ya no te queda ninguna felicidad que darme, ¡bien!, *aún tienes tu sufrimiento*’”.²¹³

Entre las consecuencias de la doctrina del eterno retorno se encuentra que, además de desear la incertidumbre, hay que inventar nuevos modos de relacionarse con el dolor.²¹⁴ Sin embargo, es en *La ciencia jovial* donde se reconoce que el dolor es una fuerza fundamental cuya función ha sido la de preservar la especie humana.²¹⁵ Su esencia, el hecho de que hace daño, no es una condición en su contra. Por medio de la metáfora de un navegante atravesando una tormenta, Nietzsche explica que, según las fuerzas y los instintos de cada cuerpo, se desarrolla una relación específica con el dolor:

En el dolor escucho la voz de mando del capitán del barco: “¡Amainad velas!”. El atrevido navegante “hombre” tiene que haberse ejercitado de mil maneras en el arte de largar las velas; en caso contrario se habría extinguido demasiado rápidamente y el océano se lo habría tragado enseguida. Nosotros también tenemos que saber vivir con una energía reducida: tan pronto como el dolor da su señal de alarma, ha llegado la hora de reducirla —un gran peligro posible, una tormenta se aproxima, entonces hacemos bien en “inflarnos” tan poco como sea posible. Es verdad que hay hombres que, ante la cercanía del gran dolor, escuchan precisamente la voz de mando contraria; hombres que nunca miran más orgullosos, más felices y de manera más guerrera que cuando se cierne la tormenta. ¡Sí! ¡El mismo dolor les proporciona sus más grandes momentos!²¹⁶

²¹³ Friedrich Nietzsche, *Ecce homo. Cómo se llega a ser lo que se es*, intro., trad. y n. por Andrés Sánchez Pascual (Madrid: Alianza, 2005), 104.

²¹⁴ Nietzsche, *La voluntad de poder*, 674-675.

²¹⁵ Nietzsche, *La ciencia jovial*, 512.

²¹⁶ Nietzsche, *La ciencia jovial*, 512.

Además de referirse a aquellos a los que el dolor les incita a actuar, puesto que en él encuentran gozo, Nietzsche invita a ejercitarse para soportar el dolor de un modo cercano al espíritu del cinismo.²¹⁷ Sin embargo, la práctica cínica depende también de un severo dominio de sí mismo basado en una vida que solo se ocupa de lo necesario para subsistir. Por eso, el cínico afirmaba “que oponía al azar el valor, a la ley la naturaleza y a la pasión el razonamiento”.²¹⁸ Nietzsche, en cambio, cuestiona a los maestros de la moral que predicán un estricto dominio de sí. Estos maestros que “ordenan al hombre obtener un control sobre su propio poder, traen consigo una peculiar enfermedad sobre él: concretamente, una continua irritabilidad frente a todas las emociones e inclinaciones naturales y, por así decirlo, una especie de comezón”.²¹⁹

En la irritabilidad de las emociones e inclinaciones que son contrarias al dominio de sí, Nietzsche identifica la operación del resentimiento. Hay aquí un rechazo y un miedo al dolor y a la incomodidad que implica el hecho de perder este dominio, ya sea parcialmente o de manera total. Estos maestros de la moral se mantienen constantemente a la defensiva respecto a lo que puede desviarlos de su dominio. Se arman contra sí mismos y contra el azar. Esta desconfianza obedece al miedo al dolor que conlleva el rompimiento del dominio de sí. Sobre el rechazo del dolor y la pesadez de un inflexible dominio de sí, Nietzsche exclama:

¡Qué empobrecido y desligado de las más hermosas contingencias del alma! ¡Sí, también exento de todo otro posible *aprendizaje!*

²¹⁷ Sobre la ejercitación para resistir el dolor físico que el filósofo cínico Diógenes de Sínope practicaba, Diógenes Laercio narra: “Y durante el verano se echaba a rodar sobre la arena ardiente, mientras en invierno abrazaba a las estatuas heladas por la nieve, acostumbrándose a todos los rigores”. Diógenes Laercio, *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres*, intro., trad. y n. por Carlos García Gual (Madrid: Alianza, 2007), VI, 23, 290.

²¹⁸ Laercio, *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres*, VI, 37, 296.

²¹⁹ Nietzsche, *La ciencia jovial*, 505.

Porque uno ha de poder perderse a sí mismo durante cierto tiempo, si quiere aprender algo de las cosas que él mismo no es.²²⁰

En la filosofía de Nietzsche se afirma una vida donde las contingencias afectivas de la experiencia son aceptadas a pesar del dolor o el malestar que puedan producir. Incluso, de ellas se extrae un aprendizaje respecto a los instintos e inclinaciones del cuerpo. La experiencia afectiva no está aquí limitada por el miedo o el resentimiento hacia el dolor. A partir de estas consideraciones sobre el dolor, Nietzsche critica, con humor, las éticas antiguas del estoicismo y del epicureísmo:

El epicúreo trata de escoger la situación adecuada, a las personas e, incluso, los acontecimientos que se adaptan a su constitución intelectual extremadamente excitable, al mismo tiempo que renuncia al resto —es decir, a la mayor parte—, puesto que ello sería para él una dieta demasiado fuerte y pesada. El estoico, por el contrario, se ejercita en tragar piedras y gusanos, trozos de vidrio y escorpiones, y en hacerlo sin disgusto alguno; su estómago debe terminar siendo finalmente indiferente a todo lo que el azar de la existencia arroja sobre él.²²¹

Tanto el rechazo del dolor en el epicureísmo como el enduramiento para soportarlo en el estoicismo son, desde la óptica nietzscheana, prácticas que reprueban este afecto. Respecto a una apropiada reflexión sobre los deseos, que implica dividirlos en naturales y necesarios, naturales y no necesarios, y no naturales ni necesarios, Epicuro escribe:

una interpretación acertada de esta realidad sabe condicionar toda elección y repulsa a la salud del cuerpo y a la imperturbabilidad del alma, ya que este es el fin de una vida dichosa. Pues

²²⁰ Nietzsche, *La ciencia jovial*, 505.

²²¹ Nietzsche, *La ciencia jovial*, 505-506.

todo lo que hacemos lo hacemos por esto, para no sentir dolor ni temor.²²²

Entonces, la partición de los deseos en la ética epicúrea tiene como objetivo concreto la erradicación del dolor. Según Epicuro, quien pueda reconocer esta división de los deseos tendrá la posibilidad de acceder al gozo que sobreviene cuando el dolor ha desaparecido.

Por su parte, la relación con el dolor en el estoicismo no puede comprenderse como un mero rechazo del afecto debido a los matices y a la heterogeneidad de la doctrina; sin embargo, es Epicteto quien señala que el control de las representaciones —que se refiere a saber distinguir lo que depende de nosotros de lo que no depende— está destinado a combatir el dolor. Para el filósofo estoico, lo que depende de nosotros concierne únicamente a los juicios, los deseos y el impulso a la acción provenientes del alma. En cambio, el cuerpo, las posesiones, la pobreza y las opiniones de otros corresponden a lo que es ajeno al yo. Por tanto, en el *Enquiridión* (135), el filósofo invita a entrenarse en el escrutinio de las representaciones que provocan dolor:

Ejercítate, por tanto, en añadir de entrada lo siguiente a cada representación dolorosa o triste que te venga a la cabeza: “No eres más que una simple representación y de ningún modo la cosa que representas”. A continuación, examina la representación y ponla a prueba con las reglas que dispones, y sobre todo y primeramente con esta: “¿Debo situarla entre las cosas que dependen de mí o entre las que no dependen de mí?”. Y si concluyes que forma parte de las cosas que no dependen de ti, ten bien presente que no te concierne.²²³

²²² Epicuro, “Epístola de Epicuro a Meneceo”, en *Obras completas*, trad. por José Vara (Madrid: Cátedra, 2012), 89.

²²³ Epicteto y Pierre Hadot, *Manual para la vida feliz y Una lectura del Manual*, trad. por Claudio Arroyo y Javier Palacio Tauste (Madrid: Errata Naturae, 2015), 10-11.

El examen de las representaciones dolorosas consiste en preguntar si estas se ubican en el ámbito de lo que depende de nosotros. Una de las principales finalidades de este ejercicio es acabar con las perturbaciones que ocasionan las representaciones dolorosas, provenientes del desconocimiento sobre la diferencia entre lo que el alma puede dominar y lo que no. En esta práctica se rechazan abiertamente las representaciones acompañadas del afecto del dolor. Aunque la filosofía nietzscheana guarda relación con el estoicismo respecto a la afirmación de todo lo que ocurre, respecto al deseo de que los acontecimientos sean tal y como suceden²²⁴ se distancia de esta doctrina en el momento en el que hay una negación, a veces más abierta, a veces más discreta, del afecto del dolor. En el pensamiento de Nietzsche el dolor debe ser un aliciente, un estímulo, que conduce al deseo de afirmar el devenir. Nietzsche busca:

espíritus fortalecidos [...] a quienes [...] el peligro e incluso el dolor se les hayan convertido en una necesidad imperiosa; se necesitaría para ello estar acostumbrados al aire cortante de las alturas, a las caminatas invernales, al hielo y a las montañas en todo sentido, y se necesitaría además una especie de sublime maldad, una última y autosegurísima petulancia del conocimiento, que forma parte de la *gran salud*, ¡se necesitaría cabalmente, para decirlo pronto y mal, esa gran salud!²²⁵

²²⁴ Pierre Hadot, filósofo especialista en la Antigüedad grecolatina, realiza la comparación entre Nietzsche y Epicteto a propósito de la afirmación de los acontecimientos del mundo. Mientras Epicteto, en el *Enquiridión*, afirma que debe desearse que todo ocurra tal y como sucede, el *amor fati* de Nietzsche consiste en el deseo de que lo que ocurra en el devenir sea tal cual es. Sin embargo, habría una distinción central entre ambas posiciones: la “diferencia entre Epicteto y Nietzsche radica en lo siguiente: Epicteto otorga su ‘sí’ a la racionalidad del Mundo, que es también nuestra racionalidad interna, mientras que Nietzsche otorga su ‘sí’ a la irracionalidad del Mundo, a la crueldad de la existencia, a la voluntad de poder más allá del bien y del mal”. Hadot, *Una lectura del Manual*, 135.

