

Lej-

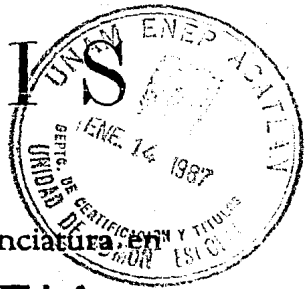


Universidad Nacional Autónoma de México

ESCUELA NACIONAL DE ESTUDIOS PROFESIONALES
ACATLAN - UNAM

**" El Arte como alternativa a la Crisis de la Cultura
según el Pensamiento de Federico Nietzsche "**

T E S I S



Para Obtener la Licenciatura en

FILOSOFIA

P R E S E N T A :

Aranda Juárez Blanca Estela

1987



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas Tesis Digitales Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS © PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis está protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

Introducción	4
I.- Concepción del lenguaje en el pensamiento de Nietzsche	
1.1.- En torno al origen del lenguaje	14
1.2.- Papel del lenguaje	19
1.3.- Crítica de Nietzsche a la estructura gramatical del lenguaje	27
1.4.- El lenguaje como una interpretación de la realidad	31
II.- El concepto de razón en el pensamiento de Nietzsche	37
2.1.- La razón es un instinto desarrollado en el Hombre	38
2.2.- Papel de la razón en la producción del conocimiento	51
2.2.1.- Ontología	76
2.2.2.- Moral	100
III.- La expresión artística como única forma de interpretación de la realidad	112
3.1.- El arte como manifestación del Hombre	113
3.2.- La actitud subjetiva es la única forma de penetrar en la realidad	122
Conclusión	132
Notas	139
Bibliografía	146

Introducción:

El trabajo que a continuación presento -- es una interpretación acerca del pensamiento de Federico Nietzsche acerca del papel que ha jugado la razón -- en la producción del conocimiento. Dicho trabajo tiene la pretensión de hacer un análisis, abordando el papel de la razón desde algunas de las esferas a través de las cuales ella se manifiesta. El análisis se circunscribe a una selección de párrafos que de una o de otra manera se relacionan con el tema que me ocupa y a interpretarlos para elaborar un panorama sistemático de del mismo, tratando de lograr con ello una presentación de las ideas del filósofo de acuerdo a como yo considero que él lo entendió y, al mismo tiempo, hago una crítica con la que trato de rescatar los elementos positivos del pensamiento de Nietzsche. Hago escasa referencia con otros filósofos ya que no tengo por objetivo hacer un estudio comparativo de estos mismos tópicos con otras corrientes o con otros filósofos, ya que sólo me interesa analizar a este pensador. Esto no presupone que no ha habido otros pensadores que propongan o critiquen lo aquí tratado o que Nietzsche sea el único que se interesa por tales asuntos.

Me inquieta la filosofía de Nietzsche -- (y en especial los problemas que aquí trato) porque -- él es uno de los pensadores del siglo XIX que ejerce -- una crítica muy severa al tipo de filosofía que se ha

hecho en Occidente desde los griegos hasta Hegel, con siderando que esa forma de filosofar la ha ido conduciendo hacia la muerte. Esta idea que es con la que - Nietzsche trata de enterrar a la filosofía anterior, es la que le permite proponer una nueva forma de hacer filosofía y eso es lo que yo trato de presentar, pero tomando como elemento clave a la razón. Es decir trato de mostrar un panorama global de lo que ha sido la razón, después critico el papel que ella ha jugado y, concluyo con la presentación de una nueva forma de hacer filosofía; todo ello sobre las bases de una filosofía nietzscheana.

Para desarrollar este problema y tratar de darle una solución he dividido el trabajo en tres secciones que son: el lenguaje, la razón y el arte. Estos tres elementos, analizados cada uno de ellos por separado pero sin perder relación entre sí son los que considero de vital importancia para lograr una clara exposición del tema. Para que se note la relación estrecha que hay entre estos tres elementos pasaré a explicar brevemente el contenido de cada uno de ellos.

En el capítulo del lenguaje primeramente he dado una explicación acerca de cómo considera Nietzsche - que se ha originado el lenguaje y junto con él el pensamiento, al mismo tiempo que se establece que ambas partes forman una unidad. Esta unidad tiene un papel muy importante y es el de la comunicación social.

La idea que pretendo establecer acerca del lenguaje va más allá de la de una simple comunicación, ya -

sea verbal, escrita, simbólica o de cualquier otro tipo, pues el lenguaje establece relaciones entre el hombre y su mundo en un nivel netamente racional. Es decir, el lenguaje tiene distintas funciones tales como las de expresar necesidades colectivas, asignar significados a las palabras e identificarlas con los objetos, a establecer relaciones entre los objetos, a estatizar a las cosas asignándoles símbolos, aislando las del tiempo y del espacio, a establecer relaciones de poder, a esquematizar y abreviar un todo disperso y cambiante compuesto por el hombre y su entorno y, una de las funciones en las que más se enfatiza es en la de considerar que el problema epistemológico de la dualidad mundo-real y mundo-aparente es un problema originado en el lenguaje.

Por lo anterior se puede observar que en este capítulo no se pretende dar un tratado exhaustivo acerca del lenguaje, ni tampoco ofrecer un análisis lingüístico del mismo, sino que se trata de esquematizar el papel que él juega en el establecimiento de relaciones entre el hombre y su mundo.

En el segundo capítulo que está dedicado a la razón y a dos de sus esferas que la expresan, la ontología y la moral, se va a analizar lo siguiente: primeramente se ve la relación que hay entre razón e instinto, señalando que la razón no es una facultad exclusiva ni privilegiada del hombre sino que es un desarrollo elevado del instinto que el hombre ha sabido desenvolver casi a la perfección. En este sentido la razón

ción es considerada como el resultado del funcionamiento orgánico en el que la influencia que éste ejerza - sobre ella no es posible que se cancele en su totalidad, por lo que siempre habrá una relación estrecha - entre organismo y razón. Esto pone en tela de juicio al supuesto de que existe una racionalidad pura y absoluta que está totalmente separada de alguna influencia corporal. De esta forma, la razón se considera como una expresión netamente natural del hombre. En este proceso natural la razón es dividida en tres momentos, que están dados por el pensamiento, la conciencia y la inteligencia. Estos son los que, integrados en unidad, nos presentan una forma acabada de lo que es la razón.

Después de esto se procede a establecer de manera concreta cuál ha sido el papel que ha jugado la razón en la producción del conocimiento. El problema central que aquí se plantea es el de ¿cuáles son las condiciones para que un conocimiento sea verdadero?. Para tratar de dar solución a esto se hace una breve comparación entre la filosofía de Nietzsche y los planteamientos del monismo racionalista respecto a ciertos puntos básicos tales como: método, interpretación y objetividad. También se trata de dar una solución al problema de la dualidad epistemológica entre mundo real-verdadero y mundo falso-aparente. Y es - - aquí donde se empieza a insistir que de acuerdo a la filosofía nietzscheana la sensibilidad cumple un papel decisivo en cuanto a la comprensión de la realidad en tanto que ella también permite un conocimiento del

entorno; pero este conocimiento no es encuadrado en el marco de verdades absolutas pues tal posibilidad es totalmente rechazada por Nietzsche y en su lugar se considera que hay grados de verdad. El rescate que se hace de la sensibilidad es a partir de la unidad entre sentidos y razón en donde una u otra no son predominantes sino que se complementan equilibradamente para elaborar al conocimiento.

Después de analizar esto se procede a puntualizar en qué circunstancias se puede hablar de conocimiento verdadero. Una de las características es la cancelación de la dicotomía de los dos mundos: el real y el falso, considerando que sólo es posible hablar de un mundo, el que es interpretado por la unidad entre razón y sentidos y que es considerado como verdadero en tanto que exprese las necesidades propias de cada sujeto, con lo que no se tiene una verdad, sino una pluralidad de verdades. Y esta es otra de las características, precisar qué es lo que se va a considerar como verdadero. Otra más es precisar en qué consiste el proceso del conocimiento en la filosofía de Nietzsche.

Una vez que he explicitado la función de la razón en el proceso del conocimiento y que se ha hecho la crítica al monismo racionalista, además de presentar una propuesta nietzscheana, paso a explicar cómo a partir de este nuevo uso que se le da a la razón también es posible estructurar una ontología y una moral nietzscheana. Cada una de ellas las trato por separado.

En la ontología hago una explicación de lo que es el ser en el pensamiento de Nietzsche, al margen de - que también se explica lo que es el ser en la filosofía tradicional. En este punto considero que hay una marcada influencia de Heráclito en la forma en como - Nietzsche elabora su idea acerca del ser, mientras - que hay un rechazo totalmente abierto al planteamiento que del mismo hacen Parménides, Platón, Descartes. En este intento de dar una concepción completa de lo que es el ser, indicando sus características y la forma en que se expresa, se analizan también tres problemas: el de la Voluntad de poder, el de causalidad y - el de esencialidad. Con la explicación de la voluntad de poder queda mucho más claro cómo es que maneja - - Nietzsche la unidad orgánica del hombre; es decir, - Nietzsche insiste en que el hombre es una unidad indisoluble y compleja en donde todas sus necesidades y - la expresión de éstas se interrelacionan y se determinan recíprocamente, siendo el hombre incapaz de manifestar una pasión, un sentimiento o una idea en estado puro, sino que todo ello se encuentra entretejido y difícilmente puede ser separado; pero al mismo tiempo todo eso se encuentra subordinado a la Gran Razón o, en otras palabras, a la Voluntad de Poder.

El problema de la causalidad es analizado como - una consecuencia de la Voluntad de poder. Se plantean dos relaciones, la causa y el efecto, sólo que la causa es la voluntad de poder y el efecto son las acciones humanas; es decir, la causa es esa fuerza orgánica

ca que tiene el hombre, capaz de hacer subordinar a cualquier manifestación del cuerpo y el efecto es la expresión concreta de alguna necesidad del cuerpo, de tal manera que lo que el hombre externa está determinado por esa fuerza agente que controla a todo el organismo.

Y el otro punto que es el de la esencialidad se analiza en términos de interpretación. No se trata de asignar características básicas a los objetos sino la forma en que ellos sean interpretados es lo que le dará su esencia. Aquí vuelve a insistirse sobre el giro que da Nietzsche al método de la interpretación. Se trata de producir a la realidad en función de necesidades propias del sujeto de tal manera que él pueda interpretarlo y satisfaga tales necesidades.

La otra vía por la cual la razón se expresa, que es la de la moral, no es analizada con profundidad, ya que la intención no es la de establecer la filosofía moral que Nietzsche propone, ni tampoco la de establecer un código moral bajo el cual se circunscriban las relaciones de las sociedades. Se trata simplemente de analizar a la moral como una necesidad de tipo social. A partir de esto se hace una crítica acerca a la forma en que ha sido utilizada la moral (en términos de poder) a través de sus distintas manifestaciones en la historia y se concluye con el planteamiento de una nueva moral propuesta por Nietzsche. En este punto se insiste sobre la importancia que tiene el hecho de que Nietzsche considere que en la moral -

deban considerarse dos aspectos: lo orgánico y lo racional. Lo orgánico como una necesidad de la voluntad de poder y lo racional como la manifestación consciente de esa necesidad natural que se expresa a través de un código de valores morales.

Por último y a manera de conclusión abordo a la expresión artística como la forma más apropiada para hacer una interpretación de la realidad. Si bien el título de este trabajo tal pareciera que apunta al desarrollo de un análisis profundo y completo sobre la estética de Nietzsche, pero no es así. Al arte lo he considerado como el punto en el que culmina la filosofía de Nietzsche de acuerdo a los problemas que he desarrollado. Después de considerar lo que es el lenguaje, junto con lo que es la razón y los problemas a — que ésta nos conduce, considero que es en el arte en donde se puede encontrar una nueva forma de hacer filosofía, en el sentido en que el arte es una actividad, una práctica en la que no es posible separar esa unidad que se ha tratado de reforzar a lo largo de todo este trabajo, la unión entre lo consciente (la razón) y lo inconsciente (lo instintivo). Hacia el arte apunta toda actividad que trate de ir más allá de esquemas limitados, de ideas fijas, de leyes universales, de tal manera que sólo a través del arte el hombre — puede expresar sus necesidades individuales sin que — ellas tengan que ser sometidas a un solo tipo de interpretación válida. Por ello es que considero que — Nietzsche propone una filosofía de las perspectivas o

le que es lo mismo, una filosofía para la vida y sólo haciendo arte se puede concretizar esta idea.

Esa orientación es la que trato de dar en este - capítulo olvidando cualquier pretensión de fundamentar las bases para una filosofía del arte de acuerdo al - pensamiento de este filósofo. Por ello es que presente al arte como una simple alternativa para hacer filosofía, pero estructurar este nuevo proyecto es objeto de un trabajo aparte. Insisto, con el título de la tesis sólo quiero hacer resaltar que es hacia allí hacia donde se perfila todo el planteamiento que aquí - sostengo al hacer el análisis del papel de la razón - en el pensamiento de Nietzsche.

Esos son los problemas que analizo en este trabajo, algunos de manera profunda, otros más superficialmente pero con la intención de estructurar toda una - problemática que no está sistemáticamente formada en alguna de las obras de Nietzsche. El uso que de éstas hice estuvo en función de una cuidadosa selección de fragmentos relacionados con un mismo tema, que fué extrayendo de las obras más conocidas de este filósofo. No usé una sola obra para un solo tema, sino que ellas fueron utilizadas en la medida en que contenían algo relacionado con los temas que aquí trato. Sin embargo si aplicara una categoría de mayor a menor uso de ellas en función del tratamiento que de ellas hice, sería la siguiente: Más allá del bien y del mal ésta en primer lugar, pues en ella encontré material suficiente para todos los puntos que abordé en este traba

jo, y ya de manera más especial, La gaya ciencia para los niveles de la razón, Genealogía de la moral para el problema ontológico y de la moral y la Voluntad de poder para ese mismo tema. Esto no implica que las demás obras del autor no hayan sido leídas, sino que fueron utilizadas en sentido secundario como apoyo a lo que en estas que menciono sostiene.

Por lo demás no me he apegado a las interpretaciones que algún otro filósofo haya hecho de la filosofía de Nietzsche, ya que mi interés era el de analizar a este filósofo de la manera más cercana posible, lo cual tampoco implica que no haya hecho lecturas complementarias.

1.- Concepción del lenguaje en el pensamiento de - Nietzsche.

1.1.- En torno al origen del lenguaje.

Antes de explicar por qué el lenguaje es una parte importante dentro del pensamiento nietzscheano, es conveniente aclarar que a través de la historia de la filosofía ha habido una serie de debates en los cuales se ha pretendido indagar en qué etapa del desarrollo humano tuvo origen el lenguaje. Para ello se establece una relación directa entre hombre y naturaleza, en la cual se trata de encontrar el momento en el que el hombre deja de ser un animal natural para pasar a constituir la esfera de lo humano. Con este planteamiento se tiene un problema básico en la teoría del lenguaje, ya que se establecen dos momentos distintos para referirse al hombre; el primero es el que considera que hubo una etapa prehumana en la cual el hombre era un animal natural -- que carecía totalmente del lenguaje, como medio de comunicación, por lo que en esa etapa sólo se le puede llamar animal natural pero no hombre; queda por demás decir que en esa etapa no hay producción de conocimientos pues la actividad racional no se ha iniciado. Posteriormente se presenta el segundo momento en donde el hombre ya posee el lenguaje y entonces se puede decir que se trata de un ser racional con capacidad de producir pensamientos y, como consecuencia, conocimientos; esta etapa es la del hombre que habla, que se comunica, que piensa, es la etapa del hombre racional. Pero de esta forma no se ha resuelto el problema porque ¿bajo qué circunstancias pudo el hombre trasladarse del primero -

al segundo momento? ¿cuándo se dió ese tránsito? ¿cuándo abandona el estado natural para ubicarse en el humano? Para tales preguntas no hay una respuesta satisfactoria. Puede contestarse que el lenguaje le fue dado al hombre como don divino, o que fue el resultado de una convención arbitraria de un grupo de individuos; también pudo producirse por las actividades cotidianas que se repetían constantemente y que dieron origen a las palabras; o como lo afirma Cassirer, que el lenguaje surgió como una necesidad natural en el hombre, cuyo desarrollo fue paralelo al mismo desarrollo humano¹. Pero estas respuestas, ya sea por el lado del idealismo metafísico o por el del empirismo, no garantizan la resolución del problema. El mismo Cassirer afirma que "el lenguaje sólo puede ser filosóficamente esclarecido dentro de un sistema global de idealismo filosófico"², porque no se tienen los elementos necesarios para saber con certeza cómo se originó el lenguaje, para que el hombre pasara del estado natural al estado racional.

Sin embargo, hay una salida a este problema y es la de considerar que sólo es posible hablar del hombre — cuando ya tiene en posesión el lenguaje; cuando ya puede pensar y expresarse haciendo uso de sonidos, significados y símbolos que le permitan apropiarse de su mundo. A esto también se añade que es imposible que primero el hombre le haya producido el lenguaje y que después se haya hecho racional. No es posible separar al hombre que se comunica, del hombre que es racional y — produce conocimientos, pues ambos e tán unidos indisolublemente. Sólo se puede pensar si se hace uso de conceptos y éstos existen sólo si una capacidad racional les

da significado. No hay primacía de uno sobre otro, sólo pueden producirse simultáneamente.

Esta necesidad dialéctica entre el lenguaje y la razón es aceptada dentro del pensamiento nietzscheano. Para él el lenguaje surge a partir de la necesidad que el hombre experimenta de entrar en comunicación con los demás hombres y objetos que integran su entorno. Esta necesidad no se maneja a voluntad del hombre ya que es de primer orden, sino que se presenta de manera inconsciente y de la misma manera debe satisfacerse. Pero no hay un momento en que podamos precisar que da comienzo tal ímpetu de comunicación, ya que se trata de una necesidad equiparable a la de alimentarse o sobrevivir.

A Nietzsche le interesa hablar del hombre como de aquel ser que es capaz de percatarse conscientemente de su mundo en tanto que tiene la posibilidad de comunicarse con sus semejantes para comprender las relaciones que con ellos establece. Nietzsche afirma que

el desenvolvimiento del lenguaje y el desenvolvimiento de la conciencia () se dan la mano ya que la conciencia no es, más que una red de comunicaciones entre los hombres, y en este concepto es como ha podido desarrollarse.³

Por lo que no se puede hablar de una conciencia y de un lenguaje como si fueran esferas separadas en donde ni una ni otra se influyen.

En Nietzsche hay una idea muy importante respecto a la relación entre naturaleza y pensamiento, misma que le da a su filosofía originalidad y, además, un giro distinto al de toda la concepción filosófica tradicional. Para él "todo ser viviente, piensa sin cesar, pero

no lo advierte⁴; en este sentido, el hombre, comparado con cualquier otro animal está en las mismas condiciones, ya que el pensar es una facultad estrictamente natural, sin que sea privilegio exclusivo del hombre; con la única diferencia de que no todos los animales son -- conscientes, no todos se dan cuenta de lo que piensan; y esa capacidad consciencial sí es exclusiva del hombre, de tal manera que sólo es posible traducir en palabras o signos de comunicación aquel pensamiento del que se es consciente. En esto puede observarse que el aspecto consciente del pensar y la posibilidad de expresarlo na cen simultáneamente y, por ello, no es posible establecer una línea divisoria entre lo que es el lenguaje y lo que es el pensamiento, en tanto que ambos se producen en el mismo acto. De esta forma Nietzsche resuelve el problema del origen del lenguaje y del origen del -- pensamiento, estableciendo como petición de principio -- que para hablar del hombre hay que tomar en cuenta esta unidad.

A la petición anterior se le viene a sumar otra. El lenguaje no es una invención arbitraria sino, más bien, el resultado de una necesidad derivada de lo siguiente: el hombre basa su vida sobre una serie de vivencias y -- experiencias que le acontecen cotidianamente, pero no -- en sentido individual sino colectivo; es decir, el hombre no vive aislado, más bien pertenece a una comunidad y su vida se desarrolla de acuerdo a lo establecido por esa comunidad. A su vez, ese conjunto de hombres experi menta necesidades semejantes, tales como las de alimentación, defensa, vivienda, vestido, seguridad, cuya satisfacción les revierte sensaciones semejantes, mismas

que tienen que ser comunicadas bajo una serie de signos y símbolos cuyo significado sea afín a la comunidad. El lenguaje surgió, entonces, a partir de esta necesidad - de comunicación que sintetiza las vivencias humanas. El lenguaje expresa la experiencia común para que sea entendida en los mismos términos en que es sentida.

Las palabras son signos-sonidos de conceptos; pero los conceptos son signos-imágenes, más o menos determinados, de sensaciones que se repiten con frecuencia y aparecen juntas⁵.

Ello implica que en el momento en que se expresa el lenguaje también se está plasmando lo que se piensa acerca de las experiencias del conjunto y, por lo tanto, de la vida de ese mismo. De ahí que el lenguaje sólo es posible realizarlo en el interior de las necesidades de una colectividad, cancelando la posibilidad de tener lenguajes individuales. Esto no quiere decir que no existan actos individuales sino sólo colectivos, o que, para realizarlos, necesariamente tenga que involucrar al conjunto de individuos que forman parte de su sociedad. Lo que se quiere decir es que en el momento en que cualquier experiencia pretenda ser traducida en términos de lenguaje, entra a formar parte, para que sea comprendida, de una significación colectiva impersonal; si alguna experiencia no se circunscribe a la estructura lingüística que se ha acordado, no es susceptible de ser entendida. Por eso es que Nietzsche afirma que todo lo que la conciencia expresa por vía del lenguaje es "superficial, delgado, relativamente estúpido, se convierte en una cosa general, en una falsificación"⁶. Esto nos conduce a esbozar cuál es el papel que cumple el lenguaje dentro de las relaciones humanas, según el pen

samiento de Nietzsche.

1.2.- Papel del lenguaje

Por eso conviene seguir lo que es general a todos, es decir, lo común (). - Pero aún siendo el logos (palabra) general a todos, los más viven como si tuvieran una inteligencia propia particular⁷.

Este fragmento de Heráclito bien puede expresar lo que Nietzsche quiere decir: la palabra, el lenguaje articulado no es propiedad de uno sino que es común a todos, expresa el pensar no de uno sino de la comunidad. La utilidad del lenguaje radica en que es posible coincidir con muchos respecto de aquello que se quiere decir. Pero esta uniformidad de entendimiento conduce a dos cosas: la primera es que sólo es posible comunicar aquello que pueda ser entendido por todos, es decir, no se puede hablar sin tener en cuenta que aquello que va a decirse, de una o de otra forma, es conocido por los demás; de ahí que lo novedoso sea casi imposible intraducirlo, pues de ello sólo uno o algunos tendrán noticia. Si ésto es así, en esta primera instancia el lenguaje es repetitivo, pues no permite introducir aquello que sea desconocido para la mayoría, porque deja de ser común (vulgar diría Nietzsche). La segunda instancia es más sutil porque hace aparecer al lenguaje como si éste expresara nítidamente lo que cada persona quisiera decir. Los hombres se apropian de los sonidos y los significados, canalizando a través de ellos lo que piensan, sin detenerse a observar que lo que dicen y lo que quieren decir no es exactamente lo mismo, ya que la comuni-

cación se compone de dos fases: la primera depende de la interpretación que hagan los demás de lo que alguien — comunica, y la segunda depende de lo que ese alguien experimente. Tanto la primera como la segunda no son coincidentes pero el lenguaje los hace aparecer como si lo fueran. En otras palabras el lenguaje aparenta decir lo que no dice y tanto el hombre individual como la colectividad anulan inconscientemente esa apariencia presentando como cierto lo aparente.

Para Nietzsche el lenguaje asume tanto la primera como la segunda instancia. Es decir, es repetitivo y es aparente. Basándonos en esta afirmación veamos cómo es posible demostrarla.

" Las palabras sólo son símbolos para las relaciones de las cosas entre sí y con nosotros, nunca alcanzan la verdad absoluta"⁸. Las palabras o el lenguaje articulado son el instrumento mediante el cual el hombre se — apropia de su mundo y ejerce dominio sobre él. La única forma de gobernar a los objetos con los que se tiene relación constante es a través de la asignación de nombres o de símbolos que permitan identificarlos; esos — signos sustituyen a los objetos, ya que se pueda prescindir de éstos una vez que se tiene un símbolo que los represente. Pero, si las palabras son el enlace que permite vincular cosas entre sí u hombres entre sí, ese enlace une dos puntos estableciendo una relación, pero ésta no es más que un conjunto de palabras que ha resultado de la unión de los dos puntos anteriores, pero como tal sólo es una representación. de este modo los objetos sólo pueden estar relacionados si hay una palabra — que establezca esa relación. Pero de esto se deduce que

el lenguaje sólo establece vinculaciones y, entonces, - lo que se sabe acerca de las cosas se obtiene a través del entrettejimiento de las palabras, las cuales, conectadas entre sí hablan acerca de las cosas; lo que se conoce es lo que se dice de las cosas., mas no las cosas mismas. Entonces el hombre se apropia del mundo en la medida que el lenguaje se lo permite y la veracidad de esa apropiación depende de cómo ha sido elaborado el discurso. Entonces no hay relación entre hombre y mundo si el lenguaje no la establece. "Las palabras y los conceptos nunca nos permitirán franquear el muro de las relaciones"⁹, las palabras adquieren sentido si establecen relaciones que les den significado; a su vez, las cosas tienen sentido en tanto que hay un símbolo que las represente; por lo que bajo estos postulados se cancela la posibilidad de que haya una relación inmediata entre hombre y naturaleza; incluso el sentido de esta separación hombre-naturaleza está originada en el mismo lenguaje. Y lo que Nietzsche pone en duda es que a través de las palabras se pueda llegar a obtener una verdad acerca de las cosas, pues con lo que siempre nos enfrentamos no es con cosas sino con relaciones.

