



Conocimiento y Metafísica: Una lectura de Nietzsche en contrapunto con el *Tractatus logico-philosophicus*

Kary Alba Rocha Arias

Esta lectura pretende enlazar los elementos básicos de una posible teoría del conocimiento según el pensamiento de Friedrich Nietzsche. Partiendo de las categorías conceptuales que desarrolla (instante, eterno retorno, voluntad de poder, inocencia del devenir), se busca configurar una especie de mapa en el que el conocimiento constituye la instancia generativa, y no solamente representativa, del mundo. Pero para esta propuesta de articulación se ha recurrido también a otros autores que en puntos específicos ayudan a comprender mejor la tesis “no hay hechos, solo interpretaciones”. En lo que respecta a Wittgenstein y el *Tractatus*, el que asuma como base la unidad de tiempo no impide sino que facilita la intelección y complementa la visión del filósofo que se sustenta en la ausencia de tiempo, en el instante. Múltiples puntos tienen en común: el carácter referencial del conocimiento objetivo, la ausencia de realidades fundamentales (o equiparación de las imágenes del mundo), la dualidad temporal y a-temporal del cognoscente, la unidad de sujeto y objeto en la experiencia o acontecer, la voluntad de poder o la traducción como “fenómeno” por el que la perspectiva del cognoscente desarticula y rearticula en nuevas imágenes la llamada *realidad*. En relación al Maestro Eckhart, se tomó en consideración sobre todo su concepción de la vivencia cristiana en tanto experiencia de creación del mundo que estaría al alcance de cualquier ser humano que lograra hacerse unidad con las cosas, hacerse “yo”. Y es el carácter proyectivo, la tensión o propensión de fuerzas que implica cualquier unidad, cualquier forma, en cuanto algo que siempre está en vías de realizarse, lo que especialmente permite la vinculación entre el filósofo de la falsación, Karl R. Popper, y un Nietzsche que asume la imposibilidad de establecer fundamento último alguno.

El esbozo epistemológico tiene su correlato ético. Puede sintetizarse en el deber por parte del cognoscente de una articulación necesaria de sentido que implique la aceptación o el reconocimiento de aquello que se da con él en el tiempo.

“«Conócete a ti mismo», ésta es toda la ciencia. Sólo cuando el hombre haya adquirido el conocimiento de todas las cosas podrá conocerse a sí mismo.

Pues las cosas no son más que las fronteras del hombre.”

Aurora, Libro Primero, aforismo 48.

I. Subjetividad y objetividad en el conocimiento

Experiencia y matemática: a-priori lógico y sistema lógico deductivo

“La matemática es posible en condiciones en las que la metafísica *nunca* es posible. Todo conocimiento humano es o bien experiencia, o bien matemática”¹.

Este escrito de Nietzsche está fechado entre finales de 1886 y la primavera de 1887; en él se distinguen como tipos de conocimiento la matemática y la experiencia, y se identifica a ésta con la metafísica.

De acuerdo con esta caracterización, siempre que reparemos en la medida, la forma, la obra, la exclusión, lo cerrado, el conocimiento será el resultado de la lógica numérica, deductiva, que está a la base de cualquier tipo de lenguaje, dado que por muy polisémicos que sean signos y símbolos, conceptos y palabras, remiten en cada caso concreto a la regularidad y proporción de la imagen, a lo estático de una identidad, de un nombre. Servirá para la vida en lo que tiene de parcial, de utilitario, de engaño, de sentido. En cambio, siempre que sea transformación, ambigüedad, creación en curso, apertura y enfrentamiento a lo otro (definición por antonomasia de la experiencia), estaríamos en presencia de lo “propiamente metafísico” en el sentido de un continuo y único surgimiento de sujeto y de objeto por la “lógica” de lo productivo-configurador, de lo viviente.

En el fundamento del lenguaje y de la barroca construcción conceptual que le sigue se encuentran las relaciones de sucesión y número, el tiempo, lo armónico de la forma que nosotros aportamos con la percepción². El lenguaje jamás podrá traducir la transmutación, el devenir que se vive. Las palabras y toda forma de comunicación consciente, incluidas las artísticas, apenas pueden transmitir eso que ha sido ya simplificado, racionalizado, purgado de sus connotaciones únicas que son intranferibles³. El mundo que es pensable es sólo el de las apariencias, el de las

¹ Sabiduría para pasado mañana –Selección de *Fragmentos póstumos* (1869-1889), traductores: José Luis López y López de Lizaga y Sacha Pablo Koch, Editorial Tecnos, Madrid, 2002. Fragmento 7[4], pág.183.

² “Pero todo lo maravilloso, justamente lo que admiramos en las leyes de la naturaleza, lo que reclama nuestra explicación y podría inducirnos a desconfiar del idealismo, se encuentra precisa y únicamente sólo en la rigidez matemática y en la inviolabilidad de las representaciones del espacio y del tiempo, representaciones que, por otra parte, producimos en nosotros y a partir de nosotros con la misma necesidad con la que la araña urde su tela.” *Introducción Teorética sobre la verdad y la mentira en el sentido extramoral*, en *El libro del filósofo*, traductor: Ambrosio Berasain, Grupo Santillana de Ediciones, Madrid, 2da edición, 2000, pág. 96.

³ “No nos estimamos ya bastante cuando nos comunicamos. Nuestras vivencias auténticas no son en modo alguno charlatanas. No podrían comunicarse si quisieran. Es que les falta la palabra. Las cosas para expresar las cuales tenemos palabras las hemos dejado ya también muy atrás. En todo hablar hay una pizca de desprecio. El lenguaje, parece, ha sido inventado sólo para decir lo ordinario, mediano, comunicable. Con el lenguaje se *vulgariza* ya el que

formas constituidas, el de línea y frontera, el del signo y del tiempo. El mundo de la experiencia, de lo metafísico, el espacio que trasciende las distinciones físicas y conceptuales al ir de una figura a otra, se padece de modo incomprensible, pues fuera de la frontera que la determina en cuanto tal la vida individualizada ya no existe, menos aún su conciencia:

*“Nuestros sentidos no nos muestran nunca una yuxtaposición, sino constantemente una sucesión. El espacio y las leyes humanas del espacio presuponen la realidad de imágenes, formas, sustancias, y su durabilidad; esto es, nuestro espacio se debe a un mundo imaginario. Del espacio que pertenece al eterno fluir de las cosas no sabemos nada.”*⁴

Esta distinción que Nietzsche hace entre experiencia y matemática equivale a la distinción que el *Tractatus*⁵ establece entre la lógica “trascendente” y el sistema lógico-deductivo, entre el mostrar y el decir. El proceso de objetivación, que es también el proceso de *subjetivación*, se sustentaría en lo que para Wittgenstein constituye el a priori lógico: la lógica como aquello que no sólo es el espejo o reflejo del mundo, sino que lo llena (5.61) y abarca como su límite (5.511), que permite la articulación de todas las formas o figuras, desde las ideales o conceptuales hasta las meramente inorgánicas, y hace posible y condiciona la proyección y traducción de una en otra, *mostrándose* a través de ellas. Por su parte el sistema lógico-deductivo serviría para la asignación de función, sentido, valor y nombre a las cosas; *las dice* en tanto determina su comportamiento, su uso. Estamos, pues, también aquí, ante el devenir y la imagen. Pero subrayemos que dichas instancias cognitivas y generativas constituyen solamente dos grados de un mismo fenómeno, pues el hecho de que el lenguaje simbólico pueda “representar” el mundo (por precaria y efímera que sea tal representación) se debería a que ambos son dos aspectos de la “forma lógica” en que se muestra la realidad (4.12 y 4.121). Forma lógica que no podríamos explicar ni representar, ya que estaríamos conformados orgánicamente y semánticamente por ella. Esto es, el lenguaje simbólico dice y representa el mundo, pero *en el* lenguaje y *en la* constitución física de las formas se muestra o se refleja ese mundo como devenir. Ninguno de los dos niveles cognitivos permite comprender lo que es ese proceso de articulación que configura la imagen.

Destaquemos que si el a-priori lógico es calificado por Wittgenstein de trascendental (6.13) no es porque esté *fuera* del mundo, sino porque constituyéndolo, siendo lo que podría expresarse como el “en sí mismo”, el qué del mundo, estaría antes de (condicionaría) todo ser-así, toda forma o figura, única experiencia posible de la que el sujeto humano puede dar cuenta. Por eso Wittgenstein tiene que reconocer la imposibilidad e inutilidad de hablar de esencia o del ser: la experiencia de lo que es, del Logos como ausencia de forma, de la tautología perfecta, de la pura auto-referencia, nos está absolutamente vedada (5.552):

“La «experiencia» que necesitamos para comprender la lógica no es la de que algo se comporta de tal y tal modo, sino la de que algo es; pero esto, justamente, no es ninguna experiencia.

La lógica está antes de toda experiencia –de que algo es así. Está antes del cómo, no antes de qué.”

habla.” *Crepúsculo de los ídolos*, traductor: Andrés Sánchez Pascual, Alianza Editorial, Madrid, 1998, *Incursiones de un intempestivo*, parágrafo 26, págs. 109-110.

⁴ *Sabiduría para pasado mañana –Selección de Fragmentos póstumos (1869-1889)*, op. cit., Primavera-Otoño de 1881, fragmento 11[155], pág.100.

⁵ WITTGENSTEIN, LUDWIG, *Tractatus logico-philosophicus*, traductores: Jacobo Muñoz e Isidoro Reguera, Madrid, Alianza Editorial, 1987.

Nietzsche había en efecto desterrado las categorías “esencialistas” (ser, cosa en sí, idea inmóvil y extra-mundana), a favor de una experiencia material condicionada (materia, tiempo, espacio, percepción, sentidos) en la que se inscribiría cualquier posibilidad de forma.

Lo productivo-configurador: referencia y mismidad

Lo único que interpreta, crece y se debilita es la fuerza individualizada en la existencia. Lo condicionado (el proceso orgánico) es “*productivo-configurador*”, es decir, aquello que puede conocer y crear, morir y nacer, generar nuevos valores⁶. Como cada uno no es sino en virtud de los otros, las cualidades de cada objeto son las expresiones de las relaciones que lo constituyen. No hay cualidades esenciales y por ello tampoco hay conocimiento absoluto. En el centro siempre hay un no, un vacío, por lo que conocer, en la doble acepción de experiencia y conocimiento objetivo, será en sentido extenso un remitir *ad infinitum*, una tautología:

“*Todas las leyes de la naturaleza no son más que relaciones de una x a una y y a una z. Definimos las leyes de la naturaleza como las relaciones a una x y z, cada elemento de los cuales nos es conocido únicamente en cuanto a otros x y z. En sentido riguroso, el conocimiento sólo tiene la forma de la tautología y está vacío.*”⁷

La expresión nietzscheana del “eterno retorno de lo mismo” sintetiza esta situación doble de un auto-referimiento en lo general que asume el modo de un referimiento a lo otro en lo particular. Es lo que también constata el Wittgenstein del *Tractatus* cuando afirma:

- 1) La equivalencia general de todas las proposiciones, la no existencia de número o forma lógica prominente (4.128, 5.453, 5.553 y 6.4) – entendiéndose por esto la ausencia de realidades más sustanciales o esenciales que otras, o el que la única variación posible es la de que no haya nada o haya algo (sin importar lo que esto sea), de suerte que el sistema numérico queda perfectamente comprendido en la presencia o ausencia de la forma, en el binomio 01.
- 2) Lo que podría denominarse *exterioridad del sentido*, esto es, el hecho de que a la vez que “ninguna proposición [u organismo] puede enunciar algo sobre sí misma” (3.332), su identidad se muestra en eso que enuncia sobre otra proposición, y que implica para ambas modificación de símbolo y renovación de sentido, de su forma de interacción (4.027 y 4.465).

Hay una ausencia de identidad orgánica y proposicional esencial, pues las entidades no significan nada por sí mismas, *están en función de otras*, son puro contexto. La identidad es en todo caso *una función coyuntural*, de modo que la igualdad es el vínculo que se establece entre un ente y el determinado sentido que asigna a lo otro (5.53, 5.5301, 5.5302, 5.5303, 5.533), no una relación entre objetos o cosas, ni una auto-enunciación. De este modo todo es equivalente y sin embargo no hay dos entidades o proposiciones iguales: cada unidad comunica un sentido nuevo (4.027). Si bien es necesario que haya “propiedades en común” a fin de que sea posible la conexión y la divergencia, la mutua comparación o la sensación de

⁶ *Ibidem*, Verano-Otoño de 1884, fragmento 26[203], pág.152: “El mundo de lo incondicionado, si existiese, sería lo *improductivo*”.

⁷ *El libro del filósofo*, op. cit., Otoño-Invierno de 1872, fragmento 150, pág. 70.

movimiento y cambio (la asimetría lógica, 6.3611), las relaciones entre organismos y proposiciones se establecen no en virtud de lo que sean en sí (puesto que nada son, están vacías, y es por eso que son equivalentes), sino en razón de la utilidad o sentido que puedan otorgarse mutuamente. En términos más simples podríamos decir que nuestra identidad, lo que “somos”, viene determinada por nuestra manera de *ver* o asumir, de interpretar o someter al mundo.

Voluntad de poder o traducción

Al ser la entidad una pluralidad de fuerzas o afectos, de posibles realidades que a cada instante pugnan por manifestarse, nunca hay algo definitivo, “nunca se tiene: pues nunca se es. Se gana o se pierde constantemente”⁸. Se gana y se pierde constantemente, dado que el crecimiento de una individualidad implica en su interior el aumento de una o varias fuerzas a expensas de otras que disminuyen o se atrofian y se les someten; es esto lo que pauta la nueva modificación de dicha entidad y de la realidad que le rodea. En el contacto con lo otro se produciría un enfrentamiento de múltiples afectos o posibilidades que se proyectarían a la vez hacia el exterior e interior de las unidades vitales implicadas, reconstituyéndolas y reconstruyendo sus respectivos entornos. El nuevo estado de situación de la realidad dependerá de la mayor o menor fuerza vital de los afectos en juego, de la economía resultante de las voluntades de poder en tensión, que buscarán afianzarse, reiterarse, volver a existir ahora con una vitalidad incrementada, negando y omitiendo para ello lo que les es extraño, asimilándolo, tergiversándolo. Este es uno de los sentidos que presenta la teoría del eterno retorno: el de que toda fuerza individualizada quiere perpetuarse y aumentar a través de los cambios (o muertes) de las formas:

“La fuerza del espíritu para apropiarse de cosas ajenas se revela en una tendencia enérgica a asemejar lo nuevo a lo antiguo, a simplificar lo complejo, a pasar por alto o eliminar lo totalmente contradictorio: de igual manera, el espíritu subraya, destaca de modo arbitrario y más fuerte, rectifica, falseándolos, determinados rasgos y líneas de lo extraño, de todo fragmento de “mundo externo”. Su propósito se orienta a incorporar a sí nuevas “experiencias”, a ordenar cosas nuevas bajo órdenes antiguos, -es decir, al crecimiento, o dicho de modo aún más preciso, al sentimiento de la fuerza multiplicada.”⁹

Es lo que Nietzsche denomina perspectivismo; el conocimiento, que es interpretación, es traducción a lo mismo, a lo ya conocido, de lo otro, de lo extraño, y solo puede ser producto de otras creaciones y vidas a su vez condicionadas. Las teorías evolutivas de hecho confirman que la casi totalidad del conocimiento se produce de manera congénita, es decir, viene dada por la evolución filogenética que es en sí misma toda entidad orgánica; pero además indican que dicho conocimiento innato afecta de manera decisiva la interpretación a posteriori que del mundo hace la individualidad sensorial. Si es cierto, como creía Popper¹⁰, que el 99 por 100 del conocimiento está incorporado a la constitución bioquímica del organismo, y que el 99 por 100 del conocimiento no innato, adquirido a posteriori, está determinado por el

⁸ *Sabiduría para pasado mañana –Selección de Fragmentos póstumos (1869-1889)*, op.cit., Verano de 1883, fragmento 12[135], pág.129.

⁹ *Más allá del bien y del mal –Preludio de una filosofía del futuro*, traductor: Andrés Sánchez Pascual, Alianza Editorial, Madrid, 1997, parágrafo 230, pág.190.

¹⁰ POPPER, KARL R., *Un mundo de propensiones*, traductor: José Miguel Esteban Cloquell, Editorial Tecnos, Madrid, 2da edición, 1996, pág. 84.

primero; entonces quedaría un exiguo 0.1% para aquello que aún siendo apropiación no podría ser traducción interna según pautas cognitivas heredadas. Independientemente de las cifras, metáfora indicativa de la relación que se da entre lo que debe y lo que aporta la entidad individual, lo importante es constatar que conocer es hallar o crear lo que buscamos, y buscamos lo que podemos ser, aquello que en cierto modo latente o potencial ya somos. Hablamos en el ámbito biológico del eterno retorno de lo mismo, al que dos expresiones nietzscheanas sintetizan muy bien: “lo conocido equivale a ser reconocido”¹¹ y “Somos más que el individuo, somos toda la cadena, con las tareas de todos los futuros de la *cadena*”¹².

En sentido estricto no debería hablarse por ende de que la “adaptación” es el movimiento principal del proceso evolutivo. Y es que este tiene como mecanismo central la operación de traducción, de traer hacia sí o convertir en su propia expresión aquello *que aparece* como dado, como una totalidad en la que todavía no existe propiamente la ficción consciente del sujeto cognoscente en tanto *centro a partir del cual se ordena esa realidad*. La traducción o voluntad de poder opera mediante el quiebre de lo que aparece como totalidad o unidad, sometiendo a las partes escindidas a una nueva re-articulación en la que necesariamente el sentido tiene que cambiar. Como efectivamente señala el *Tractatus*, “en la traducción de un lenguaje a otro no se procede traduciendo cada *proposición* del primero a una *proposición* del segundo; se traducen [trasladan] sólo las partes integrantes de las proposiciones” (4.025); la estructura o articulación (en palabras de Wittgenstein, la forma o figura lógica, en palabras de Nietzsche, la interpretación, el hecho) es sucesiva y progresivamente particular a cada especie, lenguaje y organismo individual.

Por eso Wittgenstein declara que separa el concepto *todo* de la función veritativa (5.521); la operación por la que emergen nuevas proposiciones, la que permite el movimiento de las significaciones y de las realidades, es una operación de *negación* de la proposición elemental (5.5, 5.502, 6, 6.001), es decir, *negación* de aquello que en la unidad de tiempo aparece como totalidad, de lo que se pretende el sentido y nombre último de lo real. La verdad modesta, tal como puede ser entendible por nosotros, tal como lo asume el perspectivismo nietzscheano, no pertenece al orden de lo total, no es la comprensibilidad del conjunto de las realidades, se limita al particular sentido que un organismo *pueda* asignar o extraer de otro.

Destaquemos que en términos proposicionales y en términos de vida orgánica lo elemental no es lo primigenio o esencial de la realidad, no es aquello más allá de lo cual no se puede ir (recuérdese que no hay número o forma prominente, no hay realidades o apariencias más básicas o fundamentales que otras, no hay categorías); lo elemental es la totalidad que se da en cada unidad espacio-temporal. Y debido a que lo elemental no permite “aducir el número de nombres de significado diferente” que potencialmente contiene (5.55), es que tiene que ser negada su pretendida totalidad. El acto cognitivo establece diferencias de sentido en lo que en un principio aparece unificado y compacto, indistinto; asigna funciones variadas y diferentes a lo que se presenta como uno, y consecuentemente forja nuevos nombres, crea indirectamente nuevos objetos, hace que surjan mundos alternos. El conocimiento es en efecto la obligada y continua búsqueda del surgimiento de la totalidad; y es la *aplicación de la lógica* (léase, la interpretación entendida en sus múltiples condicionamientos orgánicos, semánticos e individuales), la que decidirá la existencia de lo que entonces pasará a revestir el carácter elemental (5.557). Pero no por una deducción o inferencia directa e intencional por parte del sujeto, lo que solamente puede dar lugar a las proposiciones complejas, esto es, a las funciones de verdad o

¹¹ *El Gay Saber o Gaya Ciencia*, traductor: Luis Jiménez Moreno, Espasa Calpe, Madrid, 2da edición, 2000. Parágrafo 355 (*El origen de nuestro concepto de “conocimiento”*), pág. 310.

¹² *Sabiduría para pasado mañana*, op.cit., Verano de 1887, fragmento 9[7], pág. 186.

maneras en que podemos servirnos de lo elemental, al nombre y al sentido; sino por una derivación indirecta y casual (inexplicable) de dicho procedimiento, que es la que da lugar a lo elemental, a las nuevas concreciones de objeto y sujeto.