²²⁵ Nietzsche, *La genealogía de la moral*, 138.

La afirmación del dolor constituye un componente de lo que Nietzsche denomina la gran salud (*die grosse Gesundheit*); otro más corresponde al amor por la incertidumbre. La expresión *ciencia jovial* (*fröhliche Wissenschaft*) se refiere a la resistencia que ofrece un espíritu con el fin de obtener esta salud.²²⁶ La vía para recuperar la salud, para salir de la decadencia, es llamada *ciencia jovial*. Esta salud recobrada se refiere principalmente a un estado en el que la experiencia afectiva se encuentra libre de dos condiciones: del resentimiento hacia la existencia y de la negación del dolor. Esta doble liberación, que se alcanza mediante la ciencia jovial, un saber práctico, es el principio de una alegría sin resentimiento.

Alcanzar la salud también significa reconocer que la naturaleza consiste en una potencia sin leyes ni finalidades absolutas, que no es organismo ni máquina, y en la cual todo ocurre en la más absoluta inmanencia, donde la nada es su propio límite. Para Nietzsche, la historia de la filosofía ha consistido en un malentendido sobre el cuerpo, puesto que ciertos espíritus han concebido la inmanencia como la vía de acceso a otro mundo o a una vida superior mediante la instauración de morales absolutas. En estos espíritus se encuentra una enfermedad de los instintos que puede expresarse en creaciones filosóficas o en la invención de formas de vida en las que predominan valores ascéticos, desde los cuales se asegura que un género de vida es superior a todos los demás. Para Nietzsche, la labor de una filosofía orientada hacia la salud debe ser otra:

[un] filósofo que ha hecho su camino a través de muchos estados de salud y lo vuelve a hacer una y otra vez, ha recorrido también muchas filosofías: él no *puede* actuar de otra manera más que transformando continuamente su situación bajo la forma y

²²⁶ Nietzsche, *La ciencia jovial*, 309.

lejanía más espirituales —la filosofía es precisamente este arte de la transfiguración.²²⁷

Los grandes dolores son incluso necesarios para realizar esta transfiguración, que implica el paso de la enfermedad a la salud. Este paso involucra la formación de un pensamiento de la confianza en la contingencia de lo existente. Tal pensamiento nace a partir de grandes dolores que Nietzsche equipara a los de una mujer que da a luz. Nosotros:

continuamente tenemos que parir nuestros pensamientos desde nuestro dolor y proveerles maternalmente de todo cuanto hay en nosotros de sangre, corazón, fuego, placer, pasión, tormento, conciencia, destino, fatalidad. Vivir —ello significa para nosotros transformar continuamente todo lo que somos en luz y llama, también todo lo que nos hiere. Simplemente no *podemos* hacer otra cosa.²²⁸

Debido a que el pensamiento es visto como una criatura que nace del dolor, Derrida ha identificado a Nietzsche como “el pensador del embarazo”.²²⁹ El surgimiento del pensamiento a través del dolor involucra transformar lo que hiere a la experiencia, lo cual significa modificar la relación que el cuerpo mantiene con el tormento, para evitar que este se convierta en una objeción contra la existencia. Tal es el comienzo de la salud: una transfiguración donde la experiencia afectiva del cuerpo, incluida la del daño, es valorada fuera del resentimiento.

²²⁷ Nietzsche, *La ciencia jovial*, 313.

²²⁸ Nietzsche, *La ciencia jovial*, 313.

²²⁹ Jacques Derrida, *Espolones: Los estilos de Nietzsche*, trad. por M. Arranz Lázaro (Valencia: Pre-Textos, 1981), 37.

CONCLUSIÓN

LA INDIFERENCIA DE LA NATURALEZA: DE SPINOZA A NIETZSCHE

La identidad, la causalidad, el sujeto, el finalismo necesario, la verdad —la correspondencia entre el discurso y la esencia de las cosas— y las leyes naturales —entendidas como realidades esenciales de lo existente— son los conceptos principales que componen el mundo verdadero en la filosofía de Nietzsche. Comprender el mundo a partir de estos conceptos, como muestra la crítica nietzscheana, implica transferir a la totalidad de lo existente un conjunto de contenidos propios de la experiencia humana, de su forma transitoria, mediante interpretaciones basadas en la retórica del lenguaje. Por tanto, tales componentes del mundo verdadero se revelan como antropomorfismos. El rompimiento con el mundo verdadero implica la posibilidad de pensar una naturaleza no antropomórfica: el caos. El concepto que en este punto se desarrolla, como la conclusión de esta crítica del mundo verdadero, consiste en la indiferencia de la naturaleza frente a la existencia humana.