"Ese mundo del espíritu, ese mundo de signos no es más que apariencia e ilusión"¹⁰. Por qué Nietzsche insiste en que el lenguaje es aparente?. Porque considera que el lenguaje es un invento sofisticado hecho por el hombre para dar una explicación de su entorno; pero esta invención tiene una característica particular, a saber, requiere que se crea en ella misma. Es decir, a partir de que no es posible prescindir de su uso, conforme va armando relaciones se va creyendo en ellas mis-

mas en tanto que es lo único que puede saberse acerca - de las cosas. Pero este conjunto de relaciones discursi- vas y la creencia que en ellas suscita produce un mundo que es identificado con aquel al que se refieren esas - relaciones. Resulta entonces que tenemos dos mundos: el del lenguaje y el de las cosas, el primero es "una forma de apoderarse de la multiplicidad (donde) no se trata de 'comprender' sino de dominar"¹¹; el segundo es el mundo que carece de sentido por sí solo y que, incluso, no sería asequible al hombre si no existiera el prime- ro. Al mundo del lenguaje (que para Nietzsche es el mun- do ficticio, aparente, irreal, falso) le corresponde or- denar el mundo de las cosas (que para Nietzsche es el - mundo real, verdadero, natural, pero al que no se tiene acceso porque lo impide las palabras y los símbolos). - Pero en la vida cotidiana se cancela el mundo de las co- sas, ya que se establece una identificación entre pala- bra y cosa; entre estas dos se supone una identidad; só- lo que existan más cosas que palabras; pero el lenguaje cuenta con la posibilidad de extenderse y aplicarse so- bre aquellas cosas que reúnan características comunes y que puedan ser representadas por una sola palabra o un solo símbolo. "Un concepto es una invención a la que no corresponde nada, pero a la cual se parece un gran núme- ro de cosas"¹². Entonces a muchas cosas afines entre sí les corresponde una sola palabra.

Pero hay algo más; las cosas no son siempre las mis- mas, ellas están sujetas a una serie de cambios que las alteran, con lo que el mundo de las cosas pierde toda - uniformidad, no puede ser estático porque está sujeto - al flujo constante de sus componentes, lo cual hace que

no sea posible hablar de permanencia. En este mundo todo es cambiante, nada se circunscribe a alguna legalidad específica, se trata de un mundo en devenir; lo único que se ofrece a la conciencia es el flujo constante de los objetos; flujo ante el cual hay que imponer un dominio, pues como antes se ha señalado, no se trata de comprenderlo sino de dominarlo. Y la única forma de atrapar este flujo, esta multiplicidad, este mundo sujeto al devenir es anteponerle una permanencia, una generalidad, una legalidad, lo cual se logra en el momento en que se inventa el mundo del lenguaje.

Este mundo inventado de conceptos y de números fijos permite al hombre apoderarse de una cantidad inmensa de hechos condensados en signos, e integrarlos a la memoria¹³.

El mundo aparente es un conjunto sintetizado de símbolos que lejos de contribuir a la comprensión del entorno, establecen leyes ahí donde no las hay, sustancias y esencias en objetos a donde la ignorancia humana no permite penetrar; es decir, establece un conjunto de fetiches a los que hay que venerar porque ellos representan la "verdad absoluta". La única función que cumple el lenguaje -y de ahí su importancia- es la de esquematizar y abreviar ese todo múltiple del que hemos hablado, consiguiendo con ello una descripción arbitraria y superficial con la que se anula la temporalidad ya no sólo de los objetos, sino del hombre mismo, presentando con ello una permanencia e, incluso, una inmutabilidad, con la que el hombre ejerce su dominio.

Si la relación hombre-naturaleza conservara la misma fluidez de las cosas nada podría decirse sobre ellas sin que se perdiera validez, pues las dos, palabra y co

sa, estarían inmersas en el cambio, pues los medios de expresión del lenguaje son inutilizables para expresar el devenir. Pero si a uno de estos dos elementos se le deja fuera del tiempo, ese se tornaría de inmediato permanente, estable y entonces lo que él dijera sobre el otro tampoco cambiaría, adquiriendo de esa forma su validez. Si se observa ésto con detenimiento se obtiene - que no es más que un "artificio lingüístico" el que ha desdoblado al mundo en aparente y en real y es también el que le ha otorgado verdad al primero y falsedad al segundo. (Con ello Nietzsche invierte el problema epistemológico de la dualidad entre mundo real-científico y mundo falso-sensible, ya que para él el primero es -- aparente-falso, mientras que el segundo es real-verdadero, pero de ésto se hablará en una sección aparte).

Resumiendo tenemos que, para Nietzsche una palabra - asume el significado que se le asigna, independientemente del objeto al que se refiera, estableciendo, con ese significado, la relación entre palabra y cosa, pero no por ello debe haber una identidad entre una y otra, ya que la primera es un invento humano; es un signo arbitrario con el que se ha revestido aquel objeto al que se le ha impuesto; un objeto que nada tiene que ver con el símbolo, pero al que, reuniendo sus características, han hecho coincidir con el significado de ese símbolo. De ahí que Cassirer afirme que la palabra o el signo lingüístico no es un mero "soplo de aire" sino que tiene toda una carga semántica que fortalece su estructura¹⁴. Pero en lo que Nietzsche insiste es que esta estructura lingüística no es idéntica al objeto al que se refiere,

por lo que carece de verdad. En una palabra se sintetiza la estructura y el significado, pero "la unidad de la palabra no da ninguna garantía de la unidad de la cosa"¹⁵; de esto se sigue que al lenguaje y, sobre todo, al mundo creado por el lenguaje no se le puede creer lo que dice respecto del entorno humano. Por ello es que Nietzsche afirma que se ha creado un muro entre el hombre y el mundo y, el pensamiento tradicional es el que le ha otorgado validez a ese muro que, en resumidas cuentas ha sido creado simultáneamente por el lenguaje y la razón. Témesese en cuenta que para este mismo pensamiento, la utilidad del lenguaje radica en su capacidad para estatizar el devenir de los objetos y con ello fijar leyes que regulen el acontecer del mundo:

donde nuestra ignorancia comienza, donde ya no llegamos con la vista, ponemos una palabra; por ejemplo, la palabra 'yo', la palabra 'acción', la palabra 'pasión' que son quizá líneas del horizonte de nuestro pensamiento, pero de ninguna manera 'verdaderas'¹⁶.

A partir de esta interpretación que Nietzsche hace del lenguaje, podemos afirmar que el mundo del lenguaje es equiparable a una máscara que protege al hombre en el momento en que éste entra en relación con las cosas o con los hombres. Una máscara es una imagen que deforma, que engaña, que falsifica, que aparenta, porque lo que atrás de ella se esconde nunca es idéntico a ella misma; y el lenguaje es el que envuelve al hombre, lo seduce en el momento en que le hace creer en lo aparente, le presenta como real y verdadero esa máscara con la que ha cubierto el mundo de las cosas:

en torno a todo espíritu profundo va —
creciendo continuamente una máscara, —
gracias a la interpretación constante—
mente falsa, es decir, superficial, de
toda palabra¹⁷.

Una máscara deja ver la superficie pero no deja ver lo que esconde, entonces ¿podemos creer en la máscara? Es que por largo espacio de tiempo el hombre ha creído en los nombres de las cosas y en el conocimiento del mundo que ha partir de ellos ha producido. La fe en el lenguaje ha hecho que el hombre despliegue un sinnúmero de — ideas que le permiten formar su interpretación acerca — del mundo, pero la base —tanto de la fe como de la in— terpretación— ha sido la apariencia. A través del uso — del lenguaje—razón, inmediatamente el hombre se sintió superior a todo lo natural y no fue lo "suficientemente modesto para creer que no hacía más que dar nombres a — las cosas"¹⁸, no se percató de que estos nombres no eran la verdad absoluta acerca de las cosas, sino más bien — una forma —de entre muchas— de interpretarlas, una ficción en la que empezó a creer, sin darse cuenta quizá — de ello.

Pero cómo se explica que todo el pensamiento tradi— cional haya permanecido atrapado por la reducción del — lenguaje? cómo es posible que éste efectivamente sea un "fetiché" que exige dos actitudes: la de creer en él y la de simbolizar algo distinto a él mismo?; cómo es posible que el lenguaje haya adquirido tanta importancia, al grado de ser condición de cualquier conocimiento? La respuesta que ofrece Nietzsche es que el lenguaje es — también una forma de dominio, ya que es el medio más in— mediato para apropiarse de los objetos, toda vez que se les haya asignado un nombre que los identifique.

Hemos mencionado que a partir del surgimiento del lenguaje se establece una separación entre hombre-naturaleza, porque el hombre ya no se considera parte dependiente de esa naturaleza en virtud de que puede apoderarse de ella y ejercer dominio sobre ella si tiene como instrumento al lenguaje. El dominio que logra el lenguaje se da entonces a partir de dos instancias; la primera está en tener la creencia absoluta de que a través del uso del lenguaje se puede obtener un conocimiento cierto de las cosas; si se conoce una cosa hay más probabilidades de dominarla que si no se conoce. La segunda instancia es que las cosas pueden ser agrupadas en sectores mediante esquemas lingüísticos con los que sea posible reducir la multiplicidad a la unidad; y en este sentido lo más importante es que para sintetizar a los objetos no se necesita físicamente de ellos, pues el lenguaje tiene el poder de abstraerlos y representarlos en esquemas o en símbolos. De esta forma, a través del uso del lenguaje, se puede prescindir del mundo de las cosas, en sentido físico, ya que el discurso no las necesita:

Los poderosos son los que han impuesto los nombres a las cosas y, entre los poderosos, los más grandes artistas de la abstracción son los que crearon las categorías¹⁹.

1.3 Crítica de Nietzsche a la estructura gramatical del lenguaje

Pero a qué tipo de categorías abstractas se refiere Nietzsche?. A las que sostienen o dan forma al edificio del lenguaje, por ejemplo: al sujeto gramatical que es

condición de todo hacer, a quien en algunas etapas de la historia se le ha llamado "espíritu" o "alma" o "yo" a la "cosa en sí" que revela la sustancialidad de los objetos; a la relación causa-efecto; o lo que es lo mismo, condición y condicionado.

Para Nietzsche ha habido, a través de la historia, ideas fundamentales en la conciencia humana -como las antes mencionadas- que han marcado el desarrollo del pensamiento. Estas ideas -como ser, sujeto, yo- suponen la existencia de agentes o actores de los que depende el entretajamiento de relaciones que ponen en contacto a los objetos o a las acciones humanas. Estos elementos se han hecho imprescindibles en el lenguaje y, por consiguiente, en el discurso que explica a la realidad.

El orden que utiliza el lenguaje para expresar ideas es bajo una relación de sujeto y predicado. El primero es acerca del que se enuncia algo, es en torno del cual gira la acción, es el que concentra la atención de una proposición enunciativa. El segundo es el que indica las características del primero; es el resultado del hacer del sujeto; éste sólo se presenta si existe el primero. Bajo esta relación enunciativa el predicado depende del sujeto, depende de la sustancia que condiciona todo hacer. Lo que Nietzsche pone en duda es si esa sustancia existe en la realidad, o sólo ha sido ficticiamente añadida por el pensamiento. El sujeto se ha hecho imprescindible en el mundo del actuar, pero, quién garantiza la validez de ese agente?. Nietzsche afirma - que

tal sustrato (o agente) no existe, no - hay ningún 'ser' detrás del hacer, del

actuar, del devenir; el 'agente' ha sido ficticiamente añadido al hacer, el - hacer es todo²⁰.

Para Nietzsche no hay sujeto que condicione el finir de los actos; eso ha sido un invento para cubrir la necesidad de creer en un sujeto que determine el devenir del mundo de las cosas. A partir de esta creencia se propició que las cosas adquirieran razón de ser, siempre que se les vinculara con una causa, y el hacer se reconoce como efecto. Pero permanecer bajo esta vinculación causalista significa quedar atrapados por el lenguaje, ya que éste, nuevamente, nos conduce a creer en lo que él dice más no en el devenir. El hombre cree más en la gramática que en lo que fluye ante sus sentidos; de ahí que haya inventado también a la lógica -para discurrir coherentemente, bajo principios de identidad, de no contradicción- y a la ciencia-con la que se establecen leyes a la naturaleza para imponerle una legalidad-. Ante esto, la cita que Maurice Blanchot anota respecto a la idea del lenguaje en Nietzsche es representativa, pues allí Nietzsche afirma que

el lenguaje está fundamentado sobre el más ingenuo de los prejuicios. Si nuestra lectura, al leer las cosas, descubre problemas, desarmonías, es porque pensamos en la forma del lenguaje y -- desde ese momento ponemos nuestra fe -- en la 'eterna verdad' de la 'razón'²¹.

Bajo esta perspectiva ya se trasluce la crítica de Nietzsche hacia la idea de verdad en el pensamiento positivista, la cual se va a dar en el momento en que el lenguaje elabore un discurso coherente, sin contradicciones, en el que se identifique la palabra con el objeto

to al que ésta se refiera y con el cual se atrape la —
finidez del mundo real, del mundo en devenir. Claro que
paradójicamente, se trata de una verdad que falsifica —
la explicación del entorno, de la realidad, la cual só-
lo puede ser concebida como un constante fluir de obje-
tos, que encuentran su razón de ser en este constante —
cambio. Con ésto Nietzsche está denunciando el error en
el que ha incurrido el hombre al depositar toda su con-
fianza en la estructuración lógica del discurso.

A partir de lo anterior, puede observarse que la im-
portancia del pensamiento de Nietzsche radica en la nue-
va interpretación que da no sólo a la filosofía o a la
ciencia, sino a la cultura en general, a partir del —
planteamiento que propone acerca del papel que juega el
lenguaje. Cualquier problema que tenga que ver con la —
producción de conocimientos debe estar conectado con el
lenguaje. Para Nietzsche no es posible hablar de algún
problema filosófico, científico, artístico o cualquier
otro, si previamente no ha sido conectado con el lenguaje
je, ya que rechaza la posibilidad de que a través del —
uso del lenguaje se pueda llegar a un conocimiento cier-
to sobre las cosas. No hay garantía de verdad, según —
Nietzsche, ya que desde el momento en que pensamos a tra-
ves de una estructura lingüística específica, expresa-
mos sólo aquello que puede ser comprendido por la gene-
ralidad, pero eso no garantiza que estemos hablando con
la verdad.

La aportación que hace Nietzsche se resume en lo si-
guiente: hay que tomar en cuenta que el lenguaje no es
un instrumento del pensamiento, pues siempre que dece-
peñamos esta actividad estamos utilizando conceptos y —

éstos son los que limitan a nuestros pensamientos, pues dependiendo del tipo de combinaciones que hagamos será la forma que adquieran nuestros pensamientos. Si el pensar está estrechamente vinculado con el lenguaje debe tomarse en cuenta cuál es la función que éste cumple para determinar el grado de verdad que pueda tener el pensamiento. En este punto recordemos que Nietzsche dice que el lenguaje distorciona la relación hombre-naturaleza ya que a ésta trata de atraparla a través de significados que sólo tienen validez para el hombre. Dígame entonces que el pensamiento sufre las consecuencias de esa falsificación y, según Nietzsche, la mayoría de los pensadores que se preocupan por saber qué es la verdad están muy lejos de darse por enterados acerca de esta relación entre lenguaje y pensar.

1.4.- El lenguaje como una interpretación de la realidad.

La interpretación es la parte más importante del pensamiento nietzscheano. Esta actividad adquiere una significación especial dentro de su filosofía. Interpretar es, precisamente, la filosofía de las perspectivas a — que él tanto alude en Más allá del bien y del mal.

No hay una única vía de análisis en la conceptualización de la realidad, sino que hay una pluralidad de formas — que describen y explican el entorno, cada cual de acuerdo a sus elementos propios. El mundo no tiene una sola forma de manifestarse, no se trata de un todo homogéneo e inmutable, sino más bien, de un todo disperso y múltiple, en cuya interioridad se disuelve una lucha de con-

trarios, la cual alimenta la vitalidad del mundo. No -- hay verdades absolutas; tampoco hay primeros principios. El mundo de las cosas y de la naturaleza carece de leyes que lo regulen; no hay algo que sea permanente, todo fluye; el mundo en su conjunto está sometido a la -- temporalidad y ésta escapa a todo intento por estatizar la. Toda verdad, ley o regla con la que se quiera describir a la naturaleza queda totalmente anulada al entrar en contacto con la temporalidad. Entonces, toda -- teoría del conocimiento que haya esbozado una comprensión de la realidad no es más que una interpretación entre otras muchas. El pensamiento de Nietzsche es una -- nueva forma de interpretar a la realidad.

Nietzsche dice en la Voluntad de poder que

el mundo, para nosotros, se ha vuelto -- infinito, en el sentido de que no podemos rehusarle la posibilidad de prestar se a una infinidad de interpretaciones²²

ya que no hay sólo una perspectiva para hablar de él, -- sino que, más bien, hay muchas "especies de inteligencias", muchos puntos de vista, que tratan de satisfacer nuestra curiosidad por conocer lo que a nuestros sentidos se presenta de un modo, pero a nuestra razón se manifiesta de otro. Mucho se ha intentado decir acerca -- del mundo como para asumir una actitud ingenua y afirmar categóricamente que sólo por vía de la razón, o de los sentidos, o de la teología, que sólo desde ese pequeño rincón sea el único desde el cual se tenga derecho a tener una perspectiva cierta y objetiva acerca de ese mundo. Tal creencia es tan falsa que se equipara a la de seguir creyendo en la gramática.

A partir de esta idea, el mundo humano es descrito a partir del conjunto de interpretaciones que tratan de explicar lo inexplicable: aquello que es mudable y perecedero. Como una forma de hablar acerca del mundo, pero a la que no se le puede atribuir una validez absoluta, ya que no hay ideas totalmente verdaderas que garanticen su objetividad.

Las palabras que expresan a un punto de vista nunca se topan con hechos concretos sino siempre con símbolos con significados, los cuales están en relación directa al tipo de interpretación al que pertenezcan:

todo lo que llega a nuestra conciencia ha tenido que ser antes completamente alterado, simplificado, esquematizado, interpretado²³.

¿Quién está en condiciones de asegurar que tal o cual afirmación es verdadera? ¿Algo que se tiene por verdadero no depende o es resultado de un tipo de interpretación? ¿Cómo es posible corroborar la identidad entre idea y cosa, si entre ambas media un encadenamiento de ideas que bien a bien no se sabe dónde se originaron?. Bajo esta perspectiva no es válido sostener un conocimiento cierto del "mundo de las cosas" a partir de la certeza del "mundo de las ideas". El enlace entre las ideas nunca es genuino; el proceso por el que éstas se desarrollan pasa inadvertido por nuestra conciencia y ésta sólo se encarga de expresarlo, pero en ningún momento podemos conocer la fuente de donde se originaron.

Con lo anterior tenemos que, haciendo uso del lenguaje es posible expresar distintos puntos de vista que tienen por coincidencia la explicación de la realidad,

pero que dicha explicación no es más que una forma de interpretación. Toda palabra, signo o significado está sujeta a interpretación y de ésta depende su valor. Pero Nietzsche pregunta ¿de qué depende el valor de la interpretación? y responde que "todo es subjetivo". No es ni el lenguaje, ni la razón, ni los sentidos los que van a otorgar validez universal; no hay un axioma general, o un método bajo el que se circunscriba la verdad de las expresiones; lo único que hay es subjetivismo o, — en palabras de Nietzsche, perspectivismo.

Todo es subjetivo, os digo; pero al solo decirlo, nos encontramos con una interpretación () ¿se hace necesario contar con una interpretación detrás de la interpretación?24

pretendiendo con ello encontrar un lenguaje o una razón verdadera y seguir haciendo metafísica del conocimiento o mejor concluimos, junto con Nietzsche, que

el mundo es algo 'cognoscible', en cuanto la palabra 'conocimiento' tiene algún sentido; pero, al ser susceptible de diversas interpretaciones, no tiene un sentido fundamental, sino muchísimos sentidos25.

Y desde esta perspectiva surge una pregunta ¿quién tiene razón al hablar del mundo? ¿Uno o todos o ninguno?. Nietzsche dice que ninguno, pues no es posible escapar a la seducción y al engaño del lenguaje-razón. En este sentido el lenguaje siempre ha conducido al hombre por caminos ilusorios en tanto que nunca le ha permitido descubrir verdades universales (¿científicas?) que garanticen un conocimiento cierto de las cosas. Y ha pasado su vida pendiente de la "verdad" no sabiendo que — ella más bien se llama error.

Pero aquí surge una duda: ¿cómo es posible que si el lenguaje, en lugar de aclarar, engaña, en lugar de revelar, oculta, cómo es posible —decimos— que permita penetrar en esta maraña y permita también darnos cuenta —en el caso de Nietzsche— de todo el proceso de autoengaño en el que ha vivido el hombre? Y lo que es más ¿es posible rebasar los límites que impone el lenguaje?. Todo — parece decir que el hombre está condenado a vivir engañado, a seguir buscando verdades eternas que satisfagan o aminoren su curiosidad por conocer o su deseo de dominio. Mientras su único medio de razonamiento y de expresión sea el lenguaje (ya sea en términos lógicos, matemáticos, empíricos, o de cualquier otra índole) no hay posibilidad de escapar a su trampa. Pero hay espíritus abiertos al tiempo que aceptan su temporalidad, que aceptan que el mundo (sin excluir al hombre) está sometido a una legalidad, que es la del devenir infinito. Ya Heráclito ha dicho que "no es posible ingresar dos veces en el mismo río", pues nada se repite de igual forma que su antecesor, nada permanece en un mismo estado, todo cambia dialécticamente para dar paso a su contrario y lo único que permanece es este cambio, que hace — aparecer al mundo como inmutable, imperecedero, intemporal; pero ya también lo ha dicho Heráclito, "el hombre imbécil suele dejarse asombrar por cualquier discurso"²⁶.

Retomando la posición de Nietzsche parece ser que nos encontramos con dos posibilidades: una sería la de guardar silencio absoluto si aceptamos que todo aquello que es dicho por el lenguaje es falso y que nunca podemos — tener amplia certeza de lo que decimos acerca de la realidad. Parece que en este plan lo que pide Nietzsche es

guardar silencio. Ningún juicio que sea dicho para remitirnos a la realidad es verdadero. Ante esto sólo nos queda callarnos. La otra posibilidad es la de reconocer que el lenguaje y todo lo que con él se exprese es un invento del hombre para poder comunicarse entre sí, pero como tal, no nos da verdades absolutas acerca de la explicación del hombre y su relación con el entorno. Sólo hay grados de verdad y a éstos son a los que Nietzsche llama tipos de interpretaciones. Pero hay muchas interpretaciones y cada una de ellas tienen algo de verdad.

2.- El concepto de razón en el pensamiento de Nietzsche.

Explorar la idea de razón en Nietzsche es el objetivo básico de este capítulo ya que la interpretación que él hace de ella representa una crítica aguda al papel - que este concepto ha jugado en la historia del pensamiento filosófico y en las ciencias positivas. La razón ha sido considerada el fundamento básico de varias doctrinas filosóficas, dato que no es desconocido para Nietzsche ya que continuamente, en su pensamiento, se refiere a Platón, Pascal, Kant, Hegel, para hacer patente la diferencia que hay entre su interpretación y la de esos sistemas filosóficos, aun cuando para él, en estos mismos, se interprete en sentido distinto la idea de razón.

Si bien es cierto que la filosofía nietzscheana no acepta, como principal punto de apoyo, a la razón, ésta representa un papel muy importante, pues es sometida a un tratamiento distinto en cuanto a la forma en que es interpretada por Nietzsche. Primeramente establece su definición al vincularla con el aspecto instintivo del hombre de tal manera que sólo sea posible hablar de ella si se establece una relación directa e inmediata con la naturaleza del hombre. Esta idea nos conduce a considerar a la razón como un instinto desarrollado en el hombre.

Una vez que se establece qué es la razón para Nietzsche pasamos a explicar la crítica que él ejerce al papel que ha jugado la razón en la producción del conocimiento tanto de la filosofía como de las ciencias positivas y, a partir de la injerencia que ella tiene en el

conocimiento, establecer por qué para Nietzsche la razón conduce al error.

2.1.- La razón es un instinto desarrollado en el hombre.

Nietzsche no va a perderse en el problema de cómo es que el hombre pasó de un estado natural-salvaje al de un estado racional. O cómo es que el hombre empezó a ser capaz de producir conocimientos racionales¹. Para Nietzsche no es posible establecer una separación temporal entre el hombre que actúa (guiado exclusivamente por una actividad instintiva-biológica en la que carece totalmente de acciones pensadas), de la de un período en el que el hombre deja de ser un hombre-natural para establecerse en la esfera de lo racional, lo pensado, lo reflexionado. Para Nietzsche no hay este problema porque considera que la razón es una capacidad que le pertenece al hombre de manera natural, en el mismo sentido en que le pertenece la capacidad de articular palabras o de asociarse en grupos. La razón no la adquiere ni antes ni después de una etapa sino que ésta es congénita a él².

La razón es una facultad natural del hombre. Ella es la que posibilita que él piense. Sin embargo, Nietzsche habla de varios elementos que tenemos que relacionar entre sí: la inteligencia, el pensar, la conciencia y la razón. ¿Para Nietzsche, estos cuatro elementos son los mismos o son distintos entre sí?. Desde luego que son distintos entre sí pero no por ello no van a estar relacionados en una unidad natural que, a su vez, forma parte de los instintos del hombre.

El pensamiento.

