



FACULTAD DE
FILOSOFÍA Y
HUMANIDADES
UNIVERSIDAD DE CHILE

**SOBRE LA ESTRUCTURA DE LA VOLUNTAD DE PODER:
UNA HIPÓTESIS EN RELACIÓN A LO QUE PODRÍA SER Y QUIZÁS
CONOCER.**

Informe de Seminario para optar al grado de Licenciado en Filosofía

Nicolás Antonio Rojas Cortés

Profesor Guía: Raúl Villarroel Soto

Santiago de Chile

2017

Resumen.

El presente escrito tiene por objetivo indagar en la noción exclusivamente nietzscheana de la *Voluntad de Poder*, señalando su contexto intelectual de gestación, los problemas a los que intenta responder y las disposiciones que puede tomar vista la filosofía de Nietzsche como un todo. No pretendo ofrecer una interpretación decisiva y última, ni de esta noción en particular ni del pensamiento en general del autor, sin embargo, considero que la manera en que presentaré este tópico y sus respectivos corolarios permitirá introducirnos en el pensamiento de este autor ya no desde la vertiente irracional y nihilista a la que se nos tiene acostumbrados, sino que más bien respondiendo a cuestiones ontológicas heredadas desde una tradición bien determinada.

Mi interpretación muestra a la *Voluntad de poder* como una *hipótesis* que pretende responder a estas cuestiones, desde la propuesta de una *ontología* que no comprenda elemento estable alguno y que aun así nos permita tener una relación estética con la realidad desde donde se puedan fundamentar nuestras nociones antropomórficas. Sostengo que está *hipótesis* heredando ciertos elementos de la *cosmovisión* de Heráclito, la constatación del eterno devenir, y los problemas de la física del siglo XVIII, cómo es posible la materia y cómo se puede explicar el movimiento.

Sobre la segunda parte del informe, debo decir que es un corolario necesario y ejemplificador de cómo es que lo planteado como ontología en la primera sección, toma un rol necesariamente determinante en las otras áreas filosóficas del pensador. Presupongo, por lo tanto, que una ontología determina la filosofía del lenguaje de Nietzsche, y así mismo, lo que podríamos llegar a concebir como *teoría del conocimiento nietzscheana*.

Latente al planteamiento de esta tesina se encuentra la siguiente pregunta: ¿desde dónde Nietzsche obtiene sus valoraciones para afirmar o negar lo que expone de modo general en sus escritos? Mi respuesta es que sus valoraciones, el valor de *su verdad*, dependen de corresponder con su *cosmovisión pre-platónica* de la realidad, y por lo tanto, no asumir como válida ninguna idea que pretenda modificar en sentido alguno el planteamiento de la *Voluntad de Poder*.

Índice.

Resumen.....	3
Agradecimientos.	5
Abreviaturas y signos.....	6
Introducción.	8
Sección primera: sobre lo que <i>posiblemente</i> es.....	12
1. Un poco de <i>doxografía</i> para determinar desde dónde y cómo estudiar la <i>teoría de la voluntad de poder</i>	12
2. La <i>concepción de mundo</i> de Nietzsche, <i>WzM</i> como primera configuración de la realidad.	17
2.1 ¡Advertencia preliminar!.....	17
2.2 Problemática cosmovisión.	20
2.3 ¿Una hipótesis mecanicista? Depuremos algunos supuestos.	21
2.4 ¿Qué nos queda luego de haber depurado estos supuestos? La <i>Voluntad de poder</i> como « <i>naturaleza</i> ». Intento de caracterización de la primera disposición <i>hipotética</i> de la <i>WzM</i>	23
3. Conclusión: ¿qué hemos ganado hasta aquí?.....	29
Sección segunda: Sobre lo que se <i>podría conocer</i>	32
1. Problemática introductoria: ¿ <i>voluntad de poder</i> dispuesta como <i>conocimiento</i> ?.....	32
2. De lo que se podría “conocer”, la <i>WzM</i> dispuesta como interpretación de la realidad.	35
2.1 <i>Animal humano</i> - Cuerpo y conciencia como elementos que posibilitan el “conocimiento”.	35
2.2 Primera parte del análisis de <i>WL</i> : la crítica a la <i>tradicional noción de verdad</i> y la <i>ficción</i> como posibilidad del <i>lenguaje</i>	39
2.3 Segunda Parte del análisis de <i>WL</i> : Conceptos y la <i>verdad antropomórfica</i>	44
2.4. A modo de conclusión.....	45
Conclusión.	47
Bibliografía.	49

Agradecimientos.

A mi madre, ¿qué sería de mí sin su apoyo? ¡Muchas gracias!

A mis perritos, llegar a mi hogar no sería tan genial sin ellos.

A mis amigos de *aquellas tierras por donde nací*, ¿qué sería de mí sin los incontables momentos de ocio que les debo?

A Matías, Jaroslav, Álvaro, Javier, Francesca... de una manera u otra, sin ellos no hubiera soportado estos cuatro años.

Supongo que todos tenemos una especie de Peter Gast, en mi caso no sé si yo soy el de él, o él es el mío. Agradezco a Giovanni por el apoyo en la creación de este material.

A Juan José, que desde la distancia nunca dejo de responder con amabilidad a mis aburridas cuestiones.

A Camilo, quien con su notable jovialidad fue un gran compañero de investigación.

A Raúl Villarroel, por su paciencia y confianza a la hora de elaborar este intento de tesina, pero sobre todo por su apoyo para seguir con esta extraña carrera.

A Luis Placencia, su preocupación e interés por mi formación son de admirar. ¡Muchas gracias el apoyo en toda circunstancia, estimado!

A todos los caídos en estos cuatro años de estudios... la *filosofía* era más dura de lo que aparentaba.

Especialmente a Delia Salazar. Siempre recuerdo la única clase de Heráclito, Parménides y Platón que tuve en el colegio. Quizás fue aquel día el que marco el camino de la senda que llevo hasta aquí. ¡Muchas gracias, estimada!

Abreviaturas y signos.

En el desarrollo del trabajo he utilizado, en contadas ocasiones, algunas abreviaturas y símbolos, procedo a indicarlas para una mejor lectura:

GD Crepúsculo de los ídolos.

GM La genealogía de la moral

JGB Más allá del bien y el mal

FP Fragmentos póstumos, citados usando los volúmenes de la editorial Tecnos. Para especificar a qué tomo hago referencia escribo números romanos del I al IV.

OC Obras Completas, también citadas usando los volúmenes de la editorial Tecnos. La referencia a los tomos también está hecha con números romanos del I al IV.

WL Sobre verdad y mentira en sentido extramoral.

WzM Wille zur Macht, me referiré constantemente a la noción de *Voluntad de Poder* por medio de este signo.

*Once I have been lost in what they told me to believe
Until I felt in burning deep inside to set my spirit free
And I escaped to another world to help the little men
who make me plunge into philosophy - to feel my
mind again...*

Avantasia - The Seven Angels

Introducción.

1. Plan a seguir.

La pregunta que subyace a todo este escrito es la siguiente ¿bajo qué supuestos Nietzsche puede sostener las afirmaciones de su filosofía? Las afirmaciones de este pensador, en *todo ámbito*, no dejan de ser, por lo menos, extravagantes. La división entre *fuertes y débiles*, la negación de los conceptos clásicos de la tradición (*voluntad, causa, sustancia*, etc.), la afirmación de un cierto *concepto de poder* que no quedó lo suficientemente bien delimitado, entre otras muchas cuestiones, no hacen más que destacar la pregunta: ¿qué supone Nietzsche para afirmar todo esto?

La intuición por la que intento responder a esta cuestión ya se encuentra esbozada en el *prólogo* de este informe. Asumo que las extravagantes afirmaciones de Nietzsche responden a una determinada concepción *ontológica*, heredada por sus estudios sobre *Heráclito*, en relación a la *cosmología* y el *problema del eterno devenir*, como también por su relación con la *ciencia* del siglo XVIII, que intentaba responder a las aporías del movimiento y la generación de la materia.

En la primera parte de este informe, con la ayuda de ciertos datos doxográficos, el análisis de algunos *fragmentos póstumos* (casi todos del año 1888) y las interpretaciones de ya clásicos estudiosos, pretendo mostrar la estructura a la que responde el *concepto* de *Voluntad de Poder*¹, presentándolo como una *hipótesis* –en su sentido más simple posible, como una suposición, no necesariamente verdadera ni real, que puede llegar a explicar por qué se producen ciertos *hechos*- que *podría* explicar la *realidad* desde una cierta *cosmovisión* que se caracterizará como una *lucha entre fuerzas* desde las que se pueden deducir y explicar todos los otros elementos de los que tenemos experiencia (como la *materia*, la constitución de nosotros como organismos animales humanos, las relaciones de poder e incluso el criterio básico para la *verdad*). Con los resultados de esta sección creo que quedan establecidos los fundamentos de la respuesta a nuestra pregunta guía: Nietzsche afirma lo que afirma porque *es necesario* según la ontología latente a su pensamiento.

La segunda parte del informe se presenta como un corolario de los supuestos explicitados en la sección anterior. Toco en especial el tema de una posible *teoría del conocimiento* bajo los conceptos de Nietzsche, más rigurosamente me refiero a la problemática sobre *qué podríamos llegar a conocer* evidenciada la configuración ontológica de la sección anterior. Para esto, presento de modo general la *relación* entre *el cuerpo y la conciencia*, la *relación estética* entre el organismo que somos y las *fuerzas externas* y finalmente la *relación* entre las metáforas y la verdad. La conclusión de esta sección viene a ser la apercepción de por qué en la filosofía de Nietzsche no se puede hablar de *conocimiento*, sino que más bien de *interpretación*.

¹ De las secciones que siguen, en adelante, frecuentemente me referiré a la *Voluntad de Poder* como *WzM*, por cosa de espacios y un poco de estética.

2. Divagaciones teóricas preliminares.

Entonces, el problema es el siguiente: ¿desde dónde Nietzsche obtiene el *sentido* que quiere ofrecernos a la hora de hacer filosofía?, ¿cuáles son sus supuestos?, ¿cuál es su *ontología* y cuál es su *epistemología*? Reflexionar sobre esto ya es un problema filosófico, y estudiando filosofía se me han ofrecido varias alternativas a estos problemas y cada una de ellas nos lleva a soluciones muy distintas.

La primera alternativa que se me presentó, versa de la siguiente manera: para poder dar cuenta de una *ontología*, es necesario primero tener plena consciencia de las herramientas con las que trabajaremos en aquella área de estudio, es decir, necesitamos tener plena consciencia de los alcances y límites de nuestro conocimiento. Solamente por medio de una *epistemología* bien delimitada es que podemos postular una posible *ontología*. Este método, a mi parecer, es muy fructífero a la hora de *hacer filosofía*, a la hora de *reflexionar* sobre los tópicos que nos interesan, y fue por medio del cual comencé a investigar a Nietzsche. Mi pregunta era la siguiente: ¿qué nociones epistemológicas *presupone* él para afirmar su *ontología*? Creía que si solucionaba esto, podría comprender por qué la crítica a los conceptos tradicionales de la filosofía era tal y por qué sus nociones tenían los rasgos alternativos que tienen.

Tal proceder me llevó a nociones como *palabra*, *concepto*, *interpretación*, *verdad como fábula* - *verdad como antropomorfismo* y, la más llamativa, la *relación estética* (¡qué muy poco tenía que ver con el apreciar el arte!). El problema con estas ideas, que abordaré en la segunda parte del presente informe, era que solamente me daban cuenta de un *aspecto de la realidad* que mentaba el pensador: el de la *ficción*. Es decir, tales conceptos *epistemológicos*, si se quiere, solo me permitían ver *una parte de la ontología* de Nietzsche, había algo que faltaba y estos eran los supuestos desde los cuales tales conceptos eran planteados.

Para continuar el desarrollo de mi investigación me hice la siguiente pregunta: ¿y qué pasaría si el filósofo en cuestión hubiera armado su *ontología* desde un cierto *contexto* que no nos es patentemente evidente? Con esta alternativa es que se me ocurrió acercarme a la cuestión de la *Voluntad de Poder* en Nietzsche.

Evidentemente para poder saber *por qué pensador afirmaba lo que afirmaba* tenía que tener noción de cuáles eran las cuestiones *ontológicas* que tenía en mente, cuál era su contexto intelectual y cómo intentaba resolver tales cuestiones. Por esto es que en la primera parte del informe intento presentar una indagación *sobre lo que es* para Nietzsche. Un pequeño estudio de la *Voluntad de Poder* considerada en tanto que *hipótesis genealógica* que *podría* explicar por qué se dan ciertas relaciones tanto *físicas* como de *poder* entre los organismos. Plantearé, por lo tanto, lo anterior como la *estructura ontológica* (y *cosmológica* al más puro estilo griego pre-platónico) desde la cual obtienen sentido todas las afirmaciones del pensador que intentan explicar tanto *lo que es*, como *lo que se podría conocer*. Presupongo y expongo, entonces, que el primer aspecto a revisar, la *Voluntad de Poder*, puede ser el marco desde el cual la batería conceptual nietzscheana de sesgo *epistemológico* tiene fundamento

3. Resistencias con respecto a seguir este camino.

En mi investigación preliminar me encontré con, por lo menos, dos resistencias a estudiar la noción de *Voluntad de Poder* en Nietzsche. Un buen estudioso, Jean Grondin (2009) en el contexto de presentar razones en contra de integrar el pensamiento del autor que nos convoca en el área hermenéutica, ha logrado resumir estas resistencias muy notablemente.

La primera versa sobre concebir a la *Voluntad de Poder* como una teoría de sesgo ontológico. Una afirmación como tal sería profundamente contraria a los planteamientos *públicos* de Nietzsche, al estar éste siempre haciendo afirmaciones en contra el pensamiento *metafísico*. Seguido de esto, es que Grondin se aventura a proponer que quizás el pensador de Sils-Maria se apercibió de la contradicción intrínseca que pertenecía a su teoría, y por ello desistió de su publicación. Un reflejo de estas contradicciones se puede ver, por ejemplo, en el *fragmento 5* [9] de 1888, que analizaré en el punto 2.3 de este informe [Véase la página 27]. La supuesta contradicción viene dada por identificar *Exotérico* con las afirmaciones punteadas por 1, y *esotérico* con las marcadas con el 2. Mientras que las ideas presentadas *exotéricamente* serían las que el autor ofrece en sus obras *públicas*, las que están marcadas como *esotéricas* vendrían a ser las más propias de Nietzsche, las identificables con la *Voluntad de Poder*. La estructura de interpretación de Grondin en este fragmento no deja de ser interesante, y podría incluso ser válida, pero eso no quiere necesariamente decir que la teoría de Nietzsche se contradiga inconmensurablemente por afirmar que “*no hay voluntad alguna*”, pero al mismo tiempo “*todo es voluntad contra voluntad*”.

En el desarrollo de este documento, presento mi propia forma de ver este supuesto problema de afirmar aquello. Existen otras alternativas de explicación también, por ejemplo, el profesor Rafael Carrión (2013, pp. 16-17) propone leer las designaciones de *esotérico* y *exotérico* del pensamiento de Nietzsche desde una lectura de Goethe con relación a la ciencia, siendo las de prácticas *esotéricas* las que afirman la *objetividad*, causando más perjuicios que ventajas para el público corriente. Solamente presento esta alternativa como válida, no digo que sea la correcta, pero demuestro así que hay más modos de comprender el dilema que como lo hace Grondin. Por lo demás, pese a que se le acuse a la *Voluntad de Poder* de ser una teoría de *sesgo ontológico* no es para nada un problema, ya que en principio las postulaciones teóricas de Nietzsche no aspiran a dar cuenta de lo que las *cosas deberían ser o efectivamente son* apelando a algún elemento que se encuentre *más allá* de nuestra constitución. La interpretación que presento de la *Voluntad de Poder* está marcada y delimitada por el *procedimiento genealógico* tan característico del pensador.