Esta indiferencia se reconoce a través del conflicto entre la naturaleza y la satisfacción de los deseos e inclinaciones humanas. El afecto del dolor es una consecuencia de esta discordancia en la cual la naturaleza no coincide necesariamente con los intereses humanos. Afirmar la indiferencia significa comprender que la naturaleza es, en sentido estricto, *nadie*. Ella no es un ningún sujeto ni tampoco está fundamentada mediante ninguna misteriosa entidad trascendente, desde la cual pueda

establecerse una armonía moral y afectiva definitiva con la vida humana. No se trata aquí de introducir una dialéctica estructural entre naturaleza y cultura en el pensamiento nietzscheano, sino de afirmar que la existencia humana es una perspectiva en el devenir y que, como tal, no mantiene una relación de concordancia necesaria o final con el resto de lo existente.

Desde la filosofía de Nietzsche, es posible pensar una naturaleza sin antropomorfismo porque esta es irreductible a conceptos como *vida*, *causa*, *organismo*, *máquina*, *ley* o *sujeto*. Estas categorías resultan insuficientes, puesto que se trata de transferencias realizadas desde la perspectiva humana, una entre otras, hacia la totalidad de lo existente. Nietzsche ha escrito sobre la estrechez de la experiencia humana lo siguiente:

Guardémonos de presuponer, en general y por todas partes, algo tan perfecto como los movimientos cíclicos de nuestras estrellas vecinas; pues tan solo una mirada a la Vía Láctea nos hace dudar de si allí no hay movimientos mucho más groseros y contradictorios, así como también estrellas con eternas trayectorias rectilíneas y parecidas. El orden astral en el que vivimos constituye una excepción; este orden, y la relativa duración que depende de ella han hecho posible la excepción de las excepciones: la formación de lo orgánico.²³⁰

Si la vida, condición de la experimentación humana, es considerada como una excepción (*Ausnahme*), una rareza, su perspectiva no puede extrapolarse para adaptar las relaciones y los acontecimientos del mundo a su organización. Por consiguiente, no puede haber en la naturaleza una armonía estructural que beneficie intencionalmente los designios, los deseos y los planes humanos. La indiferencia se refiere, en concreto, a este problema.

Tales afirmaciones no implican que la naturaleza no pueda transformarse y utilizarse para satisfacer intereses humanos.

²³⁰ Nietzsche, *La ciencia jovial*, 425-426.

De hecho, Nietzsche piensa que el concepto de *verdad* emerge a raíz de sus consecuencias prácticas y utilitarias que responden a la preservación de la especie humana; sin embargo, no existe ningún destino privilegiado para la actividad humana dentro de la inmanencia del devenir. Esta situación es expuesta, como humor y franqueza, a través de una conocida e inquietante fábula:

En algún apartado rincón del universo centelleante, desparramado en innumerables sistemas solares, hubo una vez un astro en el que animales inteligentes inventaron el conocimiento. Fue el minuto más altanero y falaz de la “Historia Universal”: pero, a fin de cuentas, solo un minuto. Tras breves respiraciones de la naturaleza el astro se heló y los animales inteligentes hubieron de perecer. Alguien podría inventar una fábula semejante pero, con todo, no habría ilustrado suficientemente cuán sombrío y caduco, cuán estéril y arbitrario es el estado en el que se presenta el intelecto humano dentro de la naturaleza. Hubo eternidades en las que no existía; cuando de nuevo se acabe todo para él no habrá sucedido nada, puesto que para ese intelecto no hay ninguna misión ulterior que conduzca más allá de la vida humana. No es sino humano, y solamente su poseedor y creador lo toma tan patéticamente como si en él girasen los goznes del mundo.²³¹

Nietzsche hace de la vida y del pensamiento objetos contingentes inmersos en un devenir indiferente a su propia destrucción. Si tales objetos desaparecieran, nada habrá sucedido (“wird sich nichts begeben haben”).²³² Fuera de la perspectiva humana, la cuestión de la finalidad, de un sentido último del mundo, se deshace ante una naturaleza plástica, indiferente y amorale. Ciertamente, el problema de la indiferencia de lo real precede a la filosofía de Nietzsche, ya que puede encontrarse

²³¹ Nietzsche, *Sobre verdad y mentira*, 17.

²³² Friedrich Nietzsche, *Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinne*, en *Nietzsche Werke. Dritte Abteilung. Zweiter Band. Kritische Gesamtausgabe*, ed. de Giorgio Colli y Mazzino Montinari (Berlín: Walter de Gruyter, 1973), 369.

dentro del pensamiento de Spinoza. El Dios-naturaleza, comprendido como una sola sustancia que es causa de sí misma, que obra bajo sus propias leyes, también es indiferente al destino de la vida humana. Su realidad necesaria no puede comprenderse moralmente; su inmanencia se encuentra más allá del bien y del mal. Spinoza enuncia este problema en el último libro de su *Ética*: “Dios está libre de pasiones y no puede experimentar afecto alguno de alegría o tristeza”.²³³ En el corolario de esta proposición se dice que “Dios, propiamente hablando, no ama a nadie, ni odia a nadie. Puesto que Dios [...] no experimenta afecto alguno de alegría ni de tristeza, y, consiguientemente [...] ni ama ni odia a nadie”.²³⁴

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

Podría objetarse [...] que cuando entendemos a Dios como causa de todas las cosas, lo consideramos implícitamente causa de la tristeza. Pero a eso respondo que, en la medida en que entendemos las causas de la tristeza [...] deja esta de ser una pasión, es decir [...] deja de ser tristeza; y así, en cuanto entendemos a Dios como causa de la tristeza, nos alegramos.²³⁵

De este modo, la verdad de la indiferencia de Dios o de la naturaleza implica, para Spinoza, una transformación de la pasión triste en una idea acompañada de alegría, ya que ha sido posible explicar causalmente las relaciones de los cuerpos con la

²³³ Spinoza, *Ética*, 435.