Es el instinto natural más primitivo del hombre. El está presente en la actividad humana independientemente de que se le reconozca o no. El hombre piensa, pero no es condición indispensable del pensar, el que éste se torne consciente; no todos los pensamientos alcanzan a aclararse y delimitarse en la conciencia humana; "el hombre piensa sin cesar pero no lo advierte"³ porque pensar, para Nietzsche, es una actividad fisiológica, que tiene que ser cumplida por una necesidad natural y que pasa desapercibida para el hombre y se manifiesta de la misma forma en que se presentan las demás necesidades naturales. Cuando Nietzsche afirma que todo hombre piensa aunque no se dé cuenta, está haciendo notar que ese proceso es interno al cuerpo natural del hombre, no se exterioriza hasta que ello se convierta en una necesidad. Para Nietzsche el pensar no es una actividad espontánea o azarosa, sino que es una actividad que se presenta sólo cuando ella es necesaria, y el pensar tiene dos tipos de necesidades: la primera se trata de una necesidad no consciente, es una necesidad surgida de sus propios instintos, pero que no es indispensable que se le reconozca. Dice Nietzsche

podríamos pensar, sentir, querer, recordar y obrar en todas las diferentes formas de la acción, sin necesidad de tener conciencia de nada de esto⁴,

en tanto que considera que pensar, sentir, querer, recordar y obrar se llevan a cabo, es decir, se realizan, siempre que haya una necesidad que las obligue a realizarse, ya que esas funciones son instintivas. El térmi-

no de instinto en Nietzsche está concebido en sentido -- estrictamente biológico, siendo considerado de la misma forma que cualquier otra función orgánica, dígame alimentación, secreción, metabolismo o asimilación⁵. En este sentido, el pensar es una necesidad primitiva que pa sa desapercibida para el hombre hasta que no sea necesario que se haga consciente. Y aquí viene la segunda necesidad, que consiste en que el pensar pase al estado -- consciente, pero ésto nos conduce a otra idea, la de -- conciencia.

La conciencia.

Se manifiesta también por una necesidad pero no en -- el mismo sentido que el pensar, pues éste se relaciona de manera directa a un solo individuo. Así como sentir hambre no se presenta a todos los hombres en un momento exacto, ni tampoco se presenta con el mismo grado de intensidad, el pensar se limita a manifestarse por separado a cada individuo sin que por ello los hombres se -- vean en la necesidad de relacionarse. Pero en el caso -- de la conciencia, ésta ya no se maneja en un nivel individual, sino en el ámbito de la colectividad; la conciencia sólo se presenta cuando el hombre siente la necesidad de expresar a sus semejantes las necesidades o carencias que tiene. Nótese que para que haya conciencia es preciso que se establezcan relaciones entre una comunidad de individuos y que éstos tengan que comunicarse entre sí lo que necesitan, por ejemplo, seguridad protección de los peligros, habilidad en la caza, organización entre ellos. Entonces el origen de la conciencia radica en la necesidad de comunicación entre ellos, de establecer una "red de comunicaciones" que garanti--

ce el desarrollo de una comunidad. Lo consciente se deriva de la capacidad de pensar, aunque ya hemos dicho - que no todo pensamiento es consciente, sino sólo aquel que necesita ser comunicado a otros.

El pensamiento que se torna consciente es la parte menor y aun podríamos añadir que la peor y más superficial; y - sólo este pensamiento consciente es el que se traduce en palabras o signos de comunicación, en lo cual se descubre el origen de la conciencia⁶.

En este sentido, el origen del lenguaje y de la conciencia sucedió de manera simultánea, y si en un primer momento sólo surgió para satisfacer una necesidad, a medida que el hombre ha ido desarrollándose a través de su historia, también ha ido multiplicando su conciencia.

Pero aquí hay algo muy importante. Nietzsche considera que en la medida en que se va desarrollando y ampliando la conciencia, el hombre va separándose cada vez más de su propia individualidad, va siendo cada vez menos - él mismo para pasar a integrarse y perderse en la comunidad o en "el rebaño" como le llama Nietzsche. Es decir, la conciencia desnaturaliza al individuo en la medida en que éste establece relaciones más complejas con su sociedad:

la conciencia no forma parte en realidad del ser individual del hombre, sino de aquello que corresponde en él a la comunidad, al rebaño⁷.

de ésto se sigue que entre más consciente sea un individuo de sus relaciones comunitarias, está más alojado de su propia naturaleza. A pesar de que los actos que realice cada individuo surgen por una necesidad propia,

a pesar de que realice aquello que él quiere en sentido particular, en el momento en que los ubica en la esfera de lo consciente, inmediatamente dejan de pertenecerle, deja de ser él mismo para pasar a ser del rebaño. La inquietud natural que necesita hacerse consciente deja de ser individual para pasar a ser acto de rebaño, para — que sea compartido y entendido dentro de la comunidad. En ésta lo único que se acepta es aquello que tenga carácter de utilidad común, aquello que les sirva a todos los miembros de una comunidad; lo inútil, lo íntimamente individual es descartado por el vulgo, ya que eso no es posible entenderlo, pues no está codificado en el — lenguaje del conjunto. Lo que se ubica en la esfera de lo consciente debe ser general, útil, comprendido, vulgarizado, aquello que refleje al conjunto de relaciones comunitarias como si se tratara de un espejo, en donde todo lo "real" quede captado, contenido y, al mismo — tiempo, sea reflejado exactamente tal y como se captó — en la conciencia⁸.

El pensamiento consciente, a pesar de haber surgido a partir de una necesidad natural, no mantiene una relación inmediata con el organismo humano (en el mismo sentido en que sí la mantiene el pensar inconsciente) ya — que en la medida en que un hombre empieza a entrar en — contacto con otros hombres, va abriendo una brecha en — la que sólo tiene cabida lo común a todos los humanos, sólo interesa aquello que pudiera establecerse como general para todos⁹. En este sentido la conciencia poco a poco va ganando "derechos de ciudadanía" al ir asumiendo el papel de mayor importancia en relación a las demás actividades instintivas (sentidos, inconsciencia, —

emotividad, ya que éstos son individuales y por lo mismo no puede generalizarse a toda la comunidad) del organismo humano. En tanto que lo consciente sí puede ser comunicado, es más, es lo único comunicable, se le empieza a atribuir una serie de características, a las cuales Nietzsche no les encuentra mucho fundamento, tales como "verdad", "validez", "objetividad", "estabilidad". La conciencia poco a poco va siendo el centro de atención de las necesidades sociales (sin que esto sea condición para que ella sea verdadera) y empieza a extenderse al desarrollar una serie de ideas que ya no corresponden a las necesidades naturales sino sólo a las de la comunidad. Se empieza a entretelar un conjunto de ideas que ya no responden directamente a necesidades orgánicas al hombre, sino a las consecuencias que se derivan del pensamiento consciente. En este sentido, las derivaciones y amplificaciones de la conciencia no tienen su origen en alguna necesidad estrictamente natural sino más bien en una necesidad comunitaria. Pero esta necesidad sienta sus bases en un terreno ajeno a la naturaleza del hombre, ya que responde a intereses de la comunidad, en donde lo que resulta útil y beneficioso para unos no puede generalizarse para todos, y más cuando a través de la historia del hombre, la utilidad social se determina a partir de intereses de dominio. La conciencia no expresa entonces necesidades individuales sino intereses de dominio social, lo cual tiene una repercusión no sólo en el terreno político sino en todas las esferas que constituyen a la cultura humana, tales como la moral, el arte, la ciencia, la religión.

Si recapitulamos lo que hemos dicho acerca del ori-

gen de la conciencia, recordaremos que surgió a partir de una necesidad secundaria del instinto del pensar, -- con la que se pretendía comunicar a otros hombres las carencias que un individuo sufría; pero se recordará -- también que decíamos que aquello que se torna consciente en el hombre, tiene un rasgo de superficialidad y de vulgaridad porque poco expresa (por no decir nada) acerca del individuo mismo; al entrar en la esfera de la colectividad se anulan las características individuales y se empieza a responder a necesidades de conjuntos de -- hombres iguales entre sí, cuya actividad consciente debe circunscribirse al esquema establecido para todos. -- La necesidad social está muy lejos de ser una necesidad individual, en tanto que en una comunidad no todos los hombres son iguales y, por lo mismo, sus necesidades no pueden ser iguales para todos. Entonces ¿cómo es posible que el conocimiento filosófico, como también el de las ciencias positivas, consideren que la conciencia es "el centro del ser humano, lo duradero, lo eterno, lo primordial"¹⁰, si, volvemos a insistir, la conciencia -- está sujeta a intereses de dominio? ¿es que entonces, -- todo aquel conocimiento que tenga su base en la actividad consciente del hombre (lease arte, ciencia, moral..) responde a necesidades utilitarias, no ya de los individuos, sino de aquellos que ejercen dominio social sobre los individuos? ¿es que entonces, para resumir, la cultura humana tiene su fundamento no en lo que un individuo necesite y quiera producir, sino en aquello a que -- está obligado a necesitar y a producir, en tanto que depende de una organización política de la que se han -- apropiado unos cuantos individuos?. Si ésto es cierto, nos veríamos obligados a concluir que la cultura está --

fundamentada en un error, a saber, en el haberle atribuido a la conciencia el caracter esencial de lo humano en decir y, sobre todo, aceptar, que la conciencia es - el centro del ser humano, es lo duradero, lo primordial a sabiendas de que el pensamiento consciente es la parte más superficial y ajena del individuo. (Esto se esclara receré más adelante, ejemplificando cómo se desarrolla este problema tanto en la ontología como en la moral)¹¹.

Por eso es que Nietzsche considera que la sobrestimación ridícula que se le ha asignado a la conciencia, lejos de contribuir a explicar la "verdad humana" y su relación con el entorno, ha colaborado, más bien, a falsear esa supuesta verdad y la explicación de ese entorno. La conciencia ha pasado a representar un peligro para la humanidad, por medio del cual el hombre mismo se ha transformado en esclavo de esa conciencia.

Innumerables errores tienen su origen - en la conciencia, errores que hacen parecer a un hombre o a un animal, antes de tiempo¹².

La lista de errores a los que Nietzsche se refiere es - muy larga; sólo nombraremos algunos para ejemplificar: a) considerar que la conciencia es la esencia del hombre; b) creer que la ciencia puede descubrir y hablar - de verdades acerca del hombre y de las cosas; c) creer que el hombre puede producir conocimientos verdaderos; d) considerar que el mundo verdadero está representado por la razón y el mundo falso está representado por los sentidos; e) creer que a un mayor desarrollo de la ciencia corresponde un mayor conocimiento acerca del hombre mismo; f) creer que la validez de la ciencia radica en

su utilidad colectiva, contraponiéndoles a la invalidez de las artes, en tanto que son individuales, subjetivas que no van en busca de la verdad, y, que por lo mismo, - no son utilitarias; g) que la verdad radica en la coherencia, la sistematicidad, la no contradicción y que la falsedad es su opuesto. Y así podríamos seguir enumerando los errores en que ha caído el hombre consciente, aunque consideramos que éstos son los más importantes y que exigen un tratamiento en esta investigación.

Para terminar el análisis de la conciencia, recurramos a otra idea de Nietzsche:

La conciencia representa la evolución última y tardía del sistema orgánico y por lo tanto lo menos acabado y menos sólido de tal sistema¹³.

Es importante insistir, de acuerdo al pensamiento de -- Nietzsche, que la conciencia tiene su origen en la actividad orgánica del hombre, aún cuando no mantenga una relación inmediata con ésta, ya que está mediada por el instinto del pensar inconsciente. Pero lo que es muy importante remarcar es que la conciencia no representa -- ningún signo distintivo del hombre con respecto a los -- demás seres naturales, pues si se lee bien la cita número doce, se observará que se hace la misma relación al hombre que al animal. La conciencia no es una facultad adquirida por el hombre, sino más bien, una facultad desarrollada, una vez que han evolucionado las demás facultades instintivas; y en este sentido no podemos desconectar la influencia que sobre ella ejerza el comportamiento orgánico del hombre. Si para pensar necesitan entrar en relación diferentes instintos, la conciencia

no tiene porque quedar fuera de la influencia que éstos pudieran ejercer sobre ella, ya que hemos dicho que la conciencia es parte del pensar; en este sentido estaría mos contradiciendonos si afirmáramos que la conciencia produce un conocimiento totalmente al margen de la influencia natural del cuerpo humano. La conciencia no puede desligarse de la influencia que ejercen los sentidos, las pasiones, las necesidades subjetivas, los deseos innatos al hombre; éstos son los que la forman a ella aun cuando la tradición filosófica y científica crea todo lo contrario. La actividad consciente del individuo está determinada por su actividad inconsciente, siendo esta última la más importante, la que contiene las necesidades y deseos reales del individuo, mientras que la primera sólo manifiesta aquello que logra hacerse consciente, por lo que la conciencia no puede producir conocimiento verdadero, sino sólo aparente (en el sentido en que la ciencia y la filosofía entienden el concepto de verdad). Desde esta perspectiva Nietzsche está negando la posibilidad de producir conocimientos verdaderos; y lo que es más, no hay conocimiento que no tenga influencia orgánica del hombre¹⁴.

Por eso es que Nietzsche insiste en que el hombre no puede desligarse de su naturaleza, no puede someterse - él mismo a leyes, reglas, principios que no existen en la naturaleza, sino que él conscientemente las ha inventado y se las ha impuesto a su naturaleza;

sún el hombre más razonable tiene necesidad de volver a la naturaleza, es decir, a su relación fundamental ilógica en todas las cosas¹⁵.

Porque a lo natural nunca se le puede controlar del todo más que destruyéndolo, mas que imponiéndole un poder del que no pueda escaparse, porque el hombre no quiere reconocer que el único fundamento común que tiene con los demás hombres es su propia naturaleza; fuera de ésta no hay nada, más que ficciones, mitos, apariencias, errores, que han pasado, por influencia de la ciencia y de la filosofía, por ser verdades absolutas, indiscutibles, exclusivas del hombre. La naturaleza no tiene leyes, coherencia, justicia, verdad, símbolos; todos éstos los ha tenido que inventar el hombre porque no se resignó a aceptarse y reconocerse como un ser temporal, finito, mudable; y se ha visto en la necesidad de imponerse a sí mismo una forma de pensamiento, una forma de actuar, de crear el mundo, y ha creído ciegamente en esta necesidad. No ha querido someterse al destino natural y por eso se ha visto en la necesidad de inventar y crear en un mundo distinto a la naturaleza. Empezó a creer en una forma de pensar consciente, al mismo tiempo en que estaba creando una forma nueva del mundo, que sólo era producto de necesidades secundarias o de ficciones; por ello es que inventó a dios, a la ley, a la verdad, al bien y a la felicidad¹⁶.

La inteligencia.

Con este elemento no vamos a detenernos ya que sólo se trata de un sinónimo de la conciencia. Nietzsche repite en varios párrafos la igualdad de funciones para ambos términos; es considerada un auxiliar del pensamiento que ayuda al hombre a tomar las cosas en serio, a trabajar con sensatez, pero también es reducida a las

funciones que cumple la conciencia. También llama Nietzsche inteligencia al perfecto desarrollo que tienen los instintos, ya que cumplen sus funciones de la manera más exacta: "el instinto es la más inteligente de todas las inteligencias"¹⁷.

La razón.

Es el instinto más complejo con el que cuenta el hombre ya que es la síntesis de todo lo que hemos explicado anteriormente. La razón es una facultad natural, es un instinto con posibilidades a desarrollarse de acuerdo a las necesidades del individuo. La razón es la síntesis entre pensamiento y conciencia. Nietzsche no va a considerar que la razón es algo independiente al hombre o que es una facultad de la que él se puede valer para someter bajo su control el comportamiento de lo orgánico. Para Nietzsche no hay la disociación del hombre entre cuerpo natural (o conjunto de necesidades pasionales o apetitos) y racionalidad, ya que ésto no es más que una falsa interpretación con la que se pretende demostrar que es posible producir conocimientos estrictamente racionales, queriendo decir con ello que esos conocimientos no están influidos por la naturalidad humana. Para Nietzsche la razón es un instinto de conocimiento que sólo puede desarrollarse una vez que se han cubierto las demás necesidades instintivas primarias sin que por ello adquiera independencia de estas últimas y, por eso mismo, no es posible tener conocimientos desligados totalmente de la naturaleza sino que ésta siempre se encontrará detrás de cualquier actividad racional.

En este sentido el hombre es considerado como una —

unidad orgánica compleja que en un primer momento satisface sus necesidades a un nivel inconsciente y, hasta que se presente una nueva necesidad que es la de entrar en comunicación con otros hombres, entonces empieza a desarrollar su actividad consciente, siendo aquí donde se manifiesta el segundo momento de la razón (el primero sería el pensar inconsciente, y el segundo momento sería el pensar consciente, no olvidando que ambos están guiados por los instintos, de los que no es posible prescindir); de tal manera que ese instinto de conocimiento, al cual se le llama razón, tendrá siempre un es llo orgánico.

2.2.- Papel de la razón en la producción del conocimiento.

De acuerdo a lo que hemos dicho tanto en el capítulo del lenguaje como en el apartado de la razón, puede observarse que para Nietzsche sí es posible producir conocimiento, pero lo que no es posible es que éste sea verdadero del todo; lo más que concede Nietzsche es que haya grados de verdad a los cuales él les llama tipos de interpretaciones. Su propio pensamiento representa un tipo de interpretación cuya finalidad consiste en ejercer una crítica a las principales esferas del conocimiento que componen a la cultura humana y, al mismo tiempo, establecer una nueva interpretación a esas mismas esferas. Tanto la crítica como la nueva interpretación se inician con un tipo de análisis diferente. -- Nietzsche quiere romper con los esquemas de análisis tradicionales, los cuales se caracterizan por su sistematicidad, su coherencia, sin que se note, a simple vista, qué es lo que él se propone criticar o interpretar. Su estilo literario es una muestra clara de la ~~espera~~ ~~ción~~ tajante que quiere establecer entre su pensamiento y aquel al que dirige su crítica. Principalmente quiere oponer el uso de metáforas o sentencias al orden lógico que siempre ofrecen tanto los esquemas filosóficos como los científicos positivistas. Para Nietzsche no hay por qué sujetarse a principios lógicos o a reglas gramaticales; ellos no son más que convencionalismos cuya intención es hacer pasar por verdaderas sus interpretaciones por el simple hecho de que han sido sometidas a un análisis lógico gramatical riguroso. Pero para Nietzsche tales principios sólo son muestra de la debilidad sobre

la que se funda el valor de "verdad" que sostiene a toda la cultura humana. En contraposición a este tipo de interpretaciones, Nietzsche recurre, para desarrollar su pensamiento, al uso de la contradicción, de lo ilógico, de lo irracional, de la indiferencia y, con estos recursos, quiere establecer una nueva forma de pensamiento, y junto con ello, una nueva forma de vida. Este tratamiento distinto está presente en la forma cómo aborda el problema epistemológico, ontológico y moral, considerándolos como los pilares sobre los que se fundamenta la cultura humana. En esas esferas vamos a ejemplificar cuál ha sido el papel que ha jugado la razón y cuál es el nuevo tratamiento que Nietzsche quiere adjudicarle.

Pero antes de introducirnos al análisis de esas esferas vamos a presentar brevemente cómo es que Nietzsche interpreta el papel que ha jugado la razón en la producción del conocimiento tal como la concibe la tradición filosófica; después la crítica que él ejerce a esa tradición y, enseguida, la respuesta que ofrece Nietzsche respecto de cómo debe interpretarse a la razón.

- a) Cómo interpreta Nietzsche a la tradición filosófica respecto a las derivaciones de la razón en la producción del conocimiento.

Al referirnos a tradición filosófica, es porque estamos pensando, de acuerdo con Nietzsche, en los filósofos que representan al monismo racionalista, que son, principalmente, Parménides y Descartes. Para Nietzsche estos dos filósofos son importantes porque representan

al pensamiento que él se propone atacar ya que tanto -- Parménides como Descartes coinciden en que la relación entre hombre y realidad está mediada por la razón y que sólo ésta es capaz de proporcionar verdades absolutas -- respecto de esa relación. Pero a partir de este planteamiento se deriva un problema fundamental de la filosofía, que es el de la relación entre verdad y error y, -- como consecuencia de éste, el de mundo real y mundo aparente. Lo que vamos a tratar de esclarecer es ¿qué es -- la verdad? junto con ¿cuáles son las fuentes del error? que, a su vez, nos producen la dualidad de los mundos, siendo uno real y el otro aparente --todo esto de acuerdo a como Nietzsche interpreta a esa tradición filosófica.

Parménides es uno de los primeros filósofos que se -- preocupa por establecer la relación entre hombre y realidad a partir de considerar que la razón es la facultad humana que permite conocer, de manera totalmente -- verdadera, esa relación, ya que es la única que capta -- al mundo a partir de sus propias esencias. Esta consideración supone que hay dos formas de captar esa relación: una está dada por la razón y otra está dada por los sentidos. Tanto la razón como los sentidos forman parte -- del ser del hombre, pero la interpretación que cada uno de ellos dé acerca de la realidad es distinta. Según -- Nietzsche, Parménides considera que los sentidos del -- hombre le reportan a su razón datos que no son constitutivos esenciales del objeto sino que sólo lo describen aparentemente, pues los sentidos captan el movimiento, el cambio, el devenir de los objetos y sólo es la -- razón la que puede profundizar sobre esos datos y cap--

tar aquello que no es cambiante ni múltiple sino que, — más bien, representa a una unidad en la que radica la — verdad de los objetos. De esta forma Parménides establece la separación entre los sentidos y la razón, como si fuesen dos facultades absolutamente distintas¹⁸. Junto con esto viene la condena que hace Parménides a la información proporcionada por los sentidos, ya que éstos nos proporcionan una interpretación aparente de lo que es la realidad; mientras que la razón es la que va a — proporcionar una interpretación verdadera acerca de esa misma realidad, ya que va más allá de lo que los sentidos reportan. De esta manera puede observarse que la razón se identifica con la verdad, mientras que los sentidos se identifican con el error.

No hagáis caso de estos ojos estúpidos —ordenó entonces Parménides— no deis crédito a los oídos llenos de ruido y a la lengua, examinadlo todo sólo por la fuerza pura del pensamiento¹⁹.

Aquí Nietzsche está mostrando irónicamente el planteamiento de Parménides, en donde se rechaza la participación de los sentidos como medio para llegar al conocimiento de la verdad. Incluso en el momento en que Parménides identifica al Ser con el Pensar está afirmando — que la realidad es tal y como es comprendida por la razón, pues no hay alguna otra forma de interpretarla²⁰.

En este sentido Nietzsche considera que Parménides — abre la brecha en la filosofía para que se interprete a la realidad de dos maneras básicas, ya sea por vía de — la razón o por vía de los sentidos, así como que la razón nos conduce a la verdad y los sentidos nos conducen al error.

Respecto a Descartes, Nietzsche considera que se da un planteamiento similar al de Parménides ya que él también establece radicalmente la diferencia entre razón y sentidos y, por consecuencia, la dualidad entre verdad-errór y mundo real-mundo aparente.

Todo lo que hasta ahora he admitido como absolutamente cierto lo he percibido de los sentidos o por los sentidos; he descubierto, sin embargo, que éstos engañan de vez en cuando y es prudente no confiar nunca en aquellos que nos han engañado aunque sólo haya sido por una sola vez²¹.

Aquí Descartes nos presenta el pensamiento clásico que rechaza a los sentidos porque ellos engañan al hombre y que éste sólo mediante el uso de su razón puede detectar ese engaño y superarlo. Descartes se manifiesta en abierta oposición a los sentidos porque por medio de ellos no se pueden encontrar elementos verdaderos que permitan una interpretación de la realidad, por lo que ellos generan una comprensión aparente de esta misma. Dice Descartes que

lo que creía ver por los ojos lo aprehen
de únicamente por la facultad de juzgar
que existe en mi intelecto²².

Obsérvese cómo para Descartes, sólo mediante la razón se puede profundizar sobre la información que los sentidos nos han proporcionado. Ella nos brinda un conocimiento cierto de las cosas porque, (y esto es fundamental en el pensamiento de Descartes) no hay lugar a dudas de que el axioma "Yo pienso" es absolutamente verdadero y todo lo que este "yo pienso" someta a su análisis reporta un conocimiento verdadero acerca de la realidad; en-

tonces para Descartes, la verdad consiste en el resultado del análisis exhaustivo que haga la razón acerca de la realidad sin que medien los datos ofrecidos por los sentidos. Descartes considera que el "yo pienso" determina cualquier otro tipo de verdad, ya que cualquier conocimiento que se produzca tendrá por punto de partida ese axioma y, por consecuencia, cualquier conocimiento debe ser producido por la razón. Esto conduce a Descartes a que los objetos que constituyen a la realidad están formados por atributos esenciales y accidentales²³; los primeros son notificados por la razón, mientras que los segundos son notificados por los sentidos. Esta forma de considerar a los objetos dará origen a la noción de "cosa en sí" formulada por Kant, con la que se pretende dar cuenta de una esencia absoluta de los objetos.

Este tránsito continuo entre lo real y lo aparente nos conduce a la dualidad del conocimiento, el cual oscila entre lo verdadero y lo falso, manteniendo ocupada a la filosofía en tratar de delimitar los linderos de uno y otro. Pero con esta forma de interpretar a la realidad no está de acuerdo Nietzsche y para comprobar esto necesitamos saber cuál es la crítica que él ejerce a este tipo de planteamiento.

b) Cómo critica Nietzsche al monismo racionalista.

La crítica que Nietzsche presenta a esa forma de producir conocimientos es básicamente en relación a los problemas que hemos mencionado: a saber, el de la dicotomía entre verdad-errore y su consecuencia entre mundo

verdadero-mundo falso. Junto con esto también se encuentra el problema de la dualidad entre razón y sentidos. Vamos a tratar de esclarecer la forma en cómo Nietzsche ejerce su crítica a estos problemas advirtiéndolo de antemano que se tratará de ordenar los pensamientos de Nietzsche que se encuentran dispersos en algunas de sus obras ya que no hay una sección que se dedique de lleno a atacar dichos problemas, -lo cual es característico- en el estilo literario de Nietzsche-.

Una de las principales objeciones que presenta Nietzsche es que el hombre no es una dicotomía entre sentidos y razón, sino que es el resultado de una unidad de éstos: "Yo soy cuerpo y alma, dice el niño. ¿Y por qué no se ha de hablar como los niños?"²⁴. Nietzsche considera que no hay motivo para hacer esa disociación entre cuerpo y alma (o, en otras palabras entre sentidos y razón respectivamente) ya que éstas no se producen en el hombre de manera aislada y arbitraria sino que ambas dependen de una organización mayor, es decir, sentidos y razón sólo son instrumentos de lo que Nietzsche llamará la Gran Razón, que es la que se encarga de regular a todos los demás instintos. No olvidemos que ya se ha mencionado que para Nietzsche la razón es un instinto natural en el hombre y, lo mismo sucede con los sentidos, -por lo que la actividad de éstos no está determinada- por ellos mismos, ni tampoco es una determinación recíproca entre sentidos y razón, sino que depende de algo más complejo que sería la Gran Razón o lo que posteriormente llamaremos Voluntad de Poder.

