



UNIVERSIDAD DE CHILE
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y HUMANIDADES
ESCUELA DE POSGRADO

EL PERSPECTIVISMO EN LA OBRA TEMPRANA DE FRIEDRICH NIETZSCHE
TESIS PARA OPTAR AL GRADO DE MAGÍSTER EN FILOSOFÍA
FRANCISCO MONTERO LAHSEN

Profesor Guía:
Carlos Contreras Guala

SANTIAGO DE CHILE, 2017

El perspectivismo en la obra temprana de Friedrich Nietzsche

Resumen

La tesis titulada *“El perspectivismo en la obra temprana de Friedrich Nietzsche”* indaga el surgimiento de la noción de *“perspectivismo”* en el contexto de los primeros años del filósofo con el objetivo de reivindicar su valor en la construcción de una teoría del conocimiento que intervenga los cánones metafísico-antropológicos de la teoría del conocimiento platónica.

Interrogando en torno a las nociones de “lenguaje”, “verdad” y “causalidad” nuestra tesis busca reforzar la posición del concepto estudiado en cuanto eje articulador de una forma específica y singular de entender el saber integrando arte, historia y fisiología. Con ello, buscamos establecer los criterios fundamentales para enunciar la posibilidad de pensar una “nueva ciencia” que interprete y restituya la imaginación y el cuerpo como elementos claves en la construcción de los procesos de conocimiento.

Autor: Francisco Montero Lahsen.

Profesor guía: Carlos Contreras Guala.

Grado académico al que postula: Magíster en Filosofía.

Título de la tesis: El perspectivismo en la obra temprana de Friedrich Nietzsche

Fecha:

A Cristina.

Agradecimientos.

Agradezco infinitamente a mi amigo Sebastián Cerda por el tiempo dedicado a la corrección del primer manuscrito, sus conversaciones y apañe.

Agradecer, también, al profesor Carlos Contreras por su apoyo, consejos y paciencia: sus conversaciones, guía y clases fueron el aceite que pudo echar andar este trabajo. En segundo lugar, hacer un reconocimiento al profesor Rodrigo Karmy, por hacerme vislumbrar la posibilidad de interrogar desde una perspectiva política los procesos de construcción del saber más allá de los dispositivos modernos: esta tesis desea ser una contribución a la posibilidad de un pensamiento averroísta. Por último, agradecer a la profesora Sandra Baquedano por los cursos sobre nihilismo: esta reflexión es el resultado, también, de dichas discusiones.

Epígrafe.

(...) las verdades son ilusiones de las que se ha olvidado que lo son; metáforas que se han vuelto gastadas y sin fuerza sensible, monedas que han perdido su troquelado y no son ahora ya consideradas como monedas, sino como metal.
Friederich Nietzsche - *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral.*

Índice de contenidos.

Introducción	1
Capítulo 1.	
La aparición del perspectivismo:	
devenir y crítica de la tradicional teoría del conocimiento	7
1. 1. Acercamiento a la noción de tragedia	7
1.2 Emergencia del concepto de perspectivismo en la lectura de <i>Las Coéforas</i> de Esquilo	16
1.3 La crisis existencial de Nietzsche	19
1.4 En torno a <i>Consideraciones Intempestivas II Sobre el la utilidad y el perjuicio de la Historia para la vida</i>	25
1.5. Sobre la teoría del conocimiento y su crítica	34
1.6 Crítica y dilucidación del conocimiento metafísico	36
1.7 Crítica de la dualidad sujeto/objeto	43
1.8 Análisis de un fragmento póstumo de otoño de 1887	54
Capítulo 2.	
Conocimiento, lenguaje y verdad	57
2. 1. La emergencia del lenguaje y la verdad	57
2.2. El lenguaje desde el punto de vista del devenir fisiológico de la especie	60
2.3. Análisis sobre el nacimiento del lenguaje	64
2.4. La exigencia trágico-pedagógica del conocimiento	65
2.5. El conocimiento trágico	68
2.6. La deconstrucción del binomio apariencia/cosa en sí	71

Capítulo 3.	
El <i>perspectivismo</i>	79
Conclusión.	
El <i>perspectivismo</i> como una teoría de la imaginación	93
Referencias Bibliográficas	106

Introducción.