²³⁴ Spinoza, *Ética*, 436.

²³⁵ Spinoza, *Ética*, 436-437.

sustancia infinita, a través de un racionalismo que se pretende absoluto.

Debido a que el Dios-naturaleza no es un cuerpo afectivo, no puede esperarse ni amor ni odio de él; su existencia no garantiza ninguna felicidad definitiva, sino que la relación de esta inmanencia con la experiencia humana solo puede ser la indiferencia. En la filosofía de Spinoza, Dios no es un sujeto, no es un cuerpo y, por tanto, no se le puede valorar en términos afectivos. La capacidad de afectar y de ser afectado, capacidad que da lugar a la alegría y a la tristeza, a lo bueno y a lo malo, solo corresponde a las relaciones entre los cuerpos. No puede comprenderse la naturaleza de Dios equiparándola a la perspectiva del cuerpo humano. Spinoza define el alma como la idea del cuerpo y, en este sentido, ambos no son sino modos: variaciones de la única sustancia que es este Dios-naturaleza, fuera del cual nada puede ser ni concebirse. Spinoza divide el concepto de naturaleza en dos partes que, sin embargo, implican una misma inmanencia: la naturaleza naturante, que se refiere a Dios como causa de sí y como sustancia eterna e infinita, y la naturaleza naturada, que corresponde a lo que se sigue de la necesidad de Dios: los modos, entre los cuales se encuentran las ideas y los cuerpos.²³⁶

En el concepto de Dios como naturaleza naturante, Nietzsche identifica un último rastro de antropomorfismo bajo los conceptos de ley y de causa de sí. En la primera definición de la *Ética*, Spinoza asevera que la causa de sí es “aquello cuya esencia implica la existencia, o, lo que es lo mismo, aquello cuya naturaleza solo puede concebirse como existente”.²³⁷ Como se ha desarrollado en este libro, Nietzsche entiende la emergencia de la causalidad como una operación retórica, específicamente metonímica, resultado de una interpretación de la sucesión de lo experimentado, la cual no antecede a la experimentación. La interpretación causal no subyace ni precede como estructura a

²³⁶ Spinoza, *Ética*, 96.

²³⁷ Spinoza, *Ética*, 55.

la experiencia, sino que es una operación retórica realizada sobre aquella. Y si se trata de una interpretación efectuada primero sobre la experiencia, y que posteriormente se coloca como la estructura de un mundo que se experimenta, la causalidad no es el sustrato de ningún dios inmanente ni de ninguna realidad. Interpretar causalmente significa introducir un sujeto o un agente en todo lo que sucede:

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

[...] En lo “en-sí” no hay “lazos causales”, ni “necesidad”, ni “no-libertad psicológica”, allí *no* sigue “el efecto a la causa”, allí no gobierna “ley” ninguna. *Nosotros* somos los únicos que hemos inventado las causas, la sucesión, la reciprocidad, la relatividad, la coacción, el número, la ley, la libertad, el motivo, la finalidad; y siempre que a este mundo de signos lo introducimos ficticiamente y lo entremezclamos, como si fuera un “en sí”, en las cosas, continuamos actuando de igual manera que hemos actuado siempre, a saber, de manera *mitológica*.²³⁸

Nietzsche radicaliza el carácter no antropomórfico de la naturaleza al desprenderla no solo de la ley y de la causa de sí, sino también de un conjunto de conceptos inseparables de lo retórico y figurativo, provenientes de una serie de transferencias que parten de la interpretación realizada sobre la experiencia humana. La consecuencia de este desprendimiento de lo antropomórfico desemboca en la afirmación de la naturaleza como una potencia sin ser, sin sustancia y sin destino.