Los sentidos y el espíritu querrían con
vencerte de que ellos son el fin de to-

do, cuando no son más que instrumentos y juguetes. Tras de ellos está nuestro propio Ser²⁵.

En Nietzsche no se trata de que la razón domine y determine cualquier tipo de actividad del hombre ya que ella no actúa con independencia de los demás elementos del cuerpo o de la "razón en grande"²⁶, sino que ella es -- consecuencia de las decisiones de aquella.

Esto es lo que dice Nietzsche en cuanto a la unidad entre sentidos y razón, pero aun está latente el problema de considerar qué dice respecto a la validez de lo que los datos de los sentidos digan acerca de la realidad, --problema central para la comprensión de ésta misma--.

Una vez que hemos visto que no hay disociación entre sentidos y razón, veremos que para Nietzsche tampoco resultarán engañosos los sentidos. Los sentidos

no mienten de ninguna manera. Lo que no nosotros hacemos de su testimonio eso es lo que introduce la mentira, por ejemplo la mentira de la unidad, la mentira de la coesidad, de la sustancia, de la duración... La 'razón' es la causa de que nosotros falseemos el testimonio de los sentidos. Mostrando el devenir, el percer, el cambio, los sentidos no mienten²⁶.

Aquí podemos constatar que para Nietzsche, si de algún conocimiento se puede confiar es del proporcionado por los sentidos, ya que éstos captan a los objetos tal y como ellos son; los sentidos nos reportan que los objetos están sujetos al devenir, al cambio, a lo dinámico; también nos hacen sentir que los objetos no son estáticos sino que se hayan sometidos al movimiento y a la fi

nidad. Esos datos son ciertos, en tanto que nos están describiendo a los objetos tal y como ellos se presentan a los sentidos; si los sentidos nos dicen que el objeto se mueve es porque realmente se mueve; si nos dicen que el objeto es de textura frágil, realmente el objeto es así ya que así está siendo captado. ¿Entonces - dónde está el error del que nos hablaba la tradición filosófica respecto de los sentidos?. Para Nietzsche tal error no existe en los sentidos sino en lo que nosotros hacemos de su testimonio. Este hacer se refiere a que - el hombre racional somete la información de los sentidos a un proceso que va en forma lineal y ascendente al que le denomina "proceso del conocimiento" y que consiste en ir de los sentidos al lenguaje y de éste a la razón, permitiendo que esta última depure los datos obtenidos al principio y sólo conserve aquello que es la característica esencial de ese objeto.

Es decir, para el planteamiento tradicional, los sentidos captan características accidentales de los objetos, mientras que, al ser sometidos al proceso de depuración, la razón rescata sólo lo más importante y a eso es a lo que denomina conocimiento. Pero, para Nietzsche en ese proceso es en donde radica el error, ya que la razón hace que se falsee el testimonio de los sentidos. El considera que dicho proceso -que tiene por finalidad encontrar esencias de las cosas-, es totalmente arbitrario, ya que la razón adjudica categorías a los objetos sin que éstos las tengan realmente. Esa búsqueda constante de características esenciales de los objetos es - un invento de los filósofos con el que tratan de presentar de una manera distinta a la realidad. Tales esencias

no existen más que en la razón humana pero no en los objetos a los que esa razón se refiere.

En este mismo sentido, para el pensamiento tradicional, también el lenguaje sería una fuente de error en tanto que él elabora con palabras lo que los sentidos captan, induciendo a la razón a cometer errores si es que ésta se confía de lo que el lenguaje le indique, ya que éste expresa (al igual que los sentidos) una imagen contradictoria de lo que es la realidad. Por eso es que para el pensamiento tradicional sólo se puede confiar en un conocimiento cuando se ha llegado al último estadio del proceso que está dado por la razón.

Para esta tradición el lenguaje es visto como un instrumento con el que la razón se expresa una vez que -- ella ha deparado la información recibida y, de esta manera, hace depender al lenguaje de la razón, al grado de que es ésta quien determina las estructuras que usa el lenguaje sin que éste modifique, en lo más mínimo, -- las estructuras de la razón.

Nietzsche critica este planteamiento porque el mecanismo en el que expresa a la realidad está dado en los siguientes términos: la realidad es captada por los sentidos (pero éstos nos engañan), el lenguaje traduce esa percepción sensorial en palabras y esta traducción es remitida a la razón para que ella depure la información y sólo retenga las características esenciales de aquellos objetos a los que los sentidos se referían; luego de esto, la razón estructura un discurso lingüístico -- con el que expresa lo que la realidad es. Nótese que -- quien controla aquí el proceso es la razón. Nietzsche --

no está de acuerdo con este planteamiento porque él con sidera que la razón no ocupa el lugar privilegiado que le ha sido otorgado por la tradición sino que ocupa un lugar secundario, ya que él propone que la razón está - determinada por las estructuras lingüísticas y que es - la que falsa la interpretación de la realidad y no el lenguaje o los sentidos, como ha venido sosteniendo esa tradición a la que hacemos referencia. (Esto lo amplia- ramos en el punto que sigue).

Pero si Nietzsche está criticando el planteamiento - de que los sentidos engañan y la razón desengaña a par- tir de esencias, tenemos también que se sigue la crítica hacia la dualidad del mundo, es decir, Nietzsche cri tica la propuesta que hace esta tradición de dividir al mundo en real y aparente. Tal división es una consecuan cia de haber considerado que los sentidos son una parte totalmente distinta de la razón, de tal manera que si - los sentidos engañan producen un mundo falso o aparente mientras que si la razón nos proporciona conocimientos verdaderos, entonces produce un mundo verdadero y real. Nietzsche critica este planteamiento porque, como ya he mos dicho, para él los sentidos no engañan y la razón - no capta esencias, por lo que es falsa la idea de que - existan dos mundos totalmente ajenos entre sí que se re fieran mutuamente a la realidad, aunque desde perspecti vas distintas.

Nietzsche dice que para Parménides

toda la diversidad y abigarramiento del mundo empírico, sus cualidades cambian- tes, el orden que rige su flujo y su re flujo, todo ello se ve despiadadamente rechazado como pura apariencia e ilusi-

ón; todo eso no nos enseña nada, por lo tanto, es un esfuerzo inútil preocuparse de este mundo engañoso, inexistente, que no es sino una impostura de nuestros sentidos²⁷.

Ese mundo aparente está descartado para Parménides desde el momento en que ha sido producido por los sentidos; pero tomar esta posición equivale a representarnos a la realidad sólo de una manera abstracta y teórica, - en la que se pierde toda relación inmediata con los sentidos. La realidad está contenida en un conjunto de discursos que anulan la pluralidad de los objetos y que la referencia a éstos se hace mediante la designación de palabras cuyo significado contenga la esencia de ese objeto; "deberíamos librarnos por fin de la seducción de las palabras"²⁸ ya que en éstas creemos encontrar sintetizada a la realidad, pues para reforzar esta división de mundos la razón propone ideas verdaderas que se oponen a la percepción sensorial, tales como absoluto vs. relativo, coherente vs. contradictorio, esencial vs. de venir, de tal forma que si la razón propone que hay un mundo verdadero, simultáneamente está presuponiendo que existe otro que es falso y, de esta manera, reclama que se le tenga confianza absoluta a ella²⁹. Esto es lo que Nietzsche califica como invento falso ya que dar existencia a estos opuestos significa profundizar más el abismo entre lo que se considera como real y lo que se considera como aparente. Y, en este sentido, el abismo significa, para Nietzsche, una muestra de resentimiento y sufrimiento del hombre, por tratar de encontrar "la verdad", en donde ésta no es más que una ilusión disfrazada. Nietzsche considera que el hombre sufre por

esa inestabilidad que le ofrece el mundo en el que se encuentra inmerso y, por ello, hace patente su deseo de que exista un mundo igual al que su razón ha inventado, pensando que en éste encontrará todo aquello que en su relación inmediata con su entorno no encuentra. Ese sentimiento se manifiesta a través de todo el desarrollo que ha tenido la metafísica, de la cual uno de sus grandes pilares fue Parménides y otro Platón y otro Descartes³⁰. Incluso Nietzsche considera que la filosofía metafísica prefiere desechar "toda una carreta de hermosas posibilidades" y conservar "un puñado de certeza"³¹; certeza que incluso Nietzsche pone en tela de juicio, — en tanto que se desconoce qué es realmente la verdad?. Y aquí se deja sentir otra de sus críticas acerca de lo que es la verdad y lo que es el error.

El problema de la verdad y el error es otro punto — que Nietzsche ataca muy fuertemente porque considera — que el hecho de sostener que haya un conocimiento que sea verdadero y otro que sea falso significa ahoncar — más el abismo entre la división de mundo real y mundo aparente, ya que lo verdadero corresponde unilateralmente con lo real y lo falso tiene relación con lo aparente. Y si antes Nietzsche ha descartado la posibilidad de tal división es claro que también anulará la división de estos valores.

Nietzsche critica en este punto al Monismo racionalista porque la instauración del valor "verdad" es el fundamento que garantiza la existencia de conocimientos — producidos por la razón. Estos conocimientos, los cuales son verdaderos, han resultado de la depuración que hace la razón una vez que analiza los datos proporcionados —

por los sentidos. Razón y verdad tienen una relación — muy estrecha porque son las únicas que hacen posible — que haya conocimiento en el que se pueda confiar. A más de que se presentan como opuestos del otro valor que es representado por el error, mismo que es producido por — el engaño al que nos vamos conducidos al confiar en los datos de los sentidos.

Para el Monismo racionalista la verdad es un resultado, es algo que se produce en un proceso que se origina y se desarrolla bajo la acción de la razón. Ella es la única que está capacitada para producir conocimientos — verdaderos, lo cual implica que la verdad no es algo — que ya esté dado y que sólo hay que buscar el camino para llegar a ella, sino que la verdad es algo que se produce bajo la actividad de la razón³². El problema que — aquí observa Nietzsche es que se deposita una confianza ciega en aquel conocimiento que ha sido designado como verdadero, pues al concepto verdad se le han adherido — otras ideas importantes tales como: sistematicidad, coherencia, universalidad, orden, pues nótese que si la — verdad es producida por la razón y ésta desempeña su — trabajo extrayendo las características esenciales de — los objetos a los que se refiera, entonces tenemos que, existe un conocimiento verdadero siempre que nos estamos refiriendo a las esencias de las cosas y estas ideas esenciales deben ser universales, ordenadas, coherentes. De esta manera se observa que razón, verdad y esencia son ideas que se encuentran entretejidas minuciosamente y que para dar cuenta de una de ellas tienen que integrarse las restantes.

Nietzsche objeta con mayor énfasis el papel que jue-

ga la verdad en el proceso del conocimiento al considerarla como un artículo de fe, pero esta idea se desarrollará en el punto siguiente.

c) Propuesta Nietzscheana a las críticas anteriores.

Aun cuando las propuestas que hace Nietzsche a los problemas principales que se mencionaron ya han sido esbozadas, en este punto vamos a precisar brevemente en qué consisten.

Lo primero que salta a la vista es la necesidad de cancelar la dicotomía de los mundos. Nietzsche cancela totalmente la posibilidad de que existan dos mundos que sean totalmente distintos entre sí. Esta idea la considera él como una invención muy antigua del hombre, en la que refleja un estado de ánimo depresivo y de resentimiento por la añoranza de una ilusión perdida. El hombre se inventó este mundo para oponerlo al mundo en el que él habita. El mundo que inventó no tiene las características del único mundo que existe, ya que éste es finito, perecedero, cambiante, sujeto al devenir, en donde nada permanece sino que todo fluye, y en oposición a esto, inventa un mundo perfecto en el que sólo se dan los opuestos de aquel, un mundo en donde no existe la finitud, el cambio, la temporalidad. Y esta idea de perfección se ha venido desarrollando a través de la historia del pensamiento filosófico de distintas formas. -- Nietzsche califica este desarrollo como la historia de un error. Esta historia comienza con Parménides y después continúa con Platón, quienes establecen que el mundo verdadero sólo es asequible al sabio, al virtuoso.

Después de ellos el mundo verdadero sólo es asequible - al religioso, al que hace penitencia, cuando esta idea se cristianiza (según Nietzsche). Luego se presenta como un mundo inasequible, indemostrable, pero que, el -- sólo pensarlo ya nos proporciona gran ayuda. Posteriormente ese mundo verdadero deja de presentarse como asequible y se torna, más bien, como algo desconocido, lo cual representa el primer "bostezo" con el que empiezan a percatarse de que tal mundo no existe. Este "bostezo" se da cuando se inician las primeras críticas hacia ese planteamiento y que Nietzsche reconoce como positivismo, hasta culminar con que la idea de que existe un mundo verdadero es totalmente falsa y que, si tal mundo no existe, entonces tampoco podemos hablar de un mundo aparente;

¡al eliminar el mundo verdadero hemos -- eliminado también el aparente! y ello -- representa el final del error más largo de la historia del hombre³⁴.

Peró, la pregunta válida que se le opondrá a Nietzsche es ésta: ¿si se ha eliminado el mundo verdadero y el aparente, entonces, qué mundo es el que queda?. El único mundo del que es posible hablar, dice Nietzsche, es el mundo habitual y cotidiano en el que nos encontramos inmersos. El mundo real que tenemos es aquel que nos es -- proporcionado por la razón (recordemos lo que para -- Nietzsche significa razón); es decir, un mundo atrapado por los sentidos, en el cual hombre y objeto es sometido al devenir y en el que no podemos hablar de verdades absolutas sino, más bien, de grados de verdad, teniendo por parámetro de verdad a este mundo y a ningún otro³⁵.

Si tal dicotomía de mundos ha sido anulada, también

Nietzsche propone que creer que existe un conocimiento que es verdadero y otro que es falso es también una -- idea ficticia. No hay un parámetro de "verdad" que pretenda ser alcanzada. Para Nietzsche la "verdad es el -- error, sin el que no se puede vivir" ³⁶. Eso que ha fun gido como verdad es, más bien, un síntoma de error y -- agrega "lo que siempre se ha querido en vez de verdad, ha sido fe" ³⁷. Es aquí donde podemos constatar que la -- verdad es considerada por Nietzsche un artículo de fe -- en el que hay que anclarse y, a partir de él, darle sen tido a todo lo que existe. El hecho de que Nietzsche ca lifique al valor verdad como un síntoma de fe, tiene -- una repercusión muy importante dentro de su pensamiento porque ello conduce a considerar que el hombre inventa símbolos en los cuales deposita su confianza porque -- ellos son los que le garantizan su estabilidad comunita ria. El que una comunidad crea en un símbolo permite -- que a éste se le revista de utilidad social. Es decir, Nietzsche plantea que la verdad no se busca con la in-- tención de hacer progresar al conocimiento en el terre-- no científico, sino que la verdad trata de buscarse y -- demostrarse por un sentimiento de mayor poder, por su -- utilidad social, por su carácter indispensable en inte-- rés de la conservación y aumento de poder de una espe-- cie ³⁸. La verdad en este sentido, no representa un sím-- bolo de certeza cognoscitiva sino un símbolo de utili-- dad política; en ella es en la que se concentra la aten-- ción de una comunidad para hacerle creer que en ella se encuentra la seguridad de esa misma comunidad. Pero el revestir a la verdad de esta carga de fe, hace que ésta se torne un símbolo mitológico, ya que en función de --

ella gira la seguridad de sus creyentes. El hecho de — que se invente un símbolo y se deposite en él una confianza absoluta que llegue al grado de hacer depender — de ella la estabilidad de una comunidad, conduce a que el hombre prefiera vivir engañado, prefiera vivir en la ilusión, antes de aceptar que es un ser temporal, que — difícilmente pueda trascender su finitud³⁹. Por ello es que Nietzsche afirma que

el hombre busca un principio en cuyo — nombre pueda despreciar al hombre; inventa otro mundo para poder calumniar y embrutecer este mundo; en realidad, sólo comprende la nada, y de esa nada hace — un 'Dios', una 'verdad' destinados a — juzgar y condenar la existencia⁴⁰.

Lo que consideramos que está entre líneas es que Nietzsche plantea que todo aquel conocimiento (científico o — no) que el hombre ha producido en aras de la verdad y — que ha sido considerado como absolutamente verdadero no es más que un conocimiento que tiene grados de verdad y que esos grados no deben ser medidos en función de la — definición tradicional que se ha dado de la verdad, sino que deben ser medidos en función de la utilidad social que esos conocimientos tengan; pero con la advertencia de que esos conocimientos no existen realmente — en las cosas. Es decir, que las leyes, principios, hipótesis o teorías que se le adjudican a la naturaleza y — al hombre, no existen realmente en ellos sino que han — sido inventados por el hombre para darles sentido a las cosas, pero un sentido que es válido nada más para el — hombre pero no para las cosas. Por ello Nietzsche afirma

Sólo podemos comprender, en realidad, — el mundo que nosotros hacemos⁴¹,

el mundo que es resultado del hacer humano, en donde só lo esas transformaciones que se producen mediante la ac tividad diaria y habitual tienen sentido y muestran lo que realmente es el hombre. Ese es el único mundo del — que debe hablar la filosofía, absteniéndose de hacer in versiones sobre otros mundos que el hombre no está capa citado para entender. En este sentido, para Nietzsche, el mundo verdadero no es algo que ya está dado y sólo — necesita descubrirse, ni tampoco es algo que se produ— ce con sólo aplicar una serie de pasos y reglas para ob tenerlo, sino que ese mundo verdadero tiene que irse — construyendo poco a poco a partir de la actividad huma— na, ~~mas~~ no un mundo inventado con fines utilitaristas y sobre todo, con fines de poder.

A partir de este planteamiento ya no

es necesario que haya cosas que sean te
nidas por verdaderas, pero que no sean
verdaderas ⁴².

puesto que las verdades que propone Nietzsche no deben ser estáticas, inmutables, sino que se van produciendo y cambiando conforme el "hacer" humano. Tampoco estas — verdades tienen que cumplir con ciertos lineamientos, — ya que descartó la posibilidad de principios o leyes ab solutas bajo las que se rijan los juicios sobre los fenó menos.

Criticando el concepto clásico de verdad, Nietzsche afirma

La verdad es (...) más nefasta que el — error y la ignorancia; paraliza las fuer zas que podrían servir al progreso y al conocimiento⁴³.

porque tomándola en ese sentido, la verdad restringe y limita todo el conocimiento a un esquema específico, el cual le otorga su carácter de verdadero. A partir del planteamiento de Nietzsche la verdad es un camino abierto que tiene que construirse, pero que está muy lejos de cumplir con las características que se le atribuyen a la definición clásica de verdad, ya que ahora la verdad no es una verdad sino una multitud de verdades que se van formando poco a poco de acuerdo a como cada sujeto vaya construyendo su vida.

Después de lo que hemos dicho surge una pregunta: ¿en qué consiste el proceso del conocimiento para Nietzsche si ya ha anulado la idea de los dos mundos y, también la de los dos valores con los que se califican los conocimientos?. Contestar a esta pregunta es muy difícil porque en ningún momento Nietzsche da una respuesta concreta y definitiva de lo que él entiende; sin embargo vamos a tratar de dar una respuesta fundamentándonos en el propio Nietzsche.

El sostiene que el conocimiento es el resultado de un proceso consciente, es decir, surge de la necesidad que tiene el hombre de ponerse en comunicación con los demás hombres, con la finalidad de satisfacer las urgencias colectivas, pero no individuales.

Recordemos que para Nietzsche lo consciente no surge como una necesidad individual del hombre sino como una necesidad social; surge a partir del momento en que en la sociedad se reconoce como algo indispensable para todos y no sólo para uno. Entónces, el conocimiento es el resultado de una actividad social. Nietzsche lo define

así: "conocer, es comprender todas las cosas según convenga más a nuestros intereses"⁴⁴, pero, insistamos, intereses colectivos mas no individuales. Ahora bien, esta necesidad colectiva está guiada por una capacidad — instintiva del hombre, ya que para Nietzsche no es sólo la razón la que estructura este proceso sino que es un conjunto de elementos los que intervienen para que tenga origen el conocimiento. Si bien la razón es parte — del instinto, también los sentidos son parte instintiva, pero además tienen su participación también en el lenguaje. Estos son los tres elementos principales que intervienen en el proceso de conocimiento; la razón, — los sentidos y el lenguaje, involucrados los tres sin poder precisar con exactitud cuál de ellos es el que — tiene más intervención. Los tres elementos participan — de lleno en este proceso, porque los tres se encuentran vinculados estrechamente y no podemos establecer una separación entre ellos y hacer que trabajen cada uno por — su cuenta. Nietzsche dice

Yo sostengo también el fenomenismo del — mundo interior; todo lo que llega a nuestra conciencia ha tenido que ser antes — completamente alterado, simplificado, esquematizado, interpretado; el verdadero proceso de la 'percepción' interior, el encadenamiento causal entre los pensamientos, los sentimientos, los deseos, entre — entre el sujeto y el objeto, está por — completo oculto a nuestros ojos — y quizá son sólo pura imaginación⁴⁵.

Para Nietzsche no hay por qué sostener que la razón — tenga una capacidad privilegiada para ordenar y expresar de manera precisa "todo lo que llega a nuestra conciencia"; no es posible que se dé tal cosa porque suce-

den muchos procesos internos que se escapan a la posibilidad de expresión; es más, para Nietzsche la conciencia no estructura la forma en que se expresa el conocimiento sino que ésto sucede al margen de ella, aunque las estructuras del lenguaje son las que determinan la forma en como se expresa la conciencia. Ese "encadenamiento causal" entre pensamientos y sentimientos, deseos y sujetos no se establece siguiendo un orden preciso o un esquema establecido, es más, para Nietzsche no se establece conscientemente, sino que escapa a la conciencia tal posibilidad de encadenamiento, porque ella lo único que hace es manifestarlo. Como dice Nietzsche este proceso se elabora de manera "oculta a nuestros ojos" ya que intervienen elementos que no podemos detectar y que, sin embargo, son los que determinan la forma cómo sea manifestado ese conocimiento.

admitir entre las ideas un enlace inmediato y causal, como hace la lógica, es producto de la más grosera y más torpe observación. Entre dos pensamientos se desarrollan toda clase de emociones; pero sus movimientos son demasiado rápidos, lo que hace que los desconozcamos, que los neguemos...⁴⁶.

Y es que para Nietzsche no hay disociación entre sensibilidad y conciencia, por lo que no podemos afirmar que la conciencia trabaje sola o la sensibilidad lo haga de esa manera sino que ambas se determinan recíprocamente y ese proceso ya no es captado por la conciencia para que pueda ser descifrado y entendido perfectamente.

Observemos, con lo anterior, que el proceso para conocer y dar cuenta de nuestra realidad es algo que se origina en el hombre, pero que adquiere cierta indepen-

cia de éste ya que no se produce en el momento en que — él lo quiere ni tampoco como él lo quiere, ya que

un pensamiento viene cuando 'él quiere' y no cuando 'yo quiero'; de modo que es falsamiento de la realidad efectiva de cir: el sujeto 'yo' es la condición del predicado 'pienso'⁴⁷.

Para Nietzsche el pensar consciente es una actividad a través de la cual se entra en relación comunitaria con la realidad. Pero el pensar sólo puede ser expresado mediante el lenguaje y, ya hemos visto, en el capítulo — primero, que Nietzsche se opone a toda aquella corriente que trate de establecer una separación originaria entre lenguaje y pensamiento, pues él sostiene que tanto uno como otro nacen simultáneamente. Pero ahora también se opone a sostener que el pensamiento sea una actividad totalmente manipulable por el hombre, es decir, que se presente en el preciso momento en que se requiera — del pensar y, además, que se piense sólo lo que se quiere pensar. Tal cosa no es posible para Nietzsche, ya que ésto equivaldría a tener un conjunto de pensamientos — que el sujeto manejaría conforme los fuera necesitando y para expresarlos seleccionaría una serie de estructuras lingüísticas, haciendo realidad el presupuesto antes citado: pienso cuando "yo quiero" pensar

Nietzsche no considera que esa serie de pensamientos esté elaborado al margen del conjunto de estructuras — lingüísticas, ya que no es posible pensar sin lenguaje y, no sólo ésto sino que agrega que el pensar está limitado por el lenguaje, lo cual no es lo mismo que decir que el pensar se realiza con sólo seguir un proceso gramatical que consiste en establecer un sujeto y su corres

pendiente predicado⁴⁶. Pregunta Nietzsche que si

¿no está permitido ser ya un poco irónico contra el sujeto, así como contra el predicado y el complemento? ¿no le sería lícito al filósofo elevarse por encima de la credulidad en la gramática?⁴⁹.

ya que sostener que siempre pensamos a través de una relación dada entre un sujeto y un predicado nos lleva a suponer que existe un sujeto capaz de iniciar el proceso del pensamiento y que sólo si se establece ese sujeto es posible que se derive un predicado y un complemento. A más de que detrás de ese planteamiento existe el hecho de que hay un sujeto que es quien se encarga de interpretar las relaciones gramaticales que se establecan, de una sola manera, sin que se dé lugar a la multiplicidad de interpretaciones.

En síntesis, la producción del conocimiento en Nietzsche es un proceso, el cual consiste en interpretar a la realidad a partir de los datos que proporcione la relación entre sentidos-pensamiento-objetos. Esta interpretación, a su vez, depende del tipo de estructuras lingüísticas que hayan sido elaboradas a partir de necesidades comunitarias. A su vez, la interpretación no debe responder a esquemas veritativos preestablecidos, ya que no hay una forma absoluta de interpretar a la realidad sino que hay múltiples formas, de tal manera que la interpretación también resulta de un proceso, de un devenir, en el que se va produciendo la realidad y la forma de referirse a ésta⁵⁰. Este punto podemos reforzarlo con lo que dice Foucault respecto a la nueva propuesta de Nietzsche:

la suerte de la interpretación es el —
creer que hay signos que existen prima-
riamente, originalmente, realmente, co-
mo marcas coherentes, pertinentes y sig-
nificativas (y luego continúa) no hay pa-
ra Nietzsche un significado original. —
Las mismas palabras no son sino interpre-
taciones⁵¹.