La segunda resistencia, más cruel que la anterior, podemos exponerla ahora citando las precisas palabras de Grondin: “¿quién nos dice que la concepción de Nietzsche es justa? ¿No se trata también de una visión del mundo tan defendible como cualquier otra?” (2009, p 63). En efecto, sí, se trata de una visión de mundo que es tan defendible como cualquier otra y esa es su más justa ventaja, pues al presentarse como una *posibilidad* tiene amparo en el *modus operandi* más prístino del pensador, nos referimos a la *genealogía*, método que no aspira a

imponer una perspectiva posible como verdad absoluta, sino que más bien como explica Bernard Williams, “una genealogía es una narración que intenta explicar un fenómeno cultural describiendo la manera en que ha sucedido, podría haber sucedido o sería posible imaginar que hubiera sucedido”². Si se quiere, destaquemos las palabras *podría* y el *posible*, dando a entender que una narración genealógica puede ser ficticia y aun así ser veraz, pues ella propone las bases desde las cuales podríamos explicar nuestras necesidades intelectuales, o bien los supuestos pre-filosóficos desde los cuales podemos explicar nuestra *ontología*, sin jamás llegar a afirmar que “de esta manera y no de otra son las cosas”.

Me baso en lo *documentado*, en lo *realmente comprobable* (Carrión, 2013, p. 17) desde lo cual esta teoría *podría ser descifrada*. Las palabras de G, Deleuze (2013p. 9) son rigurosas para expresar lo que aquí estamos intentando decir: “Genealogía quiere decir a la vez valor del origen y origen de los valores. Genealogía se opone tanto al carácter absoluto de los valores como a su carácter relativo o utilitario”, nuestro intento no es otro que ese, investigar la procedencia del origen de las afirmaciones nietzscheanas, y su valor en tanto expuestas como *hipótesis* que quizás podría, y confió en que sí, explicar algo. Sin más preámbulos, comenzamos.

² Williams, B. (2006, p. 31).

Sección primera: sobre lo que *posiblemente* es.

La Voluntad de Poder como respuesta hipotética a ciertos problemas ontológicos.

1. Un poco de *doxografía* para determinar desde dónde y cómo estudiar la *teoría de la voluntad de poder*.

“De modo totalmente general: el método para comprender y juzgar algo transmitido por tradición. Por tanto: 1. Establecimiento de la tradición (del hecho); 2. Comprensión y valoración de la misma. [...] Un fenómeno es primero fijado, después explicado, o sea, el hecho aislado queda clasificado por secciones: éste es el procedimiento propiamente científico”³

¿En qué tradición deberíamos fijar nuestra atención a la hora de abordar este extrañísimo tópico? Posiblemente no en aquella inaugurada por Dilthey que apelando al escaso “uso de un método” desplazaba la nebulosa recepción de la obra de Nietzsche a un ámbito más próximo a la persuasión que a la filosofía, a los sofistas, que a Platón⁴ —¡como si eso fuera algo malo! Parece ser más fructífero tender nuestra mirada hacia aquella vertiente inaugurada por Karl Schlechta, siendo éste uno de los primeros en alzar la voz frente a la, hoy conocida, falsificación de los *fragmentos póstumos*, y también abordada por Heidegger, al estudiar una de las primera versiones de la *WzM*, y luego llegar a postular que la atención de Nietzsche estaba puesta en uno de los problemas más fundamentales de la filosofía, el problema del *ser*. Obviamente, como se puede leer entre líneas en lo expuesto hasta aquí, en esta exposición apelamos a comprender a Nietzsche como un pensador *ontológico*⁵ por lo que para nuestro interés será necesario, siguiendo a la tradición que considera como valioso el análisis de los fragmentos póstumos y considera la obra total de Nietzsche como un pensamiento en general homogéneo, apuntar inicialmente a una de las obras que más influyó en la formación personal del joven pensador. Los doxógrafos, los biógrafos, los historiadores e incluso los estudiantes de filosofía, que no quieren incluirse a sí mismos en las determinaciones anteriores, han aportado en demasía a la cantidad de información que tenemos sobre las lecturas que influenciaron a Nietzsche y el contexto en que estas fueron adquiridas, por lo que para reforzar nuestra idea de que existe una homogeneidad en el pensamiento del autor traeremos a colación unos interesantes datos de entre 1872 (cuando se publica el *Origen de la tragedia*) y 1873 que luego serán contrastados con los cuadernos de anotaciones póstumas de 1888 (muy cercanos a la muerte del autor).

Sabemos que a comienzos de 1872 fue publicado *El nacimiento de la tragedia* y no tuvo que pasar mucho tiempo para que las críticas contra esta obra salieran a la luz y la vida académica

³Nietzsche 2013, OC II, p 301. Enciclopedia de la filología clásica: Cómo se llega a ser filólogo (1870-1871)

⁴Dilthey, citado por Vattimo, G. en *Introducción a Nietzsche* (2001, p 15)

⁵ Tesis que tampoco es demasiado descabellada, ya Vattimo se propuso a hacer su “Introducción a Nietzsche” de 1985 siguiendo esta directriz, la referencia más exacta se puede encontrar en: (2001, pág 17.

de Nietzsche se derrumbara. La *metafísica de artista* ya no pareció ser un plan viable para salir del nihilismo, sus sueños del renacimiento de la cultura *trágica* se apaciguaron y el pensador comienza a instruirse sobre aquello que en su presente sí podría “educar” a la humanidad, la ciencia. Entre las obras con las que se entretuvo en ese tiempo destacan *Denken und Wirklichkeit* (1873) de Afrikan Spir, que fue una notable influencia para su *Humano, demasiado Humano, Beiträge zur Geschichte und Theorie der Erkenntniss* y *Über die Natur der Cometen*, ambas de J.C.F. Zöllener, pero sobre todo, y la que nos interesa destacar es *Philosophia Naturalis* (1759) de Ruder Boscovich.⁶

¿Quién es Boscovich, por qué nos interesa y qué tiene que ver con Nietzsche? Se sabe que fue un físico, filósofo y matemático de discutida nacionalidad, que influyó notablemente la física contemporánea, mientras que su obra principal, nombrada arriba, fue notablemente inspirada por las ideas de Leibniz, por sus átomos metafísicos constituyentes de sustancias simples, y sobre todo por la teoría mecánica newtoniana, con las cuales presentó lo que popularmente se conoce como la “primera teoría general matemática de atomismo”, los datos generales sobre este pensador son ampliamente conocidos, así que no ahondaremos en ellos, lo que nos interesa ahora son los postulados generales de su teoría ya que estas ideas influenciaron la gestación de la *WzM*. Pero primero: ¿Cómo sabemos que este autor influyó a Nietzsche, más allá de que este último haya leído alguna vez una de aquellas obras científicas?

Que Nietzsche se haya enfrentado a las ideas hegemónicas de lo que él consideraba como idealismo, platonismo, cristianismo y hasta nihilismo es algo que no necesita ser nuevamente demostrado.⁷ Lo problemático de aceptar velozmente lo anterior es que suele concluirse sin mayor reflexión que por la simple – y supuesta – “razón” de atacar al “idealismo”, entonces el pensador en cuestión cae inmediatamente bajo la determinación de ser un materialista. Frente a este dudoso, y apresurado, análisis es que podemos llamar al estrado al apartado 12 presentado en “*De los prejuicios de los filósofos*”⁸, en donde el *materialismo* o, en su versión más científica y filosófica, el *atomismo materialista* es considerado como refutado gracias a los aportes de Boscovich. Este postuló una teoría tal que nos permite renunciar a la convicción de que existe algo así como un último residuo tanto “material” como un átomo, o una sustancia “inmaterial”, debido a su teoría de los centros de fuerzas. Entonces, destaquemos el punto clave de la negación que Nietzsche hace de la noción material de átomo.

⁶ Esta información fue conseguida tanto de la Cronología presentada en los Fragmentos Postumos I (2010) Tecnos y la cronología de Vattimo, G., (2001 , p 174).

⁷ Si se exigen a gritos lugares en dónde identificar esto, vease solo por ejemplo esa pequeña y hermosa sección del Crepúsculo de los ídolos titulada “Cómo el «mundo verdadero» acabó convirtiéndose en una fabula”, o en el mismo texto “Los cuatro grandes errores”. Me parece que las razones de atacar las nociones de *causalidad*, *libertad* y la supuesta relación entre *mundo verdadero* y *mundo aparente*, también obtendrán una cuota más de sentido cuando acabemos de explicar los supuestos detrás de la *WzM*.

⁸ Más allá del bien y el mal (2015, pp. 42 – 44). Para una referencia más exacta sobre la primera formulación de esta idea puede verse el fragmento 15 [21] M III 4A. Otoño de 1881, de los Fragmentos Postumos II (2008) Tecnos, p 881. La idea esbozada de una manera más completa se encuentra en el fragmento 26 [432] W I 2. Verano-Otoño de 1884.

El problema con las teorías que requieran ítems que sean homologables tanto a una *sustancia inmaterial* como a un *átomo material* es que la postulación arbitraria de estos elementos explicativos, nos da el fundamento suficiente a nosotros los *animales calculadores* como para que de esta *hipotética* postulación saltemos inmediatamente a la *convicción* de por el hecho de que haya al menos algo que pueda ser considerado como *siempre igual, siempre permanente*, aunque sea un algo material como un átomo, esto pueda ser “razón suficiente” para que nuestra tendencia a la explicación total se extrapole a fenómenos que vayan más allá de lo físico causando así nociones –o supersticiones como las llama Nietzsche- tales como las de “sustancia últimamente permanente”, “elemento que no deja de existir luego de devenir”, “identidad indivisible. Lo que se quiere evitar abatiendo las nociones que se postulan como *necesarias* en la teoría materialista es que aquí se encuentre un “fundamento” para intentar explicar nociones psicológicamente confusas.

Nótese que algunas ideas esbozadas en este apartado de JGB pueden ser contrastadas en forma con los *grandes errores* (error de una causalidad falsa y error de las causas imaginarias) presentados en GD⁹:

“El reducir algo desconocido a algo conocido alivia, tranquiliza, satisface, proporciona además un sentimiento de poder. [...] Primer axioma: una aclaración cualquiera es mejor que ninguna”¹⁰

Entonces, nos parece más claro cómo es que Boscovich llevo a tener influencia en el pensamiento de nuestro autor, no solo influenciando su noción de *quantas* que expondremos más adelante, sino que también contribuyendo en los métodos que llevo a desarrollar Nietzsche para detectar ciertos tipos de errores “psicológicos”, como el de la *necesidad de una causa imaginaria*. Cerremos este punto con esta consideración. Con la facilidad que tenemos para rastrear ideas hoy, gracias a la tecnología, me es lamentable advertir que apenas se pueden encontrar apenas 4 fragmentos (siendo uno la reelaboración de otro) en donde Nietzsche hace referencia explícita a Boscovich, pero aun así hay algo sumamente destacable en sus referencias. El hecho de que Nietzsche haya leído a este autor en 1873 aproximadamente, que podamos encontrar referencias explícitas tanto en 1881 como en 1884 con motivo de sostener científicamente críticas contra prejuicios metafísicos y que, finalmente en los cuadernos que van hasta el año 89 podamos encontrar una formulación bastante prototípica de la *WzM* evidentemente influenciada por las teorías de Boscovich, me permite afirmar que por lo menos existe una constante a lo largo de todo el desarrollo de su pensamiento, un presupuesto si se quiere, pero un presupuesto del que se tenía conciencia, pues la teoría del matemático era aceptada tal y como nosotros definíamos el método *genealógico* más arriba, y que puede ser homologada a la siguiente afirmación:

“No una filosofía como *dogma*, sino regulaciones provisionales de la *investigación*” 26 [432] W I 2. 1884¹¹.

⁹ Crepúsculo de los ídolos (2015, pág., 81-92).

¹⁰ Nietzsche, GD, (2015, p 87).

¹¹ Nietzsche, FP III (2010, p 611)

Es decir, una posibilidad que nos permite comprender *cómo podrían ser las cosas*, una teoría *provisional* que si logra explicar los fenómenos de los que intentamos dar cuenta, ¿por qué negarla? Para finalizar con esta sección, nombraré ahora las directrices de *philosophia naturalis* que asumo pudieron haber influenciado el pensamiento de Nietzsche¹². Teniendo en cuenta la pasión del alemán por la filosofía natural y el problema de la temporalidad heredado por el estudio de Heráclito en su horizonte intelectual se presentó un nuevo tópico que iba muy de la mano con estos anteriores: ¿Cómo es que se constituye la materia?¹³

La respuesta de Boscovich tiene una fuerza impresionante para la época: Todo lo que ocupa un lugar en el espacio (la materia) puede ser explicado (y de esto se sigue que entonces puede ser deducido) por medio de dar cuenta de cómo es que están compuestos los primeros elementos de la materia¹⁴. Estas unidades mínimas de materia se caracterizan por no ser infinitas, y tampoco extensas, los cuales todas caen bajo la relación de estar *siempre* separadas por una distancia finita que no es nunca menor de cero. De esta dinámica se “deduce” que a estos elementos les pertenece lo que en física se entiende como la propiedad de *inercia* [Resistencia a modificar su tendencia relativa (movimiento o reposo) frente a la tendencia de otros puntos] y al mismo tiempo se sigue que la *capacidad* de modificar la tendencia relativa (distancia de separación, movimiento) de cada punto en relación a otros puntos es lo que en física se menta por *fuerza*. De este juego entre *resistencias* y *fuerzas* del que participan cada uno de los puntos –siempre relacionándose cada uno de los puntos con todos los demás– es que se pueden explicar los movimientos de la elasticidad, expansión o contracción, por dar algunos ejemplos tal y como lo hace la mecánica newtoniana. El mundo, por lo tanto, no es más que la reunión y el juego de fuerzas entre estos pequeños puntos que siempre se encuentran en movimiento, debido a sus propiedades intrínsecas y sus propiedades por relación, según la interesante teoría de Boscovich.

Obviamente el punto de esta exposición no es terminar afirmando: “¡Bingo, entonces Nietzsche creía que lo subyacente al mundo eran esos pequeños puntos y así se puede explicar todo!”. Más bien la intención con la que expongo esto es evidenciar la potencia de la influencia que llegaron a tener los presupuestos científicos en Nietzsche a la hora de dismantelar las hipotéticas ilusiones de la separación entre ámbitos de la realidad que tanto dañaban a la vida. Téngase en cuenta la idea principal de hacer esta exposición era resaltar los rasgos más básicos que pudieron haber influenciado la *ontología* de Nietzsche, como una de las vertientes que hace fluir el caudal de la *hipótesis* (por su inclinación genealógica)

¹² Lamentablemente en el estudio previo a la escritura de este informe no pude leer directamente la obra de Boscovich, así que en la exposición que sigue citaré las ideas del profesor Robert Nola, que inspiraron considerablemente las problemáticas que se intentan exponer aquí, en el artículo titulado *Nietzsche's Theory of Truth and Belief*, publicado en *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 47, No. 4 (1987) entre las páginas 525-562. Otra de las referencias que serán claves en este apartado es el capítulo sobre *Voluntad de poder como conocimiento* de la *Teoría nietzscheana del conocimiento* (2010) del profesor Rodríguez M., por ser esta exposición una de las fuentes más ricas en referencias que pude encontrar.

¹³ Rodríguez, M. (2010, p 124).

¹⁴ Bits of matter, es una expresión difícil de traducir, algunas traducciones posibles podrían ser “puntos de materia”, “corpúsculos de masa”, “unidad mínima de masa/materia o incluso hasta de información”.

experimental (y por el ámbito que puede llegar a explicar: la experiencia, la degeneración de la vida por falsear el mundo) que es la *WzM*. Abordamos a continuación la proto-exposición de la *WzM* que encontramos en los cuadernos *póstumos* de 1888, las referencias a Boscovich se harán manifiestas en tanto que la *concepción de mundo* de Nietzsche sea expuesta.

2. La *concepción de mundo* de Nietzsche, *WzM* como primera configuración de la realidad.

2.1 ¡Advertencia preliminar!

Conversando con un amable profesor sobre el tópico de mi tesis, luego de que le comentara que quería ligar la conexión de *WzM* de Nietzsche con las nociones físicas de Bosovich, no dudo un segundo en aconsejarme: “¿y por qué no hacer también una asociación de la *WzM* con la *Voluntad* de Schopenhauer, que parece haberlo inspirado tanto en sus estudios de juventud?” Agradecido de su pregunta, comenzamos esta sección aclarando brevemente esto, que me parece no puede quedar al aire.