Ya no se trata de un Dios-naturaleza, de una realidad causal, necesaria e incapaz de afectos, que no responde intencionalmente

²³⁸ Nietzsche, *Más allá del bien y del mal*, 42-43.

de ningún modo a la vida humana. Con Nietzsche, la indiferencia de la naturaleza es radicalizada y reafirmada, en la medida en que ni siquiera la ley ni la causalidad inmanente escapan al antropomorfismo que se extiende sobre lo real. Una vez que la crítica del mundo verdadero ha sido realizada, la naturaleza se muestra como una potencia que, en su autoexpresión actual, persiste como un devenir cuya valoración absoluta resulta imposible. La crítica del mundo verdadero no puede sino concluir en una indiferencia que indica que en la naturaleza no hay nadie que armonice moralmente con la existencia humana: una perspectiva en el devenir sin ninguna concordancia definitiva con el resto de lo existente. La indiferencia es, entonces, inferida desde la existencia de una naturaleza que se sustrae a la finalidad, a la ley y al origen metafísico, dentro de la cual la experiencia humana es uno de sus fragmentos.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Aristóteles. *Física*. Traducción y notas de Guillermo R. de Echandía. En *Aristóteles II*. Barcelona: Gredos/RBA, 2014.
- Aristóteles. *Metafísica*. Traducción y notas de Tomás Calvo Martínez. En *Aristóteles I*. Barcelona: Gredos/RBA, 2014.
- Aristóteles. *Retórica*. Introducción y traducción de Quintín Racionero. Madrid: Gredos, 1999.
- Badiou, Alain. *La antifilosofía de Wittgenstein*. Traducido por María del Carmen Rodríguez. Buenos Aires: Capital Intelectual, 2013.
- Badiou, Alain. *Le séminaire. Nietzsche. L'antiphilosophie 1. 1994-1995*. París: Fayard, 2007.
- Barthes, Roland. *Investigaciones retóricas I. La antigua retórica. Ayudamemoria*. Traducido por Beatriz Dorriots. Barcelona: Ediciones Buenos Aires, 1982.
- Beristáin, Helena. *Diccionario de retórica y poética*. México: Porrúa, 1995.
- Colli, Giorgio. *El nacimiento de la filosofía*. Traducido por Carlos Manzano. Barcelona: Tusquets, 1977.
- Conill, Jesús. *El poder de la mentira. Nietzsche y la política de la transvaloración*. Madrid: Tecnos, 1997.
- Deleuze, Gilles. *Diferencia y repetición*. Traducido por María Silvia Delpy y Hugo Beccacece. Buenos Aires: Amorrortu, 2002.

- Deleuze, Gilles. *Nietzsche y la filosofía*. Traducido por Carmen Artal. Barcelona: Anagrama, 1998.
- Derrida, Jacques. *Espolones. Los estilos de Nietzsche*. Traducido por M. Arranz Lázaro. Valencia: Pre-Textos, 1981.
- Derrida, Jacques. *Histoire du mensonge. Prolégomènes*. París: Galilée, 2012.
- Derrida, Jacques. “La farmacia de Platón”. En *La diseminación*. Traducido por José Martín Arancibia. Madrid: Fundamentos, 1997.
- Detienne, Marcel. *Los maestros de verdad en la Grecia arcaica*. Traducido por Juan José Herrera y prefacio de Pierre Vidal-Naquet. Madrid: Taurus, 1983.
- Epicuro y Pierre Hadot. *Manual para la vida feliz. Una lectura del Manual*. Traducido por Claudio Arroyo y Javier Palacio Tauste. Madrid: Errata Naturae, 2015.
- Epicuro. “Epístola de Epicuro a Meneceo”. En *Obras completas*. Traducido por José Vara. Madrid: Cátedra, 2012.
- Foucault, Michel. *El orden del discurso*. Traducido por Alberto González Troyano. Buenos Aires: Tusquets, 2005.
- Foucault, Michel. *La arqueología del saber*. Traducido por Aurelio Garzón del Camino. México: Siglo XXI, 1979.
- Foucault, Michel. *La hermenéutica del sujeto. Curso en el Collège de France (1981-1982)*. Edición de Frédéric Gros y traducción de Horacio Pons. México: Fondo de Cultura Económica, 2012.
- Foucault, Michel. *La verdad y las formas jurídicas*. Traducido por Enrique Lynch. Barcelona: Gedisa, 1996.
- Foucault, Michel. *Las palabras y las cosas: una arqueología de las ciencias humanas*. Traducido por Elsa Cecilia Frost. Buenos Aires: Siglo XXI, 1968.
- Foucault, Michel. “¿Qué es la arqueología? Entrevista a Michel Foucault”. *¿Qué es usted, profesor Foucault? Sobre la arqueología y su método*. Traducido por Horacio Pons. Buenos Aires: Siglo XXI, 2013.