Con esto concluimos la parte que corresponde al esbo-
zo general de lo que Nietzsche piensa acerca de la pro-
ducción del conocimiento. Pero ahora abordamos la parte
que se encarga de presentar el papel de la razón en dos
esferas del conocimiento. Empezamos por la ontología.

2.2.1.- Ontología

El problema del ser no consideramos que sea exclusivo de la filosofía, sino que es un problema que compete también a las ciencias positivas⁵²⁾, aún cuando ha sido el conocimiento filosófico el que más se ha detenido a analizar este problema. La importancia de este concepto dentro del pensamiento de Nietzsche es la que nos ha llevado a ubicarlo como la primera esfera de conocimiento por estudiar, ya que la concepción que de él se tenga conduce a establecer un determinado tratamiento de los demás problemas.

Contestar a la pregunta ¿qué es el ser? es la primera intención de Nietzsche para saber, paralelamente a esa respuesta, qué es lo real y, a partir de esto, qué es la verdad. Pero para saber qué es el ser necesitamos definirlo. Una regla lógica de la definición dice que lo definido no debe entrar en la definición; pero si vamos a definir al ser y tenemos que conjugarlo y que él mismo sirva como instrumento de definición, estaríamos siendo ilógicos, puesto que vamos contra las reglas que la lógica le ha establecido al pensar.

Esta carencia de definición nos conduce a tomar en cuenta dos consideraciones; o no podemos hablar del ser porque no sabemos qué es el ser en tanto que no es posible definirlo y, por lo mismo, tenemos que guardar silencio puesto que, si no sabemos qué es el ser tampoco sabemos qué es lo real ni qué es lo verdadero, ya que como dice Nietzsche

cómo es posible criticar un instrumen-
te que hay que utilizar irremediabile-
mente para la crítica⁵³.

O la otra consideración es la que el mismo Nietzsche
plantea, cuando afirma que no es posible

comprender más que un ser a la vez uno
y múltiple, cambiante y permanente. —
que conoce, siente y desea⁵⁴.

Con la primera consideración queda cancelada totalmen-
te la posibilidad de rescatar algún tipo de conocimiento
o alguna forma de interpretación, ya que todo queda redu-
cido al absurdo. No es posible establecer formas de comu-
nicación. Cualquier tipo de conocimiento es inválido en-
tanto que parte de presupuestos falsos. Cualquier inter-
pretación no es más que una forma más de falsear la rea-
lidad, así se apege al análisis más riguroso. Además de
que sería la consecuencia directa de considerar como vá-
lido lo que Nietzsche ha dicho acerca de la conciencia:
todo lo que ésta produce es superficial, es general y —
ambiguo, no expresa necesidades inmediatas, por lo que —
es mejor que nada sea comunicado, ya que ninguna certeza
tenemos acerca de las cosas; no hay un fundamento común
acerca de cómo sean las cosas, acerca de qué sea la rea-
lidad⁵⁵. Pero si seguimos por esta vía no tardaremos mu-
cho en concluir que la única perspectiva que ofrece el —
pensamiento de Nietzsche es guardar silencio para no in-
currir en errores o supuestos falsos. Sin embargo Nietz-
sche deja abierta la otra perspectiva, la de que aun es —
posible hablar del ser, de la realidad y de los grados —
de verdad si atendemos a una nueva interpretación de es-
tos elementos, ya que el hombre sí tiene un fundamento —
común a toda su especie, siendo éste el pensar. Todos —

los hombres tienen la facultad de pensar y, por lo mismo, tienen la posibilidad de interpretar su realidad; lo único que pide Nietzsche es que no se incurra en nuevos -- errores⁵⁶. Por lo que respecta a la segunda consideración, que es la que el mismo Nietzsche ha ofrecido, es la que vamos a tomar en cuenta para el desarrollo de la teoría del Ser.

Responder a la pregunta ¿qué es el Ser para Nietzsche? no es cosa sencilla, pues a través de su pensamiento no encontramos una idea precisa que responda a esa pregunta. Pero lo que sí podemos afirmar es que este es un problema que le preocupa mucho a Nietzsche, ya que constantemente está criticando los planteamientos que han hecho otros filósofos respecto de este problema. Empecamos por decir lo que no es el ser para Nietzsche.

El planteamiento que hace Parménides respecto de lo que el Ser es está muy lejos de coincidir con el que presenta Nietzsche y, a él, es a uno de los filósofos que más critica porque Parménides plantea que el Ser es una unidad que tiene una serie de atributos tales como inmutable, inmóvil, eterno, imperecedero, indivisible, sin fin y sin comienzo y, para demostrar tales características del Ser, apela al método lógico cuyo punto de apoyo principal está en el principio de no-contradicción, que posteriormente será usado y desarrollado por otros filósofos⁵⁷. Parménides dice "el Ser es y el No-ser no es -- porque lo que es no puede no ser"⁵⁸. Esto nos indica que el ser parmenideo es una totalidad que abarca a las cosas que existen, esto es, decir que una cosa es, es porque esta cosa está existiendo y lo que no es no puede -- existir ni forma parte del ser. La idea de ser de Parmé-

nides es equiparable a la de razón en tanto que ésta, pa-
ra Parménides, es la única que puede proporcionarnos una
visión unitaria acerca de la realidad sin que intervenga
la diversificación que producen los sentidos al entrar -
en contacto con el mundo. Nietzsche dice respecto a este
planteamiento que

de hecho, hasta ahora nada ha tenido
una fuerza persuasiva más ingenua que
el error acerca del ser, tal como fue
formulado por ejemplo por los eleatas:
ese error tiene en favor suyo, en --
efecto, cada palabra, cada frase que
nosotros pronunciamos! ⁵⁹.

Nietzsche no está de acuerdo en que los fundamentos del
ser se apoyen en principios lógicos ni gramaticales, ya
que ello nos conduce a un callejón sin salida pues la --
expresión del lenguaje humano gira en torno a la conjuga-
ción del verbo ser; y la idea de que el ser es y el No-
ser no es apelando al principio de no-contradicción lógi-
ce no dice nada respecto de lo que es el ser. Esto es --
considerado por Nietzsche como un juego de palabras en -
el que terminamos creyendo en la gramática, aun cuando -
nada haya sido aclarado respecto de lo que es el ser y -
lo que éste representa más allá del lenguaje mismo.

Nietzsche tampoco considera que el ser deba ser conce-
bido a la manera platónica como la esencia de todas las
cosas, como el principio unitario que pueda explicar la
diversidad de las cosas. El ser para Platón tiene una re-
lación estrecha con el conocimiento verdadero, es decir,
con el conocimiento de las ideas perfectas acerca de las
cosas, las cuales sólo pueden ser conocidas por la cien-
cia. Dice Platón

hemos designado al Ser como objeto de las ciencias y al No-Ser como objeto de la ignorancia⁶⁰

y la ciencia es considerada por él como

la más poderosa de todas las facultades⁶¹

ya que es la que se encarga de comprender las ideas más elevadas acerca de las cosas, es decir, aquello que no puede ser captado por los sentidos, pues se trata de comprender las ideas más elevadas acerca de las cosas, es decir, aquello que no puede ser captado por los sentidos, pues se trata de comprender la esencia de las cosas, tarea que es desempeñada por la razón. La ciencia para Platón es la que eleva al alma hasta el más alto grado para que alcance a comprender las ideas que explican la esencia de las cosas, y estas esencias son proporcionadas por el Ser.

Yo no reconozco otra ciencia que haga al alma mirar a lo alto, que la que tiene por objeto lo que es (el Ser), porque nada de lo sensible es objeto de la ciencia⁶².

En Platón encontramos un ser de esencias las cuales sólo se ubican en el nivel más racional, es decir, en aquel que se encuentra alejado de los datos de los sentidos. Recordemos que esto hace que para Platón exista el mundo de las ideas y el mundo de la opinión y que, el primero, tiene que ver con la razón y el segundo con los sentidos. Por eso es que Nietzsche afirma que

tante en India como en Grecia se comió el mismo error: 'nosotros tenemos que haber habitado ya alguna vez en -

un mundo más alto (en lugar de en un mundo mucho más bajo; lo cual habría sido la verdad!), nosotros tenemos — que haber sido divinos, ¡pues poseemos la razón! 63.

Nietzsche parece, más bien, identificarse con una — idea de ser del tipo de Heráclito, pues la forma cómo lo describe se asemeja a la teoría de los contrarios de Heráclito, en donde es posible que exista el ser y el No-Ser. Para Nietzsche el ser es a la vez uno y múltiple, — cambiante y permanente, que conoce, siente y desea. A su vez, Heráclito sostiene que

el todo es divisible indivisible, engendrado inengendrado, mortal inmortal 64.

En ambas posturas se nota que se apela a la lucha de contrarios. No es que exista una forma exclusiva de ser sino que hay muchas maneras en las que él puede presentarse. Pero lo que sí es preciso que quede claro es que el ser Nietzscheano no está compuesto de características exclusivas y determinadas como las del ser Parmenideo. Aquí — no podríamos enumerar las características del ser porque según Nietzsche ellas son muchísimas y, sobre todo, son cambiantes, pues están dadas dentro de una concepción — del devenir. El ser de Nietzsche no se comprende a partir de un concepto único, fijo y estático, sino que se — trata de una idea que tiene muchas significaciones. — Nietzsche está muy lejos de considerar que el ser deba — pensarse como un ente divino de quien dependa la ordenación y regularidad de toda la naturaleza. Tampoco considerara que a través del conocimiento del ser se pueda llegar a obtener leyes o principios universales que rigan —

el comportamiento del mundo. Nietzsche tampoco concibe - un ser de esencias, es decir, que a través de él encontremos una esencia universal, ya sea del hombre o de las cosas. El ser de Nietzsche no tiene que ver ni con Dios, ni con leyes ni con esencias. Más bien tiene que ver con lo temporal, lo dinámico, lo cambiante. Ya hemos descartado la posibilidad de un mundo perfecto concebido a partir de ideas perfectas. Entonces el ser de Nietzsche no tiene por qué vincularse con verdades absolutas o principios esenciales bajo los que se tenga que circunscribir la interpretación de la realidad. Esta ahora ya no es concebida a partir de una perspectiva unitaria y cerrada, sino que está abierta a una multiplicidad de interpretaciones. Criticando posiciones filosóficas anteriores a él, Nietzsche dice

La felicidad no puede ser garantizada más que por el ser; el cambio y la felicidad se excluyen mutuamente. Por consiguiente, la ambición suprema es conseguir la identificación con el ser. Este es el camino hacia la felicidad suprema.

Sólo cuando se tiene una idea fija a la cual aferrarse - es como se adquiere seguridad en sí mismo; y esta seguridad, a su vez, proporciona confianza y felicidad. Por ello es que Nietzsche considera que los filósofos anteriores se han dedicado tanto tiempo a tratar de encontrar qué es el Ser, pues simultáneamente quieren encontrar su felicidad.

La creencia en el Ser no es más que -- una consecuencia; el verdadero primer móvil es la falta de fe en el devenir, la desconfianza respecto al devenir, -- el desprecio de todo el devenir⁶⁵.

Vuelve a dejarse sentir aquí el resentimiento que tanto critica Nietzsche para con toda la humanidad. Los hombres prefieren vivir engañados antes que aceptar su propia realidad. Es preferible creer ilusoriamente que existen entidades divinas que velan y cuidan de los hombres, antes que aceptar que el hombre pertenece a la naturaleza y que ésta carece de algún cuidador. Es más seguro — pensar que el hombre es un ser que tiende a trascenderse a sí mismo, ya que forma parte de la eternidad y de la perfección. Dice Nietzsche

El hombre busca la 'verdad': un mundo que no se contradiga, no engañe, no cambie, un mundo verdadero, un mundo en el que no sufra; pero ¡la contradicción, la ilusión, el cambio son — causas del sufrimiento!⁶⁶.

No duda de que haya un mundo así, pues es preferible — creer que existe un mundo con esas características, a — pensar que simplemente se está abandonado en este mundo, en el que se carece de tales entidades.

A partir de esto, algunas de las características atribuíbles al ser nietzscheano serían: la temporalidad, el cambio, la apariencia, el devenir, el error, el mal y el dolor. Y todas ellas se vincularían al único mundo que — existe, el mundo tal y como es percibido en nuestra relación inmediata con él, un mundo en perpetuo devenir⁶⁷.

Obsérvese que en Nietzsche hay una marcada tendencia por convencer de que no hay mundos perfectos ni ideas — perfectas, de que el hombre nunca podrá afirmar con absoluta certeza que algo es de determinada manera y que — sólo puede ser así, de que podamos confiar de que exis—

ten verdades absolutas que no son afectadas por el paso del tiempo y el cambio que necesariamente produce. A esto antepone su forma de pensar que es totalmente contraria. Hay ideas que podemos considerar verdaderas pero sólo para una forma de interpretar; lo cual no quiere decir que sólo se pueda hablar de esa manera. Nietzsche dice que somos seres ilógicos pero que nos negamos a reconocerlo por temor a las consecuencias de esa creencia, - pues implica modificar la forma más tradicional de pensar la relación hombre-naturaleza⁶⁸.

Al mismo tiempo queda descartada la posibilidad de - que el ser es igual al pensar, o lo que es lo mismo, de que para que una cosa exista, ella deba ser pensada. El que las cosas sean pensadas no les otorga existencia real pues ya hemos dicho que para Nietzsche el pensar no es - la única forma de relacionarse con la realidad sino que es una entre muchas. Contrariamente a esta posición este filósofo dice que

Lo que puede ser solamente pensado es ciertamente una ficción⁶⁹.

pues ya no podemos confiar ciegaente en lo que la razón diga. Por ello es que Nietzsche descarta la posibilidad de considerar que se establece una relación verdadera entre hombre y realidad cuando ésta es abordada por aquel (el hombre) a través de un completo método lógico que, - a su vez, esté basado en un conjunto de principios y - - axiomas cuya verdad sea indubitable, tales como el principio de no-contradicción, el principio de identidad o - el de razón suficiente. Tales principios son válidos desde la perspectiva de la razón pero ello no es suficiente para considerarlos totalmente verdaderos, pues puede tra

tarse de ficciones del pensamiento⁷⁰. Esto confirma que no hay una sola forma de abordar la realidad sino que — hay muchas y, cada una, tiene distintos grados de verdad.

Una vez que hemos tratado de explicar qué es el Ser — para Nietzsche quisieramos hacer notar que hay un concepto (el cual hasta ahora, intencionalmente, no habiamos mencionado) sobre el que finalmente descansa la ontología nietzscheana: éste es el de la Voluntad de Poder. Esta noción es clave dentro del nuevo planteamiento de — Nietzsche, pero exige un tratamiento especial, es por — ello que no la habiamos abordado. Para entrar en la explicación de por qué es tan importante tal noción, citaremos una nueva forma de expresar lo que es el ser para — Nietzsche:

todo es voluntad (todo quiere); todo es placer o desagrado (todo sufre); — todo es movimiento (todo fluye); todo es sonido (todo resuena); todo es espíritu (todo piensa)⁷¹.

Pero ¿ en qué sentido el ser es voluntad ya que todo quiere?. Hemos dicho que el ser para Nietzsche no se manifiesta en una sola cosa sino, por el contrario, el ser es una multiplicidad de cosas en tanto que todo él conforma a la realidad. Pero en el caso de la voluntad, ésta es una manifestación del ser, pero en lo que respecta a la vida. Voluntad y vida están estrechamente relacionadas entre sí. Pero a Nietzsche le interesa especialmente el tipo de vida del hombre, por ello, para hablar de voluntad se tiene que hablar del hombre. Este es también — una manifestación del ser ya que participa en la produc-

ción de la realidad al hacer uso de su voluntad, pues ésta es la que desencadena todas las posibilidades de acción que tiene el hombre.

Una vez que hemos dicho que voluntad y vida del hombre tienen relación, procedamos a saber en qué consiste ese vínculo. Para Nietzsche el concepto de voluntad es muy complejo en tanto que la considera como una red muy amplia cuyo origen radica en el organismo humano, pero que impulsa a éste a la acción no sólo interna de su organismo sino también a una acción externa, la cual lo pone en contacto con los demás hombres. Pero una cosa sí es clara: la voluntad tiene un origen estrictamente natural. Es una fuerza inherente al organismo biológico del hombre de la que depende toda la actividad de éste, ya sea consciente o inconscientemente.

A partir de éste podemos establecer tres niveles de desarrollo de la voluntad:⁷²

En primer lugar tenemos que la voluntad se presenta a nivel de sensibilidad corporal. La voluntad ejerce un dominio inconsciente en el organismo humano ya que guía y satisface sus necesidades sin que para ello tenga que establecer un pensamiento consciente, sino que sólo se hace necesario recurrir a los sentidos. Es decir, en este primer nivel, la voluntad es una pluralidad de sentidos y sentimientos en los que no interviene el pensar, pues aquí la voluntad se presenta como esa capacidad del organismo que le permite captar todo dato sensitivo y reaccionar a ese estímulo sin que necesite hacer consciente esa respuesta. Por ejemplo el hecho de las reacciones musculares del organismo se satisfacen, en su mayoría, -

de manera inconsciente, pues responden a una especie de hábito del organismo. La percepción a través de los sentidos del organismo, tales como vista, tacto, olfato, — oído y gusto reaccionan también al mensaje inconsciente de la voluntad, dándose esta respuesta de manera simultánea al momento en que recibe el mensaje. La voluntad en este primer nivel es la que pone en acción al organismo, tanto para su funcionamiento interno como para el externo.

En un segundo nivel, la voluntad se expresa como pensamiento. El pensar es también un ingrediente de la voluntad. Pero aquí están indisolublemente unidos tanto — pensar como voluntad, sin que sea posible separarlos. Este pensar es consciente, pues es la expresión externa de un acto voluntario; es la consecuencia directa de aquello que la voluntad quiere expresar, incluso la elección del pensamiento expresado corresponde a la elección que previamente ha hecho la voluntad.

En tercer lugar la voluntad se presenta como un "afecto al mando". La voluntad es una facultad de poder, de dominio, de mando. No sólo siente y piensa sino que, además, manda, ya que ejerce dominio sobre el actuar interno y externo del organismo. La voluntad subordina al mismo tiempo que libera, por ello es que Nietzsche le llama "voluntad de poder". Este nivel es el que adquiere primacía sobre los otros dos, pues a partir de esta voluntad de dominio se deriva cualquier tipo de actividad, cualquier fuerza agente.

Existe en el fondo del pensamiento de Nietzsche la inquietud por responder a la pregunta ¿qué es la realidad

y cómo se produce?. Pero junto a esta pregunta central - existen otras a su alrededor tales como: ¿Hay una fuerza agente que produce a la realidad?, ¿Hay una causa que desencadena todos los efectos que conforman a la realidad? De acuerdo a lo que antes hemos desarrollado, de entrada podríamos contestar negativamente a tales preguntas. Sin embargo, hay que centrar toda nuestra atención en el papel que juega la Voluntad de Poder y, a partir de ello - ver cómo elaboramos la respuesta. Ya hemos dicho que la voluntad tiene tres formas básicas de manifestarse: como un conjunto de sentidos y sentimientos, como pensamiento y como afecte al mando. Esto nos permite ver que la voluntad es un todo que se presenta en partes, es una unidad que, a su vez, se disgrega en partes y éstas son las que dan muestra de la existencia de aquella. Pero para - Nietzsche el concepto de voluntad reúne los elementos más importantes de cualquier actividad; ella permite la percepción del entorno a través del conjunto de sensaciones a más de que permite experimentar vivencias personales - de ese entorno pues también en el primer nivel hay una - pluralidad de sentimientos que captan emociones y estados de ánimo. También es por medio de la voluntad que podemos pensar sobre nuestro entorno; no sólo lo percibimos sino también lo pensamos. Además de estos dos tenemos el tercer paso que parece ser que supera a los dos - anteriores y que es el de ejercer un dominio sobre el entorno. No es suficiente sentirlo o pensarlo, sino que es preciso gobernarlo.

Vamos entonces que en la voluntad está la clave para hablar acerca de lo que es la realidad y de todas las - preguntas que más atrás hemos planteado. A la pregunta -

¿qué es la realidad para Nietzsche? contestaríamos que - es el entorno en el cual vive el hombre, es el lugar en donde éste se desenvuelve y desarrolla su vida. ¿Cómo se produce la realidad? A través de un proceso en el que se conjugan los tres niveles de la voluntad, los cuales no se dan aisladamente sino que trabajan en colaboración para poder formar parte en el proceso. De esta manera podemos afirmar que la voluntad es la capacidad natural del hombre que lo mueve a la acción y que esta acción es la que poco a poco va permitiendo el desarrollo de la realidad⁷³.

La 'voluntad' no puede actuar más que sobre la 'voluntad'; en suma, hay que atreverse a hacer la hipótesis de que en todos aquellos 'efectos', una voluntad actúa sobre otra voluntad, de que todo acontecer mecánico, en la medida en que en él actúa una fuerza, es precisamente una fuerza de voluntad, un efecto de la voluntad⁷⁴.

Con esta forma en que Nietzsche se refiere a la voluntad podemos afirmar que para él sí hay una relación de Causa-efecto. Existe una causa (la voluntad de poder) que es - la que desencadena a todos los efectos (acciones humanas). Todo lo que se produce en la realidad es el resultado de una acción y ésta sólo puede ejecutarse si existe una - fuerza que la impulse, dicha fuerza se encuentra en la - Voluntad de Poder. Ésta es la única que puede determinar las acciones que poco a poco van construyendo a la realidad. Por ello es que Nietzsche dice que "nuestro cuerpo no es más que una estructura social de muchas almas"⁷⁵ - porque todas ellas realizan distintos efectos, siempre - que haya algo que las dirija y las mueva a la acción. No

puede haber efectos sin causas o. lo que es lo mismo, no puede haber acciones sin fuerzas. La voluntad es la que tiene a su cargo tales acciones, por ello es una fuerza que tiene bajo su dominio cualquier actividad que pueda ejecutar el organismo humano. Todo "acontecer mecánico" depende de la Voluntad de Poder, así es que no hay movimiento alguno que no haya sido causado por una voluntad. En este sentido Eugen Fink dice que

la voluntad de poder es para Nietzsche la esencia en el sentido de essentia, como el carácter estable del aspecto, de la Idea. Significa, más bien, "esenciar" en el sentido verbal, significa la novidad de lo existente. Todo — existente es voluntad de poder⁷⁶

Hemos afirmado dos cosas de fundamental importancia en el pensamiento de Nietzsche, que parecen contradiccionales dentro de su filosofía; una de ellas es el problema de la causalidad, la otra es el de esencialidad. Empecemos por analizar la primera.

La causalidad es uno de los puntos más criticados por Nietzsche cuando se refiere a pensamientos anteriores a los de él, pues es un principio sobre el que se fundamenta la mayoría de los conocimientos humanos, sean ellos científicos, mitológicos, religiosos o cotidianos, con el que se trata de encontrar una regularidad en los fenómenos, sean éstos naturales o sociales. Esa regularidad es tá basada en una relación mecánica de causas y efectos. Todo fenómeno o hecho que acontezca en la realidad es — considerado como una consecuencia de una causa en la cual se encuentra el origen y la razón de ser de aquel efec—

ta.

La pregunta ¿qué es esto? envuelve la cuestión del origen: ¿de dónde proviene esto, qué lo produce?, y ésta es una pregunta causal. Para dar razón de algo hay que averiguar su causa⁷⁷.

Y al encontrar esa causa encontraríamos el sentido o la razón de ese efecto.

Pero Nietzsche considerará que el hecho de asignar esta relación causalista a los fenómenos que acontecen en la realidad no surgió, por primera vez, de la observación inmediata hacia tales sucesos, si no que tuvo su origen en el pensamiento. El hombre fue quien estableció una ex demarcación causal en sus pensamientos y, después, la trasladó hacia los fenómenos.

Creemos que al pensamiento y los pensamientos, tales como acontecen en nosotros, se encuentran vinculados por un encañamiento de causalidad cualquiera⁷⁸.

pero

admitir entre las ideas un lazo inmediato y causal, como hace la lógica, es la consecuencia de observación más grosera y más torpe. Entre los pensamientos hay una triste clase de pasiones que se entregan a su juego; pero los movimientos son demasiado rápidos lo que hace que los desconozcamos, — que los seguimos⁷⁹.

El primer tipo de causalidad que se presenta es el de la Causalidad lógica, ya que puede ordenar los pensamientos con sólo circunscribirlos a reglas o principios rígidos que efectivamente produzcan ese encañamiento. Con este esquema de pensamiento se analiza la realidad y se consi

dera que ella también es producto de un encaadenamiento - de causas y que sólo a partir de esta consideración pueden adquirir significado los fenómenos. Ningún fenómeno acontece si no hay causas que lo produzcan. Pero considerar que hay causas que producen efectos nos lleva a suponer que hay causas generadoras o motrices; es decir, para que acontezcan ellos deben estar regidos por una o varias causas principales que permitan su presencia ya que

nada ocurre en el universo sin una causa determinada⁸⁰.

Pero esta forma de plantear el acontecer de los hechos es así para todo el pensamiento tradicional, ya sea filosófico o científico y, recordemos que, la posición de -- Nietzsche no es confirmar a esa tradición sino criticarla. Nietzsche no acepta el hecho de que toda la realidad tenga que estar regida por causas, ni para el pensamiento ni para los fenómenos y dice

Nosotros somos los únicos que hemos inventado las causas, la sucesión, la reciprocidad, la relatividad, la coacción, el número, la ley, la libertad, la finalidad⁸¹.

Todas estas cosas no existen más que en nuestro pensamiento, son ficciones del pensar que no tenemos derecho a imponérselas a la realidad, incluso Nietzsche afirma irónicamente que

no ha sido observado caso alguno en que la realidad coincidiese con una fórmula aritmética⁸².