Es esta casualidad de lo que se da o no se da la que hace que las proposiciones elementales sean independientes unas de otras, ya que no puede establecerse ningún tipo de nexo entre el darse efectivo de los estados de cosas correspondientes a unidades de tiempo distintas (4.211, 5.134, 5.135 y 5.136). Lo que sucede en el mundo (lo que lo hace) es siempre puramente casual: "No hay necesidad por la que algo tenga que ocurrir porque otra cosa haya ocurrido" (6.37), dice Wittgenstein, "No *podemos* inferir los acaecimientos del futuro a partir de los actuales. La creencia en el nexo causal es la *superstición*" (5.1361 y 6.36311, 6.371, 6.372).

El objeto se da o no se da en el tiempo, pero es casual en el sentido de que su explicación no se puede encontrar en lo temporal. Su constitución es, en lenguaje nietzscheano, fruto de la voluntad de poder que se da en el instante (en la ausencia de tiempo), es el resultado de la *experiencia*, o, en términos del *Tractatus*, del a-priori lógico, de ahí su ininteligibilidad. El nombre, en cambio, es la apropiación (significación) *parcial* del objeto que facilita la asignación de un sentido, el cual es interpretación causal y exterior al propio objeto. El nombre es el medio por el que asimos al objeto, *delata*, siempre dentro de la trama proposicional, *uno de* sus modos de uso. Es el resultado del sistema lógico-deductivo o matemático.

Lo elemental es pues paralelamente el punto de partida y el punto de llegada del proceso de objetivación; en realidad, está presente en todo momento, pero va modificándose de una unidad temporal a otra: "Toda operación veritativa, a partir de funciones veritativas de proposiciones elementales, vuelve a generar una función veritativa de proposiciones elementales, una proposición" (5.3). Y esta *experiencia* continua por la que constantemente se crea la totalidad, por la que se va conformando el mundo (objeto) distinto cada vez, es el propio proceso por el que se va configurando la subjetividad. El *Tractatus* resumiría esta situación declarando que el mundo y la vida son una y la misma cosa (5.621 y 5.63); Nietzsche, reconociendo que sujeto y objeto son las expresiones opuestas de un único acontecer.

Advirtamos que en el *Tractatus* el hecho aparece como un acto perspectivista y proposicional, como interpretación o articulación elaborada por el cognoscente. Ya en las primeras notaciones se declara que el mundo es la totalidad de los hechos, no de las cosas (1.1, 1.11, 1.12, 1.13, 1.2); y luego se explica cómo el hecho es una interpretación, en la medida en que la relación por la que se establece el modo en que las partes o los objetos se comportan o interactúan unos con otros depende de la perspectiva variable de un sujeto condicionado por esquemas objetivo-ideales (orgánicos y semánticos). El ejemplo del cubo en la notación 5.5423 es bastante claro al respecto. Toda articulación, todo vínculo que el sujeto establece entre las "cosas", es de carácter proposicional. *Sugiere*, propone, afirma una posible relación de causa y efecto, de contigüidad temporal o desarrollo, de figura. La proposición, cuya forma general es "las cosas se comportan de tal y tal modo" (4.5), es la que establece el hecho. Este pertenece al orden de lo temporal y de lo causal, de lo lógico-deductivo y de lo lingüístico, del sentido y de la posibilidad, y, con respecto al sujeto, de lo necesario.

Pero todavía más, que las cosas u objetos sean para Wittgenstein los elementos primarios o elementales de la realidad ("la sustancia del mundo", 2.021) constituye un recurso metodológico para no intentar decir aquello que por no poder ser percibido, por estar fuera del tiempo, no puede ser dicho. Porque hay que recordar que aunque el *Tractatus* pone el acento en el límite, en la frontera de lo que puede ser afirmado, no puede evitar reconocer la continuidad o el carácter contextual de las formas. El objeto prejuzga ya la posibilidad de los estados de cosas, implica todas sus posibilidades de ocurrencia: "Que las cosas puedan ocurrir en estados de cosas, es

algo que debe radicar ya en ellas... tampoco podemos representarnos objeto *alguna* fuera de la posibilidad de su conexión con otros” (2.0121; y 2.011, 2.012, 2.0122, 2.0123, 2.0124). De ahí también que el nombre sólo tenga significado en la trama de la proposición (3.3). La pretendida independencia de las cosas y los nombres, del que derivaría su supuesto carácter elemental y primitivo, no es tal. Significa apenas que para un objeto hay múltiples estados *posibles* de cosas, que para un nombre hay múltiples *posibles* significados y sentidos (2.0122), todos sin embargo prefigurados ya, contenidos como en la cadena de la que habla Nietzsche en el propio objeto y en el propio nombre¹³. Para su interrelación con otros, para la constitución de su forma misma como objeto y como nombre, ambos se encuentran condicionados por dichos posibles estados de cosas y dichos posibles sentidos.

¿Pero qué es entonces “lo fijo”, “lo real” en la *experiencia*, si el objeto se da al fin y al cabo en un estado de cosas, esto es, en el hecho; si el hecho es a su vez un acto proposicional que depende de la perspectiva del cognoscente, y si éste, al final de un arco que parece ser el de una serpiente que se muerde la cola, es el *continuo a través del cual se va de un objeto a otro*? Porque, no lo olvidemos, el sujeto parte del objeto y vuelve incansablemente a él. Las cosas son las fronteras del hombre, decía Nietzsche en *Aurora*. El sujeto es el límite del mundo, refrendaba Wittgenstein, cerrando el círculo.

Acontecer o experiencia: sujeto y objeto como manifestaciones de la voluntad de poder

Perpetuamente el cognoscente está creando su mundo exterior, el cual no existe más que por sus sentidos. La realidad es medida y reflejo del que percibe; sin unos ojos para verla, sin antenas y receptores que capten de determinado modo, la naturaleza resulta ser el espacio de la infinitud, sin abajo ni arriba, ni centro ni periferia; indiferente, carente de dirección o finalidad y por supuesto de sentido alguno: “En la naturaleza no hay *forma*, pues no existe ni un dentro ni un fuera. Todo arte descansa en el *espejo* del ojo”¹⁴. La forma es otorgada enteramente por el cognoscente, único punto de referencia, fragmento de naturaleza ciega que en el devenir pone en “lo otro” *su voluntad*, lo vuelve enteramente su percepción, su proyección vital:

*“Todo conocimiento es un reflejo en formas absolutamente concretas que no existen a priori [es decir, independientes en la naturaleza]. La naturaleza no conoce formas ni magnitudes y sí sólo cosas que un cognoscente encuentra así de grandes o así de pequeñas. Lo infinito en la naturaleza: ésta carece totalmente de límites. Lo infinito sólo existe en relación con nosotros. El tiempo infinitamente divisible.”*¹⁵

Pero retengamos que tampoco existe la unidad que percibe. El cognoscente o yo es una ficción útil que genera las distancias por las que se crean y transforman las “cosas”, permitiendo la vida material, el juego de idas y venidas de las fuerzas. Cada ser humano es un conglomerado de fuerzas, una “estructura social de muchas «almas»”¹⁶, entendiéndose por *alma* “...un sistema de valoraciones y de afectos de

¹³ Las notaciones 2.0211 y 2.0212 del *Tractatus* no deben ser entendidas como la negación del contexto. Todo lo contrario, lo que niegan es que la veracidad resida en la proposición. La verdad o falsedad se dan en la posibilidad o no de articulación de sentidos.

¹⁴ *El libro del filósofo*, op. cit., fragmento 112, pág.56.

¹⁵ *Ibídem*, fragmento 123, pág. 60.

¹⁶ *Más allá del bien y del mal*, op.cit., parágrafo 19, pág. 43.

valor”¹⁷. Y la vida así vista, individualizada y plural, concebida en tanto opuesto de la naturaleza, sería el medio por el que esta iría adquiriendo sus múltiples significaciones, por el que ésta iría convirtiéndose en mundo:

“¿Queréis vivir “según la naturaleza”? ¡Oh nobles estoicos, qué embuste de palabras! Imaginaos un ser como la naturaleza, que es derrochadora sin medida, indiferente sin medida, que carece de intenciones y miramientos, de piedad y justicia, que es feraz y estéril e incierta al mismo tiempo, imaginaos la indiferencia misma como poder -¿cómo podríais vivir vosotros según esa indiferencia? Vivir -¿no es cabalmente un querer-ser-distinto de esa naturaleza? ¿Vivir no es evaluar, preferir, ser injusto, ser limitado, querer-ser-diferente? Y suponiendo que vuestro imperativo “vivir según la naturaleza” signifique en el fondo lo mismo que “vivir según la vida” -¿cómo podríais no vivir así? ¿Para qué convertir en un principio aquello que vosotros mismos sois y tenéis que ser?”¹⁸

Habría que precisar que no hay sujeto no solamente porque no hay unidad individual, o porque todo no sea más que una infinita gradación, sino porque nada actúa, no hay causalidad, no hay predicado. Solo hay *fatum*, el hecho mismo de la fuerza que no puede auto-negarse, y en el que no opera ninguna conexión mecánica. En virtud de que “Toda la infinitud yace siempre como realidad y obstáculo entre dos puntos”¹⁹, nada se realiza, lo que acontece es más bien un estado posible. La acción o la sucesión –que permite el juego aparential vital– es la manera en que la materia percibe y siente el devenir de afectos o potencialidades cuyos diferentes estados estarían dispuestos simultáneamente en el espacio y en el tiempo. Más preciso, espacio, tiempo, acontecimiento no serían otra cosa que expresiones de esa materia que es apariencia, y fuera de ella no existirían:

“El tiempo, el espacio y la causalidad, no son más que metáforas del conocimiento con las que interpretamos las cosas.”²⁰;

“El tiempo en sí es un absurdo. El tiempo sólo existe en relación con un ser sensitivo. Lo mismo el espacio.”²¹

En el ámbito de la experiencia, de lo metafísico, ese que vivimos pero del que “nada sabemos”, no habría una sucesión de puntos espaciales y temporales, sino que estos estarían “suspendidos” a igual “distancia” unos de otros: todos los posibles modos y formas de existencia, todas las sensaciones, inextricablemente unidas, *anudadas*, en el círculo abierto, sin diámetro, que sería el instante, al que Zaratustra concibe como una puerta:

“La infinitud es el hecho primigenio... En el tiempo y en el espacio infinitos no hay fines: lo que está ahí está eternamente ahí, bajo cualquier forma. No es previsible el tipo de mundo metafísico que tenga que haber.”

¹⁷ *Sabiduría para pasado mañana*, op.cit., Mayo-Julio de 1885, fragmento 35[6], pág.166.

¹⁸ *Más allá del bien y del mal*, op.cit., parágrafo 9, pág.30.

¹⁹ *Sabiduría para pasado mañana*, op.cit., Primavera-Otoño de 1881, fragmento 11[151], pág.100: “Nuestra suposición de que hay cuerpos, superficies, líneas, formas, es, en primer lugar, la consecuencia de nuestra suposición de que hay sustancias y cosas, la permanencia. Tan cierto como que nuestros conceptos son invenciones lo son también las figuras de la matemática. No hay nada semejante. Somos tan incapaces de *realizar* una superficie, un círculo, una línea, como de realizar un concepto. Toda la infinitud yace siempre como realidad y obstáculo entre dos puntos.”

²⁰ *El libro del filósofo*, op. cit., Otoño-Invierno de 1872, fragmento 140, pág.65.

²¹ *Ibidem*, fragmento 121, pág. 59.

*La humanidad debe poder mantenerse de pie sin ningún apoyo: enorme tarea del artista.*²²

Es decir, no es presumible un *orden ideal y fijo* que sirva de parámetro o de tierra prometida. Estamos solos. El orden tenemos que hacerlo nosotros aquí y ahora con todo lo incontable que yace en el “hecho primigenio” de la eternidad. Este es el principal significado que presenta la teoría del eterno retorno, el de que todos los posibles estados están permanentemente dispuestos, subsumidos en cada acto. Es el que concilia, además, la posibilidad por parte del ente individualizado de crear o interpretar, de conocer (lo que daría la impresión de libertad y de voluntad psicológica y de acción), con la afirmación de la totalidad, de lo que ha sucedido “antes” y “después” (lo que daría la impresión de determinismo y de necesidad).

Hay suficientes motivos para llamar la atención en este punto sobre el principio de “no separabilidad” de los sistemas cuánticos, según el cual una vez que dos micro-partículas interactúan se convierten en un sistema tal que es imposible conocer, a partir de dicho nuevo conjunto, su estado específico en tanto partículas individuales. Esto da lugar a la llamada no localidad: la influencia mutua de las partes se mantiene a pesar de las distancias (espaciales y temporales), resultando que siempre que se mire desde el conjunto se hace imposible determinar el estado en que se encuentra cada una de ellas (su identidad, ubicación y precedencia)²³ y cómo opera la interacción. Es como si el sistema así emergente se convirtiera en un nuevo todo o unidad con sus propias coordenadas espacio-temporales, ajenas a las que previamente correspondían a cada una de sus “partículas” integrantes, que así “desaparecen” como entidades distintas. Esta situación puede entenderse como un aspecto del principio de incertidumbre que establece que el objeto es el resultado instantáneo de interacciones (incluida la observación) en el *continuum* de la materia. El principio de no separabilidad o no localidad confirmaría la tesis del instante nietzscheano o del eterno retorno en el sentido de que en virtud de la ausencia de distancia entre cada unidad espacio-temporal no habría cosas, estados, sucesos realmente más cercanos o más lejanos, previos o ulteriores a otros, sino que todo dependería del *acontecer* que opere como punto de referencia central para la estructuración de la realidad. La nueva totalidad tampoco significaría el desecho de las realidades alternativas o posibles, no implicaría la negación del pasado o del futuro (si todo está siempre ahí como latencia o posibilidad, *nada que ocurra o que no ocurra puede ser eliminado*), sino que los subsumiría en un sentido, organización y orden radicalmente distintos a los que cada uno pudo haber establecido en sus respectivos y probables tiempos históricos, en *su particular versión de la infinitud*. Y esta re-configuración tendría que producirse en cada nueva interacción.

Si se sopesa bien el hecho de que sujeto y objeto son resultados instantáneos de la interacción de fuerzas o energías incognoscibles que tienden a alejarse y a acercarse, a someterse y repelerse mutuamente, pero que siempre están unidas entre sí, se comprende que el sujeto no es el que detenta la voluntad de poder, sino que es ésta la que lo configura a él junto con el objeto. Es decir, la voluntad de poder actúa como mecanismo de individuación, articula la forma a través de la subjetividad, hace del sujeto el lenguaje del mundo, el instrumento por el que se manifiesta el valor. “Yo

²² *Ibidem*, fragmento 120, pág. 59.

²³ De acuerdo a este principio sería posible una comunicación instantánea entre dos sistemas físicos, de modo que se supere incluso la velocidad de la luz. Einstein rechazó este postulado. Asumió que faltaban por explicar aspectos de la teoría cuántica que justificaran esta situación. Para el pensador de la relatividad nada podía haber más rápido que la luz. Ver KLEIN, ÉTIENNE, *La Física Cuántica*, traductor: María Guadalupe Benítez Toriello, México, Siglo XXI editores, 2003, págs. 59-69

soy mi mundo” es la concisa expresión del *Tractatus* que revela la situación de una sola experiencia con una doble vertiente (5.63, 5.62, 5.621). Pero aunque ambos (sujeto y objeto) surjan como ilusión de un mismo y único fenómeno –en palabras de Nietzsche, la voluntad de poder–, el estatuto de cada uno es distinto: la subjetividad, acto de expresión de la voluntad de poder (no a la inversa) por el que se constituye el objeto, permanece fuera del tiempo. El niño que afirma y juega con el tiempo (que no es su juguete) es la metáfora que emplea Nietzsche para hacer resaltar la dualidad de aquello que, situado en la a-temporalidad, se encuentra obligado a conocerse a través de lo temporal, sin verse no obstante fijado por ello: de ahí el carácter de un niño que sigue siendo niño, que es exclusivamente *potencialidad de ser*.

Asimismo Wittgenstein enfatizaría el carácter exterior del sujeto respecto al mundo, el hecho de que es su límite (5.631, 5.632, 5.633, 5.634 5.64). Es tan obvio en el *Tractatus* que lo que llamamos sujeto corresponde realmente a la propia *legaliformidad* o constitución de las formas, al delineamiento de los límites del mundo, de sus objetos, y que en tanto tal no existe como entidad, sino que solamente se *muestra* a través de las cosas y del mundo *que expresa*, que asimilándolo a lo místico, a aquello sobre lo cual hay que callar, su autor debe señalar en la notación 5.631 que “de él solo [del sujeto], en efecto, *no* cabría tratar en este libro”. Esa es la razón por la que rechaza filosóficamente los conceptos del yo psicológico, del sujeto pensante o representante, del hombre, el cuerpo o el alma humana (que para él, como para Nietzsche, no existen realmente), y en cambio opta por el de “sujeto metafísico” (5.633, 5.641), término con el que refiere el estado paradójico de lo que no está en el tiempo y no obstante se ve precisado permanentemente a confrontarlo, primero a través de los objetos o las cosas a las cuales limita y da forma, que nacen con él, y luego estableciendo la manera en que estas se comportan entre sí, dándoles su sentido, nombrándolas.

Vemos entonces claramente en ambos autores la problemática de un “sujeto” dual que estando fuera de la cronología del mundo sólo puede *ser* en la constitución de éste. El núcleo de la experiencia consistiría precisamente en esto: ser tiempo y sin embargo trascenderlo, no poder quedar reducido a él. Y es la experiencia la categoría última de la que se puede hablar. Exclusivamente desde dicho espacio de transformación sería posible *intuir* algo respecto a la dimensión intemporal del sujeto; de ahí su importancia epistemológica: “No hay orden alguno *a priori* de las cosas” (5.634), el mundo se da exclusivamente en ese suceder así que es la experiencia. Más allá de ella todo es imposibilidad: las fuerzas o el dios y el sentido absoluto que se encontrarían *indecidiblemente contenidos* en el mundo resultan incognoscibles²⁴.

La similitud de la paradoja del “sujeto” con la parábola bíblica del Génesis es evidente. Tenemos a un hombre que es hecho a imagen y semejanza de lo incognoscible y atemporal, y que a la vez es creado del polvo de la tierra, de la materia de la que también está hecho el mundo. Es él quien *tiene que* nombrar y someter a los demás seres vivos. Adán nombra las especies en estado de inocencia.

Igual ocurre con la figura de Jesucristo, re-edición y complemento, proyección, continuación y término del mito adánico. Jesús reúne en su ser la misma dualidad de Adán, divinidad y naturaleza, pero es además historia. Y así como Adán y Eva se alimentan del fruto del Árbol de la Ciencia del Bien y del Mal, Jesús redefine la Ley Judía y establece nuevos criterios de lo justo y lo injusto, de lo bueno y lo malo. El elemento de la tentación que difiere en los dos casos es un reflejo inverso de una misma necesidad simbólica: en el Edén, donde no hay tiempo, el ceder ante la tentación implica la inauguración de la cronología, del cambio y de la muerte; mientras

²⁴ Ver el fragmento de la carta de Wittgenstein a Paul Engelman, del 9 de abril de 1917. Tomado de “El lenguaje animal”, en *Extraterritorial*, George Steiner, Edgardo Russo: traductor, Ediciones Siruela, Madrid, 2002.

que Jesús está ya inserto en el devenir del mundo, por lo que es su *no ceder* ante la incitación a disgregarse, a no llegar a ser lo que es, lo que impulsa la transformación de lo temporal, el paso de una totalidad a otra, la del Antiguo al Nuevo Testamento. Él, que se define por su “Yo soy el camino, la verdad y la vida”, no cede; Adán y Eva, aún sin ojos propios, sufren engaño, y solamente por éste aprenden a dar sentido y valor, a crear, transformar el mundo y morir.

Y es que no puede haber creación humana sin perspectiva propia y sin necesidad (sin lo condicionado), esta es una de las enseñanzas del *Génesis*. En el estado edénico anterior a la tentación Adán (divinidad y naturaleza) no es todavía tiempo. Si en un principio nombra las cosas, estas siguen careciendo de valor y no tienen sentido para él, no tiene por qué modificarlas; desprovistas de jerarquías entre sí y para un sujeto aún sin identidad, recuerdan la concentración de todos los posibles estados y formas en el instante. Allí hay exclusivamente aceptación de la totalidad, no hay posibilidad de transformación. Es luego de comer del fruto del conocimiento que surge la perspectiva y la necesidad particular, nace la historia; dice el *Génesis* (III, 7): “Entonces se les abrieron los ojos y ambos se dieron cuenta de que estaban desnudos. Cosieron pues unas hojas de higuera, y se hicieron unos taparrabos”. El primer acto de cultura, de creación humana en la historia que se registra en la Biblia es el vestido, la *utilización* de unas hojas de higuera para cubrir y proteger el cuerpo²⁵.