Cuando Nietzsche nos habla de la *WzM* nos comenta que ha sido un error creer que los seres vivos aspiran de alguna manera a la felicidad, e incluso al placer (pues el placer para él no es más que un síntoma causado por haber tomado conciencia de sí como otro, como diferente) pues estas dos formas de afecto (felicidad y placer) no son más que una configuración posible que dependen de cómo la *WzM* se manifieste en la conciencia del ser vivo en cada caso. En este ámbito de explicaciones es que Nietzsche se hace la siguiente pregunta:

“¿es la «voluntad de poder» una especie de «voluntad» o es idéntica al concepto de «voluntad»? ¿Significa lo mismo que apetecer? ¿o que dar órdenes? ¿es la «voluntad» de la que Schopenhauer opina que es el «en sí de las cosas»?” 14 [121] 1888¹⁵.

La respuesta es tajante, pues nos dice que la *voluntad* entendida tal y como se ha entendido hasta Schopenhauer *no existe en absoluto*, debido a que no es más que una generalización injustificada, una palabra vacía que apelando a muchos casos particulares (felicidad, placer, “voluntad de vivir”) no ha hecho más que ocultar la hipótesis de la que dependen todos esos otros casos particulares, la *WzM*, obviamente. Considero que tener en cuenta esta crítica de Nietzsche nos hace limitar la posible intención de insistir en la tarea de ligar su noción de *WzM* con la de *Voluntad* de Schopenhauer, sin embargo es una posibilidad a la que no nos cerramos el investigar de qué manera la palabra exacta fue inspirada por la de Schopenhauer pero que no intentaremos abarcar aquí, por parecernos un asunto más factual que reflexivo, y ya hemos hecho suficiente doxografía para una sección.

Antes de avanzar a la siguiente sección, y a fin de explicitar la idea que exponíamos más arriba, esa según la cual Nietzsche afirmaba que hay modos en que es posible que se configure la *WzM*, tengamos en cuenta el siguiente fragmento, que además nos permitirá explicar nuestro proceder en las siguientes secciones

“*Voluntad de poder.*
Morfología.”

¹⁵ Nietzsche FP IV, (2015, pp. 559-560).

Voluntad de poder como «naturaleza»
como vida
como sociedad
como voluntad de verdad
como religión
como arte
como moral
como humanidad [...]”

14 [72] 1888¹⁶.

Si indagamos primero en la palabra *morfología* no deja de ser interesante que esta palabra pueda mentar tanto un concepto usado por la lingüística en su estudio de las formas de las palabras como también una disciplina que estudia la estructura de ciertos organismos vivos. En el 23 de JGB ya se había usado esta palabra pero en referencia a la *psicología*, que no ha podido descender a la *profundidad* por estar entretenida con los prejuicios morales. Parece ser, según lo expuesto en el mismo párrafo, que el descender a las profundidades es una metáfora para indicar que la psicología hasta ahora no ha intentado investigar la *evolución* de la *WzM*. Es interesante rescatar la lectura que hace Burnham (2007, p 43) de este pasaje, pues él considera posible que aquí Nietzsche tenga en mente la noción de Goethe de *morfología*, es decir una ciencia que se encarga de estudiar el desarrollo (development) tanto de las formas animales como de las formas culturales. Con esto en mente, es más claro comprender por qué la idea de Voluntad de Nietzsche no es equivalente a la de Schopenhauer, pues esta última no parece ser una *hipótesis* que intente dar cuenta de cómo se configura la realidad, sino que más bien asume ya una cierta configuración de la realidad.

Como expondremos más adelante, la *WzM* de Nietzsche se presentará como un elemento cosmológicamente originario, que además de explicar las relaciones de *poder* entre los organismos vivos, también será capaz de explicar las relaciones *físicas* entre los elementos que se relacionan por medio del concepto de *fuerza*. Ambas nociones deben concebirse originariamente en conjunto para explicar lo que pretender explicar. Mientras que por el contrario, en el planteamiento de Schopenhauer – por lo menos en lo que aparece en el §22 de *El mundo como voluntad y representación* (2009, p. 164)- se nos dice que por más originario que pueda ser el *concepto de fuerza*, este no es más que un elemento que se funda en el conocimiento intuitivo del mundo, como un fenómeno o una representación, mientras que el de *Voluntad* es el único concepto que no tiene su origen en el ámbito fenoménico. La lectura de Nietzsche no parece concebir algo *más conocido* o *menos conocido* que el plano fenoménico, lo conocido por la *intuición* de Schopenhauer no parece corresponder, en principio, a lo *conocido*, interpretado o percibido *estéticamente* por Nietzsche. Sobre este punto volveremos en la sección 2.4.

¹⁶ Nietzsche, FP IV (2015, pp. 530-531).

Por lo tanto, nuestro siguiente paso será exponer la *WzM* tal y cómo la encontramos en su primera configuración (sin asumir que el orden de la lista presentada en el fragmento anterior tiene alguna prioridad ontológica), es decir, como *naturaleza*. El objeto de comenzar así nuestra investigación es presentar a esta primera configuración de la *WzM* como una estructura desde la cual se pueden comprender otras más complejas, siendo la que más nos interesa la estructura de la *WzM* como *conocimiento*, que abarcaremos en la segunda sección del presente informe. Pero primero, debemos introducir el concepto de *naturaleza*, depurarlo de supuestos metafísicos, tal y cómo lo hace Nietzsche y finalmente podemos dar cuenta de esta configuración estructural primera de la *voluntad* desde la cual podremos derivar los límites de lo que podemos *decir*, *conocer* y proponer como horizonte de *sentido* sin falsear la realidad imponiendo modelos explicativos.

2.2 Problemática cosmovisión.

Más arriba habíamos dicho que había sobre todo dos tópicos que hicieron que Nietzsche se interesara por la ciencia, el problema del eterno devenir de la realidad (heredado por el estudio de Heráclito) y cómo se constituye la materia en los entes que podemos observar, medir y calcular (heredado por la problemática científica de la época), tenemos aquí nada menos que dos ámbitos problemáticos que configuran la peculiar manera que tiene este pensador de concebir la naturaleza. Recordando esto, y siguiendo las indicaciones de R. Nola (1987, p 529) es que tomamos el fragmento 14 [188] de 1881 (que parecen haber sido pensados para la concepción del *eterno retorno*) titulado: *La nueva concepción del mundo*, para dar cuenta de a qué es lo que Nietzsche apunta explicar con su hipótesis de la *WzM*.

En primer lugar (1)¹⁷ Nietzsche afirma que la concepción de mundo de la que él intenta dar cuenta es una tal en donde el mundo *deviene, transcurre*, pero nunca ha comenzado y nunca terminara de *devenir*. “Vive de sí mismo: sus excrementos son su alimento”. De aquí se nos invita a comprender que (2) necesitamos una hipótesis que pueda explicar este mundo, del que tenemos constancia como se ha expuesto en (1), pero esa hipótesis no puede apelar al concepto de *creación*, pues no es algo de lo que tengamos experiencia alguna, es inaplicable y además presupone mucho más de lo que explica. Además, parece ser que la única certeza que tenemos es que, según (3) y (4), sí el mundo pudiera haber perecido, ya lo hubiera hecho, por lo que el *tiempo infinito* (es decir, se considera al *mundo* como algo no creado en algún momento) parece ser una posibilidad válida para toda cosmovisión que intente explicar la realidad, y algo que se *debe* explicar.

Entonces, Nietzsche nos quiere decir que necesitamos una *hipótesis explicativa* que no apele a conceptos vacíos, que no nos intente imponer algo así como una *etapa* o *estado final* -teleología- (pues esto va contra su concepción del *tiempo* como *infinito devenir*). Quedan así, según él, refutadas tanto las teorías cristianas de explicación como las mecanicistas (ahondaremos sobre esto en el punto inmediatamente siguiente) que no puedan dar cuenta de la posibilidad de lo anterior. ¿Qué posibilidad queda?

¹⁷ Con los números hago referencia a las ideas punteadas por Nietzsche en el fragmento de igual manera.

2.3 ¿Una hipótesis mecanicista? Depuremos algunos supuestos.

“5) Si es *lícito* que el mundo sea pensado como una determinada cantidad de fuerza y como un determinado número de centros de fuerza – y toda otra representación sigue siendo indeterminada y, en consecuencia, *inutilizable* – de ello se deriva que ha de recorrer un número calculable de combinaciones, en el gran juego de dados de su existencia” 14 [188]

Frente a la posible objeción de que la hipótesis de la *WzM* no sea nada más que otra teoría mecanicista, en una versión más extraña (por lo dicho en el punto 5 de la sección de arriba), Nietzsche nos afirma que lo único de mecanicista que puede tener su teoría es que en tanto que se deban admitir una serie de combinaciones posibles dependientes de los *quanta* y de la forma en que tome su *WzM* esta teoría puede tener un sesgo de mecanicismo, pero lo que la diferencia radicalmente es que esta teoría no apela a un fin último y sobre todo es que se admite conciencia de que la exposición de su hipótesis de esta manera es incompleta y solamente provisional.

Digamos unas palabras sobre lo que Nietzsche intenta dejar de lado cuando nos dice que las teorías “mecanicistas” no ayudan a explicar la realidad. En el 14 [79] se nos ofrece una crítica a estos modos de explicación. La crítica depende de lo que Nietzsche concibe como el *prejuicio psicológico*, que se encuentra en los *grandes errores* que ya hemos señalado más arriba, en este caso *la causa imaginaria* de esta concepción mecanicista se funda en admitir que las *unidades existen*.

El procedimiento de este error puede ser esbozado de la siguiente manera: En primer lugar, alguien intenta dar razón de cómo es la realidad. Al hacerlo se asume inmediatamente que existen *cosas (hechos)* en el mundo que pueden ser medidos. La posibilidad de su medición viene dada por nuestra popular concepción de algo así como un “yo”, que suele ser identificado con algo determinado (sustancial y uno). Esto es lo que Nietzsche concibe como el *prejuicio psicológico*, es decir, creer que una noción, que por convicción aplicamos en nosotros mismos, puede ser aplicada a todo lo otro que nosotros. En segundo lugar, el investigador de la naturaleza necesita *medir* aquellas unidades, y lo hace de una de las maneras que a Nietzsche más le molestan, es decir, introduciendo en el mundo la *relación de causa y efecto*. La conjunción de este proceder es aplicar a los objetos los conceptos de *necesidad y ley*, falseando así la realidad. Esto se debe a que en primer lugar, introducimos nociones al mundo que no designan *nada que sea real*, de la *unidad* creemos posible extrapolar la idea a todo lo que se nos presenta, de nuestra intención de medir separamos al *agente que actúa* de su *actuar*, condicionando así todas las variables posibles de un *efecto*, o en palabras nietzscheanas, introduciendo una falsa constrictión y por otro lado, con el concepto de *Ley*, introducimos en la realidad la posible de una falsa libertad, en tanto que objetos de un grado “ontológico” especial pueden no ser afectados por estas supuestas leyes naturales, como nuestra “voluntad”, que suponemos libre. La razón detrás de este proceder es la falta de conciencia de que nuestras designaciones son *mera semiótica*, por lo que no

designan algo real. Lo que detrás de este procedimiento parece ocurrir son ideas ya expuestas por el pensador en otros lugares, recuérdese por ejemplo a *los errores radicales de la razón petrificados en el lenguaje* y el que *el espectador mismo se haya introducido en el concepto de belleza*, haciendo más problemática y falsa la investigación de un asunto.¹⁸ Destaquemos por un momento la idea de arriba de que nuestras designaciones son *mera semiótica*, revisemos el fragmento 14[93]¹⁹, en donde nos dice que:

“nuestro caso particular es bastante interesante: nosotros hemos elaborado una concepción para poder vivir en un mundo, para percibir justo lo suficiente para que todavía lo *soportemos...*”

Esta concepción que hemos elaborado, en donde se encuentran las nociones de “yo, *unidad, necesidad, leyes*”, por dar ejemplos que vengan al caso, son evidentemente necesarias para que podamos *sobrevivir* a lo que el mundo nos presente en sus infinitas posibilidades. El problema radical de Nietzsche con la poca consciencia de que estamos trabajando con conceptos o términos creados por nosotros mismos para enfrentar al mundo es que olvidamos exactamente aquello: ¡que fueron creados/designados por nosotros mismos! Todo nuestro marco de acción semiótico está limitado por nuestra *relación estética* con lo que sea que sea la realidad, así que no podemos quedar impunes frente a la desfachatez de proponer una separación de lo que la realidad sea, dividiéndola entre *mundo verdadero* y *mundo aparente*, pues nuestro marco de acción es siempre la apariencia y es aquí en donde *nosotros podemos vivir*, pues nuestra lógica, nuestros prejuicios y nuestros instintos prácticos están limitados a *cómo nos relacionemos estéticamente* con las pulsiones de fuerza que se presenten en el mundo, y no designando nosotros nuestra “propia semiótica” como un mundo “verdadero”. Téngase en cuenta también al admitir Nietzsche que el ser humano *necesita unidades* para poder calcular, eso no quiere decir que las *unidades existan*, más bien es una manera de referirse a cómo nosotros podemos tener experiencia del mundo, incluso si podemos expresar eso con leyes, mucho mejor. En el capítulo siguiente intentaremos explicitar estas ideas, bajo la rúbrica de: “¿La voluntad de poder como una forma de conocimiento? Sí, como una forma de esquematizar”, por ahora expongamos, al fin, la teoría de Nietzsche tal y como fue planteada por él – y este “tal y como fue planteada por él” aspira a indicar que existe un grado de complejidad latente en los fragmentos que manejamos.

¹⁸ Estas ideas ya estaban esbozadas en la primera parte de la *Genealogía* y son notable las indicaciones investigativas que se nos presentan mirando sus ideas de esta manera, pues si recordamos Nietzsche nos dice que:

“Un *quantum* de fuerza es justo un tal *quantum* de pulsión, de voluntad, de actividad – más aún, no es nada más que ese mismo pulsionar, ese mismo querer, ese mismo actuar, y, si puede parecer otra cosa, ello se debe tan sólo a la seducción del lenguaje (y de los errores radicales de la razón petrificados en el lenguaje), el cual entiende y mal entiende que todo hacer está condicionado por un agente, por un sujeto” (GM, 2011, § 13, p 67). Para la idea del espectador introduciéndose en el concepto a investigar, vease la crítica que le hace Nietzsche al concepto kantiano de belleza en (GM, 2011, 3, § 6, pp. 152-155).

¹⁹ Fragmentos postumos IV (2015, p 541).

2.4 ¿Qué nos queda luego de haber depurado estos supuestos? La *Voluntad de poder* como «*naturaleza*». Intento de caracterización de la primera disposición *hipotética* de la *WzM*.

“Si eliminamos estos ingredientes entonces no quedan ya cosas, sino *quanta* dinámicos en una relación de tensión con todos los otros *quanta* dinámicos: cuya esencia consiste en su relación con todos los otros *quanta*, en su «producir efectos» sobre éstos mismos – la voluntad de poder no es un ser, no es un devenir, sino un *pathos*, es el hecho más elemental, sólo a partir del cual resulta un devenir, un producir efectos...” 14 [79]²⁰

Es necesario en este punto exponer una tesis mantenida tanto por R. Nola (1987, pp. 529-530) como por G. Deleuze (2013, pp. 73-75) respecto a la conciencia que debemos tener en torno a dos conceptos mentados en el párrafo que acabamos de citar y que tendrán un papel decisivo a la hora de hablar de una *ontología* propiamente nietzscheana. La idea a la que me refiero se puede formular de la siguiente manera: Existe un riesgo en confundir los conceptos de *fuerza* y de *voluntad* como si fueran el mismo elemento.