El que Nietzsche diga que la noción de causa es una ficción del pensamiento está apoyada en una idea muy importante de él mismo y que es la de pensar que el hombre

ha recurrido a tales ficciones no de manera arbitraria y sin sentido, sino por la necesidad de creer en algo, por la necesidad de creer que existe una regularidad en el acontecer de los hechos y que es la que le da sentido a estos mismos. Para el hombre no es fácil pensar y, sobre todo, creer que el mundo que habita no está gobernado -- por una causa primera, a la cual se le puede llamar de distintas formas que, en el fondo tienen la misma intención (Dios, ley, principio, ciencia, energía, átomo). No es fácil aceptar que tal respaldo ontológico no existe, que la realidad no se produce bajo el cuidado de un vigilante sino que se va produciendo espontáneamente. Dice - Nietzsche

Nadie es responsable de existir, de estar hecho de esta 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. (), que no se haga ya responsable a nadie, que no sea lícito atribuir el modo de ser a una causa prima⁸³.

Tal planteamiento es para dejar desolado a cualquiera. - Nadie es responsable de nada. No es válido establecer relaciones ni entre fenómenos ni entre humanos. La realidad se produce de manera accidentada y el ser humano no tiene ni derechos ni obligaciones para con tal realidad. Esta se produce por sí misma. Hay que tener el coraje de considerar al hombre como el producto de un azar cualquiera, como una nada indefensa y abandonada a toda clase de desgracias en las que él no puede intervenir y regularlas. Sin embargo, antes de aceptar este planteamiento y sumirse en un nihilismo existencial desolador, Nietzsche dice que el ser humano no puede aceptar ésto, por ello no

pueda ser libre. Es preferible vivir en el autoengaño y pensar que sí tiene ingerencia en la producción de su mundo y que éste se encuentra regulado por causas ordenadoras en las que se cree ciegamente. El hombre es, por necesidad un ser mitológico.

La voluntad no libre es mitológica⁸⁴.

El aceptar la existencia de causas que regulen a la realidad significa asumir una actitud ahistórica, ya que la realidad se estaría repitiendo de manera rutinaria, pues la novedad queda fuera de su alcance. Lo que se antepone como causa no es lo nuevo, lo no vivido, lo extraño, sino que es lo conocido, lo experimentado, lo "inscrito en el recuerdo" para que se tenga una causa privilegiada y escogida como fundamento de lo real. No se podría tener fe en algo desconocido sino sólo en aquello que nos garantice nuestra seguridad, pues se tiene miedo a lo extraño, temor a lo desconocido⁸⁵.

Pero dice Nietzsche que si aceptamos tal determinismo mitológico, éste se anula por sí mismo. Las mismas causas estarían produciendo los mismos efectos. La realidad sería una eterna repetición de lo mismo; el encadenamiento causal entre pensamientos produciría los mismos efectos y, ante tal situación, no habría novedad, cambio; la realidad sería siempre la misma y, entonces, tendríamos un sistema causal cerrado. El efecto no aportaría nada nuevo, no añadiría nada a lo que ya estaba contenido en la causa; el devenir quedaría anulado y, tanto el hombre como el conocimiento serían una especie de espejo en el que se reflejaría la realidad. Todo estaría causado y sólo le tendría que repetirse eternamente⁸⁶. Tal planteamiento le parece a Nietzsche absurdo y, en este sentido, es

que niega que exista tal determinismo causal, pues considera que éste cae por su propio peso.

Sin embargo Nietzsche es partidario de otro tipo de determinismo, el que se centra en la Voluntad de Poder. Este determinismo tiene la característica de centrarse, exclusivamente, en la dinamicidad orgánica del hombre. No se trata de considerar a una causa primera o motora como antes lo hemos visto, sino que se trata de una causa generadora de fuerza que es la que impulsa a la acción a todo el organismo humano y que es la que se encarga de sintetizar el trabajo de los instintos y de la razón, a más de que gracias a esa fuerza se producen estas reacciones. Nietzsche propone una causa que está totalmente cargada de energía, que da vida, que mueve y determina a la acción. Pero en este caso, los efectos que esta causa desencadena no son unilaterales, no son reiterativos, sino que desencadena una serie de efectos múltiples en los que se concentra la novedad de la vida. Por ésto es que Nietzsche no se cansa de repetir que su filosofía es un pensamiento vital, que mueve hacia la vida y hacia lo no vedado y lo extraño. Dice Nietzsche

Sapientando, finalmente, que se consigues explicar nuestra vida instintiva entera como la ampliación y ramificación de una única forma básica de voluntad -()- entonces habríamos adquirido el derecho a definir inequívocamente toda fuerza agente como voluntad de poder. El mundo visto desde dentro, el mundo definido y designado en su 'carácter inteligible', sería cabalmente 'voluntad de poder' y nada más que esto⁸⁷.

Con este planteamiento Nietzsche no recurre a causas cósmicas o teológicas, sino a una fuerza orgánica natu-

ral que dé cuenta del comportamiento del mundo producido por el hombre. La causalidad propuesta por Nietzsche se encuentra en el hombre como una unidad orgánica compleja, que en un primer momento presenta su faceta más tosca (afectos, instintos) y en un segundo momento ramifica a esa primer faceta y se vuelve plétórico y manifiesta su razón. Pero esta racionalidad humana se encuentra determinada por sus necesidades instintivas, las cuales, a su vez, están gobernadas por la Voluntad de dominio. La vida es Voluntad de Poder.

Observemos con ésto que Nietzsche no se contradice, — que el tipo de determinismo que él critica es uno y — el que propone es otro. Pero lo que sí podemos colegir — es que a pesar de sus intentos por abandonar los esquemas tradicionales de pensamiento, a pesar de pretender — rebasar la metafísica que tanto critica, él permanece en ese mismo círculo, aunque con un planteamiento distinto y usando conceptos diferentes, pero que, finalmente, no le permiten salirse de la tradición. Queda atrapado por — el determinismo⁸⁸. Sin embargo, como Nietzsche mismo lo reconoce, este tipo de planteamiento determinista no es inválido, pues si bien no existe en la realidad tal y como es planteado, sirve de esquema y de filtro gracias al cual se puede llegar a obtener una interpretación de la realidad. Es por medio de ese esquema que se produce — el conocimiento y con él se pueden abordar y dominar ese mundo del que el hombre forma parte porque él lo produce y lo interpreta. Recordemos que el último recurso de — Nietzsche es el método de interpretación, una forma distinta de explicar la realidad, en donde la validez de — tal explicación depende del punto de vista desde el que se está tratando. No hay una sola forma de interpretar —

nuestro mundo sino que hay muchas formas, una de ellas - es la que Nietzsche propone y su validez sólo radica en los límites que él mismo le ha impuesto ⁸⁹.

El segundo problema es el de esencialidad y el tratamiento que le da Nietzsche es muy similar al de la causalidad. El crítica y destruye un tipo de esencia para poder proponer otro, el que se adecue a todo su sistema. - Recordemos cómo es que Nietzsche rechazó un Ser de esencias, en donde la esencia era tratada como aquella característica principal que permitía distinguir a los objetos entre sí. O como aquella verdad absoluta que no podía ser puesta en tela de juicio puesto que era el punto de apoyo para cualquier verdad o conocimiento que de ella se derivara. Tampoco está de acuerdo Nietzsche en que la esencia sea aquella característica que sirve de base para definir a un objeto e imponer esa definición a todo un consenso humano, logrando con ello definiciones totalmente exactas y rígidas, porque no permite variantes. - Nietzsche considera que es imposible conceptuar a la esencia bajo cualquiera de estas perspectivas, pues para ello tendríamos que aceptar que hay una sola forma de ver las cosas y de interpretar a la realidad. A la pregunta ¿qué es esto? no se le pudo dar una única respuesta, ya que las cosas no son percibidas ni captadas del mismo modo por todos los hombres, sino que hay una pluralidad de respuestas dependiendo de la perspectiva en que está siendo analizada. Dice Nietzsche que no es válido preguntar simplemente ¿qué es esto? pretendiendo que se obtenga una respuesta universalizante que satisfaga la necesidad de todo aquel que cuestiona, sino que sería más válido preguntar ¿qué es esto para mí? de tal manera que la respuesta coincida con las circunstancias en las que fue

hecha tal pregunta. Entonces pretender hablar de esencias a partir de definiciones es como si se quisiera establecer reglas fijas de interpretación válidas para cualquier lugar y momento, pero con el simple hecho de que un ser particular no coincidiese con esa forma de considerar a esa esencia ya no se podría hablar de uniformidad en el modo de conceptuar a las cosas a partir de sus características principales⁹⁰.

Tampoco es válido para Nietzsche suponer que en el hombre la característica esencial sea su estado consciente o su racionalidad y, a partir de ella, establecer la valoración de cualquier otra de sus actividades que se derivan de su estado consciente. Dice Nietzsche

Es evidente que la conciencia es sólo un medio más para el desarrollo y el aumento del poder de la vida. Por ello es una ingenuidad poner como valores supremos al placer, o la espiritualidad, o la moralidad, o cualquier otra particularidad de la esfera de la conciencia y, aún, justificar el universo a partir de ellos⁹¹.

No se puede hablar válidamente de esencias ni en las cosas ni en el hombre, pues tales características son, una vez más, ficciones del pensamiento que están muy lejos de ser ciertas.

Es en ese sentido que Nietzsche critica el concepto de esencialidad y, el que él propone, prácticamente coincide con el significado que le asigna al de causalidad. La esencia no está revestida de un sentido o significado específico sino que es, más bien, la forma cómo se interpreta una situación o un fenómeno.

En resumen, la esencia de una cosa no es, en último término, más que una opinión sobre esta cosa⁹²,

pero como tal, sólo es válida para un momento específico. De esta forma vemos que, para Nietzsche, no hay contradicción en el sentido de que una cosa es y no es lo mismo en tiempos y lugares iguales, pues el significado que usa no es el mismo; pero sigue usando el mismo concepto con la intención de reforzar más su teoría de la interpretación que, como hemos visto, es en la que, en última instancia, fundamenta todas sus críticas.

muy pocas veces hará notar que, aun cuando las moralidades sean nocivas al hombre, éste las produce porque las necesita, y que si se manifiestan de tal o cual manera — es porque así lo ha exigido la comunidad, esté o no consciente de sus propias necesidades.

Para cumplir la finalidad de este capítulo empecemos por establecer una definición de moral de acuerdo a lo — que el mismo Nietzsche maneja.

Para Nietzsche la moral es la expresión de las condiciones de vida y de desarrollo de un pueblo a través del establecimiento de valores bajo los que se rigen las conductas de los individuos; tales valores han sido creados a partir de las necesidades instintivas primordiales que tal pueblo tenga⁹³. En esta definición podemos observar la estrecha relación que hay entre moral y vida. Aun — cuando la vida sea para Nietzsche un fenómeno biológico, se le presentan necesidades que sólo puede concretar en el ámbito de la colectividad; es decir, el valor moral — surge a partir de una necesidad orgánica del individuo, pero ella sólo se torna consciente en el momento en que se hace patente para toda una sociedad. Es así que un valor moral no surge arbitrariamente y sin sentido específico, sino que surge como respuesta a una necesidad. Pero también hemos visto que las necesidades orgánicas surgen a partir de los deseos de la voluntad de Pader. En—tonces podemos establecer que toda moral es expresión de la voluntad de dominio. Y si a través de la historia tenemos noticia de varios tipos de moralidades se debe a que también a través de la historia la Voluntad de poder ha experimentado distintas necesidades. Con esto debe acla—rarse que la moralidad tiene dos aspectos: uno que es na

tural y otro que es racional. Ambos no están separados - sino que se encuentran estrechamente unidos. El aspecto natural corresponde al nivel orgánico de la voluntad de poder; el cual es inconsciente y es el que expresa el — "instinto primordial de vida". Pero éste debe rebasar — sus límites biológicos y pasar al estado consciente, es decir, racional, en el que se manifiesta esa necesidad — instintiva a través de un código de valores morales (en este sentido es en el que afirmamos que la moral es una forma de expresión de la razón, aunque es innegable que primeramente lo es de la voluntad de poder). Pero estos dos niveles se conjuntan en el momento en que ambos se — refieren a la vida. Dice Nietzsche

Quando hablamos de valores, lo hacemos bajo la inspiración, bajo la óptica de la vida; la vida misma es la que nos — constriñe a establecer valores, la vida misma es la que valora a través de nosotros cuando establecemos valores⁹⁴,

por ello es conveniente hacer incapie en que cualquier — valor, sea el más importante o el más insignificante, es la expresión de una necesidad vital, por lo menos para — la sociedad que lo ha constituido como tal. Pero en este punto nos surge una pregunta ¿por qué si acabamos de afir — mar que toda moral es una forma de expresión de la vida, Nietzsche considere que las morales que ha habido a tra — vés de la historia sean morales para la muerte y no mora — les para la vida?⁹⁵. ¿A qué se está refiriendo Nietzsche cuando dice que la moral es "contra natural", es corrup — ción del hombre, es un aborto sublime"⁹⁶. El afirmar — que la moral es antinatural estamos diciendo que es anti — humana, que va en contra de las necesidades primarias — del hombre y de toda la sociedad, pero lo que queremos — saber es ¿por qué sucede éste?. La respuesta que da — —

Nietzsche es muy breve pero muy profunda: La moral ha — cumplido ese papel porque luchó en contra de los instintos del hombre. Es decir, lucha en contra de las mismas necesidades de donde ella ha surgido. Dice Nietzsche que todas las moralidades que se han presentado a través de la historia se han caracterizado por atacar la parte instintiva del hombre que tiene relación con el cuerpo, básicamente a las pasiones. Son a ellas a las que cualquier jerarquía de valores atacará profundamente.

La moral es contranatural, es decir, — toda moral hasta ahora enseñada, venerada y predicada se dirige, por el contrario, precisamente contra los instintos de la vida () La moral dice no a los apetitos más bajos y más altos de la vida⁹⁷.

Y es que en estos apetitos es donde se encuentran los — verdaderos deseos del hombre. Recordemos que las necesidades más primordiales del ser humano se expresan primero de manera orgánica e inconsciente y una pasión es un instinto orgánico e inconsciente; entonces, al momento — en que la moral dice no a las pasiones, simultáneamente está diciendo no a las necesidades básicas.

Todos los viejos monstruos de la moral coinciden unánimemente en que il faut tuer les passions (es preciso matar — las pasiones)⁹⁸.

Pero atacar las pasiones en su raíz significa atacar la vida en su raíz porque una pasión encierra muchas cosas de vital importancia para el hombre, tales como la sensualidad, el orgullo, el ansia de dominio, el ansia de posesión, de venganza y, si se les considera a estos apetitos como lo más bajo, como lo infrahumano y, por ende, infranatural, nunca se podrá ennoblecer un apetito ni un de-

seo que sea corporal. A esto le llama Nietzsche castra-
ción⁹⁹.

El hecho de que las pasiones sean atacadas vehementemente por la moral no es gratuito sino que tiene su razón de ser. Por un lado tiene que ver con el "conocimiento verdadero" y por otro con la "Voluntad de dominio". Hemos visto que el conocimiento que es considerado como verdadero por la tradición del pensamiento está directamente vinculado con la razón y mantiene un divorcio completo con la producción sensible. Es decir, lo que ha sido producido por la razón es tomado por verdadero y real, mientras que lo que es producido por la sensibilidad es considerado como aparente e irreal, por lo que a lo único que se le otorga crédito es a lo verdadero y éste es tomado como criterio de verdad. Este mismo sucede con la moral, sólo que ella les asigna otros nombres. A lo que tiene que ver con lo racional le llama bueno y a lo que tiene que ver con lo sensible le llama malo. Bueno, hablando moralmente es toda aquella conducta que tanto en pensamiento como en acción sea guiada por la razón, es decir, acerque al hombre a la luz de la verdad. Mientras que lo malo es toda conducta que haya sido ejecutada con la intención de satisfacer deseos o apetitos corporales. Desde luego, toda moral (así como toda ciencia) cuida de que los hombres se encaminen por el sendero de la verdad, ya que ello les coloca en un nivel más alto de humanidad, e incluso, podríamos decir que los va haciendo moralistas científicos. Mientras que aquel que se deja llevar por sus apetitos corporales se sume cada vez más en la irrealidad, permanece en un mundo soñado y aparente en el que nunca tendrá un acercamiento con lo sublime¹⁰⁰.

Con esto podemos observar que la instauración, errónea y para Nietzsche, que la filosofía tradicional ha hecho, - de separar dos mundos, uno verdadero y otro falso no ha sido establecida sólo para el ámbito de la ciencia sino también para el de la moral. En este sentido hablar de - bueno es hablar de verdadero, y hablar de malo significa referirse a lo erróneo.

Pero también por el lado de las voluntades es que podemos encontrar otro fundamento para el rechazo de las - pasiones por parte de la moral. Nietzsche nos habla de - voluntades fuertes y voluntades débiles. Si bien la voluntad de poder es común a todos los hombres, cada uno - la utiliza de distinta manera, aunque puede ser agrupada básicamente en dos grandes sectores: los de voluntad fuerte y los de voluntad débil. Y el tipo de moral que ha prevalecido en la historia es la impuesta por la voluntad - fuerte o de origen, mientras que las que se han subordinado son las llamadas voluntades débiles o de dominio. Dice - Nietzsche

el mundo no es bueno ni malo, ni el -
mejor ni el peor, y que estas ideas -
de lo bueno y de lo malo no tienen -
sentido sino en relación a los hom-
bres" 101.

Ello implica el por qué no podemos hablar de una sola moral desarrollada en la historia sino de varias moralidades que responden a distintos intereses de las voluntades. Ningún valor es tenido por absoluto (ya que hemos dicho que para la filosofía de Nietzsche no es posible - hablar de esencias y ahora, en este caso, de valores absolutos), ya que cada valor va a responder a determinados intereses de dominio, pero lo que sí ha prevalecido a - través de la historia son las palabras de "bueno" y "ma-

lo" pues en función de ellas oscilan los valores y normas que caracterizan a una moralidad específica, aunque el significado de tales términos varíe para cada tipo de moral. La utilidad del significado es lo que se toma en cuenta para designar un nombre. Esa utilidad, desde luego, está en beneficio de las voluntades dominantes, las cuales, a su vez, cuentan con "el olvido" y el "hábito". El olvido es importante porque permite que para una comunidad deje de hacerse presente la intención con la que fue impuesto determinado valor. Con el olvido colabora el hábito pues a base de repetición es como se acepta, sin cuestionarse, la aplicación de dicho valor.

Originariamente —decretan— acciones no egoístas fueran alabadas y llamadas —buenas por aquellos a quienes se tribu-
taban, esto es, por aquellos a quienes resultaban útiles; más tarde ese origen de la alabanza se olvidó y las acciones no egoístas, por el simple motivo de que, de acuerdo con el hábito, —habían sido alabadas siempre como buenas fueran sentidas también como buenas¹⁰².

El hecho de que determinadas acciones hayan sido sentidas unas como buenas e como malas, no implica que necesariamente estas tengan que ser así siempre, sino sólo mientras se refieran a esa moral. La utilidad del valor se reclama —para el amo (voluntad dominante), mientras que el hábito y el olvido se exige a los esclavos (voluntades débiles). En este sentido no sólo es importante apropiarse del nombre de un valor sino también del significado que se le asigne a ese valor y, después, del tipo de conducta que de él se exige. (Aquí también observamos otra coincidencia entre moral y ciencia, a saber, que ambas reclaman —la utilidad de los elementos con los que trabajan. La —

siempre lo pide para con las leyes, principios y normas, mientras que la moral lo pide para sus valores ¹⁰³). Entonces cuando hablamos de moral simultáneamente estamos haciendo referencia al conjunto de valores que son de utilidad para las voluntades fuertes, las cuales siempre toman para sí el concepto "bueno" junto con todas las conductas que de él se puedan derivar, mientras que delegan el concepto "malo" para las actitudes de las voluntades esclavas que aceptan la imposición de los valores. Son las voluntades fuertes las que han hecho válida esta ecuación "bueno=noble=poderoso=bellico=feliz=amado de Dios" ¹⁰⁴. Todas estas cualidades son atribuidas y reconocidas para los hombres aristocráticos, ellos son los que tienen el derecho de apropiarse estas características y, además, de emitir juicios sobre las conductas de todos los demás. Los valores opuestos tales como malo, impotente, infeliz, vulgar, son asignados para aquellas voluntades que se han cancelado la posibilidad de crear valores y que sumisamente aceptan aquellos que les imponen.

Pero ¿en qué sentido estas voluntades fuertes rechazan las pasiones y, por ende, establecen una moral antihumana? Nietzsche considera que son morales antinaturales porque el punto de partida que tienen para tasar valores depende de la utilidad social que puedan obtener. Tal utilidad no está en función de las necesidades primarias — que tengan los hombres, sino de intereses de dominio. Se trata de sojuzgar a las voluntades débiles y, para ello, tiene que establecerse un conjunto de valores que permite que todos los hombres integrantes de una comunidad actúen de una misma forma, es decir, permite hacer al hombre calculable; es decir, que actúe no de acuerdo a sus necesidades instintivas sino de acuerdo a un patrón estable-

eide con el que automáticamente está renunciando a sus -
pasiones y deseos orgánicos. La moral trata de "criar un
animal" cuya conducta esté ajustada a normas, sea unifor-
me, sea igual entre iguales, una conducta formada con --

ayuda de la eticidad de las costumbres
y de la camisa de fuerza social

para hacer del hombre un

ser calculable 105 .

Aquí tiene una gran importancia el hábito al que hemos
hecho referencia anteriormente, ya que a fuerza de repe-
tir ciertas conductas, ellas se van quedando en la memo-
ria como ideas fijas, creando la conciencia de que son -
las únicas que pueden llevarse a cabo, cerrando la gama
de posibilidades a otros tipos de comportamientos. Para
engendrar esta memoria se apela a la práctica de las más
crueles formas rituales de las que tenemos noticia a tra-
vés de los cultos religiosos. El ejercer crueldad sobre
aquellos sujetos que no se sometan o no practiquen el ti-
po de conducta establecida es lo que representa a la "ca-
misa de fuerza" con la que se hace responder de una mis-
ma manera a toda una sociedad. Con ello se obliga a re-
nunciar a sus propios deseos y asumir otros que le son -
ajenos, a vivir sus vidas bajo normas de moralidad rasci-
nales que les han venido generando a través del paso del
tiempo 105 .

Lo antes dicho es lo que hace suponer a Nietzsche que
todas las morales que hasta ahora han existido han sido
dirigidas en contra de la naturaleza humana por ser mora-
les a favor de la muerte antes que en favor de la vida
y ello coloca a Nietzsche en una posición antimoralista,
pues él intenta establecer una filosofía para la vida. -

pues se refiere, directamente, al tipo de actitudes que se asumen cotidianamente ante las acciones que cada individuo realice. No se trata de conductas pensadas con detenimiento, ni sometidas a análisis y métodos rigurosos que justifiquen o respalden su validez; tampoco se trata de someter a experimentos y cuantificar las acciones de los individuos o de las comunidades en su conjunto. Este nuevo sín bolo llamado Moral se relaciona de manera íntima con cada sujeto sin que le dé mucho margen para ser analizado, pues hay que responder a sus exigencias no con un discurso sino con una actitud. Aquí se trata de creer en los valores inatitucionalizados suponiendo de antemano que ellos son verdaderos. En este caso es mucho más difícil darse cuenta de que los valores no son reales, no corresponden a la naturaleza humana, sino que sólo son una ficción. Esto es así porque se van inculcando en la conciencia desde el momento en que apenas se tiene uso de razón o, quizá, desde antes de tenerla. Nietzsche dice que en esta aceptación casi inconsciente es donde se encuentra el proceso de deanaturalización humana, el de corrupción social, porque, como ya hemos visto, la moral tradicional no expresa las necesidades reales del individuo, pues ninguna moral (que necesariamente es colectiva) pueda penetrar en la necesidad instintiva de un sujeto (que siempre es individual, es decir, única). Esto hace que la moral sea prácticamente imposible si por ella entendemos lo que al principio de esta sección estábamos; la moral considerada como la expresión de necesidades instintivas del hombre.

Pero de aceptar el planteamiento de Nietzsche tendría mos que aceptar la cancelación total de la moral, la anulación de los valores como parámetro para juzgar las con

En este sentido ejerce una crítica muy fuerte a la moralidad cristiana en tanto que es la que más ha afectado el comportamiento de Occidente, así como también a la moralidad socrática y después a la moral propuesta por Kant. Pero no vamos a indagar cuáles son los principales planteamientos que hacen estas moralidades ya que no es la intención de este apartado. Lo que sí nos preocupa — insistir es en la intención que tiene Nietzsche de cancelar todo tipo de moral que sea antinatural. El no acepta que sea atacada la parte más íntima e individual que tiene el hombre, la cual está integrada por las pasiones, los deseos, los sentimientos, los cuales sólo pueden ser experimentados por él. Nietzsche trata de derrivar y sepultar a toda moral que tenga por pretensión racionalizar todo el actuar humano, pues ello va haciendo que se aleje cada vez más de su condición de animal natural y de lo que se trata es de que no pierda esas cualidades — sino, al contrario, que las rescate. Dice Nietzsche que él considera a la moral como un "somnífero" con el cual se adormece y se domestica al hombre, lo convierte, de un animal natural sano, en un animal gregario y artificioso que cree ciegamente en el invento más audaz que ha hecho: los valores y, junto con estos, todo lo que de ellos se deriva, como por ejemplo la buena conciencia, el alma, la virtud, pero también a los espúes, pues no podemos hablar de buenas conciencias sin que tengan que ser comparadas con las malas acciones¹⁰⁷. Volveremos a encontrar en el terreno de la moral esa necesidad que tiene el ser humano de entretejer una serie de ideas ficticias en las que deposite su fe ciegamente, sin que se cuestione su validez. Pero en este caso lo hace en un terreno mucho más peligroso que los que hemos visto antes,

doctas de los sujetos; pero ¿eso es posible?, ¿realmente se puede suprimir la moral por ser innecesaria para los individuos o por qué no puede cumplirse con su propósito?, ¿podríamos estipular a la nada como sustituto del valor?. Siguiendo el planteamiento de Nietzsche considero que sólo hay dos opciones para responder a estas preguntas. Primera: hay que proponer una nueva moral constituida por nuevos valores, los cuales tendrán como meta el estar — instaurados más allá del bien y del mal, los cuales sólo puedan ser creados por el superhombre. Esta postura es la que Nietzsche no abunda mucho, desencadena exactamente en lo que él critica, en ser una Moral colectiva que, por ende, inhibe las necesidades individuales y que sigue siendo una moral impuesta por las voluntades dominantes. Podríamos decir que aquí Nietzsche está oscilando — en un círculo vicioso en donde él mismo se preparó su propia trampa, ya que su moral también tendría que ser cancelada. La otra solución está marcada por la expresión artística en la que, según Nietzsche, si es posible que en ese campo se expresen esas necesidades individuales — que tanto ha mencionado, ya que el vehículo del que se vale el arte para expresarse es el de la sensibilidad, — el cual permite una experiencia de tipo individual. Esta solución es la que se pretende explicar en el tercer capítulo, objete de este trabajo, al cual damos paso.