Si el mito adánico simboliza la inserción del tiempo en el instante, en contrapartida el mito de Cristo es símbolo de la inserción del instante en el tiempo. A la primera inmovilidad edénica de beatitud y de equiparación de las cosas para un sujeto que carece de perspectiva y de necesidad, le corresponde la movilidad histórica de un Jesús que junto a su amor trae la valoración distinta y renovada de las cosas, su forma necesaria de entender la ley. A la expulsión o caída adánica en el tiempo corresponde en cambio la resurrección o superación del tiempo y el retorno a un nuevo estado elemental, a una nueva inocencia del sujeto respecto a la realidad que nace otra vez con él. En ambos relatos el símbolo de un conocimiento que implica la vida y la muerte, la creación y la destrucción, porque está mediado por una perspectiva particularizada en el tiempo y en el espacio. En ambos también la inocencia del sujeto frente a un devenir que le resulta casual y que se le impone: la creación de Adán tiene como correlato el sacrificio, la entrega de Cristo a la historia por parte de dios, el “Dios mío, Dios mío ¿por qué me has abandonado?”.

Y si en la quietud del instante edénico encontramos la necesidad del devenir, de la experiencia; en el centro de la experiencia encontramos como fundamento la ausencia de tiempo, porque es en la apertura a lo intemporal donde radican las posibilidades de dar sentido a lo que conocemos por realidad.

²⁵ Habría que ver hasta dónde nos lleva la actual sociedad de la transparencia. El acto fundacional de la cultura, con el que se inicia la civilización humana en el relato bíblico, es el cubrimiento del cuerpo, guardarse de los ojos de dios y de los otros, a fin de poder ser equiparable a ellos y no sólo ser criaturas de su mirada. Y hoy, sin dios que proteja, salvo a un precio muy alto que muy pocos pueden pagar, parece que no hay lugar ya para la soledad, para la interioridad. La nueva distinción entre siervos y amos se define entre los que no pueden asegurarse la protección de su privacidad y los que sí. Los que quedamos a la intemperie somos objeto de emergentes experimentos espontáneos de manipulación y destrucción de identidad. La esclavitud ya no tiene necesidad de cadenas o de barrotes, se niega el refugio, la intimidad solitaria, y se elimina en los expuestos a ojos y oídos intrusos la posibilidad, como diría Nietzsche, de tener *su sí* y *su no propios*; se les incapacita casi a muerte para la actitud creativa y el pensamiento que libera. Si además son vilipendiados públicamente por sus “flaquezas”, su vida se convierte en tierra de nadie y de todos. Ya no hay dónde ocultarse. La cuestión es la crueldad y la burla, ahora bajo el disfraz de una falsamente tolerante cultura democrática. Una democracia absurda, sin pueblo, porque no quedan ciudadanos. En gran medida hemos sido degradados a consumidores. A masa amorfa de mercado.

Es en estado de inocencia respecto del acontecer que le ha dado origen junto al objeto, que el “sujeto” se ve constreñido a nombrar e interpretar. A esta incongruencia refiere la *exterioridad del sentido*, su carácter externo: el valor no reside en las formas, ya que éstas no gozan de una jerarquía intrínseca; la clasificación o importancia es asignada por el cognoscente de acuerdo a criterios que le son exclusivamente necesarios, y que establecen órdenes de prioridad entre cosas que por ser siempre casuales tienen la misma equivalencia. Este nombrar y valorar se sustentarían en la a-temporalidad del sujeto metafísico, puesto que aquello que hace no casual lo que sucede en el mundo no podría residir en él:

“El sentido del mundo tiene que residir fuera de él. En el mundo todo es como es y todo sucede como sucede; en él no hay valor alguno, y si lo hubiera carecería de valor.

Si hay un valor que tenga valor ha de residir fuera de todo suceder y ser-así. Porque todo suceder y ser-así son casuales.

Lo que los hace no-casuales no puede residir en el mundo; porque de lo contrario, sería casual a su vez.

Ha de residir fuera del mundo.” (6.41)

Pero dicha incongruencia sólo atañe al origen y al sucederse de las cosas, al porqué de su-ser-así, a su forma específica, no a las funciones que el cognoscente deba *necesariamente* atribuirles. La justicia o “exactitud” de ciertas interpretaciones, la imposibilidad absoluta de otras, veremos más adelante, vendrían condicionadas por los vínculos que unen a sujeto y objeto en el mismo acontecer del que son la manifestación ilusoria. No obstante, esta tarea u obligación de atribuir valor y de establecer jerarquías, de crear finalidades y sentidos ahí donde no hay fines u órdenes pre-establecidos, junto al modo temporal y sucesivo de percibir el mundo, hace que el sujeto se encuentre perpetuamente elaborando figuras, narraciones y relatos causales de las cosas, aun cuando pasado y futuro constituyen apenas hipotéticas proyecciones perfiladas en el instante en que se despliega la voluntad de poder²⁶, cuando consecuentemente no hay una continuidad lineal del tiempo, y cuando por consiguiente el acontecer en la realidad histórica no puede obedecer tampoco a un desarrollo causal: no se va de una situación particular a otra que es su simple consecuencia directa. Se produce incluso allí, en la historia, una infinitud discontinua de nacimientos y de cesaciones en el que no hay orientación alguna predeterminada.

Aparte de las numerosas expresiones nietzscheanas relativas a la falsedad de la causalidad, alguna ya citada, exponemos a continuación un pasaje de *La Genealogía de la Moral* en el que se entrelazan categorías orgánicas, semánticas y culturales desde el eje conceptual de la voluntad de poder, a fin de explicar la impropiedad del esquema causa-efecto en la emergencia de forma y sentido:

“...pues no existe principio más importante para toda especie de ciencia histórica que ese que se ha conquistado con tanto esfuerzo, pero que también *debería estar* realmente conquistado, -a saber, que la causa de la génesis de una cosa y la utilidad final de ésta, su efectiva utilización e inserción en un sistema de finalidades, son hechos *toto coelo* [totalmente] separados entre sí; que algo existente, algo que de algún modo ha llegado a realizarse, es interpretado una y otra vez, por un poder superior a ello, en dirección a nuevos propósitos, es apropiado de un modo nuevo, es transformado y adaptado a una nueva utilidad; que todo acontecer en el mundo orgánico es un subyugar, un enseñorearse, y que, a su vez, todo *subyugar* y *enseñorearse* es un reinterpretar, un reajustar, en los que, por necesidad, el “sentido” anterior y la “finalidad” anterior tienen que quedar oscurecidos o incluso totalmente

²⁶ VATTIMO, GIANNI, *El nihilismo y el problema de la temporalidad*, en *Diálogo con Nietzsche* (Ensayos 1961-2000), traductor: Carmen Revilla, Paidós, Barcelona, 2002, págs. 31-62.

borrados. Por muy bien que se haya comprendido *la utilidad* de un órgano fisiológico cualquiera (o también de una institución jurídica, de una costumbre social, de un uso político, de una forma determinada en las artes o en el culto religioso), nada se ha comprendido aún con ello respecto a su génesis... Pero todas las finalidades, todas las utilidades son sólo *indicios* de que una voluntad de poder se ha enseñoreado de algo menos poderoso y ha impreso en ello, partiendo de sí misma, el sentido de una función; y la historia entera de una “cosa”, de un órgano, de un uso, puede ser así una ininterrumpida cadena indicativa de interpretaciones y reajustes siempre nuevos, cuyas causas no tienen siquiera necesidad de estar relacionadas entre sí, antes bien a veces se suceden y se relevan de un modo meramente casual. El “desarrollo” de una cosa, de un uso, de un órgano es, según esto, cualquier cosa antes que su *progressus* hacia una meta, y menos aún un progreso lógico y brevísimo, conseguido con el mínimo gasto de fuerza y de costes, -sino la sucesión de procesos de avasallamiento más o menos profundos, más o menos independientes entre sí, que tienen lugar en la cosa, a lo que hay que añadir las resistencias utilizadas en cada caso para contrarrestarlos, las metamorfosis intentadas con una finalidad de defensa y de reacción, así como los resultados de contraacciones afortunadas. La forma es fluida, pero el «sentido» lo es todavía más...”²⁷.

Repetimos, “La creencia en el nexo causal es la *superstición*” (5.1361). Y es que Wittgenstein, que se limita a hablar exclusivamente de aquello “de lo que se puede hablar”, que en consecuencia asume el objeto y la unidad de tiempo como los elementos epistémicos básicos para el estudio de la realidad (atomismo), y que por dicha razón no osa abordar como una de sus categorías de análisis el acontecer en el instante, no puede por menos que reconocer la inviabilidad del postulado de continuidad de la descripción o del principio de causalidad (acción cerrada). La continuidad de la materia –la ausencia de espacio o distancia– hace imposible la continuidad de la descripción; significa que no es posible establecer la individualidad, la demarcación *exacta* entre las “entidades”, pues objetivamente no hay “algo” independiente, sino que todo es interacción y gradación; de ahí la incertidumbre. La “descripción” o el dar cuenta de los *hechos* sólo es posible en la discontinuidad que establece el observador, que va traduciendo por partes, que separa lo que aparece como una totalidad y crea con su observación nuevos objetos. Estas separaciones las hace el observador de acuerdo a condicionamientos orgánicos, semánticos y objetivo-ideales, que igualmente afectan la re-articulación posterior por la que quedan establecidas las posibilidades de comportamiento entre las cosas o partes así individualizadas. Para Wittgenstein, como para Nietzsche, no hay posibilidad de observación continua, sólo hay observaciones de hechos relativos e inconexos, que aísla y elabora el propio cognoscente según sus capacidades cognitivas. Por esa razón el *Tractatus* señala que el mundo es uno distinto en cada unidad de tiempo, que al cambiar los límites del mundo (en el acontecer) se están cambiando también las formas que lo componen, de suerte que “En una palabra, el mundo tiene que convertirse entonces en otro enteramente diferente. Tiene que crecer o decrecer, por así decirlo, en su totalidad” (6.43). Y entre cada unidad de tiempo, esto es, en el instante, la cesación del mundo como historia, como sentido y como valor (6.431). Resaltemos que como bien señala la notación 6.43 los hechos, que se expresan mediante proposiciones y que son los que componen el mundo, no se modifican o se van desarrollando en una continuidad, simplemente *desaparecen*, cesan; otros hechos, otras formas de entender las maneras posibles de interrelación, otras

²⁷ La Genealogía de la moral, traductor: Andrés Sánchez Pascual, Alianza Editorial, Madrid, 1997, *Tratado Segundo*, parágrafo 12, págs. 99-100. Recordar que la voluntad de poder es lo que conforma a sujeto y objeto, que si algo se impone a otro algo es porque lo impulsan fuerzas vitales superiores.

versiones de la misma infinita totalidad, aparecerán para sustituirlos, si bien *exclusivamente* en el ámbito perteneciente a Cronos. A esa insustancialidad, a ese carácter evasivo y volátil del mundo es a lo que se refiere Nietzsche cuando afirma que no hay hechos, sino sólo interpretaciones.

II. Ética de la interpretación

Aceptación y articulación de sentido

Visto que sujeto y objeto son ilusiones que dependen de una voluntad de poder cambiante en el tiempo, el problema de la libertad o la determinación psicológica pierde relevancia. La cuestión se transforma en si la voluntad o fuerza individualizada va en ascenso o descenso, es fuerte o es débil. En el caso de las unidades inorgánicas y orgánicas no humanas esto no presenta mayores inconvenientes, ya que ambos grupos de entidades parecen prestarse naturalmente al juego de las apariencias. Es el hombre, con sus grandes construcciones morales, el que intentaría poner trabas al devenir, al pretender que lo fuerte actúe débilmente, o que lo débil se muestre fuerte, cuando en verdad no hay opción posible. En este orden, la ética del *ultrahombre* (como opta por llamar al superhombre Gianni Vattimo) está antes que nada orientada a que el ser humano aprenda a reconocer y a aceptar el ciclo de energías que lo recorren y atraviesan, y que aún en las peores circunstancias es siempre favorable a la vida:

“He querido decir que también la parcial inutilización, la atrofia y la degeneración, la pérdida de sentido y conveniencia, en una palabra, la muerte, pertenecen a las condiciones del verdadero progressus: el cual aparece siempre en forma de una voluntad y de un camino hacia un poder más grande, y se impone siempre a costa de innumerables poderes más pequeños. La grandeza de un «progreso» se mide, pues, por la masa de todo lo que hubo que sacrificarle...”²⁸

Igualmente:

“El último estado físico de fuerza que descubramos tiene que ser necesariamente también el primero.

La disolución de la fuerza en fuerza latente tiene que ser la causa del surgimiento de la más vigorosa fuerza. A un estado de negación tiene que sucederle el de la más alta posición...

Todo desarrollo es un surgimiento.”²⁹

Una de las interpretaciones más difundidas y simplistas sobre la ética de la voluntad de poder nietzscheana es la que lee en ella una especie de manifiesto que propugna por la sola fuerza avasallante, en virtud de la cual se tendría toda la libertad para violentar arbitrariamente la realidad. Consecuente con el modo de producción capitalista y el totalitarismo político del siglo XX en el que se genera, esta visión no toma en consideración que es sobre la base del *obedecer*, que es re-conocer y por tanto re-co-nacer con las cosas, que el hombre deviene ultra-hombre. Obedecer o

²⁸ Ibídem, pág. 101.

²⁹ Sabiduría para pasado mañana, op.cit., Julio-Agosto de 1882, fragmento 1[3] (*Principios fundamentales*), pág.108.

escuchar fundamentalmente a las fuerzas internas que lo gobiernan, que lo unen al mundo en su devenir, de modo que se vea forzado a admitir los distintos afectos que lo ligan a esa “realidad exterior”, que será siempre lo que *puede*, no simplemente lo que quiere su voluntad individual. En este sentido, el conocer las cosas es sobre todo un conocerse, un crearse a sí mismo a través de ellas; e implica la asunción de una jerarquía de valores que se corresponda con la muy específica disposición de fuerzas que exclusivamente opera y sirve al cognoscente en ese momento dado. Que el sujeto tenga que conocerse a través de lo otro es una de las implicaciones de la referida *exterioridad* del sentido, según la cual se es sujeto solo en la medida en que se constituye el objeto y se le otorga alguna función determinada por la necesidad. En esto estribaría la experiencia o el acontecer.

Pero ya se ha dicho que la voluntad de poder nunca es un hecho monolítico; supone un sistema compuesto por fuerzas o energías que ordenan y tratan de imponerse, y fuerzas o energías que obedecen o se resisten, tanto a lo externo como en el interior fisiológico y psicológico del individuo. El acto volitivo refleja esta complejidad:

“Un hombre que realiza una volición –es alguien que da una orden a algo que hay en él, lo cual obedece, o él cree que obedece. ...en la medida en que, en un caso dado, nosotros somos a la vez los que mandan y los que obedecen, y, además, conocemos, en cuanto somos los que obedecen, los sentimientos de coaccionar, urgir, oprimir, resistir, mover, los cuales suelen comenzar inmediatamente después del acto de la voluntad; en la medida en que, por otro lado, nosotros tenemos el hábito de pasar por alto, de olvidar engañosamente esa dualidad, gracias al concepto sintético «yo», ocurre que de la volición se ha enganchado, además, toda una cadena de conclusiones erróneas y, por lo tanto, de valoraciones falsas de la voluntad misma, -de modo que el volente cree de buena fe que la volición basta para la acción. Dado que en la mayoría de los casos hemos realizado una volición únicamente cuando resultaba lícito aguardar también el efecto del mandato, es decir, la obediencia, es decir, la acción, ocurre que la apariencia se ha traducido en el sentimiento de que existe una necesidad del efecto; en suma, el volente cree, con un elevado grado de seguridad, que voluntad y acción son de algún modo una sola cosa–, atribuye el buen resultado, la ejecución de la volición, a la voluntad misma, y con ello disfruta de un aumento de aquel sentimiento de poder que todo buen resultado lleva consigo. «Libertad de la voluntad» –ésta es la expresión para designar aquel complejo estado placentero del volente, el cual manda y al mismo tiempo se identifica con el ejecutor, -y disfruta también en cuanto tal el triunfo sobre las resistencias, pero dentro de sí mismo juzga que es su voluntad la que propiamente vence las resistencias.”³⁰

Debido a que el acontecer es absolutamente particular e incognoscible en sus posibles significaciones, el ideal, los principios morales deberían ser siempre *aproximaciones* propias, individuales, sin pretensiones de universalidad; *lo cual es ya un reconocimiento de la alteridad de ese mundo paradójicamente creado por el cognoscente*: “Quien todavía juzga que «así tendría que actuar todo el mundo en este caso», no ha avanzado ni cinco pasos en el conocimiento propio”, afirma el autor del *Gay Saber*³¹. El relativismo perspectivista como lo entiende Nietzsche no da lugar a un

³⁰ *Más allá del bien y del mal*, op. cit., parágrafo 19, págs. 42-43.

³¹ *El Gay Saber*, op. cit., parágrafo 335 (*¡Arriba la Física!*), págs. 275-276: “¿Esta incondicionalidad del sentimiento que «todos tienen que juzgar sobre esto como yo»? Admira más bien tu *egoísmo* y la ceguera, la mezquindad y la simpleza de tu *egoísmo*. Pues no es sino *egoísmo* percibir uno su propio juicio como ley universal; y un *egoísmo* ciego, mezquino y

simple subjetivismo. Hay una objetividad necesaria; aquella que hace justicia a la realidad aparental y al sujeto, en la medida en que permite constatar los diferentes tipos de nexos o afectos que los unen y proyectan en sentidos opuestos. Dado que cada ente o vida individual es una pluralidad de fuerzas, la manera con que nos relacionamos con lo otro no es homogénea ni unidireccional. Múltiples intereses propios quieren tener la última palabra sobre cada uno de los “objetos” creados con la percepción:

“...«objetividad», -entendida esta última no como «contemplación desinteresada» (que, como tal, es un no-concepto y un contrasentido), sino como la facultad de tener nuestro pro y nuestro contra sujetos a nuestro dominio y de poder separarlos y juntarlos: de modo que sepamos utilizar en provecho del conocimiento cabalmente la diversidad de las perspectivas y de las interpretaciones nacidas de los afectos... Existe únicamente un ver perspectivista, únicamente un «conocer» perspectivista; y cuanto mayor sea el número de afectos a los que permitamos decir su palabra sobre una cosa, cuanto mayor sea el número de ojos, de ojos distintos que sepamos emplear para ver una misma cosa, tanto más completo será nuestro «concepto» de ella, tanto más completa será nuestra «objetividad».”³²

Del secreto tomado de la antigua *Orden de los Asesinos*, “Nada es verdadero, todo está permitido...”³³, que Nietzsche traduce en su doble tesis del perspectivismo y el mundo como fábula, no se sigue que cualquier interpretación sea válida y posible para cualquier sujeto. Las hay más correctas que otras según incrementen o debiliten las fuerzas que habitan el cognoscente y que lo unen a las cosas. *El acto perceptivo es un acto afirmativo, crea la realidad, no la niega* –se niega lo que no coincide con lo que se ve–, y su validez viene dada porque a través de dicha particular percepción el cognoscente vuelve a sí mismo, “se conoce”, nace otra vez transformado con lo otro. De que el mundo sea interpretación, de que el sujeto esté “condenado a interpretar”, pues en esto consistiría la experiencia, en crear forma y sentido en el tiempo, se desprenden dos responsabilidades éticas que corresponden al doble modo de constitución de objeto y nombre, es decir, al hecho de que el origen y la utilidad de una cosa son acontecimientos *absolutamente* separados entre sí:

-En primer lugar el sujeto *tiene que aceptar* lo que se da en la unidad de tiempo. Si la percepción orgánica o sensorial no entraña ninguna dificultad, ninguna exigencia de la que se sea consciente, en cambio sí requiere por parte del cognoscente la asunción de aquellos objetos y realidades fácticas que emergieron con él. “El mundo es independiente de mi voluntad” afirma el *Tractatus* (6.373). Y ya vimos en el pasaje citado sobre la volición cómo Nietzsche descubre en ésta *un tener que* y no *una libertad de*: “Lo que se llama «libertad de la voluntad» es esencialmente el afecto de superioridad con respecto a quien tiene que obedecer”³⁴. Hemos explicado, además, como sujeto y objeto son manifestaciones de una misma voluntad de poder

simple una vez más, porque da a entender que todavía no te has descubierto a ti mismo, que no te has hecho aún ningún ideal propio tuyo, propísimo –éste, pues, no podría ser nunca de otro; calla, pues, de decir de todos, de todos–. Quien todavía juzga que «así tendría que actuar todo el mundo en este caso», no ha avanzado ni cinco pasos en el conocimiento propio; de otro modo sabría que no hay acciones semejantes, ni puede haberlas –que cada acción que se hace, se ha hecho de un modo absolutamente único e irrepetible... *Limitémonos*, pues, a la purificación de nuestras opiniones y valoraciones y a la *creación de nuevas tablas de valores para nosotros...*”

³² *Genealogía de la moral*, op. cit., *Tratado Tercero*, parágrafo 12, págs. 154-155.

³³ *Ibidem*, parágrafo 24, pág. 191.