- Foucault, Michel y Gilles Deleuze. *Theatrum Philosophicum seguido de Repetición y diferencia*. Traducido por Francisco Monge. Barcelona: Anagrama, 2005.
- Gorgias. *Sobre lo que no es o sobre la naturaleza*. En *Fragmentos*. Introducción, traducción y notas de Pedro C. Tapia Zúñiga. México: UNAM, 1980.
- Gorgias. “Encomio de Helena”. En *Sofistas. Fragmentos y testimonios*. Introducción, traducción y notas de Antonio Melero Bellido. Madrid: Gredos, 2013.
- Heidegger, Martin. “De la esencia de la verdad (1930)”. En *Hitos*. Traducido por Helena Cortés y Arturo Leyte. Madrid: Alianza, 2001.
- Heidegger, Martin. *Nietzsche*. Traducido por Juan Luis Vermal. Barcelona: Ariel, 2013.
- Hume, David. *Tratado de la naturaleza humana*. Introducción, traducción y notas de Félix Duque. Barcelona: Orbis, 1981.
- Kant, Immanuel. *Crítica de la razón pura*. Traducido por Pedro Ribas. En *Kant I*. Barcelona: Gredos/RBA, 2014.
- Laercio, Diógenes. *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres*. Introducción, traducción y notas de Carlos García Gual. Madrid: Alianza, 2007.
- Ligotti, Thomas. “El Tsalal”. En *Nocturno. Relatos extraños y terroríficos*. Traducido por Marta Lila Murillo. Madrid: Valdemar, 2021.
- Ligotti, Thomas. “The Tsalal”. En *Noctuary*. Nueva York: Carroll and Graf, 1994.
- Lytard, Jean-François. “Si se puede pensar sin cuerpo”. En *Lo inhumano. Charlas sobre el tiempo*. Traducido por Horacio Pons. Buenos Aires: Ediciones Manantial, 1998.
- Man, Paul de. “Retórica de tropos (Nietzsche)”. En *Alegorías de la lectura. Lenguaje figurado en Rousseau, Nietzsche, Rilke y Proust*. Traducido por Enrique Lynch. Barcelona: Lumen, 1990.

- Meillassoux, Quentin. *Después de la finitud. Ensayo sobre la necesidad de la contingencia*. Traducido por Margarita Martínez. Buenos Aires: Caja Negra, 2015.
- Meillassoux, Quentin. “L’Immanence d’outre-monde”. *Ethica*, vol. 16, núm. 2 (2009): 39-71.
- Nietzsche, Friedrich. “Darstellung der antiken Rhetorik”. En *Gesammelte Werke V*. Múnich: Musarion, 1922.
- Nietzsche, Friedrich. *Also sprach Zarathustra. Ein Buch für Alle und Keinen* (1883-1885). En *Nietzsche Werke. Kritische Gesamtausgabe I*. Edición de Giorgio Colli y Mazzino Montinari. Berlín: Walter de Gruyter, 1968.
- Nietzsche, Friedrich. *Así habló Zaratustra. Un libro para todos y para nadie*. Introducción, traducción y notas de Andrés Sánchez Pascual. Madrid: Alianza, 2003.
- Nietzsche, Friedrich. *Crepúsculo de los ídolos o cómo se filosofa con el martillo*. Introducción, traducción y notas de Andrés Sánchez Pascual. Madrid: Alianza, 2002.
- Nietzsche, Friedrich. *Die fröhliche Wissenschaft. “La gaya scienza”*. En *Nietzsche Werke II*. Edición de Giorgio Colli y Massimo Montinari. Berlín: Walter de Gruyter, 1973.
- Nietzsche, Friedrich. *Ecce Homo. Cómo se llega a ser lo que se es*. Introducción, traducción y notas de Andrés Sánchez Pascual. Madrid: Alianza, 2005.
- Nietzsche, Friedrich. *El caminante y su sombra*. Traducido por Alfredo Brotons Muñoz. En *Friedrich Nietzsche I*. Barcelona: Gredos/RBA, 2014.
- Nietzsche, Friedrich. *El nacimiento de la tragedia o Grecia y el pesimismo*. Introducción, traducción y notas de Andrés Sánchez Pascual. Madrid: Alianza, 2007.
- Nietzsche, Friedrich. *Escritos sobre retórica*. Edición y traducción de Luis Enrique de Santiago Guervós. Madrid: Trotta, 2000.
- Nietzsche, Friedrich. *Götzen-Dämmerung oder Wie man mit dem Hammer philosophirt*. En *Nietzsche Werke. Kritische*

- Gesamtausgabe III*. Edición de Giorgio Colli y Mazzino Montinari. Berlín: Walter de Gruyter, 1969.
- Nietzsche, Friedrich. *Jenseits von Gut und Böse. Vorspiel einer Philosophie der Zukunft*. En *Nietzsche Werke. Kritische Gesamtausgabe II*. Edición de Giorgio Colli y Mazzino Montinari. Berlín: Walter de Gruyter, 1968.
- Nietzsche, Friedrich. *La ciencia jovial (La gaya scienza)*. Traducido por Germán Cano Cuenca. En *Friedrich Nietzsche I*. Barcelona: Gredos/RBA, 2014.
- Nietzsche, Friedrich. *La genealogía de la moral. Un escrito polémico*. Introducción, traducción y notas de Andrés Sánchez Pascual. Madrid: Alianza, 2011.
- Nietzsche, Friedrich. *La voluntad de poder*. Traducido por Aníbal Froufe. Madrid: Edaf, 2006.
- Nietzsche, Friedrich. *Los filósofos preplatónicos*. Traducido por Francesc Ballesteros Balbastre. Madrid: Trotta, 2003.
- Nietzsche, Friedrich. *Más allá del bien y del mal. Preludio de una filosofía del futuro*. Introducción, traducción y notas de Andrés Sánchez Pascual. México: Alianza, 1986.
- Nietzsche, Friedrich. *Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinne*. En *Nietzsche Werke. Kritische Gesamtausgabe II*. Edición de Giorgio Colli y Mazzino Montinari. Berlín: Walter de Gruyter, 1973.
- Nietzsche, Friedrich y Hans Vaihinger. *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral. La voluntad de ilusión en Nietzsche*. Traducido por Luis M. Valdés y Teresa Orduña. Madrid: Tecnos, 1996.
- Nietzsche, Friedrich. *Wille zur Macht*. En *Gessamelte Werke IX*. Múnich: Musarion, 1926.
- Parmeggiani, Marco. "Sujeto, pensamiento y lenguaje en Nietzsche". *Contrastes. Revista Interdisciplinaria de Filosofía*, vol. V (2000): 263-283.
- Platón. *Fedón*. Traducido por Carlos García Gual. En *Platón I*. Madrid: Gredos/RBA, 2010.