Capítulo III

La expresión artística como única forma de interpretación de la realidad.

En este capítulo indagaremos cuál es la noción que tiene Nietzsche respecto del arte y en qué sentido lo propone como alternativa respecto de los problemas que hemos mencionado en capítulos anteriores. El cumplir con esta finalidad no es cosa sencilla pues la única obra que Nietzsche escribió para expresar sus ideas acerca del arte, figura como la primera de toda su producción. Nos referimos al Origen de la tragedia, pero no la podemos tomar como base por que Nietzsche no sostiene esas mismas ideas a lo largo de su vida, sino que la critica severamente. Por esta razón trataremos de rescatar sus ideas acerca del arte en algunas de las obras posteriores a la ya mencionada.

Ya hemos visto que Nietzsche es un enemigo abierto del racionalismo porque éste inhibe la participación directa del individuo en la producción de su mundo y, tal parece, que Nietzsche se propone rescatar esa individualidad del hombre, perdida a través de la historia. Pero tal individualidad no se encuentra en el nivel racional, pues ya hemos analizado algunas de las esferas en las que ésta se expresa y nos hemos dado cuenta que la cancelan¹. Tal es el caso, principalmente, de la moral, así mismo del nivel

ontológico y epistemológico en que el ser humano se desarrolla. Nietzsche pretende encontrar alguna forma— en que pueda ser expresada esa individualidad, pero — para localizarla, él está muy consciente de que no la va a encontrar si recurre a los planteamientos de la — ciencia o de la filosofía tradicional, cuyo punto de partida es el uso de la razón. Nietzsche piensa que — continuar por allí sería como andar por un camino — — errado, pues ya anteriormente hemos desarrollado la — crítica que hace a estos planteamientos. Pero enton— ces ¿qué nuevo horizonte quiere presentarnos Nietzs— che? ¿qué es aquello que el hombre puede producir sin que anule la proyección de sus deseos más íntimos? — ¿es posible que se logre la proyección de tal intimi— dad? ¿y de ser así, cómo es posible garantizarlo? — Por los puntos que hemos desarrollado anteriormente, considero que la única forma de lograr tal expresión es la artística ya que a través de ella se canalizan aquellos sentimientos que son modificados en el momen— to en que se les trata de plasmar a través de una es— tructura lingüística. Tal parece que para Nietzsche, el arte es el único medio a través del cual no se dis— tortiona el mensaje o la intención con que él es gene— rado. Pero tratemos de fundamentar tal aseveración presentando la concepción del arte en el pensamiento de Nietzsche.

3.1.— El arte como manifestación del ser del hom— bre.

Para este filósofo el arte es sinónimo de vida.

Es la única vida posible. Es la única actividad creadora del hombre que le permite vivir su propia existencia. Es la única actividad que, lejos de destruirlo y de conducirlo a la muerte, lo reivindica y lo hace sentir experiencias que le permiten mantener estrecha relación con la vida. El arte es un hacer que le permite al hombre estar en constante actividad porque continuamente está expresando sus sentimientos, deseos y pasiones, pues de lo contrario, el hombre permanece en el quietismo. El arte es

un gran estimulante de la vida, una em-
braguez de la vida, una voluntad de -
vivir².

Recuérdese que antes hemos dicho que para Nietzsche cualquier otra expresión cultural que no sea la artística representa una voluntad para la muerte, ya que no permite la libre manifestación de las necesidades del hombre. Eso se debe a que siempre le están imponiendo reglas, métodos, normas, formas de comportamientos, los cuales son válidos por el simple hecho de que son aceptados y compartidos por comunidades enteras. Pero ahora Nietzsche presenta una actividad en la que no se actúa bajo reglamentos o esquemas preestablecidos, pues el arte carece de tales estatutos, por ello es que se trata de una actividad para la vida. La única intención del arte es crear, entendiendo por esto la construcción de nuevas formas en las que pueda ser expresada la sensibilidad humana. Nótese que se trata de sensibilidad mas no de racionalidad y, con ello, queremos decir que la sensibilidad de ca

da ser humano es distinta porque ella se forma a través de todas las experiencias que cada individuo va teniendo, las cuales, por muy semejantes que sean, -- nunca podrán ser iguales y, por lo mismo, nunca producirán un mismo tipo de sensibilidad. Esta es única para cada individuo, de tal manera que las creaciones -- que ella hace tienen un carácter exclusivo, pues realmente expresan la individualidad del sujeto. Crear es la actividad más íntima que puede desarrollar el hombre, pero también es la más elevada. No cualquier hombre puede expresarse artísticamente. Para llegar a expresarse de manera original, primero necesita darse cuenta de que cualquier expresión racional es sinónimo de muerte. Necesita renunciar a esa supuesta seguridad personal (mas no individual) que le proporciona la ciencia, o la moral o la metafísica o cualquier -- otra forma en que la racionalidad pueda ser expresada. Necesita renunciar a la cultura, que tiene por pilar básico a la razón. Se trata de volverse irracional para que pueda empezar a ser artista.

Dice Nietzsche

La Historia y las ciencias naturales -- han sido útiles para vencer la Edad Media, el saber contra la creencia. Nosotros ponemos ahora el arte frente al -- saber. ¡Vuelta a la vida!³

No se trata de seguir construyendo grandes sistemas -- científicos, filosóficos o morales. Tampoco se trata de emprender una marcha inútil en busca de la verdad absoluta, o de encontrar la religión que sustituya a todas las seudoreligiones. La única intención es hacer que el hombre viva, que deje de ser manipulado --

por verdades fuera de tiempo o por valores cuya única función es el sometimiento de las comunidades bajo intereses de dominio. Se trata de desenterrar al hombre y hacer que regrese a la vida y que empiece a construir la con sus propias manos. Es indispensable que el hombre se vuelva artista para que no perezca toda la especie. Y aquellos que tienen la posibilidad de ser artistas son los que empiezan por renunciar a cualquier sistema establecido.

Nietzsche encuentra una enorme diferencia entre la expresión artística y cualquier otro tipo de expresión, ya que el arte se basa en la ilusión, mientras que la ciencia se basa en la certeza, la moral en la fe y la metafísica en la creencia. Pero aun juntando a estas tres últimas no se obtiene la seguridad de nada. Estas tres esferas deben su origen a la invención humana, sin embargo, con el paso del tiempo lo han olvidado y han llegado a considerarse como pilares irremovibles en cualquier comunidad. Pero el hombre que se ha hecho artista no desconoce ni niega su origen, sino que lo tiene siempre presente. El sabe que el mundo que vive lo está construyendo poco a poco, lo viene creando, lo llena de fantasías e ilusiones, de metáforas, pero está totalmente consciente de ello,

conoce el engaño de todas las cosas fijas, y también el de las metáforas, pero se mueve libremente frente a la realidad: es creador y produce imágenes⁴.

Mientras que el científico se olvida de que las leyes las inventó él, se las adjudicó a la naturaleza, pero ella carece de tal rigidez. Así mismo, el moralista -

olvida que el bien y el mal fueron inventados para designar clases sociales y ahora cree ciegamente en esos valores y los utiliza para juzgar conductas humanas; también el creyente piensa que las normas religiosas fueron proporcionadas por su dios. Todos ellos olvidan el momento y la finalidad con que han sido creados esos valores o esas verdades y les dan más existencia real a ellos que a las cosas que representan. La diferencia entre ellos es que el artista vive de la ilusión, mientras que los demás viven en la ilusión sin percatarse de ello.

Si no gustásemos de las artes y no hubiésemos inventado esta manera de rendir culto al error; la comprensión de la universalidad de la mentira y de lo no verdadero, no podríamos soportar ese convencimiento de que la ilusión y el error son condiciones necesarias del mundo intelectual y del mundo sensible. Pero hay una potencia contraria que se opone a nuestra sinceridad y nos ayuda a librarnos de consecuencias tales; es el arte como buena voluntad de la ilusión⁵.

Nietzsche no sostiene que a través del arte se pueda descubrir "la verdad" puesto que no existe tal cosa, sino que dice que con el arte se vive dentro del error porque constantemente se le está produciendo, sólo que el artista está consciente de esta falsedad, él sabe que se está engañando, pero también sabe que el engaño es la única forma de vivir la realidad.

A partir de esta ilusión, de este engaño en el que se sumerge el artista, se presenta nuevamente la

apariciencia, vuelve a surgir un mundo aparente. La -- gran diferencia que aquí vamos a encontrar es que en la realidad sólo existe ese mundo aparente y ningún -- otro. No hay mundos verdaderos, el único que existe -- es el que la imaginación y la fantasía crea. Pero el único que sabe que esto es así es el artista y por -- ello concibe a toda la realidad como una ilusión, pe -- ro aquí la apariencia es la única forma que se tiene para referirse a la realidad, o al menos, es la única forma válida que Nietzsche propone:

la apariencia del artista es distinta,
más real que la apariencia del pensar
puro, conceptual⁶.

Y además, recordemos que todo aquel que utilice el -- pensar como la única forma de referirse a la realidad, se olvida de que todas las estructuras conceptuales -- con las que a ella se refiera están muy lejos de ser verdaderas, ya que han sido inventadas y eso hace que su verdad sea relativa pues depende estrictamente de las circunstancias en las que ha sido inventada.

Pero, después de todo esto aún surge una pregun -- ta; por qué el arte es la manifestación del ser del -- hombre?. Recordemos que la idea de ser de Nietzsche -- es un tanto distinta a la de la mayoría de los filóso -- fos anteriores a él, pues en este caso, cuando nos re -- ferimos al arte, el ser del hombre sólo puede ser con -- cebido como la síntesis entre razón y pasión. No se -- trata de concebir al hombre como un ser meramente rati -- onal que sólo a través del uso de discursos concep --

tuales pueda referirse a la realidad. Tampoco se trata de colocarse en el otro extremo y decir que el hombre sólo sabe expresarse en el torrente de sus pasiones y que se vale de sus sentidos para lograr tal fin. Más bien se trata de lograr una unidad entre estos dos, a la que se le denomina sensibilidad. Es ella la única capaz de establecer un término medio entre esos dos - extremos en los que siempre se ha caracterizado al - hombre. Atendiendo a las necesidades de la sensibilidad es posible devolverle la vitalidad al mundo, ya - que éste no es presentado por ella de manera parcial.

Este mundo creado para los ojos, el -- tacto y el oído, es bastante falso (); del mismo modo, la belleza desaparece cuando reflexionamos sobre los acontecimientos de la historia⁷.

Aquí podemos observar la crítica a los dos niveles: - si captamos el mundo sólo por nuestros sentidos nos - resulta demasiado superficial, pero si lo queremos -- comprender sólo reflexivamente nos resulta demasiado frío, carente de vitalidad. Ante estos dos puntos de vista que, para Nietzsche son igualmente erróneos, él pregunta

¿de qué medios disponemos para conseguir que las cosas se vuelvan bellas, atractivas y apetecibles para nosotros cuando no lo son?... y yo creo que en sí mismas no lo son jamás⁸.

Resolver esta pregunta concierne a los artistas. Ellos son los que pueden presentar la forma de ser de esas cosas para que adquieran su sentido original. Ellos - son los que pueden ilusionarnos advirtiéndonos pre---

viamente que se trata de eso, de una ilusión.

Por nuestra parte necesitamos de la ---
mentira para conseguir la victoria so-
bre esta realidad, sobre esta 'verdad',
o sea, para vivir... El hecho de que -
la mentira se necesite para vivir forma
parte de este terrible y enigmático ca-
racter de la existencia⁹.

Consideramos que en este punto es donde coincide
todo el análisis que hemos hecho, a saber: el que la
mentira es una necesidad. Si hacemos un breve suma---
rio hemos venido anotando lo siguiente: Cuando hablam-
os de lenguaje dijimos que a través de él se falsifi-
caba a la realidad porque creíamos más bien en las pa-
labras y no en lo que ellas representaban; pero descu-
brimos que existía la necesidad de creer en algo y, -
en ese caso, el símbolo en el que creíamos eran las -
palabras. Cuando nos trasladamos al terreno de la ra-
zón dijimos que ella se convirtió en el símbolo de ---
creencia al considerársele como el único instrumento
infallible con el cual se establecía relación con la -
realidad; pero ese símbolo se tornaba mucho más sofis-
ticado porque podía expresarse de distintas maneras,
ya fuera como símbolo ontológico, epistemológico, mo-
ral o cultural. Esto hacía que el hombre creyera en -
la veracidad de por lo menos una de estas cuatro for-
mas racionales, aún cuando estas cuatro presentaran -
una visión parcial de la realidad, y, por lo mismo, -
su verdad fuera solamente parcial, ya que correspon-
día a una forma de ser de la realidad, aún cuando en
muchos casos haya sido considerada como verdad absolu

ta. El punto de coincidencia tanto en el lenguaje como en las diferentes manifestaciones de la razón está dado en que ellos han sido los vehículos que manifiestan la necesidad que tiene el hombre de creer en algo, pudiendo ser éste de diversa índole. Lo importante es esa necesidad de ser mitológico, de arraigarse a algún arquetipo y considerar que en él se encuentra concentrada la "verdad" sobre la realidad. Esa actitud mitológica ha venido marcando a la cultura humana: primero se creyó en dioses naturales, después en dioses antropomorfos, luego en "espíritus divinos", para llegar ahora a creer en leyes científicas o en partículas de materia. Sin embargo, todos estos símbolos muestran en mayor o menos medida, la angustia que experimenta el hombre al pensar en la posibilidad de que no exista "algo" que le dé sentido a su vida, la sentirse abandonado a su propia suerte sin que haya "algo" que lo pueda rescatar de su propia soledad. El hombre siempre ha buscado trascender sus propios límites naturales y para ello ha recurrido a distintas situaciones con la única intención de salvarse de su temporalidad. Pero en el arte, a diferencia de cualquier otra manifestación cultural, se está consciente de que ese mundo que poco a poco se va construyendo (a través de la literatura, la música, la pintura, etc.) es un mundo ficticio, aparente, finito, sujeto al devenir, en el que nada permanece estático sino que continuamente está cambiando, ya que se va construyendo conforme a las circunstancias del artista y a las necesidades que él vaya teniendo. Por lo mismo, el artista sa

be que ese mundo es producto de sus ilusiones, pero — también sabe que es parte de su ser vivir en el engaño y en la mentira. Esta no se presenta espontáneamente sino que es parte del ser humano; y sólo el que — produce arte está consciente de esta necesidad. Por — ello es que Nietzsche dice que el arte es la única — forma de vida sana, que el arte tiene

más valor que la verdad, es la auténtica misión de la vida¹⁰.

Obsérvese que no hemos dicho que el arte sea la única forma de verdad o la verdad auténtica, pues él es también una forma parcial para referirse a la realidad. Lo que sí sucede es que el arte nos ofrece una visión más real del mundo porque penetra libremente en él, — no se ve limitado por métodos científicos o lógicos, ni por normas morales o religiosas, pues él simplemente trata de presentar a través de su obra lo que nece sita o desea en ese momento. Por eso es por lo que — Nietzsche lo considera más real y, además, lo concibe como la forma más viable en la que se expresa el ser del hombre.

3.2.: La actitud subjetiva es la única forma de penetrar en la realidad.

La constante lucha que ha venido sosteniendo — Nietzsche contra el racionalismo se ve concretada — aquí. Pero su rechazo para con esta tendencia tiene — un trasfondo muy importante, a saber: su rechazo ha— cía la desnaturalización del hombre a la que Nietzsche

se refiere con un término especial: personalidad. Al hecho de que el hombre vaya cancelando poco a poco — su relación inmediata con la naturaleza — porque coloca en medio de ellos una serie de fenómenos sociales tales como instituciones, actitudes, ideas—, le llama Nietzsche personalidad. Para que ésta se dé se hace — necesario un proceso de socialización en donde el hombre entra a formar parte de él al ir asumiendo conductas que son practicadas por toda la comunidad, pero — para poder asumir conductas semejantes se requiere — que haya actitudes específicas que, en iguales circunstancias, sean repetidas por todos. Esto sólo se logra cuando ese tipo de actitudes se ha generalizado para la mayoría de los miembros de la comunidad. Pero para Nietzsche sólo una actitud racional es la que puede generalizar las conductas; es decir, sólo siendo racionales es como se puede ser persona. Ser persona consiste en apropiarse las necesidades que son comunes a todos y, por consecuencia, la forma en que éstas sean satisfechas; de tal manera que los hombres que pertenecen a una misma época histórica comparten las mismas normas morales, religiosas o científicas, pues todos ellos consideran como suyas aquellas necesidades que originaron a cualquiera de esas normas. Pero Nietzsche reprueba este proceso en el que a todos los hombres se les hace compartir las mismas cosas, ya — que él considera que cada ser humano tiene una forma particular de ser, siendo así que cada sujeto tiene distintas necesidades, pues las circunstancias que vive no son iguales a las de los demás¹¹. Y a esta per-

particularidad de ser es a lo que Nietzsche llama individualidad. Tenemos entonces que este filósofo opone el individuo a la persona. Esta última se produce en -- cualquier civilización por el simple hecho de pertenecer a ella, mientras que el individuo tiene que renunciar a esa civilización y empezar a crearse él mismo, tiene que dejar de ser animal de rebaño para empezar a ser hombre. Y precisamente en ese renunciamiento es donde radica la iniciación de todo artista.

¡Hay que ser individuo -- propone Nietzsche -- mas no persona¹².

El más grande será el que pueda ser el más solitario, el más oculto, el más -- divergente, el hombre más allá del bien y del mal, el señor de sus virtudes, -- el sobrado de voluntad¹³.

El más grande para Nietzsche será aquel hombre que vi va su vida de manera particular, íntima, sin que tenga que ser hombre de rebaño a quien se le pueda manipular fácilmente a través de un código de valores de cualquier índole. Se trata de hacer que el hombre genere sus propios valores a partir de sus propias necesidades, pero esto sólo puede lograrlo si reconoce -- cuáles son las necesidades que él, de manera particular, tiene. Este individuo o ser solitario debe ser -- artista, debe crearse a sí mismo sin necesidad de -- caer en la repetición, en la imitación o la obediencia. No se trata de hacer del hombre un ser civilizado.

Nietzsche se muestra bastante receloso contra toda expresión cultural cuya finalidad sea la civiliza-

ción del hombre, pues esta tendencia hace que se inhiban los deseos instintivos que nacen en cada sujeto, los cuales son considerados por Nietzsche como los — que manifiestan las necesidades reales del hombre. — Apoyando esta afirmación dice Nietzsche

el sentido de toda cultura consiste cabalmente en sacar del animal rapaz — 'hombre', mediante la crianza, un animal manzo y civilizado, un animal doméstico¹⁴.

Por esta postura se le tilda a Nietzsche de antirracionalista, ya que la mayoría de su obra filosófica es un rechazo abierto a cualquier expresión cultural (entendiendo por cultura el concepto que engloba a cualquier tipo de racionalidad). Y si Nietzsche es irracional, él a su vez considera a la cultura como antiindividual, ya que se vale de distintos medios para cancelar, en lo posible a ese ser individual:

Todas esas morales (léase racionalidades) que se dirigen a la persona individual para procurarle su 'felicidad' según se dice, — qué otra cosa son más — que propuestas de comportamiento en relación con el grado de peligrosidad en que la persona individual vive a causa de sí misma; recetas contra sus pasiones, sus inclinaciones buenas o malas, dado que estas tienen voluntad de poder y quisieran desempeñar el papel de señor¹⁵.

Según esto, la cultura refuerza la producción racional del hombre, mientras que se esfuerza por cancelar la parte pasional del mismo. Pero Nietzsche no pide — ni lo uno ni lo otro, sino la síntesis de ambas pero

manifestadas a nivel individual, mas no colectivo. Y en este punto es donde radica la originalidad de Nietzsche, en donde su única intensión es la de lograr -- que el hombre manifieste su ser y ésto lo alcanza en el momento en que expresa su intimidad, es decir, en el momento en que inicia su actividad artística.

Esto hace que el prototipo de hombre nietzscheano sea el que prefiere el arte ante cualquier otra expresión cultural, es decir, Nietzsche prefiere al hombre intuitivo y no al hombre de conocimiento (científico, religioso, moral o filosófico). La intuición no busca verdades, simplemente pretende expresarse. Tampoco busca las esencias de las cosas, o las leyes que rigen a la naturaleza. La intuición no pretende hacer conocimiento sino sólo ir guiando sus deseos y concretarlos en algo. A diferencia de ello, el conocimiento busca leyes, verdades, principios y, a partir de -- ellos, describe a la realidad. A Nietzsche no le interesa describir a la realidad sino interpretarla a través de la vivencia; su intención es vivir, sentir, -- crear, mas no calcular, enumerar, sistematizar. Por eso es que el arte significa Vida, mientras que el conocimiento representa a la muerte, pues sólo hace del hombre un ser que busca interminablemente la "verdad" que le permita entender su mundo. El hombre intuitivo, el artista se olvida de que existan verdades y se concreta a vivir su mundo.

El arte y nada más fue el arte. ¡Es el que hace posible la vida! (). El arte es la única fuerza superior opuesta a

toda voluntad de negar la vida. (). El arte como redención del hombre del conocimiento¹⁶.

Nietzsche piensa que no tiene caso seguir buscando "algo" que le dé sentido a la vida, con el arte esa necesidad queda superada. Esa actividad representa la nueva forma de ser del hombre; por eso es que en Zaratustra Nietzsche dice repetidas veces que

el hombre es una cosa que debe ser superada¹⁷.

refiriéndose al hombre que se ha quedado empantanado tratando de encontrar verdades de conocimiento. El arte no nos proporciona ninguna verdad,

lo bello no existe, como no existen el bien y la verdad¹⁸;

no existe valor alguno que sea absoluto, creer eso ha sido el refugio al que ha acudido el hombre pretendiendo con eso sentirse seguro y estable; pero el arte es el "encantamiento" que hace que el hombre se desnaturalice y vaya construyendo poco a poco su autodestrucción como persona, pues puede revelarnos que tal creencia es una ilusión.

¡Somos nosotros los que hemos creado un mundo con un valor determinado!, sabiendo de esto reconocemos también que el respeto hacia la verdad es consecuencia de una ilusión¹⁹.

Pero este descubrimiento sólo puede hacerlo el hombre intuitivo mas no el hombre de conocimiento. La intuición nos permite darnos cuenta de esa ilusión pero, a su vez, crear un nuevo mundo a partir de nuevas ilu-

siones y con un solo significado; más bien nos va señalando pautas de posibles caminos con los que, al unirlos, entretejemos un tipo de interpretación, pero ella, por sí misma, no es garantía de nada.

El mundo puede considerarse como una obra de arte que se engendra a sí mismo²⁰.

y esa obra sólo puede ser creada por el hombre intuitivo que se ha desprendido de cualquier tipo de valor, que se

ha vuelto niño

diría Nietzsche²¹, pues ya ha pasado por las transformaciones necesarias para arrancarse las huellas que la cultura ha impregnado en su ser. Compartiendo esta idea don Nietzsche, Fink afirma

Y así como el hombre, el artista humano experimenta, al crear su redención en la obra, y así como en la bella apariencia de la obra de arte se transfiguran incluso el sufrimiento y lo feo, así — también el fondo cósmico creador alcanza, en la bella apariencia de las figuras múltiples de lo existente finito, — el descanso momentáneo de la quietud²².

Por ello es que Nietzsche se considera a sí mismo artista y se refiere a su obra filosófica de la misma manera que a una obra de arte, principalmente en el caso de Así hablaba Zaratustra, ya que toda ella es — una producción poética, pues no se trata de un discurso en prosa que contenga una serie de verdades, sino más bien, se trata de una forma de interpretar a la —

realidad recurriendo a la metáfora, la cual no exige un único significado sino que deja abierta una serie de posibles significaciones, pero cuya única intención es mostrar que se puede interpretar a la realidad de manera intuitiva. Y allí, en esa obra poética dice -- Nietzsche

¡que esté yo desterrado de toda verdad!
¡sólo un poeta! ¡no más que un loco!²³,

porque no ha sido dado al poeta hablar con la verdad sino más bien con la mentira.²⁴

Por último y a manera de conclusión, sólo nos queda reiterar algo: la subjetividad es la única forma de penetrar en la realidad. No hay para Nietzsche alguna otra forma válida.

En este último apartado hemos contrapuesto tres cosas básicas, Primero el individuo a la persona. Segundo, la intuición al conocimiento. Tercero, la subjetividad a la objetividad. De este último digamos lo siguiente. La subjetividad se relaciona con la intuición, mientras que la objetividad se relaciona con el conocimiento. Y tradicionalmente se ha considerado -- que la subjetividad nos conduce al error, mientras -- que la objetividad nos conduce a la verdad, Pero con todo lo que hemos dicho, esta última afirmación carece de sentido para Nietzsche. Sobre la objetividad él nos dice lo siguiente:

El hombre objetivo es de hecho un espejo: habituado a someterse a todo lo -- que quiere ser conocido, sin ningún -- otro placer que el que le proporciona

el conocer, el 'reflejar'²⁵.