³⁴ *Más allá del bien y del mal*, op. cit., parágrafo 19, pág. 42

de la que dependen. El niño que afirma es primero que nada sujeto que acepta y celebra su experiencia cambiante en el tiempo.

-En segundo lugar el sujeto *tiene que articular sentidos* a partir de lo que se da en la unidad de tiempo. Es decir, el sujeto tiene que conocer las cosas, su vinculación con ellas, a fin de poder someterlas parcialmente a través del nombre y de la atribución de finalidades, lo que a su vez redundará en una praxis de auto-dominio y autodeterminación frente a la arbitrariedad de lo temporal, pues los objetos son su propia proyección extrema, su límite primero y último. La cuestión aquí es no negar lo que se percibe, no negar la necesidad de lo que se percibe, *no negar la interpretación por la que el sujeto se va constituyendo en centro de su realidad*. La negación debe ser sólo de aquello que no corresponde a esa experiencia de subjetividad que es también objetividad; se niega la totalidad que aparece como procedente, organizada e impuesta desde el exterior al sujeto, quien pasaría así a verse como algo independiente, separado de la realidad que tiene que soportar, o como simple eslabón de una configuración en la que él no es el criterio o medida del orden. Es esto lo que suele hacerse, resistirse a la propia y necesaria interpretación; y entonces sólo se es objeto y no se puede transformar nada, y el sujeto queda encerrado en una realidad que se le reitera porque no puede ser superada. El único resquicio de libertad para el sujeto radica en tener el valor de admitir y de actuar conforme a lo que ve, porque será esto lo que le permitirá sobreponerse al peso de la parte muerta de lo condicionado.

De ahí que en varios lugares de su obra Nietzsche reclame de manera explícita la necesidad vital de establecer interpretaciones justas. En *El Anticristo*, por ejemplo, se lamenta en varias ocasiones de la pérdida para el mundo occidental del “incomparable arte de leer bien –esta condición para la tradición de la cultura, para la unidad de la ciencia”, “poder leer hechos *sin falsearlos* a través de la interpretación, *sin perder la cautela, la paciencia y la sutileza por el afán de comprensión*”; y precisa además, “Llamo mentira el *no querer ver algo que se ve, no querer ver algo tal como uno lo ve*”³⁵. Pero probablemente uno de sus escritos más claros al respecto sea un fragmento póstumo:

*“Los hombres reconocen paulatinamente un valor y un significado en la naturaleza introduciendo algo que en sí no tiene. El campesino contempla sus campos con la emoción del valor, el artista sus colores, el salvaje introduce su miedo, nosotros nuestra seguridad, es un refinadísimo simbolizar e igualar continuado, sin conciencia. Nuestros ojos miran el paisaje con toda nuestra moralidad, cultura y costumbres. Y de la misma manera contemplamos nosotros otros caracteres: son para mí algo distinto que para ti: relaciones y fantasmas, nuestras fronteras mutuas se encuentran ahí. ¡Qué quiere decir ahí justicia! La plenitud de las relaciones crece permanentemente, todo lo que vemos y vivimos se convierte en más profundo. A la vista del sol, por ejemplo, pero una ingente cantidad de viejos significados y símbolos se extinguen también permanentemente, y el vacío se hace al mismo tiempo, y si estamos en el camino de la justicia, entonces morirán las interpretaciones arbitrarias y fantásticas con las que hacemos daño y violentamos a las cosas: pues sus propiedades reales tienen un derecho, y finalmente tenemos que respetarlo más que a nosotros.”*³⁶

³⁵ *El Anticristo –El Anticristiano*, traductora: Marta Kovacsics Mészáros, Panamericana Editorial, Santafé de Bogotá, 1997, parágrafo 59 (pág. 139), parágrafo 52 (pág. 115), parágrafo 55 (pág. 122), respectivamente.

³⁶ *Sabiduría para pasado mañana*, op.cit., Otoño de 1880, fragmento 6[239], pág. 94.

En tanto proyección, toda *realidad* es “signo” y “símbolo” del sujeto que está en camino de conocerse, de *llegar a ser el que es*, porque siempre se es lo más extraño para sí; por ello, no cabe la negación de lo exterior: hay allí algo que afirma una situación o “verdad” interior, esto es, la medida y forma de las fuerzas que operan en el cognoscente y que éste debe reconocer. Cuando percibimos “el mundo exterior”, hay una lucha que ya ha acontecido de manera inconsciente; es lo que nos hace fragmentar la naturaleza, determinar la forma, imponer la regularidad y la frontera, creando con ello los objetos otros que se resisten. La lucha de voluntades individualizadas es ante todo y sustancialmente una lucha de interpretaciones, del solapamiento de las posibles “realidades” interiores que se debaten en el cognoscente. El modelo de hombre que se propone en *Así habló Zaratustra* es aquel que comprende que él es interiormente esa realidad multiforme, en tensión y movimiento que se extiende ante sus ojos:

“En este lugar y en ningún otro es necesario fijar el punto de partida para comprender lo que quiere Zaratustra: ese tipo de hombre que él concibe, concibe la realidad como ella es: es lo suficientemente fuerte para ello—, no está enajenado, alucinado frente a ella, es ella misma, dentro de él tiene también todo lo terrible y lo problemático, sólo así puede el hombre tener grandeza...”³⁷.

Sujeto y mundo como imágenes que remiten una a la otra. Precisamente es este uno de los aspectos que Nietzsche rescata de la figura de Cristo, el de que en su práctica de vida, en la “buena nueva” que vivió, no hay defensa alguna; no rechaza lo que se le opone, no teme a la muerte, dice sí a la cruz como Dionisos dice sí al desmembramiento:

“La «buena nueva» es, precisamente, que ya no existen contradicciones; el reino del cielo pertenece a los niños; la fe que se eleva aquí no es una fe luchada, -está aquí, está desde el principio y en cierto modo es una infantilidad retrocedida hacia lo espiritual... Una tal fe no se encoleriza, no regaña, no se defiende, no trae «la espada», -ni siquiera sospecha hasta qué punto podría dividir.”

“El sólo habla de lo más íntimo: «vida» o «verdad» o «luz» son sus palabras para lo más íntimo, -todo el resto, toda la realidad, toda la naturaleza, el mismo lenguaje, no tienen para él sino el valor de un signo, de una parábola. ...él nunca tuvo una razón para negar «el mundo», nunca previó el concepto eclesíástico «mundo»... La negación es, por cierto, lo totalmente imposible para él.”

“Él no se opone, no defiende su derecho, no da un paso para apartar de sí lo más extremo, más aún, él lo provoca... Y él ruega, él sufre, él ama con aquellos, en aquellos que le hacen daño.”³⁸

Vale recordar que Nietzsche conocía las corrientes religiosas y filosóficas del pueblo hindú, incluidas las tesis sobre la realidad postuladas por el budismo, con las que en parte coincidía. Es por dicha concepción de la realidad y de la vida que

³⁷ *Ecce Homo –Cómo llegar a ser lo que se es*, traductor: María Dolores Franco, Alba, Madrid, 2da edición, 1996, pág. 184.

³⁸ *El Anticristo*, op.cit., parágrafo 32, págs. 63, 67 y 72 respectivamente. Quizá el mejor ejemplo de que la experiencia cristiana no niega el mundo, que no puede hacerlo porque es *en* el seno del mundo donde se verifica dicha experiencia (el instante se encuentra en el tiempo), lo constituya su primer milagro, el del vino en la boda de Caná de Galilea (Juan 2, 1-12). Asimismo, Jesús pretende la renovación de la vida en el mundo, no fuera de éste; es en tal virtud que reinterpreta de la Ley Judía.

también percibió en Jesús, que lo llega a considerar como “un Buda sobre una tierra muy poco india”³⁹. A parte del dolor, para Nietzsche elemento consustancial al conocimiento, la diferencia fundamental que en sentido general asume tiene que ver particularmente con la actitud: si ante la ilusión de la existencia, el sabio se retira y aspira a sentirla como nada, sumiéndose en la contemplación, Nietzsche, en cambio, invita a unirse todavía más a ella, a hacerse uno más ilusión e introducirse más profundamente, consciente de que es juego, en el juego serio de la vida. La vida quiere ser vivida y necesita de sus millares de formas individuales para crear otros nuevos millares de sentidos. El camino para ello será el exceso, el riesgo, el hacer de la propia vida un continuo experimento, la antigua *hybris* griega; si bien siempre en el sentido de atreverse a asumir la interpretación necesaria con todo su peso, único medio por el que el sujeto puede contribuir a la perpetua transfiguración de la *realidad*.

En la lectura nietzscheana de la figura de Cristo, éste no puede negar un mundo que es su símbolo; pero justo porque su vida constituye la más plena realización del yo hombre, se distingue –se separa– radicalmente de sus otros. La muerte en la cruz es el mayor de signo subjetividad, es la máxima manifestación del yo; pero es también indicador de su transitoriedad, de su temporal ilusión. Se lo encarna para el sacrificio, puesto que es el continuo y fluido proceso de extrañamiento, retorno a sí y otra vez extrañamiento, el que da lugar al devenir.

El aprender a escuchar u obedecer a los afectos que lo recorren constituye entonces el núcleo de la educación del ultrahombre; y ello implica la asunción de una progresiva jerarquización de las fuerzas internas –conformando así su propia “unidad” o estilo, el hacerse a sí mismo su fin. Someter y someterse a lo extraño, mediante la lucha en el encuentro con *lo otro*, son estados naturales y necesarios en el proceso de consumación de las propias fuerzas. E inevitables. Cualquier intento de detener los instintos descendentes será fallido y sólo conseguirá modificar la forma en que éstos se manifiesten. Ahí reside una de las críticas que Nietzsche hace al socratismo y a toda virtud pedagógica que pretenda la preservación a costa de los instintos: “*Tener que combatir los instintos –ésta es la fórmula de la *décadence*[decadencia]: mientras la vida *asciende* es felicidad igual a instinto”⁴⁰. Allí donde se sigue el curso de las energías vitales el esfuerzo es menor (debido a la pluralidad de fuerzas siempre habrá resistencia); no hay un querer o aspirar propiamente dicho, allí hay solo el *amor fati*, el amor a lo que se es, que es el primer deber del hombre. Y en ese aprender a escuchar los afectos, el placer y el dolor darán la medida de lo bueno y lo malo, es decir, de aquello que en la entidad vital refuerza y aglutina las fuerzas en una configuración determinada, o lo que las debilita y dispersa, propiciando la transformación que esas mismas fuerzas reclaman.*

Cristo, símbolo del conocimiento: preeminencia del presente y posibilidad

La parábola de las tres transformaciones que se encuentra al inicio de *Así habló Zaratustra* puede entenderse de dos maneras distintas y equivalentes, que tienen que ver con el problema del conocimiento y la creación, o el problema del tiempo y el acontecer. De esta manera vemos que en la fase del camello el “¿Qué es lo más pesado?” se corresponde con el obedecer a la voluntad extraña, con ser la voluntad de otro, objeto inserto en una totalidad que lo explica o lo configura; supone asumir el tiempo de un modo historicista y lineal, de forma que el cognoscente quede sujeto a la carga del “pasado”, considerándose *productum* de éste. Sigue habiendo aquí

³⁹ *Ibidem*, parágrafo 31, pág. 62.

⁴⁰ *Crepúsculo de los ídolos o Cómo se filosofa con el martillo*, traductor: Andrés Sánchez Pascual, Alianza Editorial, Madrid, 1998, *El problema de Sócrates*, parágrafo 11, pág.49.

creación, porque todo acto de la percepción, todo acto de conocimiento, crea, pero en la medida en que no pueda crear ni desde sí, ni mucho menos para sí, no será un acto que *libere* al cognoscente, sino que al contrario lo mantiene al servicio de otra voluntad más fuerte; él será en cierta medida la creación de sus otros, será juguete del tiempo:

“Quien no comprende su vida sino como un punto en la evolución de una especie o de un estado o de una ciencia y siente, en consecuencia, el deseo de integrarse por completo en la historia de una evolución, de pertenecer a la historia, no ha comprendido la lección que le da la existencia y tendrá que aprenderla otra vez. Este devenir eterno es un guiñol engañoso que lleva al hombre a olvidarse de sí mismo, es la distracción genuina, que esparce al individuo en todas las direcciones, es el juego sin fin de la necedad que el gran niño tiempo juega ante nosotros y con nosotros. El heroísmo de la veracidad consiste precisamente en dejar de ser un día su juguete.”⁴¹

En la segunda fase, la del león, el “yo quiero” señala que el cognoscente se atreve a mandarse, se atreve a querer desde sí y dice no a todo lo que no incrementa su propia fuerza. Es la etapa del sólo querer, del “robar el quedar libre de su amor”⁴², es decir, del aprender a estar por encima de las convicciones; no ser más para ellas, mas verlas como medio del propio fin que se es: “La gran pasión usa, consume convicciones, no se somete a ellas”⁴³. Es el poder liberarse de las imágenes (ideas) con que hasta el momento se han definido realidad y cognoscente, y que coincide con lo que el Maestro Eckhart denomina “virginidad del alma”: un olvido de sí, de las cosas externas y de las realizaciones de las potencias internas, un limpiarse los ojos, cayendo en la ignorancia de lo que se ha sido, para quedar vacío en el ahora y poder percibir y recibir las cosas en su nuevo acaecer. Únicamente cuando esto último se incorpora a la práctica de vida, y se escucha entonces la propia fuerza que quiere volver renovada a través de las cosas, es que aparece el niño que afirma, que juega con el tiempo justamente porque puede crearse desde y para sí en el instante. Se logra el paso del mandarse al obedecerse.

El hecho de que no haya causalidad entre una unidad de tiempo y otra, entre lo que cada vez es elemental, el hecho de que la experiencia en el instante sea el parámetro único para la interpretación, obliga al sujeto a *convertir* los fines y los sentidos que le sirvieron con anterioridad en alimento de una nueva finalidad. El olvido necesario para que haya experiencia y apertura no significa una negación del pasado, que no existe por lo demás como realidad fija. Esto sería imposible: tanto el tiempo cronológico está subsumido todo él en la interacción que se da en el instante, como toda posible interacción en el instante se encuentra asimismo subsumida en cada unidad de tiempo (esto es el eterno retorno de lo mismo). El principio de no separabilidad en la microfísica y el de la cadena evolutiva en física y biología (según el cual el organismo contiene ya en sí el germen de sus posibilidades futuras y el rastro de lo que *ha podido ser* en el pasado) son dos vertientes de un mundo que es *a la vez* potencialidad e historia, apertura y sentido. Si se registra desde el punto de vista del sujeto humano histórico, como efectivamente se hace, un incremento del conocimiento objetivo-ideal y un desarrollo orgánico condicionado es porque la apertura y la experiencia del instante son posibles, es porque el sujeto se atreve a conocer e interpretar la realidad según sus necesidades y vinculaciones presentes con las cosas que lo constituyen, las cuales jamás podrían ser las mismas en unidades de tiempo

⁴¹ Schopenhauer como educador, traductor: Jacobo Muñoz, Editorial Biblioteca Nueva, Madrid, 2001, pág. 65.

⁴² Así habló Zarathustra –Un libro para todos y para ninguno, traductor: J. C. García Borrón, Editorial Origen, México, 1983, pág.25.

⁴³ El Anticristo, op.cit., párrafo 54, pág. 120.

distintas. Aunque sean equivalentes, no hay formas iguales, no hay objetos idénticos y no cabe tampoco la igualdad del sentido lingüístico. No nos equivoquemos, para Nietzsche no hay regresión posible⁴⁴; el pasado y el futuro están contenidos de una manera renovada en el presente, de suerte que responder adecuadamente a éste resulta ser la única manera de hacerles justicia.

Además, el que el mundo cese cada vez significa que los resultados, lo que se da en cada unidad de tiempo a nivel elemental y complejo, es decir, los objetos y los sentidos que a partir de estos se elaboran, no sólo no pueden ser pre-fijados, sino que no son fijos, son solamente posibles. Al igual que el futuro, el pasado es posibilidad transformable desde el presente, que es lo único vivo. El hilo que permitiría la continua apertura y salida del laberinto, sería esa necesidad presente (vinculada en Nietzsche a una concepción amplia de naturaleza) que une a sujeto y objeto en el fenómeno del acontecer. No cabe negación del pasado, debe sí haber afirmación del presente *tal como uno lo ve* y un rechazo de todo aquello que no coincida o no encuentre su justificación en él⁴⁵.

Tenemos que recurrir en este punto al Maestro Eckhart, quien habla del “nacimiento eterno”, es decir, del engendramiento del *hijo* en la potencia única del *padre*, o *experiencia* extática por la que dios germina en el cognoscente de modo tal que éste pasa a habitar “un presente siempre nuevo sin interrupción” en el que obra con dios toda la creación⁴⁶. Y es que, en efecto, *depurada de sus connotaciones teológicas y divinas*, la simbología cristiana del hijo y el padre es asumida por Nietzsche como metáfora del conocimiento que crea, como metáfora de la *experiencia en tanto unidad y tensión de lo atemporal y lo temporal a través del sujeto*. En *El Anticristo* se señala que, liberado del concepto tiempo entendido como sucesión y secuencia, el “hijo” es para Jesús la “autenticidad eterna” del que aprende a reconocer su propia fuerza en el devenir, marcando “el *ingreso* al sentimiento general de transfiguración de todas las cosas (la gloria)”; mientras que por el concepto “padre” se simboliza este sentimiento mismo de transformación a través del conocimiento y, con él, el sentimiento de eternidad y perfección⁴⁷. “El reino de los cielos” no está arriba, ni viene después de la desaparición física del hombre (para Nietzsche “todo el concepto de la muerte natural *falta* en el evangelio”); es por el contrario la negación de la caducidad en el acontecer de la materia: “es una experiencia en un corazón, está en

⁴⁴ Sabiduría para pasado mañana, op. cit., Primavera de 1888, fragmento 15[97], pág. 222.

⁴⁵ De aquí extrae Nietzsche su posición respecto a la historia y al progreso: el presente tiene preeminencia en el juicio sobre la realidad histórica bajo el requisito sine qua non de que efectivamente se conozca en su crudeza ese presente. No hay nada parecido a un progreso lógico en la historia: hay acrecentamiento del conocimiento objetivo, hay experiencias ya superadas que están ahí como parte de lo que constituye el sujeto humano, pero no hay una finalidad, una dirección única o utopía que sirva de medida de lo que tiene que ser. La historia podría registrar estancamientos, pero nunca regresiones.

⁴⁶ MAESTRO ECKHART, sermón “La Virginitad del Alma” [Lc 10, 38], en El fruto de la nada, traductor: Amador Vega Ezquerro, Madrid, Ediciones Siruela, 3ra edición, 2001, pp. 41-46; y sermón III, “Iustus in perpetuum vivet...”, en Tratados y Sermones, traductor: Ilse M. de Brugger, Barcelona, Edhasa, 1983, pp. 582-588. También pueden encontrarse en las siguientes direcciones electrónicas: <http://usuarios.lycos.es/contemplatio/con-la-irginitadde-la-irma.htm> y <http://www.geocities.com/dodecaedro1/echart39.htm>.

⁴⁷ El Anticristo, op. cit., párrafo 34, pág. 70. Nietzsche, al igual que el Maestro Eckhart, entendía que la experiencia de ser “el hijo del hombre” no pertenecía exclusivamente a la figura histórica de Jesús, sino que es accesible a cualquier ser humano. Citamos de la misma página: “El concepto «hijo del hombre» no es una persona concreta que pertenece a la historia, algo singular y único, sino una autenticidad «eterna», un símbolo psicológico liberado del concepto tiempo. Lo mismo vale, y en un sentido profundo, para aquel *Dios* de este simbólico típico [Jesús], para el «reino de los cielos», con la «filiación divina».

todas partes y no está en ningún lugar”⁴⁸. Alcanzar el sentimiento general de transfiguración es hacerse unidad con el mundo, devenir un yo que es también causa y justificación de todas las demás cosas. Y esto para Nietzsche solamente puede lograrse mediante el auto-vencimiento que significa el aprender a dejar atrás las falsas interpretaciones que obstaculicen o se antepongan a las cosas.