En nuestras sociedades, y aunque parezca extraño, la diferencia se torna desagradable y molesta. Al momento de plantear los desacuerdos y desavenencias con los otros surgen conflictos y problemas. En la vida cotidiana se juzga la discordia, la disensión o el enfrentamiento como moralmente malo. En una sociedad hipócritamente transparente la discordia intenta ser asimilada bajo la intención de anestesiar su efecto movilizante y vital. La homogeneidad y uniformidad es cada vez más valorada y la diferencia se toma como un adjetivo que le hace perder su fuerza en cuanto singularidad. El miedo a la polémica es una forma efectiva de rechazo de una cuestión más profunda: el miedo a la pluralidad y al devenir.

Con mayor intensidad observamos la vuelta de los totalitarismos, la intensificación de las xenofobias, la marginación de las precariedades, el desprecio por las más diversas expresiones de amor y sexualidad, la muerte y la guerra a pueblos enteros. Si hacemos un resumen de lo que va el siglo XXI observamos que se han incrementado los procesos de homogeneización social expresados en la normalización de poblaciones enteras, la universalización de los saberes bajo el velo de las ciencias llamadas exactas y guerras xenófobas de todo tipo. Por otro lado, se exalta la diferencia bajo el manto de un recelo asimilatorio que le debilita y le abstrae. La materialidad de lo diverso se descorporiza bajo las capas universalizantes de nuestras sociedades nihilistas.

Bajo este panorama es urgente insistir en la búsqueda de los conceptos necesarios que nos faciliten la descomposición de las lógicas de nihilización imperantes en nuestras sociedades y restablecer, con ello, un encuentro inmanente capaz de intervenir dichas lógicas. Para ello, insistiremos en la lectura de un concepto clave dentro de la filosofía de Friedrich Nietzsche, y que a la larga, interpretamos como una llave de pensamiento capaz de intervenir los procesos de negación imperante, resultado de una concepción del estilo de *conocimiento* formulado por la historia de la metafísica occidental. Friedrich Nietzsche, en una

conjunción entre sus lecturas de la filosofía de la naturaleza, el arte y la historia, llama *perspectivismo* al concepto que desarticula la lógica metafísica en la construcción del conocimiento. Este concepto es el que trataremos en nuestra tesis con la convicción de que puede darnos las luces suficientes para interrogar el poder de la metafísica bajo la articulación de la idea del conocimiento humano.

Hemos iniciado nuestra investigación teniendo la intuición de que el *perspectivismo* es una de las llaves de acceso al pensamiento de Nietzsche capaz de problematizar los procesos de producción de subjetividad en nuestro presente interrumpiendo las construcciones homogéneas de saberes reactivos de nuestra actualidad.

El pensamiento de Nietzsche nos aporta las herramientas necesarias para entender los procesos contemporáneos en las más diversas esferas. Allí donde la ética de una subjetividad neoliberal impera, el encuentro con la filosofía nietzscheana la conjura a través del enfrentamiento, la resistencia y la lucha. Por ellos nos preguntamos: ¿qué es lo que el pensamiento de Nietzsche nos dona en el encuentro entre conocimiento y ética, entre política y subjetividad?

Otras interrogantes que guiarán nuestro trabajo son, ¿qué significa el *perspectivismo* en Nietzsche? ¿Cuál es su función dentro de su filosofía? ¿Desde dónde nace dicho concepto?

En primer lugar diremos que el *perspectivismo* se enfrenta a una lucha contra el nihilismo que Nietzsche avizora y combate desde el pensamiento radical. Dicho nihilismo nace desde el platonismo para desplegarse en el cristianismo y consolidarse en el neoliberalismo global de nuestros días.