- Platón. *Gorgias*. Traducido por Julio Calonge Ruiz. En *Platón I*. Madrid: Gredos/RBA, 2010.
- Quintiliano, Marco Fabio. *Sobre la enseñanza de la oratoria. Libros I-III*. Introducción, traducción y notas de Carlos Gerhard Hortet. México: UNAM, 2006.
- Ricoeur, Paul. *La metáfora de la vida*. Traducido por Agustín Neira. Madrid: Trotta, 2001.
- Ricoeur, Paul. *Sí mismo como otro*. Traducido por Agustín Neira Calvo. México: Siglo XXI, 2006.
- Santiago Guervós, Luis Enrique de. *Arte y poder: aproximación a la estética de Nietzsche*. Madrid: Trotta, 2004.
- Schmitt, Carl. *El concepto de lo político. Texto de 1932 con un prólogo y tres corolarios*. Introducción y traducción de Rafael Agapito. Madrid: Alianza, 2009.
- Schopenhauer, Arthur. *El arte de ser feliz explicado en cincuenta reglas para la vida*. Prefacio y notas de Franco Volpi y traducción y apéndices de Ángela Ackermann Pilári. Barcelona: Herder, 2000.
- Sexto Empírico. *Esbozos pirrónicos*. Introducción, traducción y notas de Antonio Gallego Cao y Teresa Muñoz Diego. Madrid: Gredos, 1993.
- Spinoza, Baruch. *Éthique*. Edición bilingüe latín-francés. Traducido por Bernard Pautrat. Lonrai: Éditions du Seuil, 2010.
- Spinoza, Baruch. *Ética demostrada según el orden geométrico*. Introducción, traducción y notas de Vidal Peña. Madrid: Alianza, 2011.
- Stack, George J. *Lange and Nietzsche*. Berlín: Walter de Gruyter, 1983.
- Wittgenstein, Ludwig. *Conferencia sobre ética. Con dos comentarios sobre la teoría del valor*. Introducción de Manuel Cruz y traducción de Fina Birulés. Barcelona: Paidós, 1989.
- Wittgenstein, Ludwig. *Tractatus logico-philosophicus*. Edición bilingüe. Traducido por Enrique Tierno Galván. Madrid: Alianza, 1981.

La primera edición de *La crítica del mundo verdadero en la filosofía de Nietzsche*, de Alberto Villalobos Manjarrez, editada por el Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias de la Universidad Nacional Autónoma de México, se terminó de imprimir el 27 de octubre de 2023 en los talleres de Litografía Ingramex, S. A. de C. V., Centeno 162-1, Granjas Esmeralda, Iztapalapa, 09810, Ciudad de México. El tiraje consta de 200 ejemplares en papel Holmen Book Cream de 55g los interiores y en cartulina sulfatada de 14 puntos los forros; tipo de impresión: digital; encuadernación rústica pegada. En la composición se utilizó la familia tipográfica Century Schoolbook de 9, 11 y 12 pts. Cuidado de la edición: Mario Alberto Islas Flores; corrección de originales: Eduardo Salazar Bermúdez; lectura de pruebas: Alberto Gallegos Mendoza; diseño tipográfico, diagramación y formación: Irma G. González Béjar.

La coordinación editorial estuvo a cargo del Departamento de Publicaciones y Comunicación de las Ciencias y las Humanidades del CRIM-UNAM.







Este libro es una reconstrucción de la crítica del mundo verdadero propuesta en la filosofía de Nietzsche. El mundo verdadero (*wahre Welt*) se define aquí como un modelo de la realidad estructurado por la identidad, la causalidad, el sujeto, el antropomorfismo, el finalismo necesario y la verdad, entendida como la correspondencia entre el discurso y la esencia de las cosas. Como alternativa al universo antropomórfico del mundo verdadero, que ha sido criticado y desarticulado, Nietzsche muestra que la naturaleza se revela entonces como caos, devenir y voluntad de poder. No obstante, para la elaboración de esta crítica ha sido necesario reconocer que sus dos condiciones principales son la comprensión retórica del lenguaje y la concepción nietzscheana de la experiencia. Así, apuntar hacia la conceptualización de una naturaleza que no es antropomórfica contribuye a vencer lo que Nietzsche llama las sombras divinas del Dios que ha muerto.