Asimismo para el Maestro Eckhart, que hablaba de que debía hacerse unidad quien quisiera encontrar a dios⁴⁹, el nacimiento eterno implica el abandono del querer propio y del querer de dios en tanto criatura y creador, la superación de la dicotomía entre lo creado y lo increado. El nacimiento eterno (la experiencia o la apertura) significa hacerse uno en la divinidad “anterior” a la creación, en donde la despersonalización o “el estar por encima de todo ser y de toda distinción”, el extrañamiento, es la fuente del yo, que se hace así su propia causa y a su vez la fuente de la que mana el mundo en su eterna diversidad. Teniendo presente que en el caso de Nietzsche el elemento de la divinidad se traduce en la potencia creadora de las *fuerzas incognoscibles* que se encuentran en el instante y de cuya voluntad de poder dependen sujeto y objeto, podemos leer el siguiente fragmento del dominico:

“Por eso ruego a Dios que me libre de “Dios”, porque mi ser esencial está por encima de Dios, en cuanto entendemos a Dios como origen de las criaturas. Pues, en aquel ser de Dios donde Dios está por encima del ser y de la diferencia, ahí estuve yo mismo, ahí quise que fuera yo mismo y conocí mi propia voluntad de crear a este hombre [= a mí]. Por eso soy la causa de mí mismo en cuanto a mi ser que es eterno, y no en cuanto a mi devenir que es temporal. Y por eso soy un no-nacido y según mi carácter de no-nacido, no podré morir jamás. Según mi carácter de no-nacido he sido eternamente y soy ahora y habré de ser eternamente. Lo que soy según mi carácter de nacido, habrá de morir y ser aniquilado, porque es mortal; por eso tiene que perecer con el tiempo. [Junto] con mi nacimiento [eterno] nacieron todas las cosas y yo fui causa de mí mismo y de todas las cosas; y si lo hubiera querido no existiría yo ni existirían todas las cosas; y si yo no existiera no existiría “Dios”. Yo soy la causa de que Dios es “Dios”; si yo no existiera, Dios no sería “Dios”.

Dice un gran maestro que su traspasar es más noble que su emanar, y es cierto. Cuando emané de Dios, todas las cosas dijeron: Dios es; mas esto no me puede hacer bienaventurado porque ahí me llego a conocer como criatura. Pero en el traspaso donde estoy libre de mi propia voluntad y de la voluntad de Dios y de todas sus obras y del propio Dios, ahí me hallo por encima de todas las criaturas y ni soy “Dios” ni criatura, antes bien, soy lo que era y lo que debo seguir siendo ahora y por siempre jamás... En este impulso se me da una riqueza tal que no me puede satisfacer Dios, con todo cuanto es como “Dios” y con todas sus obras divinas; porque en este traspaso obtengo que Dios y yo seamos una sola cosa. Allá soy lo que era y allá no sufro mengua ni crecimiento, ya que soy una causa inmóvil que mueve todas las cosas. Allá, Dios no halla lugar alguno en el hombre porque el hombre consigue con esta pobreza lo que ha sido eternamente y seguirá siendo por siempre jamás.”⁵⁰

La eliminación de lo incondicional en el pensamiento nietzscheano equivale a esta superación eckhartiana de la dicotomía ente lo creado y lo increado, superación

⁴⁸ Ibídem, pág. 71.

⁴⁹ ECKHART, *Del Hombre Noble*, en *Tratados y Sermones*, op. cit., pp. 219-233; y en la dirección electrónica <http://www.servisur.com/cultural/eckhart/hnoble.htm>.

⁵⁰ ECKHART, “Sermón del hombre pobre”, LII, en *Tratados y Sermones*, op. cit., pp. 684-693, págs. 691-693. También en <http://usuarios.lycos.es/contemplatio/con-pobre.htm>.

que solamente se produce en la experiencia o apertura. Se presenta aquí un movimiento por el que dios (símbolo por excelencia de lo extra-mundano y de lo que no tiene causa) se 'convierte' en algo causado, algo creado por un yo que es origen a la vez de sí mismo y del mundo. Lo que sucede es que para el Maestro Eckhart la idea de "dios creador" resulta ser una manera simple de entender la divinidad *en la* que el hombre es pero que también es el hombre: en cuanto forma, el hombre o sujeto es 'creatura', está en dios; en cuanto no-forma, el hombre sustenta la creación, es dios (el *a priori lógico* por el que se generan las figuras del mundo). De este modo retomamos la dualidad atemporal y temporal, incognoscible y cognoscible del sujeto, que ya vimos es reconocida en Nietzsche⁵¹, en Wittgenstein, en el relato bíblico del Génesis y en la figura de Jesús.

Que lo divino o creador depende de la perspectiva de un yo se evidencia en la expresión de dios luego de haber condenado al hombre por haber comido del árbol que *le abrió los ojos*: "Ahora el hombre es como uno de nosotros, pues se ha hecho juez de lo bueno y de lo malo" (Génesis III, 22)⁵². Por ende, puede inferirse que con el término de "Creador" se señala la potencia de transformación que pertenece a cualquier sujeto (condicionado) que, logrando vencer las imágenes o ideas falsas que tiene de las cosas y de sí, no pretenda más que *conocer* a través de sus necesidades lo que es con el mundo en ese instante que se revela eterno, y así realmente crear y nombrar y dominar las cosas, y consecuentemente a él mismo. "Amor fati" nietzscheano que no debe asumirse como fatalidad, sino al contrario como el medio de poder re-construir a partir de la aparente dualidad entre sujeto y objeto la unidad necesaria para la generación de imágenes inéditas del mundo más comprensivas, abarcadoras. Lo importante es que el cognoscente, mediante esta experiencia que es en sí un proceso de auto-identificación, reconozca y participe en la creación de horizontes de vida, de perspectivas de mundo cada vez más amplios y originales.

Es curioso observar cómo en este ensanchamiento de miras del que es fundamento (no su opuesto) el proceso de *subjetivación*, el bien y el mal pierden el carácter dogmático, rígido y fijo (maniqueo) que tradicionalmente suele atribuírseles. En el Maestro Eckhart esto se debe a que bondad, verdad y ser se *derivan* de la experiencia. Es a partir del hacerse unidad, lo atemporal y lo temporal unidos a través del sujeto, que se generan primero el ser, luego la verdad y por último la bondad⁵³. Si bien en el obrar en el mundo vendría primero lo bueno, que llevaría al sujeto a aglutinarse, a forjar su subjetividad al reconocer aquello que demandan sus fuerzas internas; después estaría la verdad de constatar sus necesidades en las cosas, de abrirse a ellas, y en consecuencia asignarles desde su trasfondo intemporal las funciones y el nombre adecuados, un situarse por encima de ellas; en tanto que en último término, producto de lo anterior, se presentaría la unidad del "ser", por la que el sujeto termina por volver a nacer con lo otro.

Como se puede apreciar, el bien moral también es en el sacerdote dominico algo condicionado a lo que se es en un momento dado, es fruto de una perspectiva limitada. Esto se corresponde con la noción de una divinidad en la que se igualan

⁵¹ Como se ha señalado, en el caso de Nietzsche el reconocimiento de esta dualidad se realiza sobre todo a través de la metáfora del niño que dice sí, de la concepción de la categoría sujeto-objeto como ficción, de la idea del eterno retorno.

⁵² Repárese en la utilización de la primera persona del plural por parte del Dios hebreo. Esto quizá indicaría la pluralidad de perspectivas y por consiguiente de 'dioses creadores' que albergaría la divinidad.

⁵³ Sermón XXIII (1), "Jesús ordenó a sus discípulos que subieran a un barquito", pp. 469-475, y sermón IX, "Como estrella matutina en medio de la niebla", pp. 335-344, en Tratados y Sermones, op. cit.. También en <http://www.geocities.com/dodecaedro1/eckhartsermon23.htm>, y <http://www.geocities.com/dodecaedro1/0q2eckhartsermon9.htm>.

todas las cosas, lo mejor y lo peor, de forma tal que morar en su potencia –ser *El Hijo en El Padre*– significaría abrazar positivamente la totalidad de lo que sucede:

“si el hombre tomara todas las cosas en esta potencia, no las tomaría en cuanto cosas, sino de acuerdo con lo que son en Dios. Y por eso, el hombre debería, en cada momento, morar en esta potencia, porque en ella todas las cosas son iguales. Y de tal manera, el hombre moraría de igual modo en todas las cosas, tomándolas, por lo tanto, según el hecho de que todas ellas son iguales en Dios, y semejante hombre poseería allí todas las cosas; él les quitaría a las cosas lo más burdo y las tomaría en cuanto son placenteras y apetecibles. De este modo las posee allí, porque Dios, de acuerdo con su propia naturaleza, no puede sino darte allí todo cuanto ha creado jamás, y a sí mismo. Y por eso es bienaventurado el varón que, en todo momento, mora en esta potencia, porque en todo momento mora en Dios.”⁵⁴

No debe leerse en este fragmento una negación de la realidad del dolor. Ciertamente el Maestro Eckhart no podría desconocer ni el “siento una tristeza de muerte” o el “si es posible, que esta copa se aleje de mí” del huerto de Getsemaní; ni mucho menos el Cristo sufriente en la cruz, que llega a morir físicamente ante los ojos y la mofa de los hombres. El “morar en la potencia de Dios” significaría más bien lo contrario, esto es, aprender a aceptar el dolor como realidad indispensable para el conocimiento y la transformación, como algo que franquea el nacimiento eterno, el instante del niño que afirma. La cuestión para el sujeto sería entender que hay una parte de él que no se ve afectada por ese dolor o mal; y más, que sólo padeciéndolo puede llegar a comprobar que es posible siempre la apertura, el que uno *nunca*, ni bajo las situaciones más extremas, queda determinado o completamente encerrado por las cosas o las circunstancias, la idea que Cristo encarnó de que el amor está *siempre* por encima del pecado. Por lo general la sensación de sufrimiento, a excepción del físico, se mantiene únicamente hasta el momento en que se reconoce la posibilidad de la apertura, de transformarlo en un bien, constituyendo en este caso el dolor la señal de que todavía no se había logrado superar una determinada totalidad objetiva. Entiéndase claramente, no se está diciendo que hay que buscar o pretender el dolor, nada más lejos de la filosofía nietzscheana o del evangelio cristiano, sino que cuando se da, cuando aparece, y es inseparable del conocimiento (el *Génesis* también enseña esto), tampoco se le puede simplemente ignorar: el padecimiento indica una necesidad de cambio en las relaciones con las cosas a la que debe responder el sujeto a fin de alcanzar una nueva posibilidad de ser.

Vemos como el dios eckhartiano no es fundamentalmente bueno, mejor o justo; estos son apenas “vestimentas” que ocultan su desnudez o soledad, la no imagen por la que concibe el mundo. Por ello el místico sostendría que es con la inteligencia del alma con la que se debería aprehender la divinidad, porque es en el conocimiento de sí que ésta *comunica* su ser e *in-forma* la imagen, y porque lo que calificamos como “mal” (la muerte) es elemento indispensable y equiparable con lo que entendemos como “bien”: “En efecto, la percepción del universo requiere que el mal sea, y el propio mal está comprendido en el bien y referido al bien del universo”⁵⁵. El conocimiento es fuente de perspectiva (subjetividad), de creación y destrucción en el tiempo. Antes de ser bondad y de implicar el mal, antes de crear y ser algo específico, la divinidad es conocimiento; y es allí, más allá de cualquier distinción entre bueno y malo, donde radica la fuente del poder creador: “la naturaleza de Dios es el Intelecto

⁵⁴ Sermón XL (1), “Permaneced en mí”, en *Tratados y Sermones*, op. cit., pp. 589-595, págs. 593-594. También en <http://www.geocities.com/dodecaedro1/eckhart41.htm>.

⁵⁵ Comentario del Génesis I, 1, <http://www.geocities.com/dodecaedro1/eckhartcomentariogenesis.htm>

[entendimiento] y, para él, ser es conocer”⁵⁶. De sobra es sabida la razón por la cual Nietzsche eligió el nombre de Zaratustra para designar al profeta del superhombre; el autor de *Ecce homo* se encargó de hacerla explícita. Quería revertir el error del primer religioso conocido de la historia (Zoroastro o Zaratustra) que introdujo la *ordenación moral del mundo*⁵⁷ como origen y finalidad metafísicas, y que hizo de la antítesis entre el bien y el mal uno de los principios rectores de la historia.

Wittgenstein se une a Nietzsche y al Maestro Eckhart en esta formulación no moral del mundo. Que las proposiciones no puedan ser éticas, que no puedan “expresar nada más alto” que su propia forma (6.42), es conteste con un suceder o darse de las cosas que carece de valor intrínseco. Es la parte intemporal del sujeto metafísico, aquella de la que no osaría tratar el *Tractatus*, la que otorgaría valor y haría causal ese ser-así. Pero incluso aquí no hay nada definitivo o absoluto: “Los hechos [las interpretaciones] pertenecen todos sólo a la tarea, no a la solución” (6.4321). La obligación de interpretar, de nombrar y elaborar sentidos se impone solamente en la medida en que se impone la forma o figura lógica, la cual en ningún caso proporciona respuestas o facilita el camino. Ciertamente es que mediante el nombrar se generan nuevas totalidades objetivas (lo que constituiría su razón de ser), pero estas son siempre una nueva forma de lo elemental, *un caer otra vez en el estado de inocencia*: “Todo desarrollo es un surgimiento”. La sensación de lo místico sería este darse cuenta de que no hay salida definitiva del sentido, de que no salimos de lo elemental, de que estamos atrapados en la forma lógica, y que por cada acto liberador de interpretación, de infinitud, emerge siempre otra totalidad a la que hay que volver a afrontar: “El sentimiento del mundo como todo limitado es lo místico” (6.45)

El *Tractatus* refiere que para lo más alto (para el sentido absoluto) “Cómo sea el mundo es de todo punto indiferente” (6.432); y ya es de hecho plausible, según hemos podido ver, intuir científicamente una eternidad o una ausencia de tiempo en el que todos los estados posibles y sus contrarios “convivan”. Parecería entonces que la vida no fuera más que un ejercitarse en la realización de la forma, única categoría ética que se mostraría –no que se expresaría– en el mundo. Wittgenstein lo reconoce cuando afirma que ética y estética son una y la misma cosa trascendental (6.421). Nietzsche lo hace cuando afirma que la existencia del mundo encuentra justificación exclusiva como fenómeno estético. No es que se restrinja lo mejor de la vida al ámbito del arte, sino que se quiere resaltar un mundo concebido como sola apariencia cambiante, sin esencia ni valores absolutos. Se asume la tarea de la interpretación como una especie de ejercicio de divinidad, como un intenso aprendizaje del *soñar sabiendo que se sueña*.

III. 'Deshacerse de la materialidad'

Contraposición entre materia y forma

Lo que quiere significar la famosa frase “*¡al eliminar el mundo verdadero hemos eliminado también el aparente!*” es que la vida pertenece enteramente a la acción del devenir producto de la percepción, y es falsa en el sentido de que no está en correspondencia con ninguna verdad referencial última. Nacer con lo otro quiere decir que el mundo y el sujeto se modifican a través de la interpretación, que es la que los va creando.

⁵⁶ Ibídem

⁵⁷ *Ecce homo*, op. cit., *Por qué soy un destino*, párrafo 3, págs. 179-180.

En vista de que para Nietzsche no hay distinción entre lo orgánico y lo inorgánico, en ambos casos «*algo atrae a algo otro, algo se siente atraído*»⁵⁸, todo fragmento de vida interpreta, conoce, es decir, toma aquello que puede recibir (las expresiones similares de energía o de fuerza), lo traduce en su “interior” y lo proyecta modificado al “exterior”, del que vuelve nueva vez a tomar en un proceso continuo, circular. Esta ‘mecánica’ se da a través de cada milímetro de estructura material, que es un complejo entramado de relaciones. Las realidades interior y exterior deberían ser entendidas como ecos de la red de interacciones que es cada organismo particular, y que se prolongan hacia lo macro y hacia lo micro.

El sistema cognitivo está constituido por la totalidad del cuerpo, porque es la misma materia, cuya raíz latina significa madre, la que se va regenerando mediante el entrelazamiento de sus diferentes unidades de interacción. Reiteramos, es el ojo, o el tiempo que es cualquier entidad vital, el que según su propia medida delimita las formas individualizadas. Y por ello nada impide que, por ejemplo, una familia, un barrio o una ciudad, con el conjunto de vida animal, vegetal e inorgánica que comporten, sean considerados respectivamente como verdaderos organismos vivientes individualizados; o que, si cambiamos de perspectiva, sean asumidas como unidades las células o los genes. Si aprendiéramos a ver en toda interacción la emergencia de una “unidad” que sería algo así como su resultante, comprenderíamos mejor la necesidad de la diferencia funcional o de acontecer de cada una de las *partes aisladas* de una totalidad cualquiera, y sabríamos apreciar también el *devenir* que es esa totalidad que las subsume:

*“Toda unidad es sólo unidad en tanto que organización y funcionamiento conjunto: no de otro modo a como una colectividad humana es una unidad. Por tanto, lo opuesto de la anarquía atomista; por tanto, una forma de dominación que significa lo Uno, pero que no es algo uno.”*⁵⁹

De cualquier manera, incluyendo al ser humano, estamos ante “relaciones y fantasmas”. La permanencia y la identidad vienen dadas como un “complejo del acontecer” *aparentemente duradero* “con respecto a otros complejos”⁶⁰. “Asimetría lógica” por la que espacio y tiempo son el resultado de la comparación de formas que comparten algo en común, pero que no son iguales. La descripción de un objeto, forma o proceso depende de otros con los que pueda ser comparado –de un contexto que lo configure y sitúe como ente individual– y de un tercer punto de apoyo (otro acontecer que haría de cognoscente) desde donde se elaboraría la descripción. De ahí la *sensación* de sucesión, desarrollo y causalidad (6.3611).

La crítica que Nietzsche dirige al atomismo se debe a que se percata de que con el concepto “átomo” (o partícula elemental) el hombre de ciencia suele querer evadir –si bien con sobrados y justificados motivos metodológicos– la complejidad, el movimiento, la elusión de lo permanentemente transformable y divisible por ser siempre relación de fuerzas, para seguir sosteniéndose en la antigua idea fundacional de la identidad, del yo, del ser, de la cualidad esencial; de este modo continúa “humanizando” la naturaleza, con todos los equívocos que ambos conceptos (humano y natural) suelen traer consigo⁶¹. La unidad individual debería ser entendida en tanto

⁵⁸ *Sabiduría para pasado mañana*, op.cit., Abril-Junio de 1885, fragmento 34[247], pág. 165. *Ibidem*.

⁵⁹ *Ibidem*, Otoño de 1885-Otoño de 1886, fragmento 2[87] (32), pág. 176.

⁶⁰ *Ibidem*, Verano de 1887, fragmento 9[91(65)], pág.189.

⁶¹ La crítica a la “anarquía atomista” obviamente no podría tocar al *Tractatus*, cuyo atomismo reconoce la vinculación de todas las formas entre sí. Ver además *Sabiduría para pasado mañana –Selección de fragmentos póstumos (1869-1889)*, op.cit., Principios de 1884, fragmento 25[445], pág. 146; Verano de 1887, fragmento 9[91(65)], pág.189. “También los

vector de un sistema activo y abierto de fuerzas; es decir, como un fragmento de energías que interactúan y se influyen mutuamente y que a resultas tienden o propenden en conjunto hacia algo otro, hacia otro fragmento energético unificado. Es en realidad esa tendencia o propensión la que da la idea de forma y de individualidad. Dicho de otro modo, la forma es la resultante de un sistema de interacciones que temporalmente se proyectan “unificadas” hacia otros complejos del acontecer. Y mientras más unificado, estructurado y jerarquizado sea ese propender hacia “afuera”, más definida y lograda será la individualidad: “la flecha que vuela está quieta” decía Zenón; mientras que refiriéndose a la forma del yo sintetizaba Nietzsche, “Fórmula de mi felicidad: un sí, un no, una línea recta, una *meta*...”⁶².

Al no haber permanencia, al no denunciar las cosas un sustrato o una cualidad intrínseca que les sea propia, y no ser más que relaciones de relaciones, Nietzsche no duda en renunciar a los conceptos tradicionales de sustancia y materia:

*“D) Si renunciamos al concepto de “sujeto” y “objeto”, también renunciamos al concepto de “sustancia”, y, en consecuencia, también a sus diversas modificaciones, por ejemplo “materia”, “espíritu” y otros seres hipotéticos, “eternidad e inmutabilidad de la materia”, etc. Nos deshacemos de la materialidad.”*⁶³

De acuerdo a esta lógica, la materia vendría a ser el proceso activo de fuerzas por el que se constituyen las formas. Es el lugar mismo del vacío y de lo atemporal, del instante: el continuo “lleno de posibles” que comporta de manera *virtual* todos los estados y formas potenciales de la naturaleza, y que se suele denominar en física contemporánea con el concepto de campo (o campos continuos electromagnéticos)⁶⁴. Hay que hacer la precisión de que todavía hoy se suele distinguir entre campo y materia, concibiéndolos respectivamente como estados latente y manifiesto de la realidad. Esta distinción lleva a la aparente paradoja de que si conceptualmente parecería que el campo antecede a la materia (lo latente a lo manifiesto), experimentalmente sería la materia (pues sin ella no hay universo perceptible) la que condicionaría al campo. Nietzsche, en cambio, en vez de distinguir entre campo y materia, opone materia y forma, entendida ésta, ya lo hemos dicho, como una determinada estructura dinámica de fuerzas en movimiento, una determinada tensión o propensión en camino de realizarse. Puesto que no hay sustancia, lo único que permite la distinción entre una cosa y otra es la manera y cantidad en que se organizan “internamente” las fuerzas o energías individualizadas. Esta tesis es confirmada por el físico Erwin Schrödinger, quien señala que efectivamente el concepto fundamental para tratar de una *partícula* es el de “forma”, en el sentido de que lo que *permanece* en la unidad es una *organización* de energías vacías⁶⁵. Posición que es asumida plenamente por el *Tractatus*, que precisa:

“La substancia del mundo sólo puede determinar una forma y no propiedades materiales. Porque éstas sólo vienen a ser representadas por las

adversarios de los eleatas sucumbieron a la seducción de su concepto de ser: entre otros Demócrito, cuando inventó su *átomo*...” en *Crepúsculo de los ídolos*, op.cit., pág. 55.