Para Nietzsche la objetividad no dice nada respecto - de la realidad, simplemente la refleja, es decir, la describe y ésto no es razón suficiente como para que se le dé todo el crédito del que goza ese concepto en el terreno del conocimiento. La objetividad tiende a universalizar los conocimientos pero, no por eso, se encuentra más cerca de la verdad; a más de que la objetividad es un concepto que forma parte del esquema tradicional de conocimiento que hemos venido criticando a través de todo este trabajo. Y así como Nietzsche ha descartado a la lógica y a la ontología, la moral y todo aquello que tenga que ver estrictamente - con lo racional, ahora descarta a la objetividad por considerarla un

móvil recipiente formal sin contenido ni sustancia²⁶;

mientras que él rescata el tipo de interpretación que puede hacerse de la realidad, a partir de una actitud subjetiva que, como hemos visto, para Nietzsche radica en el arte, y ello sólo porque para este filósofo

el arte tiene más valor que la verdad

ya que él es

la actividad metafísica de la vida²⁷.

Ante este planteamiento que hemos estructurado - de la filosofía nietzscheana llegamos a la conclusión de que sí hay una respuesta positiva por parte de este filósofo. Su pensamiento no es una serie de contradic

ciones, o un conjunto de aforismos y metáforas sin relación alguna. Más bien, encontramos una nueva forma de referirse a la realidad; una nueva manera de presentar el mundo que desde sus orígenes ha preocupado al hombre. Nietzsche representa el punto de partida - de toda una generación de pensadores que proponen una forma más real y más íntima de entrar en contacto con su propia realidad. Desde este punto de vista consideramos que el presentar al arte como la alternativa a la crisis de la cultura -principalmente de la occidental- es una posición válida, aunque, finalmente, no es más que una forma distinta de interpretar a la realidad. Pero recordemos que Nietzsche es uno de los primeros que insisten en que hay muchas formas de hablar acerca de la realidad y que lo que él propone es una de esas muchas.

La revelación psicológica de la genealogía, de la metafísica, la religión, el arte y la moral, que tienen su origen en instintos y tendencias casi - - siempre ocultos, subterráneos, es la - manera que Nietzsche tiene de luchar²⁸.

Conclusiones:

Una vez que he desarrollado el análisis sobre el papel que juega la razón en la producción del conocimiento de acuerdo a la filosofía de Nietzsche, he llegado a la conclusión de que este filósofo quiere dar una nueva valoración al quehacer filosófico al proponer el uso de un método distinto al analítico. La forma cómo se interprete un problema es lo que representa la aportación hecha por este filósofo. Hay que establecer una filosofía de las perspectivas en contraposición a una filosofía analítica o racionalista. — Hay que revalorar el recurso de la interpretación y — considerarlo como la fuente primera para dar una explicación de la realidad. La intención de instaurar — este nuevo recurso en filosofía es la de lograr que — a través de ella se exprese la realidad inmediata de cada ser humano, para que de esa forma se vean expresadas sus necesidades individuales. Con el uso de este recurso no hay un único lente a través del cual se observa nuestra realidad, sino que hay una pluralidad — de enfoques que permiten que sea abordada. Y este recurso de la interpretación debe ser usado en cualquiera de los campos en los que la realidad se exprese.

Por lo que respecta a los temas que aquí se han — visto la solución a los problemas básicos que se han planteado, tales como el del lenguaje y el de la razón, comienza una nueva reinterpretación. Hay que ha—

cer otra interpretación del lenguaje y también de la razón y darles, al mismo tiempo, una nueva valoración.

En el caso del lenguaje, se anotó que éste es — considerado por Nietzsche como un instrumento totalmente falso y engañoso, pues nos ofrece un mundo de palabras que está totalmente identificado con el mundo de los objetos, considerándosele como verdadero olvidando que la relación que se ha establecido entre — los dos es arbitraria, pues la asignación de los nombres y significados a las cosas es el resultado de — una expresión de poder. Aquel que puede manipular a — los objetos, también manipula sus nombres. El lenguaje es una especie de máscara con la que se acepta como verdadero lo que ella nos presenta. Es una máscara que cubre al mundo y que muestra sólo su apariencia, su cara falsa. Es más, Nietzsche critica mucho la — corriente que considera que si se elaboran estructuras lingüísticas apegadas a las reglas gramaticales y a los principios lógicos, es posible obtener un conocimiento totalmente verdadero. Pero ya se fundamentó que Nietzsche no considera que la verdad depende del buen uso que se haga de las estructuras del lenguaje, sino que ahora la verdad sólo depende del uso que se le dé al lenguaje y, el uso a su vez, depende de la — interpretación. Nietzsche considera que es necesario revalorar al lenguaje y utilizarlo en sentido positivo, ya que si sólo se toma en cuenta la parte engañadora y falseadora, la comunicación quedaría reducida al silencio. Por ello es que para Nietzsche es indispensable considerar que la totalidad es una multipli-

cidad de cosas que no están regidas por leyes, reglas o principios universales, sino que todo está en constante devenir. Todo está sujeto al cambio y a la temporalidad y aunque con el lenguaje se intente retener - ese movimiento y estatizar a la realidad, hay que estar conscientes de que la forma en que el lenguaje - atrapa a esa totalidad, ha resultado del uso que a él se le da, sin que ello implique que eso es la realidad. De ahí que la forma en que pueda ser abordada depende de la forma en que se interprete, de la forma - en como ella sea considerada. Concretizando, el lenguaje es para Nietzsche el instrumento vital con el - que se puede abordar a la realidad, considerando que todo depende de la forma en que ésta sea interpretada, es decir, así como la realidad es un conjunto múltiple de cosas, así también hay un conjunto múltiple de interpretaciones.

Respecto a la razón, también hay que instaurar - una nueva forma de abordarla. Para esto debe tenerse en cuenta que el uso que le dió la filosofía tradicional hasta antes de Nietzsche hizo que se desnaturalizara al hombre, ya que la razón lo va separando poco a poco de su naturaleza, en la medida en que trata de satisfacer necesidades que están muy lejos de ser primarias o naturales. Para Nietzsche debe considerarse a la razón como un instinto desarrollado cuya única finalidad sea la de satisfacer necesidades individuales. La razón no debe convertir al hombre en animal de rebaño sino que debe hacer de él un individuo que pueda hacer lo que a él le indiquen sus necesidades.

Lo más importante es que para Nietzsche la razón es - un factor importante para el conocimiento de la realidad, pero no es lo único, pues hay que tomar en cuenta que también la parte sensible del hombre interviene en este proceso de conocimiento. Al hombre se le debe considerar como una unidad indisoluble, compuesta de una multiplicidad de elementos que son los que colaboran en el desarrollo de ese proceso.

Y la más alta expresión que puede tener es la artística, pues en ella se logra esa unidad sin que se pueda decir que un factor influye más que otro. Por esto es que Nietzsche considera que sólo a través del arte se puede lograr una verdadera comprensión de la realidad, pues en ella no intervienen criterios veritativos, tampoco métodos rigurosos o algún sistema en especial con el que se pretenda esquematizar a esa -- realidad; lo único que se tiene son necesidades reales que exigen ser exteriorizadas y concretizadas en una actividad.

Pero también considero importante presentar algunos puntos acerca de lo que considero que serían las consecuencias de los planteamientos aquí sostenidos.

Para que se instaure un nuevo recurso de interpretación, se considera al hombre como una unidad y - el arte representa una nueva forma de hacer filosofía, se requieren varias cosas previamente. En primer lugar se necesita una conciencia generalizada acerca - del problema que Nietzsche plantea; la de la imposibilidad del conocimiento totalmente verdadero; a su ---

vez, considerar que la razón domestica al hombre y lo convierte en animal de rebaño y que, a su vez, se considere que haciendo uso exclusivo de su sensibilidad se pueden satisfacer cualquier tipo de necesidades individuales. Lograr una conciencia generalizada de esto es prácticamente imposible, ya que la conciencia actual del ser humano está constituida por una tradición formada por cientos de años que paulatinamente ha venido rindiendo homenaje a la razón; y sobre esa tradición está cimentado cualquier manifestación cultural, ya sea política, científica, religiosa o filosófica. Toda sociedad actual ha experimentado las magnificencias que la razón le ha brindado. Muy pocos coincidirían con Nietzsche en que la razón desnaturaliza al hombre y que lo convierte en un esclavo, por ello muy pocos aceptarían la propuesta nietzscheana.

Otro obstáculo en contra de esta teoría es el que Nietzsche ubique su nueva escala valorativa más allá de los valores establecidos. Para él el parámetro ya no está dado por el bien y el mal, sino que es ta dado por lo que le dicte a cada individuo sus necesidades. El valor ya no dependerá de una apreciación moral o religiosa sino de una inquietud particular. Pero en la medida en que el hombre vive en sociedad comparten las mismas culturas y eso hace que sus valores sean comunes. Si los juicios valorativos se hicieran depender de inquietudes particulares se requerirían varias cosas. Primeramente el hecho de que cada

sujeto tuviera tal grado de responsabilidad propia -- que le permitiera actuar de acuerdo a sus convicciones sin ocasionar problemas sociales. Segundo, que todos los sujetos estuvieran conscientes de esa responsabilidad. Tercero, que su acción moral estuviera fundamentada en un mismo parámetro valorativo. Y de nueva cuenta caemos en lo que Nietzsche comenzó por criticar. Además aquí hay otro punto, ya hemos visto que Nietzsche considera que los juicios valorativos tuvieron su razón de ser a partir de la necesidad que todo hombre tiene de creer en algo para su propia seguridad individual. Si esta creencia es indispensable, -- ya que se trata de una necesidad innata al hombre, entonces es imposible que el hombre deje de crear valores en función de sus creencias y a partir de ellos -- reglamente su conducta y, la aceptación de una misma creencia por varios sujetos no es difícil de obtener, se puede recurrir a la presión espiritual, económica o afectiva y lograr que una comunidad entera coincida en los mismos valores. Entonces ¿cómo hacer que el valor surja de una inquietud particular pero sin que se convierta en un valor que rige conductas?. Las conductas de todos los hombres difícilmente pueden estar disociadas, más bien, todas tienen un fundamento común, aún cuando ésto haga del hombre un animal de rebaño.

Y respecto al arte ¿cuáles son las consecuencias que se desprenden? ¿es posible que el arte sea la alternativa para todos los hombre o sólo para unos -- cuantos? ¿es factible que todos disfruten de la posibilidad de expresar sus sensibilidades?. Eso parece --

ser aún más difícil. La facultad de hacer arte pertenece a una minoría y quizá esté reducido grupo de hombres sean los únicos que se den cuenta de que el arte es el único que puede salvar a la cultura. Pero sobre todo quizá esa minoría también sea la única que pueda darse cuenta que el arte es el único que permite crear un mundo nuevo sin olvidar que se ha inventado y que, por lo mismo, no es del todo real y, sin embargo, — creer en él. El arte es válido como alternativa si — nos permite tener siempre presente esta invención y — de ese modo hacer a un lado los criterios de verdad o los juicios de valor que se asignen a los conocimientos. El artista inventa su mundo y cree en él pero no se olvida de que es su invención y no trata de establecer leyes inmutables a la naturaleza, a la sociedad y al individuo, pues tales leyes son totalmente arbitrarias.

Pero esa conciencia sólo la tienen muy pocos hombres y ellos son los que se encuentran más allá de — los valores establecidos.

Si consideramos sólo a esta pequeña minoría tal parece que la alternativa de Nietzsche no es viable — para salvar a la cultura y, concretamente, a la filosofía, sin embargo, se tendría un valioso intento por — rescatar a la humanidad de su propio hundimiento: la racionalidad.

Notas:

Capítulo I.

- 1) Cassirer, Ernst, Filosofía de las formas simbólicas, El Yenguaje, p. 99 y 120 y Cfr. Alcalá Antonio y Batiz Humberto, La comunicación humana y la literatura p. 8
- 2) Ibid., p. 11
- 3) Nietzsche, La gaya ciencia, p. 279
- 4) Ibid., p. 279
- 5) Nietzsche, Más allá del bien y del mal, p. 235 y -- Cfr. Ibid., p. 236-237
- 6) Nietzsche, Ciencia, p. 286
- 7) Herdálite, Fragmentos, Nº 2 y Cfr. Nietzsche, Más -- Allá, p. 67
- 8) Nietzsche, En torno a la voluntad de poder, p. 55. - Este libro es una compilación de varias obras de Nietzsche en el que se presentan varios fragmentos agrupados por tema. La compilación corresponde a:
- 9) Nietzsche, Ibid., p. 55
- 10) Nietzsche, Ibid., p. 189
- 11) Nietzsche, Ibid., p. 72
- 12) Nietzsche, Ibid., p. 168
- 13) Nietzsche, Ibid., p. 188-189
- 14) Cassirer, Op. Cit., p. 55
- 15) Nietzsche, Humano, demasiado humano, p. 27
- 16) Nietzsche, Voluntad de poder, p. 277-278
- 17) Nietzsche, Más allá, p. 66
- 18) Nietzsche, Humano, p. 22-23
- 19) Nietzsche, Voluntad, p. 288
- 20) Nietzsche, La genealogía de la moral, p. 51-53
- 21) Maurice Blanchot, La ausencia del libro: Nietzsche y la estructura fragmentaria, p. 60

- 22) Nietzsche, En torno, p. 95
- 23) Nietzsche, Ibid., p. 66
- 24) Nietzsche, Voluntad, p. 277
- 25) Nietzsche, Ibid., p. 277
- 26) Heráclito, fragmentos N° 91 y 87 respectivamente

Capítulo II.

- 1) Este mismo problema es tratado en el caso del lenguaje.
- 2) Cfr. Nietzsche, Gaya, p. 278
- 3) Nietzsche, Gaya, p. 279
- 4) Nietzsche, Ibid., p. 278
- 5) Cfr. Nietzsche, Más allá, p. 61
- 6) Nietzsche, Gaya, p. 279
- 7) Nietzsche, Gaya, p. 280
- 8) Nietzsche, Crepúsculo, p. 43 y Más Allá, p. 120
- 9) Nietzsche, Más allá, p. 35; 71-72; 143-144
- 10) Nietzsche, Gaya, p. 54
- 11) El problema es que la ciencia nunca ha intentado satisfacer necesidades individuales sino comunitarias, considerándolas a éstas como primordiales y no como superficiales. Lo que hay que aclarar es si satisface necesidades comunitarias o necesidades de grupos dominantes, que en última instancia se podrían tomar como particulares.
- 12) Nietzsche, Gaya, p. 54
- 13) Nietzsche, Ibid., p. 54
- 14) Nietzsche critica la corriente causalista tanto de la filosofía como de la ciencia, sin embargo él mismo fundamenta su pensamiento en la relación causalista que se mantiene entre lo orgánico y lo consciente.
- 15) Nietzsche, Humano, p. 42-43
- 16) Son necesidades secundarias porque Nietzsche pretende rescatar las necesidades del sujeto indivi-

dual que son las que él considera de primera importancia. Pero se le puede objetar a Nietzsche — si se parte del supuesto de que al hombre sólo se le puede considerar como tal dentro de un parámetro social en donde lo que es común y compartido por todos es lo que se considera como necesario y útil, y lo que es individual es descartado por no representar a la generalidad. Uno de los filósofos que apoyó esto es Hegel.

- 37) Nietzsche, Más allá, p. 164
- 18) Cfr. Nietzsche, En torno, p. 35-36
- 19) Nietzsche, Ibid., p. 35-36
- 20) Cfr. Parménides, De la naturaleza, p. 48 y sgs.
- 21) Descartes, René, Meditaciones metafísicas, p. 48
- 22) Descartes, Ibid., p. 63
- 23) En forma muy parecida a como lo es en aristóteles. Cfr. Aristóteles, Tratados de lógica, El Organon, p. 12-13 y Descartes, Ibid., p. 61-63
- 24) Nietzsche, Así hablaba Zaratustra, p. 23
- 25) Nietzsche, Ibid., p. 23
- 26) Nietzsche, Ibid., p. 23
- 26a) Nietzsche, Más allá, p. 46
- 27) Nietzsche, En torno, p. 35-36
- 28) Nietzsche, Más allá, p. 36-37
- 29) Cfr. Nietzsche, En torno, p. 42, 43 y 46-49
- 30) Cfr. Nietzsche, Ibid., p. 42-43
- 31) Cfr. Nietzsche, Más allá, p. 29-30
- 32) Cfr. Descartes, P. Cit., p. 70 y 113
- 33) Cfr. Nietzsche, En torno, p. 42-43
- 34) Cfr. Nietzsche, Crepúsculo, p. 51-52 y Cfr. Nietzsche, En torno, p. 46-49
- 35) Cfr. Nietzsche, Más allá, p. 46 y En torno, p. 57
- 36) Nietzsche, Voluntad, p. 282
- 37) Nietzsche, Ibid., p. 283

- 38) Cfr. Nietzsche, Voluntad, p. 263 y En torno, p. - 202 y 197-198
- 39) Cfr. Nietzsche, Voluntad, p. 263
- 40) Nietzsche, En torno, p. 49
- 41) Cfr. Nietzsche, Voluntad, p. 283
- 42) Nietzsche, En torno, p. 197-198
- 43) Nietzsche, Voluntad, p. 261
- 44) Nietzsche, En torno, p. 193
- 45) Nietzsche, En torno, p. 66-67
- 46) Nietzsche, Ibid., p. 66-67
- 47) Nietzsche, Más allá, p. 38
- 48) Cfr. Nietzsche, Más allá, p. 70-80 y 36-37
- 49) Nietzsche, Más allá, p. 60-61
- 50) Cfr. Nietzsche, En torno, p. 98-99
- 51) Foucault, Crítica a las técnicas de interpretación de Nietzsche, Freud y Marx, p. 23 y 18 respectivamente.
- 52) En tiéndase por ciencias positivas aquellas cuyo objeto de estudio lo constituye la naturaleza y - el tratamiento que de ellas se hace, tiene como - punto de partida el conjunto de hechos y datos - que pueden ser sometidos a verificación; una vez constatado el hecho o dato, puede ser elaborada - una ley que se generalice a todos aquellos fenóme- nos que guarden las mismas características. Todo conocimiento que no pueda ser verificado y, por - consiguiente, sometido a leyes, queda fuera del - campo científico. El interés de las ciencias po- sitivas se concreta a responder a la pregunta de ¿cómo son las cosas? sin pretender contestar ¿qué son? o ¿por qué son?. La finalidad de estas cien- cias consiste en generalizar sus leyes a fenóme- nos que se repitan con regularidad, para así poder someterlos bajo su control. Cfr. Pañcaré Hen- ry, Filosofía de la ciencia, p. 45 y 48 y Ferrar- ter Mora, Diccionario de filosofía abreviado, s. 336.
- 53) Nietzsche, Voluntad, p. 279

- 54) Nietzsche, En torno, p. 92
- 55) Cfr. Nietzsche, En torno, p. 44 y Crepúsculo, p. 167
- 56) Cfr. Nietzsche, Más allá, p. 61
- 57) Cfr. Parménides, Ibid., p. 47-48
- 58) Cfr. Parménides, Ibid., p. 47-48
- 59) Nietzsche, Crepúsculo, p. 49
- 60) Platón República, Libro V, p. 1225
- 61) Platón, Ibid., p. 1224
- 62) Platón, Ibid., libro VII, p. 1289
- 63) Nietzsche, Crepúsculo, p. 49
- 64) Nietzsche, En torno, p. 92 y Heráclito, Fragments Nº 50
- 65) Nietzsche Ibid., p. 41-42
- 66) Nietzsche, Ibid., p. 41-42
- 67) Cfr. Nietzsche, En torno, p. 197
- 68) Nietzsche, Humano, p. 42-43 y Crepúsculo, p. 45-46
- 69) Nietzsche, En torno, p. 44
- 70) Cfr. Nietzsche, En torno, p. 188
- 71) Nietzsche, Ibid., p. 103
- 72) Para el desarrollo de estos tres niveles, Cfr. - Nietzsche, Más allá., p. 39-40
- 73) Cfr. Nietzsche, Más allá, p. 40
- 74) Nietzsche, Más allá p. 62
- 75) Nietzsche, Ibid., p. 40
- 76) Pink Eugens, La filosofía de Nietzsche, p. 99
- 77) Nicol Eduardo, Los principios de la ciencia, p. - 43 y 103
- 78) Nietzsche, Voluntad, p. 274-275 y 278
- 79) Nietzsche, Ibid., p. 273
- 80) Nicol, Op. Cit., p. 175
- 81) Nietzsche, Más allá, p. 43
- 82) Nietzsche, En torno, p. 75

- 83) Nietzsche, Crepúsculo, p. 28 y 63-65 y En torno, p. 52
- 84) Nietzsche, Más allá, p. 43
- 85) Cfr. Nietzsche, Crepúsculo, p. 66-67 y Nicol, Op. Cit., p. 43
- 86) Cfr. Nietzsche, Más allá, p. 145 y Nicol, Op. Cit., p. 134-135
- 87) Nietzsche, Más allá, p. 62 y 61
- 88) Esta idea es compartida con Eugen Fink, Op. Cit., p. 221
- 89) Cfr. Nietzsche, En torno, p. 77-78 y Nietzsche, - Voluntad, p. 273-274
- 90) Cfr. Nietzsche, En torno, p. 98
- 91) Nietzsche, Ibid., p. 62
- 92) Nietzsche, Ibid., p. 98
- 93) Nietzsche, El antirrista, p. 56
- 94) Nietzsche, Crepúsculo, p. 57
- 95) Cfr. Nietzsche, Antirrista, p. 56
- 96) Cfr. Nietzsche, Crepúsculo, p. 56
- 97) Nietzsche, Ibid., p. 56-57
- 98) Nietzsche, Crepúsculo, p. 53
- 99) Nietzsche, Ibid., p. 54
- 100) Cfr. Nietzsche, Ibid., p. 71
- 101) Nietzsche, Humano, p. 40
- 102) Cfr. Nietzsche, Genealogía, p. 31
- 103) Cfr. Nietzsche, Ibid., p. 32-33
- 104) Nietzsche, Genealogía, p. 39
- 105) Nietzsche, Ibid., p. 67
- 106) Cfr. Nietzsche, Ibid., p. 69-79
- 107) Cfr. Nietzsche, Más allá, p. 250 y 174

Capítulo III.

- 1) Nietzsche, Crepúsculo, p. 43
- 2) Nietzsche, En torno, p. 226
- 3) Nietzsche, Ibid., p. 226
- 4) Fink, Op. Cit., p. 40
- 5) Nietzsche, Gaya, p. 141
- 6) Fink, Op. Cit., p. 176
- 7) Nietzsche, En torno, p. 224-225
- 8) Nietzsche, Gaya, p. 221
- 9) Nietzsche, Poder, p. 461
- 10) Nietzsche, Ibid., p. 463
- 11) Cfr. Nietzsche, Más allá, p. 133, 119, 137
- 12) Cfr. Nietzsche, Más allá, p. 117
- 13) Nietzsche, Ibid., p. 157
- 14) Nietzsche, Genealogía, p. 48-49
- 15) Nietzsche, Más allá, p. 126
- 16) Nietzsche, Poder, p. 462
- 17) Cfr. Nietzsche, Zaratustra, p. 9, 25, 131
- 18) Nietzsche, Poder, p. 433
- 19) Nietzsche, En torno, p. 224-225 y Cfr. Nietzsche, Poder, p. 226-227
- 20) Nietzsche, Poder, p. 429
- 21) Cfr. Nietzsche, Zaratustra, p. 19-20
- 22) Fink, Op. Cit., p. 36
- 23) Nietzsche, Zaratustra, p. 197
- 24) Cfr. Nietzsche, Ibid., p. 85-86
- 25) Nietzsche, Más allá, p. 145 y sgts.
- 26) Cfr. Nietzsche, Más allá, p. 147
- 27) Nietzsche, Poder, p. 463
- 28) Fink, Op. Cit., p. 55

Bibliografía:

Alcúá Antonio y Batiz Humberto, La comunicación humana y la literatura, Anales, México, 1972.

Aristóteles, Tratado de lógica, "El organon", Porrús, México, 1977.

Blanchot Maurice, La ausencia del libro, Nietzsche y la estructura fragmentaria, Calden, Argentina, -- 1973.

Cassirer Ernst, Filosofía de las formas simbólicas, -- "El lenguaje", F.C.E., México, 1964.

Deleuze Giles, Nietzsche y la filosofía, Anagrama, -- Barcelona, 1972.

Descartes René, Meditaciones metafísicas, Aguilar, Argentina, 1980.

Ferrater Mora, Diccionario de filosofía abreviado, Su americana, Buenos Aires, 1975.

Fink Eugene, La filosofía de Nietzsche, Alianza Universidad, Madrid, 1979.

Foucault, Crítica a las técnicas de interpretación de Nietzsche, Freud y Marx, Buenos Aires, Argentina, 1976.

Heráclito, Fragmentos, F.C.E., México, 1984, Colección Popular.

Nietzsche Federico, Así habló Zaratustra, Alianza, Madrid, 1981.

Crepúsculo de los ídolos, Alianza, Madrid, 1980.

El Anticristo, Editores mexicanos unidos, México, 1979.

El nacimiento de la tragedia, Alianza, Madrid, 1979.

- En torno a la voluntad de poder.
Ediciones Península, Barcelona, 1973.
- Humano, demasiado humano. Editores mexicanos unidos, México, 1981.
- La guía ciencia. Editores mexicanos unidos, México, 1983.
- La Genealogía de la moral. Alianza, Madrid, 1981.
- Más allá del bien y del mal. Alianza, Madrid, 1980.
- Voluntad de Poder. Biblioteca -- Adaf, Madrid, 1981.
- Parménides, De la naturaleza. Aguilar, Argentina, 1975.
- Platón, Diálogos. "República". Aguilar, Madrid, 1965.
- Poincaré Henry, Filosofía de la ciencia. Comacyt, México, 1981.