La fuerza, en palabras de Deleuze, se refleja en una tendencia (pensada como la relación de opresión y resistencia en física) indeterminada, que a pesar de presentársenos como indeterminada, siempre se encuentra estando en una relación de *fuerzas dominantes* y *fuerzas dominadas*, a fin de dar una explicación de las múltiples posibilidades de *devenir* que nos presenta la realidad, mientras que el *poder* es un elemento interno a las relaciones de fuerza, en palabras del interprete es *el elemento genealógico* que permite que las *fuerzas* (primer concepto) sean determinadas desde el *pathos* que cada ser orgánico puede llegar a sentir a causa de la lucha entre las fuerzas²¹.

Por el lado de Nola la tesis es expuesta con un grado mayor de detalles. Él nos dice que si asumimos la hipótesis explicativa de Nietzsche, entonces tenemos ser conscientes de que cuando nos habla de *fuerza* él se está refiriendo al elemento primigenio que es la realidad y que solamente podemos *traducir* en un gran pero finito número de regiones de espacio y tiempo, o centros en donde una cierta cantidad de *fuerza* se conserva por medio del continuo

²⁰ Fragmentos postumos IV (2015, p 533), titulado: “Voluntad de poder. *Quanta* de poder. Crítica del mecanismo.

²¹ No deja de ser interesante que la lectura de Deleuze, muy influenciada por Spinoza, pretenda hacer una evidente lectura de Nietzsche en relación a Spinoza, mostrando cómo es que las ideas de este último pudieron haber ayudado a la formulación de las ideas que estamos exponiendo. Quizás si tenemos en cuenta la conocida carta de Nietzsche a Overbeck, del 30 de julio de 1881, podamos divagar en torno a la idea de que Spinoza, además de influenciar a Nietzsche en esos cinco topics que se exponen en la carta, tal vez pudo también inspirar con ideas como la de la *WzM* expuesta como lo que personalmente entiendo como la estructura básica de la realidad: E 1P15: Todo lo que es, es en Dios [la Naturaleza], y sin Dios [la Naturaleza] nada puede ser ni ser concebido (Spinoza).

juego de *tendencia a* y *resistencia a* con el que la física intenta explicar el mundo. En este sentido, Nola prefiere llamarle N-Force al concepto de fuerza que está más ligado a las teorías explicativas de Bosovich. Lo propiamente original de Nietzsche se nos presenta cuando hablamos de *poder*. El *poder* es lo que es *ejercido* en cada región de *fuerza*. Siguiendo la nomenclatura de Kaufmann (1968, pp. 332-333), en su versión de *the will to power*, en un fragmento de 1885, señalado como 619, se nos dice que «Este concepto *victorioso* de la fuerza, mediante el cual nuestros físicos han creado a Dios y al universo, requiere un *complemento*; hay que *atribuirle* un *poder interno* que yo llamaré “voluntad de poder”²², es decir, un insaciable deseo de manifestar poder; o el empleo y ejercicio del poder, como una unidad creativa, etc.» . Para explicar este *poder* interno, Nola prefiere referirse a él como N-Power y siguiendo la lectura del fragmento 14 [186]²³ y destaca dos características claves para este concepto. En primer lugar, no es necesario identificarlo con expresiones corpóreas, pues Nietzsche nos dice que esta disposición de *poder* se manifiesta en *cada centro de fuerza* que aspira a dominar (tener una relación de dominación con otros), y al enfatizar en eso, aun no nos habla de formas propiamente corpóreas (como humanos o animales), sino simplemente *fuerzas*. Esto, obviamente, no quiere decir que el *poder* no se pueda manifestar luego – en otro grado de organización de la realidad – por medio de seres corpóreos, por eso, en segundo lugar, el *poder* puede ser *antropológicamente* caracterizado cuando es ejercido.

Necesariamente, esta es una manera *teórica* e interpretativa de referirnos a este asunto, pues en sus fragmentos el autor no fue lo suficientemente sistemático como plantear el tema de una manera más estructurada. Ahora bien, refirámonos nietzscheanamente a estos *hipotéticos* elementos compuestos de *fuerza* y *poder* que pueden explicar la realidad. ¿Recuerdan cuando más arriba hacíamos referencia al fragmento 14 [188] de 1888? Parafraseando al pensador expuse la frase “Vive de sí mismo: sus excrementos son su alimento”. Esta metafórica descripción hacía referencia a como concebía el filósofo a la *realidad* y ahora quiero referirme a aquello que se identificar con los excrementos: los *quanta* que conformar el todo. ¿Qué son los *quanta*? Digamos unas palabras sobre estos elementos, teniendo en cuenta que las características que hagamos de ellos son homologables también a toda la realidad, pues en esta exposición no podemos concebir a los *quanta* como *unidades últimas duraderas* ni a su *luchar* como un *proceso que apunte a una finalidad*. Nosotros, en tanto que portadores de la perspectiva que actualmente tenemos, usamos estas palabras para intentar explicar lo más prístinamente posible lo que el pensador está aquí mentando, lo que acarrea consigo un grado de desorden.

Respondamos a la cita con la que comenzamos esta pequeña sección: ¿Qué queda? *Quanta dinámicos*, cuya “esencia”²⁴ consiste en que debemos concebirlos *siempre* en una relación de *tensión* con todos los otros *quanta*, relación que se caracteriza por los intentos de *violación*

²² Hasta aquí sigo la traducción de Carmen Artal, el resto es mi propia traducción.

²³ Nietzsche FP IV, (2015, p 603). En la versión de Kaufmann puede ser corroborada en 636 (1968, p., 339) y también es citado por Deleuze (2013 p. 73).

²⁴ 14 [79] Nietzsche FP IV (2015, p 532-534).

entre cada uno de los *quanta* con cada uno de los otros *quanta*. *Todo lo que sucede se trata del grado de resistencia y el grado de prepotencia*. Para comprender cómo podríamos describir a un *quantum* tendríamos que fijarnos en el “efecto” que produce y en el “efecto” al que resiste, nos dice Nietzsche en el desarrollo del mismo fragmento.

De este juego de prepotencias y resistencias se deduce lo que comprendemos como *movimiento*, que tiene lugar en centros (de fuerza) de los cuales se *propaga* lo que más arriba llamábamos *poder*. Si tenemos en cuenta el fragmento 14 [98]²⁵, titulado: *Voluntad de poder principal*, si intentamos, tal y como lo ha hecho la ciencia moderna (según Nietzsche), explicar el mundo desde un *pseudo* concepto como el que sería el de *causa* entonces malentenderíamos el *pathos* que es esencialmente la *WzM* y en vez de postular como elemento explicativo primero el comienzo de toda acción, *el sentimiento de fuerza, de tensión y resistencia*, más bien nos engañaríamos intentando buscar una causa de la cual no podríamos encontrar prueba experiencial alguna.

“La *realidad* consiste exactamente en esta **acción y reacción particulares de todo individuo frente al todo...**” 14 [184]²⁶. Cuando hablamos de estos *quanta* que relacionan entre sí poco menos que *violándose, ejerciendo poder*, podría saltar el siguiente intento de argumento a destruir la exposición hecha hasta aquí: “¿Cómo puede ser que Nietzsche niegue el concepto de *voluntad* sí el mismo nos dice que la *Voluntad de poder* se manifiesta originariamente en la relación de estos puntos – *quanta*, o como quieras – que pueden ejercer su *poder*? ¿No es esto acaso una acción voluntaria? ¿No son ellos los portadores de la voluntad que tanto niegan?”. Ya hemos negado en la sección *¡advertencia!* que lo que Nietzsche miente por *voluntad* sea algo así como la *voluntad* en un sentido schopenhaueriano del término, como también en cualquier sentido que apele a nociones *más allá* de la *física*. El ejercer *poder* en el sentido nietzscheano refiere más bien al *sentimiento (pathos)* que se sigue necesariamente luego de que las *fuerzas* han actuado según su disposición original. La *WzM* en este sentido, es el *necesario y caótico* fluir de la lucha entre los *centros de poder*, o *quanta* por medio de los cuales podemos explicar la realidad. No ocurre, por lo tanto, que en la cosmovisión de Nietzsche uno pueda *decidir* cómo serán nuestras acciones – no hay libre albedrío en un sentido cristiano. Si quisiéramos en algún sentido identificar a los *quanta* con organismos como los *humanos* (idea que es plausible de afirmar, sí descubriéramos cómo es que desde los *quanta* se deduce la materia y como es que luego la materia toma forma *orgánica*) tampoco podríamos decir que el *ejercer* de su poder *depende exclusivamente* del *quantum* por sí mismo, pues en 14 [184]²⁷, con razón de criticar la distinción entre *mundo verdadero-mundo aparente*, el filósofo nos dice que, en razón de resaltar lo inaprensible para el conocimiento que sería la existencia de un mundo *verdadero*, siendo la *perspectiva* el elemento que permite la apariencia [Scheinbarkeit], aquella (la perspectiva) viene *enteramente determinada* por la relación que tenga el *centro de fuerza* en específico en relación con el *resto* entero (de *quanta*). Entonces, recapitulando, el problema para Nietzsche es que rápidamente se tiende a relacionar el concepto metafísico de *causa* con el de *voluntad*,

²⁵ Nietzsche FP IV (2015 p. 543-544).

²⁶ Nietzsche FP IV (2015 p. 601-602). Negritas agregadas por mí.

²⁷ Nietzsche FP IV (2015, pág., 601).

presentada esta confusión, la *voluntad* como un concepto de la tradición filosófica se confunde nuevamente con la Voluntad de poder y finalmente se intentan asimilar conceptos como *libertad*, *responsabilidad* e *intención de actuar* con lo que nosotros hemos expuesto como la lucha de *fuerzas* entre estos *quanta*.

Aprovechemos que esto ha sido expuesto para retomar un tema que dejamos un tanto al aire en la introducción. Frente a quienes hacen una lectura *demasiado literal* de Nietzsche, como Grondin (2009, pp. 63-67), e intentan *refutar* sus nociones ontológicas y “epistémicas” (aunque suene muy forzado cuando hablamos de este pensador, pero nos referimos al perspectivismo estético del pensador) apelando a las contradicciones que existen en sostener una teoría como la *WzM* en un esquema como el que podemos encontrar en el siguiente fragmento:

“Exotérico – esotérico

– todo es voluntad contra voluntad

2 No hay voluntad ninguna

1 Causalismo

2 No hay algo así como causa-efecto

1.

Toda causalidad remite psicológicamente a la creencia en *intenciones*:

Precisamente el efecto de *una* intención es *indemostrable*.

(*Causa efficiens* es una tautología de la *finalis*), considerada psicológicamente”.

5 [9]²⁸

La interpretación de aquellos (Grondin) se puede exponer de la siguiente manera: Primero se identifica el pensamiento *esotérico* de Nietzsche, es decir su filosofía más propia, con los puntos marcados con un 2, frente a esto, su doctrina exotérica se identifica con los puntos marcados con un 1., por lo que la doctrina de la *Voluntad de poder* vendría a identificarse entonces con 1. Bajo este modelo interpretativo (lo suficientemente básico, como para ser criticado por mí) es que deducen lo siguiente: Si comprendemos a grandes rasgos la teoría de la *WzM*, entonces lo que Nietzsche nos plantea es una teoría de sesgo metafísico, es decir, un proyecto que pretende explicar lo real con pretensiones de verdad. Pero dado que - aparentemente- en el pensamiento de Nietzsche no puede existir ninguna pretensión de verdad, él con su teoría no estaría más que contradiciéndose a sí mismo pues postula otra teoría metafísica tan válida como las anteriores a las de él. Además, podrían agregar ellos que es patentemente contradictorio que en su pensamiento más íntimo se admita algo así como la

²⁸ Nietzsche FP IV (2015, p, 150)

lucha de todas las voluntades contra todas y por ello también se siga alguna especie de causalismo, mientras que en sus obras presentadas públicamente se presente lo contrario, por lo que la teoría de la *WzM* no sería finalmente más que una contradicción latente y lo mejor que le pudo pasar a Nietzsche fue no alcanzar a escribirla.

Con lo expuesto hasta aquí podemos hacerle frente a la interpretación de Grondin. En primer lugar, su modelo interpretativo no nos hace ningún problema. Podría ser que el pensamiento más personal de Nietzsche, y al mismo tiempo no publicado, fuera el que estuviera marcado por 1., y que el público fuera el punteado con 2., pero ahora pregunto: Con lo expuesto hasta aquí, ¿hay alguna contradicción en plantear las cosas así? Respondo que no, y mis razones son las siguientes.

La lucha entre voluntades marcada por 1, y el causalismo se explican por la *lucha* entre los *quanta*, aquí no existe voluntad propiamente tal sino que más bien *Voluntad de Poder*, y no la voluntad entendida metafísicamente. El causalismo viene a ser la manera que tiene Nietzsche de decir que *todo* puede ser medido, organizado, estructurado teniendo en cuenta que desde los *quanta* se deduce el *movimiento*, la *materia*, y el devenir de posibilidades. La primera idea marcada con 2 ya la hemos explicado, para Nietzsche no hay algo así como *voluntad libre*, así que no es necesario seguir ahondando en esto, mientras que la segunda idea también se puede admitir con el pensador, pues ya hemos visto que desde la perspectiva de los *quanta* todo es puro *pathos*, no hay algo así como acciones, ser responsable de, todo es un puro causar *efectos* que no dependen en sentido alguno de nosotros. La estructura ontológica que hemos expuesto hasta aquí nos permite afirmar estas ideas sin contradicción alguna, las marcadas con 1 vienen a ser un planteamiento ontológico y las marcadas con 2 vienen a ser la negación de tesis metafísicamente aceptadas y clasificadas por el pensador como errores psicológicos. De supuesta negación total de Nietzsche frente a alguna noción de verdad que presupone la crítica de Grondin (2009, p., 60) diré algunas palabras en la sección siguiente.

Digamos un par de cosas ahora, para finalizar este punto, sobre las características que tiene esta cosmovisión desde un punto de vista *público*, como lo llamaría Grondin. Para esto traemos al estrado al §109, del libro tercero de la *Gaya Ciencia* (2014, p, 794). En este párrafo titulado *¡Cuidemonos!*, se nos hacen algunas advertencias a la hora de afirmar algo sobre la *realidad*. Tal y como la hemos expuesto hasta ahora, la *realidad* no parece ser un *ser vivo*, solo metafóricamente Nietzsche se ha referido a ella como tal, más bien solo podemos aceptar que es un conjunto de fuerzas luchando. Tampoco podemos admitir que ella sea una *máquina*, suponer esto sería devolvernos hasta tal punto que la teleología volvería a tener un lugar en el ámbito reflexivo. Junto con esas determinaciones negativas, Nietzsche nos hace un interesante comentario que nos servirá de puente hacia la sección siguiente:

“El orden astral en que vivimos es una excepción; este orden y la aparente duración que está condicionada por él, nuevamente ha hecho posible la excepción de las excepciones: la formación de lo orgánico. Por el contrario, caos es el carácter total del mundo por toda la eternidad; no en el sentido de una ausencia de necesidad, sino de orden, de articulación, de forma, de belleza, de sabiduría, y como sea que se llamen todas nuestras humanas consideraciones estéticas”.

Dejemos la *aporía* que puede presentar la *formación de lo orgánico* para más adelante, pues unas pocas palabras puedo decir sobre aquello y fijémonos en el segundo punto, el que comienza con *por el contrario* y nos habla del *caos como carácter total del mundo*. ¿A qué se refiere Nietzsche con esto?

El *caos* como determinación de la *realidad* se nos presenta solamente por nuestra constitución *orgánica-estética*. Para nosotros la realidad se presenta así porque en cierto sentido ontológico primario estamos constituidos por estos *quanta* que luchan entre sí, que a pesar de estar cada uno en una relación *determinada* con todos los demás por sus *centros de fuerza*, jamás podremos representarnos un *orden*, *leyes naturales* o cuales quiera sean las determinaciones con las cuales pretendamos fijar la *realidad*. Es importante resaltar este punto, pues lo que Nietzsche nos dice es que no hay ninguna ley, no hay nadie que mande, no hay ninguna finalidad, pero tampoco hay azar. Caos aquí viene a significar *no orden* en tanto que jamás, debido a nuestra constitución podríamos llegar a conocer cómo es *en sí* la realidad. No podemos hacernos representaciones *exactas* de lo que sea la realidad, ni de como *fluya* la lucha entre los *quanta*, pues nuestra existencia pertenece a orden ontológico (astral, como dice Nietzsche) que a pesar de fundamentarse en todo lo que hemos expuesto aquí, no es exactamente el mismo que el de la *WzM* es su expresión primigenia.