⁶² *Crepúsculo de los ídolos*, op.cit., pág.41; y en el *Anticristo*, op.cit., parágrafo 1, pág. 4.

⁶³ *Sabiduría para pasado mañana –Selección de fragmentos póstumos (1869-1889)*, op.cit., Verano de 1887, fragmento 9[91(65)], pág. 189.

⁶⁴ AUDOUZE, JEAN, MICHEL CASSÉ et al., *Conversaciones sobre lo invisible –De lo infinitamente grande a lo infinitamente pequeño*, traductor: R.M. Bassols, Seix Barral, Barcelona, 1997, págs. 246-428.

⁶⁵ SCHRÖDINGER, ERWIN, *Ciencia y Humanismo*, traductor: Francisco Martín, Tusquets Editores, Barcelona, 2da edición, 1998, pág. 31

proposiciones, sólo vienen a ser formadas por la configuración de los objetos.”
(2.0231)

Para Wittgenstein el objeto es una forma lógica. Sus propiedades materiales tienen que ser necesariamente de carácter proposicional porque, como explicaba Nietzsche respecto de las «leyes de la naturaleza» y de la remisión en lo particular en que consiste el conocimiento, dichas propiedades expresan exclusivamente hipótesis de relaciones de otros “componentes” que también son hipótesis de relaciones de otros “elementos” igualmente compuestos. No hay en el fondo, una esencia, un “qué” que sustente la forma.

Karl R. Popper, que igualmente niega el concepto de sustancia, preferirá poner el acento en la *interacción*, hablando a este respecto de “campos fantasmales reales” que sólo se manifiestan al interactuar o interferir con otros. Pero además enfatiza la abstracción de las fuerzas, su vaciedad, el carácter incognoscible que Nietzsche suele resaltar:

“La idea de sustancia en su totalidad ha quedado más o menos reducida a la nada gracias al desarrollo de la física moderna. Un campo no tiene sustancia, un campo está compuesto de fuerzas abstractas que llevan una determinada dirección: en cada punto del campo hay una de esas fuerzas. Pues bien, la propia noción de fuerza, introducida precisamente por Newton, fue rechazada por los materialistas aduciendo que era un concepto misterioso. Y con toda razón, pues no se trata de un concepto material.”⁶⁶

El objeto entonces como la “excitación” del campo o materia; un *hecho instantáneo* fruto de la interacción de fuerzas. Una cuantificación –por eso la palabra *quantum*, que empleó Nietzsche– de carga y sentido energéticos asociados a un espacio o fragmento de campo.

La virtualidad de la “materia” hace de la realidad una probabilidad. El paso de lo virtual a lo manifiesto depende enteramente de la articulación de los “afectos” que a cada momento generan nuevas formas, nuevos y más complejos sistemas de fuerzas. El principio de indeterminación o incertidumbre, recordémoslo por enésima vez, es exactamente eso: sin interacción, sin el contacto de las fuerzas entre sí –y es esto lo que produce el tiempo y lo que solemos reconocer por espacio– nada se realiza; las infinitas y posibles formas permanecen suspendidas y equivalentes en la atemporal virtualidad. Lo manifiesto por tanto pertenece siempre al orden de lo plural y lo móvil: basta con “una sola” realidad concreta para que se articulen y manifiesten distintas posibilidades o propensiones. Tal y como se analizó en su momento con motivo del instante y su relación con el tiempo, contrario a lo que en principio podría suponerse con el concepto de eterno retorno de lo mismo, las nuevas realidades y potencialidades generadas a partir de las fuerzas en juego tendrán en el tiempo un carácter evolutivo e irreversible, lo cual no significa necesariamente un “progreso”.

El pensamiento como fuerza

Para la filosofía nietzscheana, coincidiendo con la teoría evolutiva del conocimiento, la razón humana y sus elaboraciones teóricas son tan naturales como las zarpas de un tigre. Nietzsche no traza fronteras entre pensamiento, cosa artificial o natural; todos son materia, formas subjetivas de la naturaleza en devenir. Para él “únicamente existen grados y una compleja sutileza de gradaciones”⁶⁷, en un

⁶⁶ POPPER, KARL y KONRAD LORENZ, *El porvenir está abierto*, traductor: Teófilo de Lozoya, Tusquets Editores, Barcelona, 3ra edición, 2000, págs. 119 y 120.

⁶⁷ *Más allá del bien y del mal*, op. cit., parágrafo 24, pág.51.

enlazamiento perpetuo de interacciones en el que el pensamiento es acaso incluso más *material* que lo que se toca y se ve, que lo concreto, precisamente porque está más cerca de ese vacío lleno de posibles, de esa "...X que nos resulta inaccesible e indefinible"⁶⁸, con la que identifica a la naturaleza: "Los pensamientos son sombras de nuestras percepciones, siempre son más oscuros, más vacíos, más simples que éstas"⁶⁹. Paradójicamente, es su mayor grado de oscuridad, simplicidad y vaciedad, su menor concreción, lo que otorgaría a las formas del pensamiento su mayor pluralidad de significación, lo que las haría el tipo más poderoso y ambiguo de proceso de fuerzas.

La importancia de la naturalización de la razón y del pensamiento, de su inscripción en la evolución, y del doble movimiento que de un lado *materializa* el pensamiento y de otro *desmaterializa* la naturaleza, convirtiendo al primero en una de las formas (la más potente) de la segunda, radica en parte en que hace patente la interacción originaria que existe entre ambos; pensamiento y palabra son también mundo, no la simple "representación" de éste:

*"La materia es una forma subjetiva. Nosotros no podemos pensar nada más que materialmente. También los pensamientos y las abstracciones reciben de nosotros una materialidad muy refinada que quizá les neguemos: sin embargo, la tienen. Nos hemos acostumbrado a obviar esta sutil materialidad y a hablar de lo inmaterial. Exactamente como hemos separado lo muerto y lo vivo, lo lógico y lo ilógico, etc. Desaprender nuestras contraposiciones es la tarea."*⁷⁰

El estatuto del pensamiento como una forma vital que corresponde al más elevado y evolucionado proceso de materialidad apunta hacia la relativa autonomía de las creaciones espirituales o mentales del hombre, a su poder de interactuar con él e influenciarlo, y a la capacidad para irse reproduciendo y adquirir mayores niveles de complejidad a través de lo humano. El "yo" no es causa; es en cierto modo síntesis del pensamiento que se da como reflejo de la lucha de fuerzas o instintos, pues "pensar es tan sólo un relacionarse esos instintos entre sí"⁷¹, su justificación racional y a posteriori mediante los procesos conscientes. Este carácter autónomo del pensamiento respecto al individuo es reforzado por la condición colectiva que marca las elaboraciones de la conciencia. Signo, símbolo, lenguaje, pertenecen propiamente a lo que en el hombre es naturaleza y comunidad, conforman el llamado "genio de la especie"⁷², que reduce o medianiza a comunicable aquello que es siempre singular e intransferible. Hasta las más altas creaciones espirituales reflejan esta naturaleza autónoma, inducida por el doble peso de lo instintivo y lo consciente, de la que no puede rehuir ni siquiera la filosofía: en ella Nietzsche afirma, tanto la preeminencia de los instintos, "Pues todo instinto ambiciona dominar: y en cuanto *tal* intenta filosofar"⁷³, como el impulso conductor de la comunidad lingüística, "los diversos conceptos filosóficos no son algo arbitrario, algo que se desarrolle de por sí, sino que crecen en relación y parentesco mutuos", responden al "hechizo de determinadas funciones gramaticales"⁷⁴.

⁶⁸ "Introducción Teorética sobre la verdad y la mentira en el sentido extramoral", loc. cit., pág. 91.

⁶⁹ *El Gay Saber*, op.cit., aforismo 179, pág. 209.

⁷⁰ *Sabiduría para pasado mañana*, op.cit., Julio-Agosto de 1882, fragmento 1[3], pág.108.

⁷¹ *Más allá del bien y del mal*, op. cit., parágrafo 36, pág.65. Ver también los párrafos 16 y 17 de la misma obra, págs. 39-41.

⁷² *El Gay Saber*, op. cit., parágrafo 354, págs. 304-308.

⁷³ *Más allá del bien y del mal*, op. cit., parágrafo 6, pág. 28.

⁷⁴ *Ibidem*, parágrafo 20, págs. 44-45.

Wittgenstein corroboraría esta posición al indicar la equivalencia entre creer, pensar y decir (el que todo pensamiento o idea es y se resume en lenguaje), y al entender que el hombre que piensa es una especie de prolongación de lo objetivo-ideal: “Pero está claro que «A cree que p», «A piensa p», «A dice p» son de la forma «'p' dice p» (5.542). O bien que “en la lógica [léase, en el sistema lógico deductivo, en lo lingüístico] no expresamos *nosotros* lo que queremos con ayuda de los signos, sino que en la lógica es la propia naturaleza de los signos naturalmente necesarios lo que expresa” (6.124). El sujeto metafísico como límite y forma del mundo o las cosas como extremos del hombre señalan la imposibilidad de separar objeto y sujeto. Sería la parte intemporal del sujeto, sustento de la necesidad que lo vincula a las cosas, la que haría posible que éste se constituyera en el elemento activo de transformación de un mundo en el que la persona creadora de valor es el producto espiritual más acabado y último.

Si la metáfora poética genera identidad es porque exige un dominio tal sobre la lengua común heredada que permita subvertirla, trastocar su orden y significación convencionales. Y esto se logra mediante la elusión de un significado concreto que pueda atribuirse a una o a la sumatoria de determinados vocablos; la metáfora es el no-lugar presente *en* la expresión, aquello que no dicen y sin embargo muestran las palabras, ubicadas en el borde mismo del sentido abisal que opera como su centro de gravedad. Crea una totalidad abierta, un objeto que se disuelve “en el mismo acto de su revelación”⁷⁵. Vemos aquí la potente fuerza subjetiva entendida como infinitud o apertura, como exceso de sentido, que George Steiner justamente califica de *presencia real*, porque es la forma más cercana a la divinidad, a aquella que como nada específico, como todo, sustenta la necesidad de la creación en la doble forma de un sujeto creador y de un objeto creado.

Aunque siga siendo apariencia, máscara, aunque solo sea una ilusión momentánea puesto que sigue perteneciendo al orden colectivo e instintivo, y en cuanto tal fisiológico, del lenguaje –no se puede escapar de éste, como no se puede escapar totalmente de lo consciente, ni de lo social, ni de lo inconsciente, ni de lo biológico-, el yo es en el momento mismo de su emerger profunda subversión, radical diferenciación de lo otro en una nueva potencia que no se deja atrapar y que transforma su alteridad. Acto de prestidigitación de lo que está y no, que no devela su secreto vacío, él pertenece al movimiento perpetuo y plural que va de la identidad al extrañamiento en fugitiva transfiguración.

Popper, que emplea la misma metáfora usada por Nietzsche para referirse al carácter natural y evolutivo del conocimiento humano, equiparándolo con una “tela de araña”⁷⁶, defiende la *realidad* del ámbito objetivo-ideal, al que llama “tercer mundo”⁷⁷,

⁷⁵ ELIADE, MIRCEA, “Orgía”, en *Fragmentarium*, Cristian Iuliu Ariesanu y Federico de Carlos Otto: traductores, Editorial Trotta, Madrid, 2004, págs. 128-129. Abunda Eliade respecto a la metáfora como orgía: “Podría tratarse, sin embargo de una «magia oscura»; es decir, de un cierto frenesí que va impregnando las palabras, los sentidos, las imágenes; de su rebelión contra las normas y contra lo concreto; el acto demoníaco de la descomposición y la disgregación, de la auto-anulación. También en los ritos orgiásticos se trata de una «magia oscura». La orgía no significa solamente la sensualidad violenta y sangrienta, sino también una evasión de las normas, de las leyes; la superación de la personalidad, la pérdida en la masa, la anulación de la identidad. El rito del «cambio», la sustitución de la “identidad”, son muy frecuentes en las orgías... En una orgía cada uno puede ser otra persona u otra cosa; puede sustituir a otro, arrogarse su identidad, hacerse pasar por él. / ¿Acaso no ocurre lo mismo con la metáfora y con el abuso de comparaciones, cuando cualquier cosa puede ser expresada por cualquier otra?...” págs. 129-130

⁷⁶ Ver “Introducción Teórica sobre la Verdad y la Mentira en el Sentido Extramoral”, loc. cit., pág. 93: “Esta vez habrá que admirar al hombre como un poderoso genio de la arquitectura que consigue edificar una cúpula conceptual infinitamente complicada sobre fundamentos móviles y

por ser “en gran medida autónomo”, auto-generativo. El conocimiento genera paulatinamente problemas no previstos que van incidiendo en la trayectoria humana y del universo. A su juicio es tanto el ascendente de las ideas respecto al hombre que, en lo que podría calificarse de otra coincidencia con el trabajo y metodología nietzscheanos, no duda en afirmar la tesis de que es el estudio epistemológico – filológico en Nietzsche– del contenido objetivo del conocimiento lo que podría ayudar a mejor entender los estados de conciencia o procesos subjetivos de pensamiento:

“una epistemología objetivista que estudie el tercer mundo puede contribuir a arrojar muchísima luz sobre el segundo mundo de la conciencia subjetiva; especialmente, sobre los procesos de pensamiento subjetivos de los científicos. Pero la conversa [tesis] no es verdadera.

“En general, podemos aprender muchísimo sobre el comportamiento o la psicología mediante el estudio de los productos [cognitivos].”⁷⁸

Y en efecto, fue probablemente la formación filológica de base, el ir primero del pensamiento al hombre para luego regresar desde el hombre al pensamiento, lo que llevara a Nietzsche a convertirse en agudo filósofo.

Inocencia del devenir

Nietzsche no deja de acentuar el carácter azaroso del proceso evolutivo, ni de enfatizar que la fuerza primera del devenir no es la adaptación o reacción al ambiente “externo” para fines de conservación, sino la acción de toda unidad vital por incrementar su poder y distinguir aún más su forma de las otras, el exceso o voluntad de dominio. Pretender que la adaptación es el movimiento primero o principal de la evolución sería afirmar que la adaptación habría dado origen a la vida natural. Aunque la idea de inicio y de fin es bastante contraria a una teoría que liga el tiempo exclusivamente a la duración y caducidad de las formas y los sentidos particulares (ausencia de tiempo absoluto, asimetría lógica), y que explica que toda unidad formal es ya pluralidad y movimiento, acontecer, que niega por ende lo uno (lo que paradójicamente refiere al encierro místico, al sentimiento del mundo como todo limitado del que habla Wittgenstein, a que *paradójicamente lo “elemental” contiene toda posible “complejidad”,* y no a la inversa), el colocar el movimiento en cuestión – adaptación o manifestación de poder– en la perspectiva de un hipotético e improbable inicio ayuda a entender su pertinencia o no: ¿por qué la nada (o lo incognoscible) debería *adaptarse* a “algo” que todavía no existe y que depende de ella para su existencia? Se sabe que al momento de producirse uno de esos famosos saltos registrados en el desarrollo de una determinada especie, la capacidad para darlo, para cambiar de ambiente o de imponerse a algún factor externo radica previamente en el organismo. Por lo demás, el influjo es de doble vía, el medio o lo “inorgánico” también

en cierto modo sobre agua en movimiento. En cualquier caso, para encontrar apoyo en tales fundamentos la construcción tiene que ser como de tela de araña, lo suficientemente fina como para poder ser transportada por las olas y lo bastante consistente como para no dispersarse al soplo del viento más ligero.” En el caso de Popper, ver su ensayo “Epistemología sin sujeto cognoscente”, en Conocimiento Objetivo, Editorial Tecnos, Madrid, 1992, pp. 106-146, pág. 111.

⁷⁷ Según Popper, el primer mundo estaría compuesto por los objetos y estados físicos; el segundo, por los estados mentales, de conciencia, o las disposiciones de comportamiento o a la acción; y el tercero, por los contenidos de pensamiento objetivo que abarcan los pensamientos científicos, filosóficos y artísticos. Ver “Epistemología sin sujeto cognoscente”, loc. cit., pág. 106.

⁷⁸ *Ibídem*, págs. 111 y 113, respectivamente.

es afectado por la acción de lo orgánico. La adaptación perfecta, el equilibrio de las fuerzas, supondría la inmovilidad, la fijación de las formas, lo cual es completamente opuesto al “fenómeno” vida.

La lucha de las voluntades o el acto cognitivo de la percepción, y la consecuente influencia recíproca que se da en el acontecer juega aquí plenamente su papel. Pero el desarrollo evolutivo no es la realización de un destino en el sentido de una finalidad establecida previamente; es más bien el resultado *accidental* e imprevisible de la perpetua interacción de las fuerzas en la naturaleza:

“Los azares más groseros han sido lo imperante a gran escala; aún lo son.

En todo hacer, por muy consciente de un fin que sea, predomina totalmente la suma de cuanto tiene de azaroso, de no-finalístico, de inconsciente del fin, igual que el ardor del sol inútilmente derramado: lo que tendría sentido es tan pequeño que casi desaparece”⁷⁹.

En el infinito de la naturaleza no puede haber ningún progreso ni fin posible, justamente porque en lo atemporal no se da ningún desarrollo, ninguna sucesión de hechos, ni ningún estadio final o supremo al que deba llegarse: “El orden de la *finalidad* es ya una ilusión”⁸⁰ –generada por la ilusión de la subjetividad. Lo histórico del devenir es sólo lo transitorio de sus formas, que si bien son de complejidad creciente, de sentidos paulatinamente más elaborados, son tiempos que en su sucederse uno a otro no siguen secuencia lógica, planificada o necesaria, no tienden a un futuro específico.

Con el concepto de “inocencia del devenir”, o la historia liberada de fines últimos, Nietzsche destaca al menos ocho elementos primordiales de la existencia: 1) azar: todo pudo haber sido de otra manera, todo puede suceder de otro modo, y cada acontecer es único e irrepetible: “uno y el mismo acontecer no es también otro acontecer”⁸¹; 2) mutabilidad o fluidez de la identidad: entre el origen de una cosa y su ser en un momento dado, su inscripción “en algún sistema de finalidades” o de propensión, opera la más pura arbitrariedad del acontecer; 3) la finalidad de algo debería entenderse más bien como la situación post-facto (no planificada) de una particular composición de fuerzas internas y externas en una coyuntura específica; 4) es esta finalidad a posteriori, que obedece al hecho de que en el instante se encuentren todos los estados y tiempos posibles, y el instante en toda unidad de tiempo, la que posibilita la sensación de fatalidad o de lo necesario *en cualquiera de las situaciones a que dé lugar el acontecer*; 5) para el conjunto universal de energía, que mantiene su equilibrio a través del juego de las fuerzas individualizadas que se destruyen y crean permanentemente, no hay nada bueno o malo, estos son criterios perspectivistas que se derivan de y sirven a las existencias concretas; 6) no hay responsabilidad individual del acontecer, pues lo individual depende de la voluntad de poder; 7) la voluntad de poder es el mecanismo que en el juego de las apariencias permite que se desencadenen o se manifiesten los modos de ser y de actuar, la individuación, la dicotomía entre sujeto y objeto; 8) el devenir no es una línea ascendente de progreso, no hay un desarrollo “de lo inferior a lo superior”, sino que en todo espacio de tiempo se encuentran mezcladas las formas complejas y las formas simples, las fuertes y la débiles.

Un pasaje del fragmento que tituló “Para combatir el *determinismo*” explica algunos de estos puntos:

⁷⁹ Sabiduría para pasado mañana, op.cit, Principios de 1884, fragmento 25[127], pág. 139.

⁸⁰ Ibídem, fragmento 25[505], pág. 148.

⁸¹ Ibídem, Verano de 1887, fragmento 9[91(65)], pág. 188.

“El «bien del individuo» es exactamente tan imaginario como el «bien de la especie»: el primero no es sacrificado al segundo, la especie es, vista de lejos, algo exactamente tan fluido como el individuo. «La conservación de la especie» es tan sólo una consecuencia del crecimiento de la especie, es decir, de la superación de la especie de camino a una especie más fuerte.