La mirada nihilista se impone como única forma de mirar despreciando y negando la multiplicidad del hecho de mirar. De esta forma, el nihilismo condiciona la mirada bajo el manto de la universalidad y objetividad que proporciona una esfera separada de la posibilidad de perspectiva. Así, la perspectiva nihilista niega la posibilidad de toda perspectiva creando las condiciones de posibilidad de una metafísica del sujeto incapaz de salirse de sí mismo.

Una cuestión de suma importancia en Nietzsche es la crítica que establece a la ciencia: es ella, la ciencia del momento, la que desarticula la posibilidad de la pluralidad en el tratamiento de los problemas del conocimiento, en la medida en que propugna una mirada abstracta incapaz de establecer una relación múltiple respecto de sus problemáticas. De hecho, para Nietzsche la ciencia hegemónica es una forma específica de una voluntad de poder nihilista. Indagaremos cuál es el sentido de la “vieja ciencia” para Nietzsche y cómo se entiende la posibilidad de la formulación de una “nueva ciencia”.

La investigación realizada sobre el concepto de *perspectivismo* está basada en la recopilación de lecturas cuyas señales nos indiquen la emergencia del concepto en cuestión. Consideramos que el concepto de *perspectivismo* en la obra de Nietzsche puede llegar a crear una confusión subjetivista que potencia una lectura hegemónica dentro del campo de lo que se entiende por teoría del conocimiento. El ejemplo más importante es la lectura realizada por Heidegger al respecto.

Según Heidegger, el *perspectivismo* nietzscheano no estaría más allá de lo expresado por Leibniz representando uno de los rasgos esenciales de su metafísica. Para Leibniz, la *perceptio* y el *appetitus* son los atributos que impulsan a “poner-delante”, es decir, “representar la totalidad del ente”. A este representar Leibniz le llama *point de vue*, un punto de vista. Según, Heidegger, Nietzsche habría tomado esta noción de “punto de vista” para transformarla y darle sentido desde la posibilidad del establecimiento de valores. Nietzsche no se quedaría en la mera función “representacional” del *perspectivismo* sino que sería, según Heidegger, una función específicamente valorativa.

Para Heidegger esta es la característica esencial de la voluntad de poder que “mira abriéndose y atravesando” desde un punto de vista singular. El carácter *perspectivista* de la voluntad de poder tiene por función poner delante de sí la valoración del mundo. Esta posibilidad de abrir el ente dejando acontecer su ser sería la característica fundamental del *perspectivismo* nietzscheano, según Heidegger. Ahora bien, esta posibilidad de abrir el mundo desde cada punto de vista supone, para Heidegger, que la voluntad de poder representa la posibilidad

de acrecentamiento y conservación de sí misma. Para Heidegger todos estos valores erigidos por la voluntad de poder son condición de posibilidad, a su vez, del mirar desde un punto de vista y que remite a cada ente individual. En este sentido, Heidegger afirma que a cada ente individual le corresponde una “perspectiva” propia. Lo interesante de esta interpretación es que son dos elementos los esenciales para entender el *perspectivismo*: el primero refiere a la cuestión de la mirada y el segundo a la necesaria “propiedad” del *perspectivismo*, su individualización en el ente y por tanto la necesidad de convertirse en un sustrato o condición de la apertura al ser. Para Heidegger a cada ente individual le corresponde una “perspectiva” en donde “el carácter *perspectivista* del ente en Nietzsche no hace más que expresar lo que desde Leibniz constituye un oculto rasgo esencial de la metafísica”¹: la centralidad del sujeto que conoce.

Con el objetivo de criticar la interpretación heideggeriana sobre el *perspectivismo* es que indagaremos en las obras *El nacimiento de la tragedia* y *Verdad y mentira en sentido extramoral*, pero además en parte de su correspondencia y escritos póstumos de los primeros años de su reflexión filosófica. Observaremos la aparición del concepto en cuestión con la intención de establecer un hilo conductor que pueda conectar la noción con las reflexiones sobre la tragedia griega. En este sentido veremos cómo, a través de la lectura de sus cartas, biografía, y publicaciones el concepto de *perspectivismo* se va armando desde los principios de su pensamiento filosófico como crítica de la idea de “sujeto” y “verdad” como sustrato del conocimiento.