«¡El universo no puede ser representado de ninguna manera mediante nuestros juicios estéticos y morales! ¡Tampoco tiene el universo un instinto de conservación y, en general, ningún instinto; tampoco conoce ninguna ley! Cuidémonos de decir que hay leyes en la naturaleza. Solo hay necesidades: [...] ¿Cuándo podremos comenzar, nosotros los hombres, a *naturalizarnos* con la naturaleza pura, nuevamente encontrada, nuevamente rescatada?» Gaya Ciencia §109.

3. Conclusión: ¿qué hemos ganado hasta aquí?

Ateniendo al orden en que hemos expuesto esta sección, en primer lugar hemos presentado como válida y plausible una lectura que pretenda comprender las teorías ontológicas de Nietzsche desde su contexto científico más cercano. Este punto no deja de valioso en tanto que varios intérpretes – Heidegger incluido entre ellos – han querido leer a Nietzsche como un negador no solo de nociones metafísicas, sino también de todo presupuesto científico a la hora de formular el modelo constitutivo de la *WzM* (Rodríguez, M. 2010, p 125). Desde una vertiente de interpretación más *nietzscheana* y clásica, también tenemos los argumentos de Deleuze (2013, p 67) quien nos afirma que las relaciones del pensador en cuestión con la ciencia han sido mal planteados. Según Deleuze, la relación de Nietzsche con la ciencia se malinterpreta debido a una lectura apresurada de la teoría del *eterno retorno*, por la cual se cree que el pensador solamente admite ideas científicas si benefician a su teoría.

En esta exposición hemos fijado nuestra atención a propósito sobre los fragmentos escritos en 1888, recopilados en la traducción inglesa de Kaufmann siguiendo la lectura de Nola, con el fin de que a pesar de que pudiéramos citar un fragmento que se suele identificar con una explicación de la teoría del *eterno retorno* (me refiero al titulado *la nueva concepción del mundo*), también pudiera darnos cuenta de la concepción de mundo que Nietzsche estaba manejando a la hora de formular ambas ideas tan centrales de su filosofía. Queda evidenciado como es que en un nivel ontológico primigenio la hipótesis de la *WzM* fue evidentemente influenciada por las teorías físicas de Boscovich, acarreando con esto una herencia de un método explicativo apartado de lo que hoy podríamos comprender como ciencia y filosofía tradicional.

A pesar de esta conexión con la ciencia hoy por hoy es muy difícil intentar ligar la teoría de la *WzM* con alguna noción científica. Quizás más bien podríamos intentar buscar un asidero en las teorías psicológicas o sociológicas que intenten dar cuenta de las *relaciones de poder* que postula Nietzsche como originariamente existentes. Por el lado de herencia *mecanicista* de la ciencia tampoco podemos ver un espacio para la filosofía de este pensador, debido a que su teoría no se compromete con ningún ítem que pretenda ser concebido como *duradero* (sustancia o materia). Es en este contexto que la *verdad, esa fabula*, que Nietzsche tanto ha criticado no tiene lugar alguno, pues si no hay nada con que corresponder, entonces la teoría de la *correspondencia* no es válida para representar a este mundo tal y como es postulado por la *WzM*. ¿Qué queda entonces? Abandonar la teoría de Nietzsche, pues no hay asidero para la teoría de la correspondencia, o bien buscar una teoría de la verdad que no exija *elementos permanentes* sobre la cual pretendamos hacernos *representaciones verdaderas de la realidad*.

Pero estas relaciones con la ciencia no son lo más importante que hemos ganado hasta aquí. En primeras lecturas que hice para formular esta exposición me encontré con la siguiente afirmación: “la tesis de la voluntad de poder no representa más que el estadio de reflexión en el que la conciencia moderna se hace cargo de sus, hasta entonces velados, presupuestos nihilistas, y se supera a sí misma en favor de un retroceso a la concepción antigua del mundo” (Habermas, J. 1994, p. 35). Tal afirmación no dejaba de sorprenderme, pues recoge en

palabras simples lo que hasta aquí hemos querido exponer. Los presupuestos nihilistas se pueden identificar con la *teleología*, las nociones de *substancia*, *identidad*, *leyes*, *finalidad*, *necesidad*, y todo aquello que se presupone desde siempre existiendo y dándole sentido a nuestra realidad. El hacerse cargo de estos presupuestos, enfrentarse al *nihilismo*, y retroceder a una concepción antigua del mundo no quiere decir otra cosa que al estar Nietzsche negando los conceptos fundamentales implantados en la historia del pensamiento desde Platón en adelante, lo que hace es presentarnos una *cosmovisión* al más puro estilo de la φύσις de los antiguos griegos. Su problema es el movimiento, el *eterno devenir*, el cambio y la *Voluntad de Poder* es la respuesta al problema de lo *uno* y lo *múltiple* de los griegos en tanto que *todo es WzM*, pero al mismo tiempo ese *todo* se compone de *centros de fuerza* en infinita lucha. Es en estas lecturas en donde me llama la atención la poca bibliografía existente sobre la relación que tiene Nietzsche con Empédocles, quien afirma, según el testimonio de Aristóteles (Metafísica, V 4, 1015 a) que *no hay ninguna naturaleza de las cosas que son, sino solamente mezcla y separación de lo mezclado, si bien a esto lo llaman "naturaleza" los hombres*". Muy bien pudo haberse fijado Nietzsche en como *formuló* Empédocles su afirmación, pues al decir que no hay ninguna naturaleza de las cosas que son, afirma en primer lugar que no hay nada *permanente* en esos *fenómenos*, pero que en un grado ontológicamente más originario, se componen de una cierta *mezcla* de elementos que no conocemos. La posibilidad de seguir estudiando este punto queda abierta.

Otra consideración que queda abierta es la posibilidad de explicar las *relaciones* entre los *organismos vivos* como relaciones de poder *determinadas*. Considero que con la exposición de los *quanta* conformando la realidad, siendo caracterizados como centro de fuerza y *poder*, y asumiendo que puede ocurrir que de ellos *devenga* la materia y la composición de los organismos vivos, explica el que Nietzsche pueda hacer declaraciones tan brutales como las expuestas en los tres tratados de la *Genealogía de la moral*. Siendo una tendencia de *fuerza* siempre victoriosa, y siendo esta relación determinada por la relación entre todos los *quanta*, se comprende por qué existen seres más fuertes que otros, que tienen un sentimiento de *poder más potente* que otros, por el hecho de que el contexto de fuerzas en que está inmerso viene a presentarse como victorioso. También es posible de leer esto en relaciones *macro sociales*, como en el supuesto evento histórico de la *rebelión de los esclavos en la moral*, grupo de organismos que cansados de la presión de poder que ejercían los más fuertes se *unieron* y pudieron combatir tales cantidades de *fuerza*. Esta consideración no queda tan abierta a examen como la anterior, pues ya pensadores como Foucault y toda su herencia se han encargado de esto de una manera muy nietzscheana.

Si tuviéramos que contestar a la pregunta: ¿Qué hay, entonces, en la ontología de Nietzsche como la realidad más primigenia? Tendríamos que admitir, influenciados evidentemente por la lectura de Nola. Que en la ontología que responde a la realidad más primigenia de *todo* no hay nada más que una lucha de *centros de fuerza* desde los cuales el *poder* es ejercido. Es desde la lucha de *fuerzas* que podemos explicar la *creación* y la *destrucción* – metafóricamente hablando, desde nuestra perspectiva orgánica, ya que esos conceptos no tienen un correlato idéntico en esta existencia primigenia, pues no son más que conceptos antropomórficos y no realidades – es decir, el *cambio*. ¿Qué hay entonces en la realidad?

Digámoslo una vez más: Nada, nada más que choques de fuerzas. No hay leyes, no hay necesidad, no hay un *Ser*, no hay cosas, *no hay hechos*.

La cuestión ahora es: presentada a grandes rasgos la cosmovisión primigenia de Nietzsche, *¿cómo fue que el mundo verdadero terminó convirtiéndose en una fábula?* Para responder a esto, en la sección siguiente tendremos que manejar una disposición más avanzada de la *WzM* que es la de la *Voluntad de poder como conocimiento*. Para esto será necesario exponer las consecuencias que tiene esta ontología en la batería de conceptos que podríamos llamar *epistemológicos* en el sentido más nietzscheano posible. Prosigamos entonces.

Sección segunda: Sobre lo que se *podría* conocer.

¿Una posible teoría del conocimiento nietzscheana?

1. Problemática introductoria: ¿*voluntad de poder* dispuesta como *conocimiento*?

“Nuestro caso particular es bastante interesante: nosotros hemos elaborado una concepción para poder vivir en el mundo, para percibir justo lo suficiente para que todavía lo *soportemos*” Nietzsche, 14 [93] 1888²⁹.

Hasta aquí he caracterizado la *WzM* como una potencial *hipótesis* que, dando cuenta de una constitución primigenia de nuestra relación frente al *caos cosmológico* en que estamos insertos, es capaz de explicar (momentáneamente y falta de una explicación no-metafísica) la constitución tanto de la realidad como la de nuestro organismo sin pretender una *objetividad absoluta*, sino meramente una posibilidad. En mi intento de no hacer una exposición destructiva de los conceptos tradicionales de la filosofía, para así afirmar las tesis de Nietzsche, es que se hace patente que nuestro contexto es el siguiente: “...*Este mundo es la voluntad de poder - ¡y nada más!* Y también vosotros mismos sois esta voluntad de poder – y nada más!” 38 [12] 1885³⁰. No hay *dios*, no hay *razón*, no hay entes con función designada alguna (no hay teleología), no hay *substancia*, y obviamente, *no hay hechos*, solamente hay *WzM*. ¿Cómo es posible hablar de conocimiento si tenemos una ontología tan problemática como esta? Esa es la cuestión que abordaré ahora mismo, teniendo en cuenta, como ya es costumbre en esta exposición algunos *fragmentos póstumos* de diversos años, como también algunas consideraciones de la *Genealogía* para dar cuenta de las nociones de *animal - conciencia* y sobre todo el texto *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*³¹ de 1873 para mostrar cómo es que la *ontología* de Nietzsche afecta a su teoría del lenguaje y por consiguiente a su *epistemología*. La elección de este último texto la hago teniendo en mente el desarrollo continuo que tuvieron las ideas de Nietzsche a lo largo de toda su reflexión, pues ahora es que veremos cómo es que ideas recibidas entre 1871 (y quizás antes), y plasmadas

²⁹ FP IV (2015, p. 541).

³⁰ FP III (2010, p. 831) Quizás toda la exposición anterior pudo haber sido resumida en este exacto *fragmento postumo*, pues de principio a fin este es la caracterización más fidedigna de una *posible* explicación de *lo que es*. “¿Y sabéis qué es para mí «el mundo»? [...] Este mundo: una enormidad de fuerza, sin principio, sin fin, una grandiosidad sólida y férrea de fuerza, que no aumenta ni disminuye, que no se gasta, sino que sólo se transforma, en cuanto todo inmutablemente grande, una economía sin gastos ni pérdidas, pero asimismo sin crecimiento, sin ingresos, envuelto por la «nada» como por un límite, nada que se desvanezca, que se disipe, nada infinitamente extenso, sino en cuanto fuerza determinada, colocada en un espacio determinado y no un espacio que estuviera «vacío» en alguna parte, antes bien en cuanto fuerza por todas partes, en cuanto juego de fuerzas fuerzas y ondas de fuerza, a la vez uno y «múltiple», **creciendo aquí y a la vez disminuyendo allá, un mar de fuerzas que se precipitan sobre sí mismas y se agitan, cambiando eternamente, refluendo eternamente, con enormes años de retorno, con un flujo y reflujo de sus configuraciones, pasando desde las más sencillas a las más variadas...**” Las negritas son agregadas por mí. Las destaco aquí porque llegados a este punto es que quiero enfocarme en una de las configuraciones de esta lucha de fuerzas: la del *animal cognoscente*.

³¹ Al que me referiré como WL, y citaré usando la traducción de Tecnos en las Obras Completas I 2011.

en 1873 pueden comprenderse mejor teniendo en cuenta la estructura ontológica que expusimos basándonos en su mayor parte en ideas escritas en 1888 (influencias por lecturas del 72). Pero primero, digamos algunas cosas sobre los elementos que constituirán esta parte del informe.

A muy grandes rasgos una *teoría del conocimiento* versa sobre los *items de conocimiento* (que podemos identificar con *oraciones, proposiciones contrastables, juicios*, entre otros) que nacen producto de la actividad reflexiva de un *sujeto* frente a un *objeto*. Es con relación a estos *items* en donde la *epistemología* clásica (Aristóteles, *Metafísica*, 1051 b) admite predicar los valores de *verdad* o *falsedad* dependiendo si aquel *item corresponde con la realidad* o *designa un estado de hecho existente*³². Con este esquema demasiado simplificado y básico en mente es que la ontología previamente expuesta presenta por lo menos cuatro cuestiones dignas de una aporética reflexión.

En primer lugar, si el mundo no es nada más que una *lucha de fuerzas*, en donde no hay nada más que aquello (en un estado ontológicamente originario) la primera pregunta evidente es: ¿de dónde sacamos *sujetos* que puedan *conocer objetos* para tener así una *producción de items de conocimiento* que puedan ser *evaluados* como *verdaderos* o *falsos*? No hay ninguno de estos elementos en esta cosmología primera. En segundo lugar, no parece completamente posible exponer cómo es que desde este estadio originario de la *WzM* las *relaciones de fuerza* se hayan desplegado de tal manera que se hayan desarrollado los “*entes*” de los cuales tenemos experiencia cotidiana. Una reflexión como tal, el dar cuenta de cómo *comenzó la vida*, de *cómo se desarrollaron los organismos tal y como los conocemos hoy*, parece ser un elemento difícil de responder con las reflexiones de Nietzsche por ser cuestiones que tienen un carácter explicativo más *mecanicista* que reflexivo.³³ Luego, en tercer lugar, queda pendiente dar cuenta de cómo sería posible una *relación* entre las *fuerzas*, que son el todo lo *real* de nuestra “*realidad*”, y el supuesto sujeto cognoscente que propondremos como tal en el pensamiento de Nietzsche. Finalmente el tópico –a mi considerar– más determinante para una *teoría del conocimiento* será el de la designación de *verdad* o *mentira* a los *items de conocimiento* que pudieran ser posibles de concebir bajo una ontología como esta.

Como se puede prever, el segundo punto de mi listado no será considerado por su aporética constitución. Sin embargo, sobre los otros tres problemas diremos algunas cosas, todo con la intención de exponer una peculiar manera de leer el problema del conocimiento bajo estos supuestos. En lo que sigue, para comenzar, señalaré a muy grandes rasgos sobre el *animal que cree poder conocer*. Para esto expondré algunas características muy notables del *animal* en tanto que dispuesto como *humano* para Nietzsche, entre las que se encuentran la

³² Tarski, A (1960, p. 8)

³³ La reflexión de Deleuze sobre esto no puede ser más precisa. En la primera parte de la sección *Activo y Reactivo* (2013, p. 59-64) cuando reflexiona sobre el *cuerpo* y la *vida* asumiendo como válida la *hipótesis* de la *Voluntad de Poder* en tanto que relaciones de fuerzas dice: “...no nos preguntaremos, pues, cómo nace un cuerpo vivo, ya que todo cuerpo es viviente como producto «arbitrario» de las fuerzas que lo componen”. Además agregamos: En el caso de reflexionar en torno a *cómo se desarrollan las fuerzas* investigando punto a punto su disposición en el tiempo, aún así no responderíamos a las preguntas: ¿qué es un cuerpo? ¿qué es un ser vivo? ¿qué es un organismo? A lo máximo que podríamos aspirar sería a un recuento de eventos, a la linealidad de un proceso, pero no a una explicación.

consideración del *cuerpo*, la *mente* y la posible *relación estética* entre este y la *lucha de fuerzas*. Presentadas esas características, es que nos centraremos en aquella *capacidad* de enfrentarse al *sinsentido de la existencia* que viene a ser el *conocer*, es decir, el *instanciar el devenir de la realidad en conceptos*. Luego de esto es que reflexionaremos sobre cómo es posible que a aquellos *conceptos* se les puedan *predicar* valores de *verdad* o *falsedad*. La pregunta ahora es: ¿cómo el humano pudo elaborar una concepción de mundo tal que pudiera soportar el sinsentido del eterno devenir? Digamos algunas cosas sobre nosotros, en tanto que *cuerpos, animales y ascetas*.