En cuanto nos imaginamos a alguien que es responsable de que seamos de tal o cual modo, etc. (Dios, la naturaleza), y le atribuimos, pues, nuestra existencia, nuestra felicidad y nuestra miseria como una intención, echamos a perder la inocencia del devenir. Tenemos entonces a alguien que quiere lograr algo a través de nosotros y con nosotros.

Que la aparente «finalidad» (Zweckmässigkeit) («la finalidad infinitamente superior a todo arte humano») no es sino la consecuencia de esa voluntad de poder que tiene lugar en todo acontecer.

Que el hacerse más fuerte trae consigo órdenes que se asemejan a un proyecto de finalidad.

Que los fines aparentes no son intencionados, pero tan pronto como se alcanza la hegemonía sobre un poder inferior y éste trabaja en función del poder superior, un orden de rango, de organización, debe despertar la apariencia de un orden de medios y fines.”⁸²

IV. Ciencia y Nihilismo

Deshumanización de la naturaleza, naturalización del hombre

La constatación del carácter inaprensible e infinito, pero modelable, de la naturaleza despierta al hombre al hecho de que por primera vez puede tratar de manera consciente de incidir en lo natural. Esta posición no debe sorprender en un autor que reconoce en la labor del filósofo un traer *más acá de las religiones, desdivinizando* o *deshechizando*, pero también un llevar *más allá de las ciencias, desmaterializando*⁸³. Nietzsche se mantiene aquí en una tierra de nadie bastante sutil que suele pasar desapercibida, en la que la naturaleza aparece como un libro que se va escribiendo mientras se lee. Se opone de esta manera a la línea de pensamiento de la metafísica tradicional que escondida en la ciencia pretende hacer de la “materia” un último reducto de la verdad, la referencia definitiva que en última instancia determinaría qué somos:

“En momentos en que el hombre llega a engañarse, en los que cree de nuevo en la vida, en los que se ha vencido a sí mismo con argucias: ¡oh, cómo se hincha!, ¡qué arrebató!, ¡qué sentimiento de poder!... ¡El hombre llegó una vez más a dominar la «materia», a dominar la verdad!...”⁸⁴

Algunos de los principales ataques que Nietzsche dirige a la ciencia se concentran en esa especie de “sensualismo” que la caracteriza y por el que únicamente aquello que se puede tocar, observar o medir vendría a tener la última palabra sobre la realidad⁸⁵. Ese “petit fatalisme” (mezcla de “hecho” y “fatalismo” en

⁸² Ibídem pág. 190. También en *Crepúsculo de los ídolos*, op. cit., capítulo VI, párrafos 7 y 8 (*Error de la voluntad libre*), págs. 74-76.

⁸³ *El libro del filósofo*, op. cit., Primavera de 1873, fragmento 167, pág. 77.

⁸⁴ *Sabiduría para pasado mañana*, op.cit., Noviembre de 1887 – Marzo de 1888, fragmento 11[415] pág. 211.

⁸⁵ *Más allá del bien y del mal*, op. cit., párrafo 14, págs. 37 y 38.

francés)⁸⁶ en que consistiría el trabajo de la ciencia sería una etapa necesaria, si bien grosera, en el advenimiento de un devenir sujeto mínimamente al arbitrio del hombre. Porque la cuestión es poner en entredicho a la verdad como algo dado y fijo, externo al mundo. La verdad deviene en el acontecer y nutre y fortalece la vida en el grado en que responde a las energías que se desencadenan a través del juego de las apariencias. La verdad es eso que vamos creando para responder a nuestras necesidades más vitales.

El hombre ha empezado a reconocerse como especie singular de la naturaleza. Fragmento y símbolo del mundo, el “terrible texto básico *homo natura*”⁸⁷ reúne en su seno todas las formas de vida, las cuales configuran un complejo que sigue transformándose, intensificando sus maneras de ser en la mismidad dinámica de la materia. Pero entenderse como algo que siempre va camino de llegar a ser es en cierto sentido la mayor de las responsabilidades, porque implica también los mayores riesgos. No hay subterfugios, pues no hay naturaleza ni humanidad preestablecidas, estas se van creando, se van perfilando provisoriamente en el tiempo. Nietzsche reclama primero que nada el deslinde de dichas categorías, para luego disminuir el peso del antropomorfismo en el conocimiento orgánico y objetivo; sintetiza su tarea filosófica como “La deshumanización de la naturaleza y después la naturalización del hombre, una vez que éste haya alcanzado el concepto “puro” de naturaleza”⁸⁸.

En este arduo y eterno trabajo de delinear lo humano y lo natural la ciencia es apenas un instrumento, no debe ni puede tener la última palabra. No está en capacidad de crear los valores que pueden servir de parámetro para una existencia plena. Sus propias características lo impiden: la estructura compartimentada derivada del necesario proceder a través de líneas de investigación ultra-especializadas y separadas unas de otras; la metodología por la que olvida lo particular y único de cada “fenómeno” en concreto, subsumiéndolo en la generalización de categorías y conceptos; la consecuente creciente abstracción en la que queda absorbido cada objeto o suceso sometido a observación. Es el hecho de que la ciencia tiende a acaparar mayores niveles de realidad a través de cada una de sus proposiciones y fórmulas –que son percepciones estereotipadas–, obteniendo con ello más poder de acción sobre el mundo, lo que ocasiona que cada una de las múltiples y distintas realidades así comprendidas o unificadas por la fórmula en cuestión sufra una especie de alteración, de empobrecimiento de su primera forma de realidad manifiesta⁸⁹.

Al margen de la objeción de que hasta ahora no es posible precisar dónde comienza o termina la influencia del hombre, en qué medida o grado afecta lo observado, lo cierto es que aunque haga surgir nuevas formas individuales mediante la observación, el proceder científico paralelamente las *cosifica* y anula en tanto realidad específica del acontecer. Y esta cosificación y desarticulación, esta de-construcción y re-construcción de las formas en sub-realidades y realidades más comprensivas afecta al propio ser humano situado a ambos lados de la interacción científica. El objeto, individuo o grupo humano sometido a estudio queda alterado en su singularidad compleja. Primero, por la precariedad de la alteridad, por la imposibilidad de separar a cognoscente y mundo: la interferencia que produce la observación, y que afecta a observador y objeto, fragua una nueva unidad dinámica entre ellos. En segundo término, porque al destacar y subrayar sólo determinado

⁸⁶ La genealogía de la moral, op. cit., tratado tercero, párrafo 24, pág. 192.

⁸⁷ Más allá del bien y del mal, op. cit., párrafo 230, pág. 192.

⁸⁸ Sabiduría para pasado mañana, op.cit., Fragmento Primavera-Otoño de 1881, 11[211], pág.101.

⁸⁹ Sábato, Ernesto, “Poderío e impotencia de Einstein”, en Revista Atenea, año 32, Vol. 121, No. 360, Junio de 1955, Concepción – Chile, pp 361-369. <http://www.geocities.com/leerasabato/ineditos02.htm>

orden de fenómenos (lo que se espera descubrir o probar o falsear mediante la investigación), el objeto de estudio, el observador y la interacción misma quedan atrofiados y alterados en su complejidad; algunos aspectos se resaltan y hasta se incentivan a expensas de otros que no es que simplemente pasen desapercibidos, sino que virtualmente pueden desaparecer. Lo que sucede siempre es que el objeto pretendidamente aislado o en su medioambiente natural desaparece con la observación, se elude, deviene otro; mientras que, de otra parte, se produce en el cognoscente una especie de auto-instrumentalización, acostumbrado como está a pensar en función de categorías y clasificaciones pre-establecidas, de continuamente verificar y establecer contraposiciones entre los fenómenos. De esta suerte, la ciencia aislada es nihilismo, se sirve del hombre y lo disgrega, le hace perder la forma que integra en la tensión de su ser la totalidad de la vida:

“5. Consecuencias nihilistas de la ciencia natural actual (junto con sus intentos de escabullirse hacia el más allá). De su ejercicio se sigue finalmente una autodisolución, un giro contra sí misma, una anticientificidad. Desde Copérnico, el hombre gira desde el centro hacia x.”⁹⁰

La epistemología sin sujeto cognoscente que demanda un autor como Popper sirve para ir descubriendo y desarrollando parte de las nuevas posibilidades del conocimiento y de la vida, pero por sí sola no crea hombres. Al contrario, despersonaliza al individuo hasta el punto de convertirlo en espejo “habituado a someterse a todo lo que quiere ser conocido, sin ningún otro placer que el que le proporciona el conocer, el «reflejar»”⁹¹. Por esa razón la ciencia debe encontrarse en la base y no en la cumbre de la actividad intelectual humana; tomada aisladamente, sin otra dirección que ese ir buscando aquello que sea *fructífero o prometedor para el desarrollo del conocimiento objetivo*⁹², es cabalmente lo contrario de la cultura, cuya tarea última y esencial según el pensamiento nietzscheano consistiría en hacer de la persona humana la *finalidad por excelencia*. La diferencia entre el filósofo o el artista creador de valor⁹³ y el científico u “hombre objetivo” como lo llama Nietzsche radica esencialmente en que en los primeros dos casos el conocimiento objetivo es utilizado para crear subjetividad (nuevas máscaras que cubran el cuerpo desnudo), mientras que en el tercero (con excepción obviamente de los pensadores eminentes, que no por casualidad también suelen ser en cierta medida filósofos o asumen al menos una clara actitud filosófica) por lo general lo poco de subjetividad que hay o podría haber está completamente al servicio del conocimiento objetivo, o peor aún dada nuestra actualidad, de intereses económicos y corporativos. El proceso de pensamiento científico solo no contribuye al auto-conocimiento, es decir, a la auto-creación del agente cognoscente, sino que por el contrario termina disolviendo su exigua subjetividad. De este “hombre objetivo” explica Nietzsche:

“...En efecto, él es auténtico nada más que en la medida en que le es lícito ser objetivo: únicamente en su jovial totalismo continúa siendo «naturaleza» y «natural». Su alma reflectante y que eternamente está alisándose no sabe ya afirmar, no sabe ya negar; no da órdenes; tampoco destruye...él es un instrumento, un ejemplar de esclavo, aunque también,

⁹⁰ *Sabiduría para pasado mañana –Selección de fragmentos póstumos (1869-1889), op.cit., Otoño de 1885-Otoño de 1886, fragmento 2[127], pág. 179.*

⁹¹ *Más allá del bien y del mal, op. cit., parágrafo 207, pág. 155.*

⁹² POPPER, Karl R., “Epistemología sin sujeto cognoscente”, loc. cit., pág. 111.

⁹³ No todo artista encarna y crea nuevos valores. En *El Anticristo*, Nietzsche coloca a “la mayor parte del arte” en el tercero, más bajo y amplio escalafón de la jerarquía social, junto con los oficios manuales, el comercio, la agricultura, la ciencia y “la totalidad entera de la actividad profesional”. Op. cit., p.133.

ciertamente, la especie más sublime de esclavo, pero, en sí mismo, nada, -presque rien! [¡casi nada!]. El hombre objetivo es un instrumento, un instrumento de medida y una obra maestra de espejo, precioso, fácil de romper y de empañar, al que se debe tratar con cuidado y honrar; pero no es una meta, un resultado y elevación, un hombre complementario en el cual se justifique la restante existencia, no es una conclusión –y menos todavía es un comienzo, una procreación y causa primera, no es algo rudo, poderoso, plantado en sí mismo, que quiere ser señor: antes bien, es sólo un delicado, hinchado, fino, móvil recipiente formal, que tiene que aguardar a un contenido y a una sustancia cualesquiera para «configurarse» a sí mismo de acuerdo con ellos, -de ordinario es un hombre sin contenido ni sustancia, un hombre «sin sí mismo».⁹⁴

De este efecto disolvente sobre la *personalidad* Nietzsche deriva el peligro que entraña para el género humano la ciencia dejada a sus anchas. La *utilidad* del conocimiento o “verdad objetiva” no tiene por qué necesariamente coincidir con la *utilidad de la especie tal como hoy la conocemos*. El saber no debe ser desmedido, debe tener límites o cauces que únicamente podrían imponer la filosofía y el arte, ámbitos que fomentan la continua transfiguración de la subjetividad, lo perspectivista en grado sumo:

*“...la conciencia creciente es un peligro... Sabemos (o creemos o nos imaginamos) precisamente tanto como puede ser útil al interés del rebaño humano, de la especie. E incluso lo que aquí se llama utilidad, no es a fin de cuentas más que una fe, una imaginación y acaso precisamente esa estupidez funestísima por la que algún día pereceremos”*⁹⁵.

La ciencia debe ser asumida exclusivamente como instrumento necesario en la tarea de la deshumanización de la naturaleza y la naturalización del hombre, quien es el vórtice central del devenir. Pero para permanecer en el centro del acontecer y dar nuevos sentidos y formas a las fuerzas de la naturaleza que en él y hacia él convergen, el hombre debe mantenerse entero. Debe *desaprender las contraposiciones*. Eso es lo que Nietzsche reclama de una filosofía, que sea capaz de concentrar a un hombre, de hacerlo un único y coherente valor viviente a partir de la multitud de fuerzas que lo recorren. Percibir, interpretar, es valorar; ser algo que vive es ser una determinada forma o jerarquía o estructura de afectos o fuerzas, una manera de aproximarse y dominar el mundo. El propósito no es que el hombre *naturalizado* se conforme con un aspecto amorfo o latente, con su indiferencia infinita frente a la totalidad de los modos de existencia del cosmos que también yacen en él. Esto es nihilismo en cuanto es oposición directa a la vida, que es lo concreto y parcial de la finitud de la forma que infructuosamente quiere perdurar en su ser ese algo. La cuestión es empinarse, re-estructurarse consciente y continuamente sobre ese vacío, siempre obedeciendo a esos afectos internos que quieren volver renovados, transformados, a sí mismos. El método de de-construcción genealógica que el filósofo emplea a conciencia, es calco de lo que naturalmente, de seguirse las propias fuerzas, se constituye en el medio por el que se va mudando de piel a medida que se van satisfaciendo y dejando atrás unas necesidades por otras:

“En Favor de la Crítica

Ahora te parece error algo que en otro tiempo has amado como verdad o verosimilitud. Lo arrojas de ti y te imaginas que tu razón ha conseguido una

⁹⁴ *Más allá del bien y del mal*, op. cit., parágrafo 207, págs. 156-157.

⁹⁵ *Gay Saber o Gaya Ciencia*, op. cit., parágrafo 354 (“Sobre el «Genio de la Especie»”), pág. 308.

victoria en ese combate. Pero tal vez aquel error existía cuando tú eras otro todavía –tú eres siempre distinto– y para ti tan necesario como cualquier otra «verdad» actual, lo mismo que una piel que te cubriera y te ocultara mucho que tú todavía no pudieras ver. Tu nueva vida es la que ha matado aquella opinión para ti y no tu razón, ya no la necesitas y ella misma se desmorona ahora y la sinrazón sale de ella a la luz arrastrándose como un gusano. Si practicamos la crítica no es de manera arbitraria e impersonal. Por lo menos con mucha frecuencia se trata de que existen en nosotros fuerzas vivas impulsoras capaces de hacer desprender una certeza. Negamos y tenemos que negar porque algo en nosotros quiere vivir y afirmarse, algo que tal vez no conocemos todavía, no vemos aún. Esto quede dicho en favor de la crítica.”⁹⁶

La verdad

Como filósofo, Nietzsche no se detiene en el nihilismo de la de-construcción, en el vacío que queda tras el desenmascaramiento de los distintos valores que han signado la vida humana hasta la “constatación” de la muerte de dios. El nihilismo es solamente su lugar de reposo:

“la creencia de que no hay verdad en absoluto, la creencia de los nihilistas, es un gran desperezarse para alguien que, como guerrero del conocimiento, está incesantemente en lucha con nada más que feas verdades. Pues la verdad es fea.”⁹⁷

Léase aquí la verdad tal como la describió en “Introducción teórica sobre la verdad y la mentira en el sentido extramoral”⁹⁸, esto es, como moneda gastada y corriente, ya no vinculada a las necesidades o sueños más personales de los hombres, pero que estos siguen acatando al haber olvidado que son ilusiones. Hay que enfatizar que para Nietzsche la verdad que alimenta y que hace crecer y dar más poder al organismo viviente es una ilusión o sueño individual, es la interpretación totalmente personal, fisiológica y necesaria, que constituye su doble realidad externa e interna. El nihilismo es un “desperezarse”, un despertarse del sueño, pero no para permanecer despierto –en ese escepticismo ya no sería posible la vida–, sino para encontrar y sumergirse en esa otra ilusión, ese otro sueño que mejor responda a la nueva tensión de fuerzas o afectos que se es en ese momento dado. De ahí que deba ser mantenida y re-creada a perpetuidad la ficción del yo, que sea necesario creer que son verdaderos, aunque ahora conscientes de su posible *falsedad*, los juicios sintéticos *a priori*, pues de su *error* y parcialidad dependería la pervivencia, a través del devenir, de la especie humana⁹⁹:

“De pronto me despierto en medio de este sueño, pero sólo para darme cuenta de que precisamente estoy soñando y de que tengo que seguir soñando para no perecer, lo mismo que el sonámbulo ha de seguir soñando para no precipitarse en el suelo. ¡Qué es para mí ahora «apariencia»! Por cierto no es lo contrario de un ser real, ¡qué puedo yo enunciar acerca de un ser cualquiera si no es puramente los predicados de su apariencia! Por cierto, no es una máscara muerta que se pudiera poner encima de una X desconocida y quitársela fácilmente. Por apariencia entiendo yo el vivir y actuar mismos que

⁹⁶ El Gay Saber o Gaya Ciencia, op. cit., parágrafo 307, pág. 256.

⁹⁷ Sabiduría para pasado mañana, op.cit., Noviembre de 1887 – Marzo de 1888, fragmento 11[108], pág. 203.

⁹⁸ Loc. cit., pág. 91.

⁹⁹ Más allá del bien y del mal, op. cit., parágrafo 11, pág. 34.

llega tan lejos en el desprecio de uno, hasta hacerme sentir que aquí no hay más que apariencia, fuego fatuo y baile de fantasmas, y que entre todos estos soñadores también yo, quien «está en camino de conocer», bailo mi baile, que el que está en camino de conocer es un medio para prolongar el baile terreno, y pertenece mientras tanto a los organizadores de la fiesta existencial, y que la consecuencia más relevante y la intervenculación de todos los conocimientos es acaso, y seguirá siéndolo, el medio supremo para mantener la generalidad de los sueños y la inteligibilidad total de todos estos soñadores entre sí y además la duración del sueño, de este modo.»¹⁰⁰

Ahora bien, Nietzsche es tan riguroso que hasta la no verdad absoluta la asume como una creencia. Más que negar la existencia de una verdad última, denuncia la ingenuidad de pretender alcanzarla desde la vida individualizada: hay que reconocer los límites del intelecto frente a un mundo cuya totalidad es imposible aprehender, es de hecho incognoscible y no debería ser pensada. En este orden la ciencia y la filosofía se encuentran tan impotentes como la religión. Por ello condena todo intento que desde cualquiera de dichos ámbitos pretenda devaluar la existencia en función de algo que se nos escapa completamente, sea esto lo absoluto trascendente o bien la naturaleza en su inconmensurabilidad. Aún en la hipótesis de que la ciencia pudiera algún día describir y reducir a fórmulas todas las formas de interacción que se producen en esta nuestra realidad aparental, las fuerzas que aquí operan permanecerían completamente inaccesibles al intelecto humano¹⁰¹:

“Debemos abstraer todas las cualidades.

No podemos representarnos las cosas tal como son porque justamente no deberíamos pensarlas.

Por tanto, todo queda como es, es decir, todas las cualidades denuncian un contenido absoluto indefinible.»¹⁰²

Contrario a lo que ingenuamente podría pensarse, esta tesis de la incapacidad humana para demostrar la existencia o no de la verdad, de su carácter incognoscible, que es la que mantiene Nietzsche a lo largo de su obra y de la que se atreve a extraer las más radicales consecuencias, coincide operativamente con la tesis popperiana de la falsación y del mundo como propensión. Así, a despecho de que para Nietzsche la verdad (o no verdad) no deje de ser una creencia cuya utilidad estará siempre en entredicho, y de que en cambio para Popper la verdad sea una *esperanza*, el horizonte al que nunca se llega pero al que siempre se debe tender; el filósofo de la ciencia no puede menos que admitir que por más que una hipótesis científica haya sido *contrastada*, y de ella se hayan derivado mil y una aplicaciones técnicas y prácticas, su verdad jamás es *mostrada*, no es una realidad “establecida” de manera definitiva; su *no error* sólo se puede fijar tentativa, provisoriamente, del mismo modo que su verdad seguirá siendo a lo sumo una posibilidad:

“Nuestras teorías, nuestras hipótesis, son aventuradas tentativas. Sin duda, muchas de ellas resultan ser erróneas: su falsedad puede quedar puesta de manifiesto tras el impacto de nuestras pruebas. Esperamos que sean verdaderas aquellas teorías que no podemos refutar mediante las más severas pruebas.»¹⁰³

¹⁰⁰ El Gay Saber, op. cit., párrafo 54, págs. 113-114.