Recurriremos a la lectura de algunos comentaristas que nos darán luces sobre el concepto en cuestión, aportando con ello algunas nociones entorno a la vida intelectual del joven Nietzsche. Bajo esta posición analizaremos algunas de las lecturas realizadas sobre el autor con el objetivo de verificar sus posibles influencias en la emergencia del concepto revisado.

¹ Heidegger, M., *Nietzsche*. Vol. II. Trad. Juan Luis Vermal. Ed. Destino. Barcelona. 2000. pág. 90.

En este sentido tomamos las palabras de Foucault cuando afirma en *Nietzsche, la genealogía y la historia*: "(...) percibir la singularidad de los sucesos, fuera de toda finalidad monótona; encontrarlos allí donde menos se espera y en aquello que pasa desapercibido por no tener nada de historia..." En este sentido, nuestra tesis comprenderá esta indagación como la insistencia de aquellas singularidades que marcan un quiebre o una declinación en la obra juvenil de F. Nietzsche y por tanto, la posibilidad de emergencia de un concepto clave para su filosofía.

Ahora bien, tal como nos dice Foucault cuando habla sobre la genealogía, nuestra tesis no buscará el origen del concepto de *perspectivismo*, sino más bien, rastreará las singularidades emergidas en los momentos en que Nietzsche comienza una intensidad marcada por la investigación filosófica.

En este sentido, nuestra investigación realizará una lectura en torno a una serie de intensidades que producen la emergencia del concepto analizado y sus conexiones con los primeros años de su actividad filosófica. Realizaremos una búsqueda de los puntos de encuentro que posibilitan, en sus posteriores trabajos, la sistematización del *perspectivismo* y la posibilidad de su utilización crítica en oposición a la teoría del conocimiento de la metafísica.

En el punto en donde los conocimientos pretenden dar una lectura unificadora del *perspectivismo* nuestra búsqueda intenta complejizarla tomando una posición pluralista y heterónoma. En nuestro caso, consideramos que el término *perspectivismo* en la obra de Nietzsche se ha reducido a una lectura hegemónica dentro del campo de la teoría del conocimiento restándole fuerza a su relación con la estética y los análisis filológicos del autor.

Haremos un repaso de los conceptos esenciales de la teoría del conocimiento de Nietzsche para disolver la posibilidad de confundir su filosofía con un nihilismo reactivo de corte subjetivista. Volveremos a afirmar que en su filosofía "no hay 'hechos', sino sólo un 'complejo infinito de interpretaciones' y perspectivas". En este sentido, tres son los niveles del análisis: el primero radica en la necesidad de entender al *perspectivismo* como una condición de la vida. El segundo como el

resultado de la conjunción entre conocer e interpretar. Y por último cómo la posibilidad de un elemento estético del conocimiento.

Nuestra tesis postula que la función del *perspectivismo* en la obra de Nietzsche es la de destruir el prejuicio metafísico del dominio del sujeto en la interpretación del ser. Lo principal es que se descentra la subjetividad, desestabilizando la noción absoluta de sustrato o causa para hacer proliferar la difusión indefinida de “puntos de vista”.

El *perspectivismo* de Nietzsche se entiende desde la óptica de que el ser humano es incapaz de conocer más allá de los límites de su organización corporal. El hombre se encuentra “prisionero” de su *perspectiva*. La multiplicidad y el pluralismo se convertirán en elementos esenciales del *perspectivismo* y que realizan el encuentro de fuerzas y luchas disímiles. Hablar, entonces, de una sola perspectiva es contradictorio y absurdo en la medida en que evoca la multiplicidad de formas de vida. Es un elemento heterogéneo y diferencial que produce la dinamicidad y el movimiento entre los cuerpos. En la medida en que acontece el *perspectivismo* acontece, también, la vida.

Capítulo 1.

La aparición del *perspectivismo*: devenir y crítica de la tradicional teoría del conocimiento.