2. De lo que se podría “conocer”, la *WzM* dispuesta como interpretación de la realidad.

2.1 *Animal humano* - Cuerpo y conciencia como elementos que posibilitan el “conocimiento”.

Es en el tratado tercero de la *Genealogía*, en donde, a fin de explicar la relación entre el *ascetismo y la filosofía* (puntualmente cuando se analiza el caso de Schopenhauer en tanto que filósofo) se nos presentan unas interesantes afirmaciones sobre el *animal*, que consideramos se comprenden mejor teniendo en cuenta la exposición hecha en el capítulo anterior del presente informe. Se nos dice que:

“Todo animal [...] tiende instintivamente a conseguir un *optimum* de las condiciones más favorables en que poder desahogar del todo su fuerza, y alcanzar su *máximum* en el sentimiento de poder; todo animal, de manera asimismo instintiva, y con una finura de olfato que «está por encima de toda razón», siente horror frente a toda especie de perturbaciones y de impedimentos que se le interpongan o puedan interponérsele en el camino hacia el *optimum*...” (GM, 2011, III, p. 157)

Es evidente que, subyacente a esta afirmación, se encuentra la *constitución ontológica* de la *WzM*. La lucha de *fuerzas* permite el *sentimiento de poder*, el *sentimiento de la diferencia*, el *pathos de la distancia* existencialmente comprendido. El animal entonces, se caracteriza como un *cuerpo* en su disposición más *primigenia*, es decir, como un *centro de choque de fuerzas*, centro del cual no podemos preguntar por su origen ni finalidad, sino que solamente lo constatamos como tal. Recordando que no hay *hechos*, que tampoco hay nada *permanente* y asumiendo, tal como lee el profesor M. Rodríguez (2010, p. 127) que sí “la voluntad de poder se presenta como la *physis* de los griegos primitivos, en calidad de punto de partida que explica el origen, la procedencia o la fuente del movimiento” podemos admitir tal y cómo lo hace él que: “El cambio no es referido a la estabilidad de lo presente, ésta [la estabilidad] queda absorbida enteramente por aquél: la presencia es sólo función del movimiento”, por lo que entonces a un cuerpo que nosotros identificamos como *animal* también le pertenece usar un *espacio* y *existir un tiempo*, ambos factores determinados por la relación de todos los *quanta* con todos los demás.

Parece posible una lectura –a la cual me atengo– como la que hace M. Rodríguez cuando nos afirma que: “La gradación del ser, el «más o menos real» alude a la fragmentación cuantitativo-intensiva de la *WzM*, en tanto cualidad única. Los *quanta* de poder, los centros de fuerza, se refieren todos ellos a la *WzM* como cualidad-una. Multiplicidad cuantitativa y unidad cualitativa” (Ibíd). En palabras más simples, lo que se mienta es lo siguiente: la idea que Nietzsche nos presenta en la *G.M.* de lo que para él es un animal, se puede contrastar como una *disposición* en tanto que *multiplicidad* de la *WzM*. Por lo que a un *cuerpo* y a un *cuerpo animal* les pertenece estar inscritos ontológicamente en este juego de *fuerzas* y de *sentimiento de poder*. Ellos son la exposición más tangible que tenemos de seres inscritos en el *eterno devenir*, característica que podemos contrastar en la fábula presentada en el §1 de la *Segunda intempestiva*:

“Vive así el animal en *forma ahistórica*: pues se funde en el presente como un número, sin que quede restante ninguna extraña fracción, no sabe fingir, no oculta nada y en todo momento aparece por entero como lo que es, por lo que no puede ser en modo alguno más que sincero...” (OC I, 2011, p. 697).

Entonces, un *animal* considerado generalmente en esta filosofía no es sino la más evidente disposición que puede tomar la *WzM* para nuestra *débil perspectiva*. Se comprenden así las *lucha de fuerza* y su *sentimiento de poder* en tanto que *pathos de la distancia*³⁴ frente a otros animales como un reflejo de la la originaria *WzM*. No es necesario ahondar en cómo este fenómeno también se refleja en los animales en tanto que humanos, las descripciones que nos presenta Nietzsche de los *άγαθοί* en el primer tratado de la *Genealogía* o en la sección *Qué es aristocrático* de JGB bastan para admitir que es posible concebir un momento en la historia del animal humano en donde este se guio también por una *tendencia hacia la fuerza* y el dominio de la plenitud del *sentimiento de poder*. Lo interesante ocurre cuando este animal que vive en la *inmediatez del tiempo y el devenir* intenta separarse de ella, negando al *cuerpo* como elemento primario de su constitución existencial para remplazarlo por el órgano de la *conciencia* (alma, mente, entre otros derivados de la palabra) con sus respectivas *creaciones “verdaderas”*.

Aquí entramos en una importante cuestión nietzscheana. Hemos admitido que podemos comprender a ciertos organismos vivos a partir de la relación entre las fuerzas a las que tiende su composición primigenia. A la mayor parte de nuestras *tendencias, vivencias*, que no son otra cosa más que *fuerzas superiores*, Nietzsche las nombra como *inconscientes*³⁵. La *fuerza activa inconsciente* primordial vendría a ser la *tendencia al poder*: “Apropiarse, apoderarse, subyugar, dominar, son los rasgos de la fuerza activa. Apropiarse quiere decir imponer formas, crear formas explotando las circunstancias” (Deleuze, año pág. 63) ¿Cómo podemos decir algo sobre aquellas *fuerzas activas* si todo lo que *decimos, pensamos, creamos o creemos conocer* viene de la perspectiva de la *conciencia*, elemento que se identifica plenamente con las *fuerzas reactivas*? Este punto es clave para todo lo que hemos expuesto hasta aquí, por lo que será necesario decir algunas palabras sobre *cómo* es que Nietzsche concibe la *conciencia* y qué relación tiene ella con todo lo que hemos postulado hasta aquí como *lucha de fuerzas*.

Al animal, nos dice Nietzsche en el *tratado segundo de la Genealogía* (2011, II §1, pp. 83-85), le pertenece la *fuerza superior y activa* de la *capacidad de olvido*. Capacidad que permite la *felicidad* por medio de la atención al puro *presente*. Sin embargo, este entendimiento del instante fue remplazado brutalmente por medio de la *mnemotécnica*, los

³⁴ ¿No es, acaso, contrastable en animales también esta idea? “El *pathos* de la nobleza y de la distancia, como hemos dicho, el duradero y dominante sentimiento global y radical de una especie superior dominadora en su relación con una especie inferior, con un «abajo»”. (GM 2011, I, § 2, p. 42). La demostración de poder entre seres dominantes parece ser una condición meramente animal.

³⁵ 23 [359] La Mayor parte de nuestras vivencias es *inconsciente* y es efectiva. FP III (2011, p 516). 34 [30] La percepción de los sentidos acontece en nosotros inconscientemente: todo lo que se nos hace consciente son ya percepciones elaboradas. FP III (2011, p. 723). Indudablemente caracterizar a estas fuerzas activas es más difícil. Ya que por naturaleza, escapan a la conciencia: «La gran actividad principal es inconsciente» G, Deleuze (2013, p. 62).

más fuertes debieron hacer que los demás seres recordaran *unas cuentas exigencias primitivas de la convivencia social* (GM 2011, II §3 p. 89) y el proceso de esto no fue muy agradable para el cuerpo. Por lo que entonces, la *conciencia* viene a ser una *fuerza reactiva* generada por medio de la resistencia frente a la *brutalidad* acometida contra el cuerpo, por la que el animal hombre pudo aprender a *pensar causalmente*, prever experiencias posibles, *contar y calcular*, al costo de volverse a sí mismo *calculable, regular, responsable de responder a futuras promesas*.³⁶ Teniendo esto presente, es que podemos afirmar que todo producto resultante de este elemento, la *conciencia*, responde a una resistencia a las *fuerzas superiores externas*. En 14 [103] se nos dice que: “Nuestro mundo empírico estaría condicionado incluso en sus límites de conocimiento por los instintos de autoconservación: tendríamos por verdadero, por bueno, por valioso, lo que sirve a la conservación de la especie...” (2015, FP IV, p. 547). Obviando el hecho de que este fragmento se ha presentado en el contexto de la discusión de *cómo el mundo verdadero acabó convirtiéndose en una fábula* el punto clave de la exposición que he hecho hasta aquí es el siguiente:

Necesariamente, por la *conciencia*, en tanto que animales humanos, nos desenvolvemos en un mundo *aparente* que responde al *instinto de autoconservación*. Todas nuestras palabras, conceptos y valores *responden* a la lucha de *fuerzas*, conformando aquellos los elementos reguladores de nuestro mundo *ficticio* y por nuestra organización psico-física, no parece haber salida de esta estructuración de ámbitos de la realidad, incluso la metafísica-cristiana se puede concebir de esta manera. Como es evidente, no podemos decir mucho sobre las *fuerzas superiores* o *activas* que están en relación de composición con nuestro *cuerpo*, porque estas mismas son, como dice Nietzsche, *inconscientes*. No hay objetos, no hay hechos y todo es *WzM* que se expresa en luchas de *fuerzas*, que por constitución son superiores a las nuestras, ¿qué posibilidad queda aquí para relacionarnos con el mundo y poder decir algo de él que tenga sentido, que pueda llamarse conocimiento y que pueda ser evaluado alguna vez como verdadero? Respondo que la única posibilidad que tenemos aquí es la de admitir como válida la *débil perspectiva* agregada al *cuerpo* que es la *conciencia*.

Tengamos en cuenta el §36 de JGB (2015, p. 77-79), en donde Nietzsche nos ofrece un *método* experimental para comprender el mundo desde su *hipótesis* de la *WzM*. En primer lugar, se asume como una suposición que sí admitimos [What if...] que lo único con lo que podemos relacionarnos, con lo «dado», dice el autor, es con la realidad que nos permiten nuestros *instintos*, entonces el *pensar* solamente podría dirigirse hacia eso «dado», por aquellos instintos. Presentada la estructura así, ¿no bastaría simplemente atenerse a eso *dado* para admitir que esto tiene el mismo grado de *realidad* que nuestros instintos? Ambos elementos (lo dado y nosotros que recibimos su estímulo por medio de los instintos) tendrían el mismo grado de realidad, estando en la misma sintonía de cualidades: ser una disposición de la única forma *básica* de la *WzM*. Siendo las cosas así, “El mundo visto desde dentro, el mundo definido y designado en su «carácter inteligible», -sería cabalmente «voluntad de

³⁶ [...] pensar causalmente, a ver y a anticipar lo lejano como presente, a saber establecer con seguridad lo que es fin y lo que es medio para el fin, a saber en general contar, contar, - cuánto debe el hombre mismo, para lograr esto, haberse vuelto antes *calculable, regular, necesario*, poder responderse a sí mismo de su propia representación, para finalmente poder responder de sí *como futuro* a la manera como lo hace quien promete.” GM (2011 II §1 p. 85).

poder» y nada más-.”. Lo que se quiere decir aquí es lo siguiente: si es posible admitir que cada *instinto* refleja el mismo grado de *realidad*, que depende originariamente de la *WzM*, entonces el *cuerpo* como *receptor de fuerzas* puede relacionarse con todas las otras *fuerzas* diferentes de él mismo y por medio de su *órgano* agregado que es la *conciencia* finalmente *interpretar* y *definir* aquellas fuerzas.

Es evidente que esta lectura resulta en extremo kantiana. Asumir que el *cuerpo* es el elemento que permite que la *conciencia* interprete (“conozca”, calcule, determine, etc.) el material *dado* por medio de su constitución de estar relacionada con otras fuerzas es casi un intento de leer a Nietzsche por medio de los presupuestos de la *Estética Transcendental*. Sin embargo, no parece una propuesta de lectura completamente descabellada, ya que teniendo en cuenta que Nietzsche no leyó a Kant directamente, sino que solamente por medio de las interpretaciones de Schopenhauer y F. Lange en su *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart* y siendo posible atestiguar que la mayoría de las críticas a Kant se presentan en el ámbito de la moral, es muy probable concebir que por medio de sus estudios haya sido influenciado notablemente por la *filosofía trascendental* sin apercibirse de ello. Tal tesis la recojo de J. Conill (2007, pp. 19-35) quien con maestría recoge las influencias de Kant, Lange y Gerber y las hace manifiestas en los escritos de juventud de Nietzsche.

Entonces, resumiendo el objetivo de esta sección, tenemos que: si la *realidad* se puede explicar por medio de nuestro mundo de *apetitos y pasiones*, y estas son un reflejo de la lucha de fuerzas ontológicamente originas, nuestro cuerpo es el *único receptor posible* de tal *realidad*, pero la única manera en que podamos *decir algo* sobre aquella cantidad de *fuerza* que nos afecta y que recibe el cuerpo es por medio de la tan maltratada *conciencia*. Es solamente ella la que puede *interpretar* tales fuerzas. Puede que no haya *hechos*, puede que no haya *objetos ni sujetos*, pero sí es posible concebir un *punto de sensación* que dé cuenta de la *realidad* (el cuerpo) y otro *punto de resistencia* (la conciencia) que pueda darle *sentido* a tales ataques de fuerza. ¿Cómo se refleja esta *hipótesis* en la filosofía de Nietzsche? Considero que el análisis de *Sobre verdad y mentira en sentido extra moral* reflejará todo lo que aquí estamos postulando. Pero agreguemos una última consideración: *No hay nada*, ni sujeto, ni objeto, ni substancia, pero a pesar de esto sí es posible concebir un elemento capaz de tener una relación –aunque extraña– con la realidad, la pregunta ahora es: ¿esa relación podría ser llamada conocimiento? Inmediatamente la respuesta salta a la vista: no, bajo los parámetros de este autor eso no es posible, es otro concepto el que buscamos.

2.2 Primera parte del análisis de *WL*: la crítica a la *tradicional noción de verdad* y la *ficción* como posibilidad del *lenguaje*.

“Sólo mediante el olvido de ese primitivo mundo de metáforas, sólo mediante el endurecimiento y la petrificación de una masa de imágenes que brota originariamente en candente fluidez de la capacidad primordial de la fantasía humana, sólo mediante la invencible creencia que *este sol, esta ventana, esta mesa*, sean una verdad en sí, en una palabra, gracias solamente a que el ser humano se olvida de sí mismo en cuanto sujeto y, en particular, en cuanto sujeto *artísticamente creador*, vivo con cierta calma, seguridad y coherencia...” (OC I, 2011, 615)

En este punto analizaré la primera parte de *WL*, los primeros cuatro párrafos de §1, por ser esta a mi parecer, el corolario necesario de la exposición de ideas que llevamos. Comenzaré con indicar las ideas generales que nos permitirán hacer la conexión con la hipótesis que hemos estado planteando. Para esto, indicaremos los rasgos principales de las críticas que se esbozan contra una cierta *noción de verdad*, que debe ser identificada para aclarar los supuestos ataques de Nietzsche contra «toda verdad». Luego diremos algunas palabras sobre *cómo* funciona el *intelecto*, que identificaremos con la *conciencia* nombrada en la *Genealogía*, para poder así llegar al tópico que nos interesa de esta segunda parte: las palabras como *productos* del *intelecto creador*.