¹⁰¹ El libro el filósofo, op. cit., Otoño-Invierno de 1872, fragmento 50, pág. 30.

¹⁰² El libro el filósofo, op. cit., Otoño-Invierno de 1872, fragmento 121, pág. 59.

¹⁰³ POPPER, Karl, Un mundo de propensiones, op. cit., pág. 21

El elemento crítico es motor del cambio en ambos autores; en Nietzsche es lo que permite descubrir y negar aquello que ya no sirve para la vida, lo que no la deja crecer o devenir; en Popper, de manera equiparable, es lo que permite descubrir y eliminar las contradicciones o errores biológico-cognitivos en una continua depuración que propulsa la evolución humana y del cosmos. En los dos, por tanto, el conocimiento y los modos de ser son en todo momento hipótesis, conjeturas, propensiones o tendencias de fuerzas, el método por el que la vida se va apropiando del mundo y se va transformando con éste: “..en último término somos ponderaciones más que hombres”, sentencia Nietzsche¹⁰⁴.

Lo que Nietzsche califica de incognoscible, y Popper de esperanza provisoria que siempre se aleja, es para Wittgenstein igualmente inalcanzable. De existir algo como lo que solemos entender por *realidad*, es decir, algo supuestamente definitivo, no sería jamás accesible para la vida humana. Ya hemos visto cómo el *Tractatus* reconoce el carácter circular y móvil de una experiencia vital en el que el cognoscente es la prolongación de esquemas objetivo-ideales que son a su vez la resultante de la subjetividad, de lo perspectivista. Pero esta situación también se refleja en las notaciones del *Tractatus* 6.341, 6.342 y 6.343, según las cuales lo único que podemos tener son *imágenes* de un mundo ignoto construidas a partir de sistemas orgánicos y semánticos o de redes pre-establecidas (por ejemplo, el sistema lógico-deductivo, las *formas de leyes* científicas o pretendidamente naturales que el hombre ha ido elaborando históricamente): en cualquier caso, la forma que se deja describir no existe antes de la descripción. Y si ésta es una eventualidad condicionada por los sistemas orgánicos y racionales empleados (con los que tiene que “habérselas” el cognoscente (5.555)) y por las otras formas conexas, la verdad es entonces esa *posibilidad necesaria*¹⁰⁵ que faculta la articulación de los hechos según los referidos esquemas y según el espacio lógico que genera el conjunto de las proposiciones y que viene dado ya con cualquiera de ellas. Una sola proposición aventurada se encuentra inserta en el sistema que la posibilita, del que derivaría su necesidad lógica (6.37):

“Aunque a la proposición sólo le es dado determinar un lugar del espacio lógico, el espacio lógico total tiene, sin embargo, que venir dado ya por ella... (El armazón lógico en torno a la figura determina el espacio lógico. La proposición atraviesa el espacio lógico entero.)” (3.42)

Las proposiciones no son verdaderas o falsas *per se*, su veracidad o falsedad está condicionada por su conexión con otras. Como sugieren las notaciones 2.0211 y 2.0212, el sentido no depende de la verdad de una proposición; al contrario, la verdad de una proposición se da en la medida en que, junto a otras proposiciones, sea capaz de articular sentido, crear o generar figuras o formas lógicas. La verdad no fundamenta ningún sentido, *cualquier posible sentido fundamenta cualquier posible verdad* (4.063).

Porque la necesidad de una o determinadas proposiciones no las exime de su carácter *meramente* posible, de seguir siendo propuestas de comportamiento entre las cosas, de surgir y permanecer en el ámbito del lenguaje. Wittgenstein no lo admite únicamente de manera franca cuando afirma que “El lugar geométrico y el lógico coinciden en que ambos son la posibilidad de una existencia” (3.411), haciendo aquí referencia al espacio físico de la experiencia y al del conocimiento objetivo; sino que lo demuestra cuando hace ver que la verdad o falsedad con las que contamos no son cosas u objetos o identidades específicas, mas *determinadas relaciones que pueden*

¹⁰⁴ El Gay Saber, op. cit., párrafo 107, pág. 167.

¹⁰⁵ George Steiner habla de la “posibilidad necesaria” como presencia real de Dios en cada significado estético logrado. Hay obviamente implícita en esta concepción una unión entre estética y ética. Ver *Presencias Reales*, traductor: Juan Gabriel López-Guix, Barcelona, Ediciones Destino, segunda edición, 2001.

establecerse o no entre ciertas proposiciones. La negación del concepto “todo” que se produce en la operación veritativa implica que para que haya cambio y para que haya sentido, y el sentido es solo del orden de lo posible, de lo lingüístico, los signos y las proposiciones no pueden conectarse arbitrariamente con cualesquiera otros. La proposición que se relacione con cualquier otra porque sea “incondicionalmente verdadera” (tautología) no significa nada; mientras que carece también de significación alguna aquella proposición que no pueda relacionarse con ninguna otra porque “no pueda ser verdadera en condición alguna” (contradicción):

“La proposición muestra lo que dice, la tautología y la contradicción, que no dicen nada.

La tautología carece de posibilidades veritativas, dado que es incondicionalmente verdadera; y la contradicción no es verdadera en condición alguna.

Tautología y contradicción carecen de sentido.

(Como el punto del que parten dos flechas en dirección opuesta.)

(Nada sé, p. ej., sobre el tiempo si sé que llueve o no llueve.)” (4.461)

Tautología y contradicción son los casos de “disolución signica” (4.466), de ausencia total de significado; están fuera del orden de lo metafísico, de la posibilidad y de la transformación, del lenguaje. Tautología y contradicción absolutas pertenecen al orden de lo místico. “Yo soy el que soy” las resume: define aquello que no puede ser comprendido, lo que permanece ajeno al intelecto humano, porque es autoafirmación y al mismo tiempo negación absoluta de cualquier referencia, es lo que no está sustentado ni condicionado por nada otro. Y aquí ya no puede haber pensamiento, ni modelo, ni posibilidad, ni cambio. Estamos ante el cero y el uno, ante el vacío y lo indivisible. Lo cierto o fijo, lo “real”, no existe en el terreno movedizo del mundo que conocemos, en el que opera la verdad de la proposición, que es solamente posibilidad (4.464), tentativa de visión de mundo.

V. Metafísica del vacío

El conocimiento o la transformación y la generación de otras vidas, recordemos, se da exclusivamente en la existencia condicionada, en la realidad de las formas, que es de lo único de lo que se puede más o menos tratar. Pero el reconocimiento de la materia como proceso “vacío” por el que se estructuran esas formas, denota al mismo tiempo dónde se encuentran los verdaderos límites de lo físico, y dónde, incomprensiblemente para nosotros, se los trasciende perpetuamente en el devenir. Nietzsche solía identificar la palabra metafísica con la metafísica tradicional, la de la verdad absoluta, pero también cierto es que no desaprobaba el término, lo consideraba necesario (y lo usó) precisamente ahí donde lo incognoscible de la naturaleza se hace patente. La naturaleza y la vida en su mismidad y cambios constituyen lo realmente fantástico; la experiencia vital es el espacio donde continuamente experimentamos los saltos físicos de una materia que carece de fundamento. En todo lo que aparece al hombre como certeza más o menos inmediata, y que es siempre manifestación sensorial, Nietzsche descubre un problema metafísico en el sentido de que su explicación trasciende los límites del intelecto, así trátase del pensar, del yo, del sentir, del querer, de la causalidad, del tiempo, espacio y materia. Pone en cuestionamiento toda la realidad que percibimos, que padecemos, que somos –ilusiones que se procrean unas a otras–; y no huye fuera del mundo para tratar de

encontrar (inventar) una suerte de *seguridad moral* que dé contenido último a lo que visto en función de nuestras aptitudes no lo tiene:

“Aunque el pueblo crea que conocer es un conocer-hasta-el-final, el filósofo tiene que decirse: «cuando yo analizo el proceso expresado en la proposición ‘yo pienso’ obtengo una serie de aseveraciones temerarias cuya fundamentación resulta difícil, y tal vez imposible, -por ejemplo, que yo soy quien piensa, que tiene que existir en absoluto algo que piensa, que pensar es una actividad y el efecto causado por un ser que es pensado como causa, que existe un ‘yo’ y, finalmente, que está establecido qué es lo que hay que designar con la palabra pensar, -que yo sé qué es pensar...» - En lugar de aquella «certeza inmediata» en la que, dado el caso, puede creer el pueblo, el filósofo encuentra así entre sus manos una serie de cuestiones de metafísica, auténticas cuestiones de conciencia del intelecto, que dicen así: «¿De dónde saco yo el concepto pensar? ¿Por qué creo en la causa y en el efecto? ¿Qué me da a mí derecho a hablar de un yo, e incluso de un yo como causa, y, en fin, incluso de un yo causa de pensamientos?»”¹⁰⁶

Retomemos el tratamiento con el que aborda los problemas de causalidad, tiempo y espacio, metáforas del conocimiento que vienen dadas con la forma o partícula, es decir, con aquello que muchos científicos continúan concibiendo como materia. Sabiamente, como hemos ya desarrollado, Nietzsche separa forma y materia, distinguiendo con ello la *ilusión concreta* de lo que es el campo vacío de virtualidades latentes. Lo que es tiempo y espacio, lo finito, es la forma; lo atemporal y no espacial, lo eterno en su no ser, es la materia en tanto lugar del instante, de la ausencia de tiempo. Vivir es experimentar en carne propia lo metafísico, la perplejidad de saberse “algo finito”, de sentir una identidad individualizada, y no obstante ser parte de un continuo vacío. Parece que nos movemos, parece que percibimos, parece que se suceden las cosas, pero en realidad los distintos estados o sensaciones de estas situaciones (y sus infinitas variables) se encontrarían reunidos en el instante del acontecer. Por lo que no pueden ser las formas, que son estados o momentos sensoriales, las que actúen; serían las energías o afectos o fuerzas –las tres maneras emplea Nietzsche– las que de alguna manera ininteligible para nosotros lo harían:

“...Primero “ver”, luego la “visión”. El “vidente” pasa por ser la causa del “ver”...

Un profenómeno: relacionar con el ojo el estímulo percibido en el ojo, es decir, relacionar con el sentido una excitación sensorial. De suyo se trata únicamente de un estímulo: el percibirlo como acción del ojo y el denominarlo “ver” es una conclusión causal. Sentir un estímulo como una actividad, percibir activamente algo pasivo, es la primera sensación de causalidad, es decir, la primera sensación provoca ya esta sensación de causalidad. La conexión interna entre estímulo y actividad traspuesta a todas las cosas. El ojo se activa ante un estímulo, es decir, ve. Interpretamos el mundo a partir de nuestras

¹⁰⁶ Más allá del bien y del mal, op. cit., párrafo 16, págs. 39-40. Si hay un filósofo que se atreve a usar una misma palabra para significados radicalmente opuestos, de suerte que en cada uso es el contexto el que da la medida exacta del sentido semántico del término, ese es Nietzsche. En su cercanía a la literatura debe estribar una de las razones para esta actitud; otra, en su propia filosofía del devenir, de la ausencia de esencias definitorias, del juego de ilusiones y máscaras, la transvaloración. Esta situación se evidencia de manera radical en sus conceptos fundamentales: verdad, nihilismo, metafísica, naturaleza, etc. Y se ve de forma especial en lo que respecta a la moral, pues a pesar de sus diatribas contra los sistemas morales, lo que Nietzsche ha pretendido es estatuir otro gran esquema moral, más sujeto al propio dominio individual, pero por ello también más riguroso, más exigente.

*funciones sensoriales, esto es, presuponemos en todos los casos una causalidad porque continuamente experimentamos tales variaciones.*¹⁰⁷

Extendamos este ejemplo a toda acción sensorial en la naturaleza y se comprenderá cómo en el pensamiento nietzscheano no existe ni actividad y ni actor, ni sucesión, tan sólo una especie de excitación simultánea pasiva que no tiene principio ni fin identificable, en donde el estado de situación de una cosa se determina y justifica junto con todas las otras. Se habla de *acción*, pero debe entenderse el *fatum* de fuerzas, las fuerzas *per se*. Y no cabe suponer que éstas se muevan y actúen o estén “quietas”, cuando es de ellas que derivarían tiempo, espacio y forma; esto es solo una manera muy precaria de decir lo indecible. Probablemente la expresión que mejor logra aprehender lo que encubre aquí la causalidad sea el aforismo de Zenón de Elea, “Lo que se mueve no se mueve en el lugar que está ni en el que no está”.

El problema del instante en el acontecer, de lo atemporal en el tiempo, es el mismo que en el ámbito de la microfísica plantea el paso de lo latente a lo manifiesto, de lo virtual a lo real. Que es también, expresado de otra manera, el irresoluble problema del origen del universo, el del que de nada haya surgido algo que sin embargo sigue siendo nada. El que matemáticamente puedan formularse tanto la cantidad fija dentro de la serie infinita, como la serie infinita dentro de la cantidad fija, no hace más comprensible esta doble relación. Relación entre lo infinito, que es siempre el vacío o la “posibilidad de las formas”; y lo finito, que es siempre una forma o la “realidad de un vacío”. Y es esa *realidad de un vacío*, esa constatación de la apariencia de nada, lo que empuja a la vida a la transformación, al acontecer, a buscar otras posibilidades. Porque la forma *lograda* es imposible imposibilidad, es la ausencia de virtualidad que pueda aún manifestarse en ese *ser esa forma*. Parecería entonces que *solo en el llegar a ser, en “ir o propender hacia algo”, estribaría la sensación de ser ese algo*. No casualmente la frase de Píndaro “Llega a ser quien eres” es asumida por Nietzsche en vida y obra.

Y es además a ese juego entre el emerger de la forma como expresión de un vacío y el vacío como posibilidad de las formas, al que refiere el enigma que hizo perecer a Homero, Heráclito retoma y reformula, y Giorgio Colli rescata en *El Nacimiento de la Filosofía*¹⁰⁸: “Lo que hemos visto y cogido, lo dejamos; lo que no hemos visto ni cogido, lo traemos”. La vinculación con el pasaje citado de la *Gaya Ciencia*, “A favor de la crítica”, es evidente; se arroja o se niega lo ya formalizado, por una virtualidad que nos impulsa desde dentro, “Negamos y tenemos que negar porque algo en nosotros *quiere vivir* y afirmarse, algo que tal vez no conocemos todavía, no vemos aún”. Es Nietzsche quien enfatiza el “quiere vivir”, denunciando así precisamente el propender, la vida como potencia posible, que denota antes que nada la tensión de buscar y crear nuevas realidades, de ampliar o extender los límites potenciales del vivir. Conocer, acto del acontecer, es generar nuevas virtualidades, nuevas maneras de *propender*. Y es por supuesto la vida o las fuerzas vitales ese “algo en nosotros” que “*quiere vivir* y afirmarse”. La voluntad de poder le pertenece enteramente a ella; al individuo, animal *volitivo*, sólo le quedaría la para nada pequeña tarea de aprender a querer con ella.

Como puede verse, la dualidad de la infinitud –forma vacía y vacío carente de forma– es equivalente al doble carácter objetivo y *metafísico* del conocimiento. En este sentido, la distinción que establece Nietzsche entre matemática y experiencia, o la que formula el *Tractatus* entre el sistema lógico-deductivo y el a priori lógico, encuentran expresión simbólica en el binomio mítico Apolo - Dionisos, que el autor del *Nacimiento de la Tragedia* concibe como “potencias o instintos artísticos de la naturaleza

¹⁰⁷ El libro del filósofo, op. cit., Otoño-Invierno de 1872, fragmento 139, pág. 65.

¹⁰⁸ Traductor: Carlos Manzano, TusQuets Editores, Barcelona, 2000, págs 65-74.

misma”¹⁰⁹. Es la naturaleza lo infinito, lo propiamente metafísico; es en ella que se crean y destruyen las formas mediante los impulsos de individuación y de fusión.

Con lo apolíneo se enfatiza lo objetivo y formal del conocimiento, lo que presenta una finalidad de sentido claro, a pesar del carácter primario enigmático que pueda revestir el oráculo: al igual que todo lenguaje, está hecho para ser descifrado. Es, por lo tanto, indirecto y deductivo en su modo de operar, y sus efectos se manifiestan a largo plazo, como el dios que utiliza el arco y la flecha y que consecuentemente es llamado “aquel que hiere desde lejos”. Además, el oráculo tiene que ver con lo particular, responde a las circunstancias vitales específicas del interesado, se inscribe en su tiempo de vida, enfatizando el principio de individuación, al señalar el destino o la forma final que completará su historia personal (el mejor ejemplo de esto es Edipo). Es también un conocimiento que se entrega, que se transmite de forma racional; el interesado no participa de la locura que vive la pitonisa, simplemente la contempla y la escucha, luego tendrá que interpretarlo racionalmente. En cambio, el iniciado vive lo dionisiaco, es él quien momentáneamente experimenta el éxtasis o la locura. Este modo es directo, inmediato e inductivo, se padece en el propio cuerpo y no presenta en su forma primigenia de vivencia ninguna pretensión de sentido que deba ser explicitado más allá del posible ritual propiciatorio en el marco del cual pueda darse. La ex-periencia, el salir de sí que se sufre, no es inteligible o explicable, y es por ello intransferible; lo que se pudiera querer contar de ella entraría en la fase apolínea. Lo dionisiaco *resalta* el aspecto metafísico del conocimiento en la medida en que por éste se quiebra la forma o individualidad; el iniciado experimenta una sensación de fusión con toda la naturaleza. El momento del éxtasis es el instante, que, como el espejo de Dionisos y la fuente Mnemosine o de la memoria, concita presente, pasado y futuro.

Pero reiteramos, no es que la experiencia o lo dionisiaco represente lo metafísico, y lo apolíneo o matemático no. La distinción es espuria, se utiliza sólo para tratar de explicar la transformación y la mismidad de lo que permanece siendo incognoscible. En la realidad aparental no hay objeto aislado, una única cosa es ya la pluralidad e interacción de la totalidad, es ya tensión de la *otredad* y devenir. Esta doble relación de infinito y objeto apunta a que no hay lugar, a que en la totalidad no hay parte, porque si al menos ésta fuera finita, podría ser completada absolutamente en algún espacio delimitado de la infinitud. La dualidad conceptual entre continente y contenido, entre forma y fondo es un supuesto erróneo donde no hay más que formas que se proyectan unas a otras. Pero es también por ese motivo que se “llega” siempre a cualquier distancia, porque ningún infinito (ni el del objeto, ni el de la realidad que “lo contiene”) es mayor que otro. El movimiento es del orden de la ilusión, y es de esa ilusión de la que está hecha la vida, y es por ello que podemos ir en taxi al cine, caminar o enviar una sonda espacial a la luna. En esta ilusión vamos descubriendo e incrementando el conocimiento objetivo, vamos acumulando y superando sentidos, asumiendo experiencias. Y nada escapa a la delación de la virtualidad, “aquello de lo que no se puede hablar está –indeciblemente– contenido en lo que se dice”, confiaba Wittgenstein al amigo. Siempre que tenga presente que el conocimiento implica también destrucción y dolor, riesgos y pérdidas, y que nunca le va a permitir salir de lo elemental, del ámbito de la forma, el ser humano puede avanzar sin temor a encontrar sus límites cognitivos, que al orden de lo no aprehensible, como señala Heráclito respecto al alma, “pertenece una expresión que se acrecienta a sí misma”.

Si la metafísica tradicional había concebido el ser inmutable, incondicionado y extra-mundano como el origen del mundo, Nietzsche entiende que es la nada del mundo, su no ser, la que sustenta sus infinitas y múltiples permutaciones. No hay *algo dado* fuera, hay *algo no dado* dentro (en el mundo), vacío situado en el centro del

¹⁰⁹ Traductor: Andrés Sánchez Pascual, Alianza Editorial, Madrid, 1996, págs. 46 y 47.

acontecer. Lo verdaderamente incognoscible, lo que nunca el hombre podrá acabar de aprehender, no es una esfera ultraterrena o espiritual, es la propia naturaleza, materia en devenir que desconoce sentido, forma o concepto, progreso o referencia última. La naturaleza o el mundo, como lo infinito y lo virtual, espacio por antonomasia de la experiencia metafísica, lugar donde se generan las infinitas posibilidades de la existencia por la continua trascendencia –metáfora– de las formas.

Bibliografía

- COLLI, GIORGIO, Introducción a Nietzsche, traductor: Romeo Medina, Valencia, Pre-Textos, 2000.
- GALPARSORO, JOSÉ IGNACIO, “La Concepción Nietzscheana de la Física. Análisis Comparativo de las Posiciones de Nietzsche con las de Heisenberg y Prigogine”, en Imagen del Mundo y Filosofía, Iñigo Galzacorta y Julián Pachó: editores, Departamento de Filosofía, Universidad del País Vasco, 2001, 113-138 pp.