La reconocida *fábula* con la que inicia la primera sección de este texto³⁷ nos habla de una *especie* de humanos que *se jactó de haber conocido* pero *todo aquello* [lo que supuestamente habían conocido] *era falso*. Basta con examinar el final del cuarto párrafo del mismo texto para darse cuenta de que aquí se está pensando en la tradición que afirma la teoría de la *verdad como adecuación* entre las designaciones (o preposiciones) y las cosas³⁸. Se suele decir que el pensador *desea despedirse de la idea o de la fábula de la verdad*, pues ésta no sería más que un error (Grondin, 2009 p. 15)³⁹. Si identificamos la *fábula de la verdad* con

³⁷ La cual Nietzsche formuló un año antes, en uno de aquellos *prologos de libros no escritos* (1872), de manera mucho más precisa a mi parecer, como se puede ver: “«En algún apartado Rincón del universo centelleante [...] hubo una vez un astro en el que animales inteligentes inventaron el conocimiento. [...] Tras unas breves respiraciones de la naturaleza el astro se heló y los animales inteligentes hubieron de perecer. **Y sucedió a tiempo: pues aunque se jactaron de haber conocido muchas cosas, finalmente se dieron cuenta con gran malhumor de que todo lo que habían conocido era falso. Percieron, y al morir maldijeron la verdad. Ésa fue la condición de estos animales desesperados que habían descubierto el conocimiento»** Ésta sería la suerte del hombre, si fuese únicamente un animal cognoscente; la verdad lo empujaría a la desesperación y a la aniquilación; la verdad de estar condenado eternamente a la no-verdad.” *Sobre el pathos de la verdad*. OC I (2011, p. 547). Negritas agregadas por mí.

³⁸ “[...] ¿qué sucede con esas convenciones del lenguaje? ¿Son, quizá, productos del conocimiento, del sentido de la verdad: coinciden las designaciones y las cosas? ¿Es el lenguaje la expresión adecuada de todas las realidades?” OC I (2011, p. 611).

³⁹ La crítica que hace Grondin no deja de ser interesante: “Lo que sorprende aquí es que esta misma idea de fábula o de error presupone la noción de verdad que ella trata de criticar. No se puede hablar de «error» (o de deformación) más que en nombre de una concepción de la verdad como adecuación” (2009, p. 15). Consiero que esta supuesta crítica es muy apresurada porque asume como válida únicamente la noción de verdad como adecuación y eso es totalmente discutible. Tarski, A (1960, p. 12) propone que una alternativa a esta vaga

esta clásica interpretación, entonces no tendríamos ningún problema en aceptar tal idea, pues como ya hemos dicho *no hay ninguna cosa* a la cual nuestras designaciones se puedan *adecuar*⁴⁰. Asumiendo, por lo tanto la tesis de la *WzM* como latente a estas afirmaciones es que ninguna de ellas debería asombrarnos, menos la falta de necesidad y misión alguna para la existencia del hombre que se nombra en esta pequeña fábula.

Sin embargo, para que las ideas como las que son criticadas aquí hayan tenido ocasión de esgrimirse es necesaria una pizca de *autoengaño*. El *cuerpo* y los instintos *inconscientes* deben perder valor para así olvidarnos de nuestra condición de nimia y trivial existencia. Solo intentando ver todo desde la perspectiva de la *conciencia* es que la inmediatez se nos deja de presentar como tal, solo negando nuestro componente más animal, el cuerpo. El elemento que posibilita esto no es otro que “*el intelecto, que no es más que un recurso añadido a los seres más desdichados, delicados y efímeros para retenerlos un minuto en la existencia*” (WL, 2011, p. 609). El *intelecto*, o la *conciencia* como la llamé en la sección anterior, es representada por Nietzsche como un elemento agregado al *animal humano* que *reacciona* a la *lucha de fuerzas* en la que *originariamente* está inmiscuido el cuerpo. La reacción de este órgano no es otra que la del *engaño, el enmascaramiento de la realidad* o el *convencionalismo encubridor*. Son muy precisas las palabras que usa aquí Nietzsche para describir la actividad del *intelecto*, pues en el contexto de una exposición en *sentido extramoral* (aussermoralischen Sinne) ninguna de estas palabras puede tomarse en modo alguno con alguna intención negativa, el *hecho* de que nuestro lenguaje haya acuñado palabras con tales cargas emotivas juega a favor del autor a la hora de exponer la actividad *poiética* del intelecto como un *creador de ficciones*.

El profesor J. Aspiunza (2012, p. 16) identifica la crítica que comienza con “*Están profundamente sumergidos en ilusiones y en sueños, su mirada se desliza tan solo sobre la superficie de las cosas viendo «formas», sus sentidos no conducen por ninguna parte a la verdad...*” (WL, 2011, 5, 610) como una crítica heredada desde la filosofía de Kant, posiblemente por medio de alguna formulación de Lange. El punto de su interpretación es que para Nietzsche, aunque seamos víctimas de nuestro propio autoengaño, no podemos ir más allá de nuestra organización de animal corpóreo (*psico-física*), ya que necesariamente dependemos de nuestros sentidos y de nuestro cuerpo, por lo que el *intelecto* jamás podría decir algo de las *cosas* sin apoyarse en lo *dado* por medio de los sentidos. Cualquier pretensión de esgrimir la acción del *intelecto* por sí sola no nos llevaría a nada más que *tautologías*.

estructura de la verdad y esta se sostiene por medio de tener una estructura especificada del lenguaje, es decir, *decidir que terminos son los elementos primitivos desde los cuales se pueden deducir nuevos elementos para nuestro sistema de lenguaje*. Obviamente Nietzsche no cree en que exista una estructura especificada en sí del lenguaje, pero teniendo en cuenta la noción de *WzM* nosotros sí podemos admitir como válidas ciertas otras ideas que no vayan en contra de esta idea primigenia. La verdad como adecuación bajo esta ontología no tendría lugar alguno.

⁴⁰ J. Aspiunza, analizando este mismo texto nos dice: “¿A qué está llamando Nietzsche «verdad»? Por lo general, a la concepción tradicional de la verdad, esto es, a la correspondencia entre juicio y realidad, o mejor, si tenemos en cuenta que es algo que se puede poseer, al conocimiento íntimo de la realidad por medio del lenguaje, a la captación y aprehensión de lo que la realidad sea en sí misma, de cuál sea su esencia, o, como se diría hoy en lenguaje coloquial, al descubrimiento de la realidad «objetiva»” (2012, p. 15).

Si aquí se nos preguntará qué quiere decir lo que llamamos *enmascaramiento de la realidad*, pues eso es lo que asumimos hace el intelecto, podríamos indicar que tiene relación con el *determinar* los momentos únicos de cada experiencia por medio de *conceptos* que por medio de una *designación* derivada del instinto de conservación, *fijan* lo que cada ocasión *debería ser*, asumiendo así una proyección de cómo la realidad *debería producirse*. Siendo justos con la crítica y el planteamiento del autor, esto no es un verdadero problema, como dice J. Conill (2007, pp. 31-33) el animal humano por su constitución no *puede evitar la tendencia a la interpretación global de la realidad*, el problema más bien se presenta cuando olvidamos –en palabras kantianas– que todo lo que podemos conocer pertenece al mundo *fenoménico*, e incluso esa facultad por la que conocemos depende de aquel mundo. Más importante aún es que la *interpretación se sepa como tal*.

Comprender aquella idea, que la acción del *intelecto* deba entenderse como una *interpretación que se sepa como tal* no deja de tener un hándicap bastante elevado de dificultad. ¿Cómo explicarle a una tradición que ha cerrado con llave la *puerta de entrada*, que representa el cuerpo, que con la sola conciencia de poco podemos tener experiencia? *Afortunadamente* para nosotros, que no somos aquellos seres que perecieron y se apercibieron de que su «*verdad*» no era tal, está disponible la *hipótesis* de la *WzM* que nos permite tomar conciencia de por qué es que para Nietzsche *el ser humano descansa sobre lo despiadado, lo insaciable y lo asesino*, que no es otra forma de decir que el *animal humano* en cuanto que poseedor de *cuerpo y conciencia* es un *centro de fuerza* que para *sobrevivir* - gracias a ese *inconsciente instinto de conservación*- *necesita poder interpretar* los impulsos *resistidos* por su cuerpo. La *interpretación* presentada como una necesidad *instintiva* permite comprender el ámbito que se nombre como *ficción*.

El ejemplo que toma Nietzsche, en el cuarto párrafo del texto que estamos analizando, es muy representativo para esta ontología. *Bellum omnium contra omnes* es presentado como el primer *pretexto* sobre el cual se asientan las bases de la noción *antropomórfica* de verdad. El tratado de paz representa aquí una designación uniformemente válida y obligatoria bajo la cual el *instinto de conservación* es enmascarado por legislaciones humanamente deliberadas. ¿No resuena también un procedimiento como este a la acción de un ser de constitución débil que busca sobrevivir? Se escuchan ecos lejanos de la *transvaloración de todos los valores*.

Lo determinante de este embrionario intento de estructurar una noción de *verdad* es el papel clave que toma el *impulso inconsciente de conservación* de la vida. En este estrato evolutivo al animal no le interesa si llegamos a *aprehender* algo de la realidad, más bien le interesa que se respeten ciertas designaciones que prevengan acciones *perjudiciales y destructivas*. En este punto se refleja cómo es que *designaciones voluntarias, productos de la ficción* -la acción del intelecto- tienen un papel determinante en la realidad, aun siendo ellas mismas *falsas*⁴¹. El

⁴¹ “[...] la «apariencia [*Scheinbarkeit*, ilusoriedad]» forma parte ella misma de la realidad: es una forma de su ser, es decir en un mundo en el que no hay ningún ser, es necesario en primer lugar que se cree mediante la *apariencia* [*Schein*] un cierto mundo calculable de casos *idénticos*: un tempo en el que sean posibles la observación y la comparación, etc. la «apariencia [*Scheinbarkeit*]» es un mundo arreglado y simplificado en el que han trabajado nuestros instintos *prácticos*: *para nosotros* es perfectamente correcto: es decir, *vivimos* en él, podemos vivir en él: *prueba* de su verdad para nosotros...” 14 [93] de 1888 *Voluntad de poder como conocimiento*. FP IV (2015, p. 541).

ámbito de la *ficción* se relaciona *inmediatamente* con el animal humano en tanto que su *realidad* está plenamente constituida desde esta perspectiva. Toma más sentido ahora, por qué Nietzsche lleva una discusión tan eufórica contra las *ficciones* de la tradición metafísico-cristiana. La estructura de esta última tradición, por más ficticia que pueda parecer, no deja de ser *real* en tanto que conserva la vida con un ímpetu extremo, ofreciéndole un *sentido* a la presencia del animal hombre en su instancia sobre la tierra: el ideal ascético le ofrece al hombre una respuesta al controversial *para qué existo* por medio de la *cúspide* de las ficciones, el odio a lo animal, a lo humano y el afecto férreo a la *nada*. El fenómeno del *nihilismo* puede ser comprendido como una *ficción* en extremo dañina para el animal humano, pero totalmente efectiva para conservar la vida, aunque sea en un estado de decadencia. Recordemos que: “*Sólo mediante el olvido puede el ser humano llegar a figurarse alguna vez: que esté en posesión de una verdad en el grado que acabamos de señalar*” (WL, 2011, p. 611), solo mediante el llevar su capacidad de ficción al extremo el humano puede llegar al nihilismo, solo así puede llegar a *querer la nada*. Pero digamos ahora cómo es que se genera este ámbito de la ficción.

Finalizando el cuarto párrafo de WL, el autor se pregunta: ¿es el lenguaje la expresión adecuada de todas las realidades? De aquí en adelante, bajo la lectura que hace J. Aspiunza (2012, pp. 17-22) se puede encontrar una *concepción retórica del lenguaje* en donde el lenguaje no responde a la correspondencia del objeto sino que más bien, responde a nuestra perspectiva fisiológica, en palabras nuestras, el lenguaje se presenta aquí como la *respuesta creativa* a la lucha de fuerzas. Esto se puede ver reflejado en la respuesta a la cuestión de *qué es una palabra*: “*La reproducción en sonidos articulados de un estímulo nervioso*” (WL, 2011, p. 611). La lectura de J. Conill que intenta explicar el desarrollo del *perspectivismo nietzscheano*⁴² viene muy a la mano en este punto de la exposición para demostrar que nuestra *hipótesis* y método de proceder apelando siempre a los *quanta* no es algo tan inconcebible: “El desarrollo nietzscheano de la perspectiva crítica llega hasta los más originarios «centros de fuerza», que son siempre sentientes (*empfindend*) y que sólo pueden captar lo que ejerce alguna resistencia, y, por tanto, es asimismo «sentiente»”. Parece ser que el lenguaje es la expresión adecuada de nuestra *relación estética*, en tanto que esta sea comprendida como la *recepción de una fuerza exterior* y su posterior *figuración* por medio de la acción del intelecto. El lenguaje, en su origen, se debe comprender como un *impulso*, como una fuerza también ligada ontológicamente a la constitución humana.

Como es evidente, planteadas las cosas de esta manera, el lenguaje no puede corresponder con objeto alguno, su acción no se encuentra en la misma esfera de realidad que la de la lucha de fuerzas, más bien el lenguaje supone por lo menos dos estratos metafóricos antes de ser posible. Por lo que tiene mucho sentido que Nietzsche afirme que:

“Éste [el lenguaje] designa tan solo las relaciones de las **cosas** con los seres humanos y para su expresión recurre a las metáforas más atrevidas. ¡Un estímulo nervioso extrapolado en primer lugar en una imagen! Primera metáfora. ¡La imagen

⁴² Tener en mente que el *perspectivismo* es una de las tantas variantes, junto con la *interpretación* por ejemplo, con las que se busca reemplazar la noción típica de conocimiento en el pensamiento de Nietzsche.

transformada a su vez en un sonido articulado! Segunda metáfora. Y en cada caso, un salto total de esferas, adentrándose en otra completamente distinta y nueva” WP 611

Sírvanos también esta afirmación para *definir* lo que es una palabra nietzscheanamente hablando: El *ítem* producido, en primer lugar, por *la relación estética del cuerpo y las fuerzas*; en segundo lugar, por la *figuración* del intelecto que permite que una *imagen* devenga en sonido articulado al ámbito de la *ficción*. Una palabra supone una doble transformación, por eso Nietzsche nos habla de *saltos de esferas*, pero eso no quiere decir que estas esferas no tengan nada en común, ya que si eso fuera así, poco tendrían que ver las palabras con nuestra constitución *psico-física*, de la cual dependen.⁴³ El “material”, si tuviéramos que llamarlo con una palabra de la lógica de la producción, con el que se general las palabras no tiene relación alguna con la *esencia* de las cosas, solamente tiene relación con las *esferas* de realidad con las que efectivamente podemos relacionarnos.

Entonces, el *lenguaje* ya no es posible de ser considerado como esa capacidad puramente lógica por medio de la cual se producen *proposiciones* que comprenden en sí la realidad esencial de las “cosas”. Más bien, respondiendo a nuestra organización ontológica, el lenguaje nietzscheano destaca su capacidad de *pulsión* en tanto que fuerza creadora determinante para la estructura de nuestra realidad. Respondiendo así a cada vivencia originaria y por *completo individualizada* el intelecto puede crear *palabras*. Siendo las cosas así, hemos obtenido un nuevo elemento para nuestro intento de teorizar sobre la posible *teoría del conocimiento nietzscheana*: las palabras como *ítems producidos por el intelecto*, que responden a una cierta instancia de *conservación única* por medio de la cual obtienen su validez temporal. ¿Podrían ser las palabras, entonces, nuestros *ítems* de conocimiento destinados a ser evaluados como *verdaderos* o *falsos*? Sí. Siempre y cuando se tenga conciencia de que estos valores dependen de la estructura ontológica que hemos estado exponiendo, el lugar de dónde obtendrán su evaluación ya no responderá a elemento alguno más allá de nuestra constitución psico-física.

⁴³ “Ambos argumentos [Concebir el *lenguaje retoricamente* y admitir la palabra esencialmente como dependiendo la fuerza de la *figuración*], remiten en última instancia a la facticidad de nuestra organización psicofísica: el cuerpo humano no está hecho para la verdad tradicional, la supuesta pos la metafísica” Aspiunza J (2012, p. 18).

2.3 Segunda Parte del análisis de WL: Conceptos y la *verdad antropomórfica*.

Desde una perspectiva fisiológica el lenguaje se nos ha presentado como el producto del intelecto en respuesta a un *estímulo* externo individual y ocasional que difícilmente puede volver a repetirse. El lenguaje *crea* un ámbito en donde nuestro *instinto de conservación* puede seguir siendo satisfecho y el material por el cuál este ámbito es creado no responde a ninguna *esencia* sino que más bien a una *inconsciente fuerza figurativa*⁴⁴. Las *palabras* entonces, pueden ser concebidas por nosotros como los *ítems* producidos por estas fuerzas figurativas, la *interpretación* del *intelecto* de cada vivencia única y originaria. Estas se transforman en *conceptos* solamente cuando tienen que

“pasar a adaptarse a innumerables vivencias más o menos similares, esto es, hablando con rigor, nunca idénticas; es decir, tiene que valer al mismo tiempo para casos claramente diferentes. Todo concepto se genera igualando lo no-igual” (WL, 2011, p. 612).

La matriz por la cual Nietzsche ejemplifica esto es sencilla, desde las *vivencias* se generan palabras –como las de sus ejemplos: *hojas* o *honrado*- y, luego de igualar muchas experiencias no idénticas a las que esas palabras pueden ser aplicadas, se llega a concebir una *qualitas occulta* –*la hoja, la honradez*- por las que se asumen explicadas todas las experiencias individuales. Lo destacable de la exposición que hace el pensador no es la crítica contra quienes intentan explicar las experiencias individuales por medio de los *conceptos*, sino que más bien se debe destacar el carácter *antropomórfico* por el cual son generados los conceptos y al mismo tiempo se intenta imponerle *sentido* a la realidad. En el fondo, el apercibirse de esto es concebir el lenguaje retóricamente, como lo hacía J. Aspiunza (2012, p 18): “Quien reconoce el carácter figurativo del lenguaje, [...], es consciente del relativismo y la ocasionalidad que le son inherentes, pero al mismo tiempo se siente sujeto y autor de la palabra que dice. El desvelamiento de lo retórico del lenguaje es lo que hace posible que se «intime» con el lenguaje y que a través de él se cree, se piense”.

Es debido a este mismo carácter *antropomórfico* que podemos llegar a generar, por medio de la *ficción* y desde las múltiples vivencias que conserven nuestra vida e instintos, un *concepto* tal que todos los demás *deban*, por nuestra necesidad de conservación, adecuarse a él: *la Verdad*. Presentadas así las cosas, el concepto de *verdad* viene a ser una *mentira útil* de la que somos, y seguiríamos siendo según nuestro planteamiento, conscientes de su ficción. En palabras de Nietzsche, si quitamos el gran elemento de su crítica que es el *olvido de la ficción*, tenemos que: “...el ser humano se demuestra a sí mismo lo venerable, lo fiable y provechoso de la verdad” (WL, 2011, p. 613).

⁴⁴ “En primer lugar, por lo que se refiere al origen, sobresale la concepción del hombre como «sujeto creador artístico», al que es esencial un «impulso a la formación de metáforas». Este impulso artístico actúa en la formación de las palabras y de los conceptos, y constituye la fuerza de mediación entre las esferas heterogéneas del sujeto y del objeto, entre las que sólo es posible una relación estética. Es éste un aspecto básico para entender por qué Nietzsche considera que el lenguaje es incapaz de expresar adecuadamente la realidad.” J Conill (2007, p 36).

Tiene sentido, por lo tanto, que en el párrafo siguiente se nos afirme: “Ahora bien, dentro de ese juego de dados de los conceptos se llama «verdad» - a usar cada dado tal y como está designado; contar exactamente sus puntos, formar clasificaciones correctas y no violar nunca el orden de las castas ni el escalafón de clases de jerarquía” (WL, 2011, p. 614). Es aquí donde el animal hombre se diferencia casi completamente de su parte animal, pues solamente viviendo en este mundo ficticio es capaz de soportar la existencia. Más allá de las críticas que presenta Nietzsche aquí al olvidarse de sí mismo en cuanto sujeto creador y portador de un mundo de ficción me parecen destacables las afirmaciones que nos permiten seguir hablando de los elementos para una *teoría del conocimiento* al estilo de este pensador.

Ya se nos había dicho que había una completa diferencia entre las *esferas*, entre la lucha de fuerzas, lo que recibe el cuerpo y lo que interpreta la conciencia. Sin embargo, en su lucha por comprender el mundo el humano llega a conseguir un *sentimiento de asimilación* por medio del cual puede llegar a *vivir* en un mundo caótico como el presentado hasta aquí. Es frente a este mundo en donde nada es necesario que el animal humano genera los elementos que permitirán hablar de una *teoría del conocimiento* en tanto que *perspectivismo* o *interpretación* (no digo que las dos sean iguales, pero sí comparten elementos en común).

“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». GM (2011, III, §12, p. 175).

2.4. A modo de conclusión.

Con los elementos que acabamos de identificar hasta este punto de la exposición, es que, *grosso modo*, podemos hacer una pincelada introductoria a los rasgos que podría tener una *teoría del conocimiento nietzscheana*. ¿Podemos hablar aquí de «conocer»? No, pero en cierto sentido si podemos identificar esta noción con lo que Nietzsche mienta con la palabra *interpretar*. Las *fuerzas* originarias que están en constante lucha en este mundo solamente pueden sernos «conocidas», bajo cierta *perspectiva*, en la medida en que somos víctimas de sus *afecciones* y, al mismo tiempo, somos capaces de *interpretar*, por la doble transición metafórica que ocurre desde el *cuerpo receptor* y el *intelecto creador*.

Se me podría objetar que lo que he hecho hasta aquí no es más que homologar las afirmaciones de Nietzsche con los elementos básicos de una teoría del conocimiento que adopta la tradicional idea de *verdad como correspondencia* y que apeló a las críticas hechas por el mismo autor a esta tradición solamente para que en apariencia pareciera que hago distinto a lo de la tradición. No podría estar más desacuerdo, ya que si bien en cierto sentido he intentado exponer los elementos básicos de una teoría del conocimiento (sujeto –

preposición – verdad) las consecuencias de su exposición son totalmente diferentes a las de la tradición.

No hay *sujeto cognoscente*, pero es posible concebir al *animal humano* que somos compuesto de un *cuerpo* que tiene la capacidad de mantener una *relación estética* con las fuerzas (con lo otro que nosotros) del mundo que están en constante lucha. En esta relación, como proceso *orgánico*, es que se pueden generar *preposiciones, palabras*, un cierto *lenguaje* que no es capaz, de manera alguna, de hacer referencia *exacta* a lo que sea en *esencia* la vivencia que intenta exponer. El lenguaje, por lo tanto, sirve como un modo de dar cuenta de ciertas experiencias y de muchas al mismo tiempo, por eso es que tampoco desechamos la utilidad de los conceptos a la hora de imponerle regularidad a la lucha de fuerzas. Lo importante no es conocer la realidad completa, lo determinante es que nuestras expresiones no nos dañen a la hora de desenvolvernos en el mundo. Desde ésta última idea es que la *verdad* puede ser dicha para Nietzsche, la *verdad no como la correspondencia a la esencia de las cosas ni como un ente más allá de lo sensible que le da sentido a las cosas*, sino como un *criterio* biológico que por principio responde a los *instintos fuertes*.

Aquí no creemos tener ningún criterio que pueda ser capaz de llegar a relacionarse con algo así como lo *puramente real*. En ningún momento exponemos alguna idea que *niegue el devenir*, cada palabra y concepto nietzscheanamente concebidos son reemplazables en pos del *criterio* por el cual son evaluados como verdaderos o falsos: *La conservación y la utilidad* para desenvolverse en el caótico mundo. El fragmento 14 [153]⁴⁵ de 1888 titulado: “Origen del «mundo verdadero»” expresa notablemente esta pequeña teorización sobre la *ficción* que hace Nietzsche: “[...] La intención era engañarse de una manera útil: los medios para conseguirlo, la invención de fórmulas y signos, con la ayuda de los cuales se reducía la pluralidad desconcertante a un esquema eficaz y manejable.” Y más exactamente esta sección pudo haberse resumido con la siguiente consideración:

“La voluntad de poder como *conocimiento*

No «conocer», sino esquematizar, imponer al caos regularidad y formas suficientes de manera que satisfaga nuestra necesidad práctica

En la formación de la razón, de la lógica, de las categorías, la necesidad ha sido determinante: la necesidad no de «conocer», sino de subsumir, de esquematizar, con el objetivo de comprender, de calcular...

poner en orden, proyectar lo similar, lo igual –el mismo proceso que lleva a cabo toda impresión sensorial, ¡ese es el desarrollo de la razón!

Aquí no ha trabajado una «idea» preexistente: sino la utilidad, y aquí sólo cuando vemos las cosas de forma tosca e impositivamente igualitaria, llegan a ser para nosotros calculables y manejables...

14 [152]⁴⁶

⁴⁵ FP IV (2015, p. 581).

⁴⁶ FP IV (2015, p. 579).

Conclusión.

Llevadas las cosas hasta aquí, quedan muchos tópicos al aire que podríamos seguir investigando. ¿Por qué no agregar una sección completa como corolario pero en relación a las nociones antropológicas de Nietzsche? Con la estructura presentada la primera sección podría aclararse por qué hay jerarquías entre los humanos, podrían seguir explicándose las relaciones de poder. Incluso, podríamos haber usado la oportunidad para ahondar la ontología del pensador completamente y también tratar el problema del *Eterno retorno*, como un derivado de una *cosmovisión* que asume al tiempo como infinito devenir repetitivo. Feliz me retiraría si alguno de ustedes, estimados lectores, me preguntara algo que tuviera esa forma, porque mi trabajo de introducir ciertos rasgos principales desde donde todas las cosas que afirma Nietzsche puedan ser comprendidas habría tenido la recepción esperada.

Tampoco hemos respondido totalmente a la pregunta guía de esta tesina, ¿qué suponía Nietzsche para afirmar todo lo que afirmaba? La respuesta que hemos dado no es simple, pero pretendió ser estructurada. Nietzsche suponía una cierta constitución de la realidad, pretendía que por medio de ella podía responder a los problemas que ya hemos nombrado y, al mismo tiempo, lograba dar una posible respuesta a tópicos completamente aporéticos para nosotros. Una grata sonrisa se presenta a todo quien vea aquí funcionando el modelo de una *hipótesis genealógica*, pues no es más que eso lo que se intentó exponer.

Una pequeña parte de la herencia intelectual de Nietzsche pudo ser deslumbrada aquí. Proponer la existencia de un cierto grado de científicidad a sus ideas ya no parece un problema, aunque la ciencia de Boscovich se haya presentado incluso como alternativa a su tiempo. Me gustaría indicar la importancia de seguir investigando la relación entre los supuestos teóricos de Nietzsche y Kant, pero no por medio de las críticas contra la moral, sino más bien por esa herencia de conocimientos que recibió Nietzsche sin jamás apercibirse completamente de que estaba afirmando cosas más kantiana de las que creía. La constitución del cuerpo y la consciencia como nuestros límites del conocimiento no puede ser comprendida como algo prístino de Nietzsche, queda pendiente esa investigación.

A muy grandes rasgos se ha demostrado que la *WzM* tiene un carácter determinante en el resto de la estructura filosófica del pensador. Como Nietzsche concibe nuestra organización psico-física no deja de ser una evidente respuesta a los problemas que subyacen a su concepto de *voluntad*. Sin embargo, por muy a grandes rasgos que hayamos presentado esto, considero que han quedado lo suficientemente determinados los elementos primordiales para intentar hablar de una *teoría del conocimiento* al estilo de Nietzsche. El lenguaje, la ficción y la verdad responden a la lucha del animal humano contra la realidad y contra toda la falta de necesidad. Se espera que el planteamiento realizado sin criticar tanto a la tradición haya demostrado que Nietzsche tiene también mucho que ofrecer positivamente a la hora de hacer filosofía. No es necesario que todo sea destrucción para afirmar algo nuevo, o quizás más valioso, aunque probablemente (y cosmológicamente) quizás si todo sea pura destrucción.

Como ha sido costumbre ya de este trabajo, y a fin de no seguir alargando las conclusiones que ya se han presentado en el desarrollo de las dos secciones principales, dejo un fragmento de aproximadamente 1872, que vuelve a destacar que la mayor parte del pensamiento de Nietzsche seguía una misma línea. Quizás la pregunta guía de este informe pudo haber comenzado por aquí, en una alternativa mucho más griega que moderna, pero es posible que los resultados hubieran sido los mismos:

“Entre los hombres, Heráclito fue algo inaudito; y cuando se le veía observando atentamente el juego de los bulliciosos niños, sin duda pensaba en lo que nunca pensó un mortal en ocasión semejante – en el juego del gran niño cósmico Zeus y en la eterna broma de la destrucción y nacimiento del mundo. No tenía necesidad de los hombres, ni siquiera para su conocimiento; nada le importaba cuanto se podía preguntar de ellos, ni lo que otros sabios anteriores a él se habían esforzado en indagar.” Sobre el pathos de la verdad, OC I, 2011, p. 546.

Bibliografía.

De Friedrich Nietzsche:

- Enciclopedia de la filología clásica: Cómo se llega a ser filólogo (1870-1871) en Obras Completas, Volumen 2 (2013). Editorial Tecnos. Madrid, España.
- Fragmentos Póstumos I (2010) Editorial Tecnos. Madrid, España
- Fragmentos Póstumos III (2010) Editorial Tecnos. Madrid, España.
- Fragmentos Póstumos IV (2015) Editorial Tecnos. Madrid, España-
- Crepúsculo de los ídolos (2015) Traducción de Andrés Sánchez Pascual. Alianza editorial. Madrid, España.
- La genealogía de la moral (2011) Traducción de Andres Sanchez Pascual. Alianza Editorial. Madrid, España.
- Más allá del bien y el mal (2015) Traducción de Andres Sanchez Pascual. Alianza editorial. Madrid, España.
- La Gaya Ciencia (2014) En Obras Completas, Volumen 3. Editorial Tecnos. Madrid, España.

De otros autores:

- Aristóteles (2000) *Metafísica*. Traducción de Tomas Calvo Martínez, Editorial Gredos. Madrid, España.
- Aspiunza, Jaime (2012) *Nietzsche, el lenguaje y la verdad: algunas precisiones actuales*. Estudios Nietzsche 12.
- Burnham, Douglas (2007) *Reading Nietzsche: An Analysis of "Beyond Good and Evil"*, Routledge. New York, USA.
- Carrión, Rafael (2013) *Nietzsche y el método crítico-genealógico*. Estudios Nietzsche 13.
- Conill, Jesus (2007) *El poder de la mentira Nietzsche y la política de la transvaloración*. Editorial Tecnos. Madrid, España.
- Deleuze, Gilles (2013) *Nietzsche y la filosofía*. Traducción de Carmen Artal, Editorial Anagrama. Barcelona, España.

- Grondin, Jean (2009) *¿Hay que incorporar a Nietzsche a la hermenéutica? Razones de una pequeña resistencia.* Estudios Nietzsche 9.
- Habermas, Jürgen.(1994) *La crítica nihilista del conocimiento en Nietzsche*, en *Sobre Nietzsche y otros ensayos.* Editorial Tecnos. Madrid, España.
- Kaufmann, Walter (1968) *The will to power.* Vintage Books. New York, USA.
- Nola, Robert. (1987) *Nietzsche's Theory of Truth and Belief.* Philosophy and Phenomenological Research, Vol. 47, No. 4
- Rodríguez, Mariano (2010) *La teoría del conocimiento nietzscheana.* Recurso online: http://www.academia.edu/3222268/La_teor%C3%ADa_nietzscheana_del_conocimiento
- Schopenhauer, Arthur (2009) *El mundo como voluntad y representación.* Editorial Trotta. Madrid, España.
- Tarski, Alfred (1960) En Mario Bunge (compilador.), *Antología Semántica, Nueva visión,* Buenos Aires
- Vattimo, Gianni (2001) *Introducción a Nietzsche.* Traducción de Jorge Binaghi, ediciones Península. Barcelona, España.
- Williams, Bernard (2006). *Verdad y veracidad.* Tusquets, Barcelona, España.