En este capítulo mostraremos el contexto de aparición del concepto de *perspectivismo* con el objetivo de establecer una relación específica entre el carácter trágico de la filosofía nietzscheana y la emergencia de una crítica radical de la teoría del conocimiento metafísico. Además indagaremos cómo a partir de la tragedia emerge lo que Nietzsche llamó una *teoría perspectivista de los afectos*. Observaremos, entonces, el ambiente de los primeros usos del concepto de *perspectivismo* para establecer la relación de dicho término con la obra de juventud del filósofo.

Nuestro objetivo es establecer una relación de la idea de lo trágico en la conformación del concepto de *perspectivismo* y de cómo se entrelaza dicha percepción estética con la posibilidad de una crítica radical de los principios epistemológicos metafísicos.

1.1. Acercamiento a la noción de tragedia.

Con el objetivo de circunscribir el concepto de “lo trágico” en nuestro trabajo hemos seguido la interpretación de la lectura realizada por Juan Pablo Arancibia en sus trabajos al respecto, tomando en cuenta un artículo de especial interés. El artículo resume el trabajo de su investigación en torno a la reflexión sobre el sentido trágico de la comunidad, dándonos a su vez un acercamiento a la obra de Albin Lesky. Ahora bien, lo que nos interesa de esta lectura es la caracterización realizada sobre “el sentido de lo trágico”².

² Arancibia, J.P., *Comunidad, Tragedia y Melancolía: Estudio para una concepción trágica de lo político*. En Revista Gráfica Vol. 10 N°2 – Julio-diciembre 2014. Pág. 113 <www.revistas.fuac.edu.co/index.php/grafia/article/viewFile/496/473> [Consulta: 20 de Agosto, 2016]

En torno a dicha noción, nuestro análisis se abre con la exposición de una de las paradojas establecida por Arancibia de la definición del “sentido trágico”:

(...) tragedia y “sentido trágico”. La voluntad quiere, y en cuanto quiere, se arruina. En su querer(se), la voluntad (se) destruye. Lo trágico afirma lo político, pues su querer y su fracaso, conciernen a la comunidad. Nunca es un mero conflicto “privado”, su agonismo concierne a lo plural, a lo múltiple, a lo “comunal”. En la acción trágica, lo “puesto en juego”, es un “orden”, un “destino”, es la comunidad misma, jugándose su posibilidad y su sentido. Lo trágico ocurre allí como voluntad de comunidad que quiere y se quiere, como afirmación ética que se enfrenta al hado y la fatalidad. Lo trágico, en tanto lucha de fuerzas, tiene como centro al cuerpo, fuerzas que atienden al cuerpo, fuerzas que atentan contra el cuerpo. Vida y muerte trenzadas en lucha sobre el cuerpo y por el cuerpo. Paradoja: lo trágico pulsa un imperativo ético sobre la voluntad que la fuerza a perecer.³

Para Arancibia la idea de “lo trágico” resulta una noción extensa, compleja y en ocasiones difusa y problemática. La primera precaución que menciona afirma que es preciso distinguir la idea de “lo trágico” de la definición formal del género textual de la tragedia tal como se comprende desde Aristóteles hasta Wilamowitz. Arancibia reconoce que es Nietzsche quien resignifica el concepto de lo trágico respecto de su concepción propiamente moderna. Para él, el saber de “lo trágico”, su moral y su organización jurídico-política moderna son desestabilizados por la lectura nietzscheana. El objetivo de Arancibia es pensar “lo trágico” desde su componente o resultado estrictamente político.

Se entenderá “lo trágico” como un modo de pensamiento de carácter “agonal”, conflictivo y eminentemente diferencial. En este sentido, “lo trágico” se conectará,

³ Ídem.

necesariamente, con la idea de “gran política” de Nietzsche, en cuanto gesto de crítica a la metafísica de los valores:

(...) tal como lo indica Adorno, un rasgo esencial de lo trágico es la cuestión del sufrimiento que se mantiene en marcha hasta la actualidad, lo que indicaría el carácter trans-histórico y estrictamente político de la tragedia moderna.⁴

Lo central de “lo trágico” vendría a ser su materialidad en cuanto choque de “fuerzas”, es decir, momento en que los cuerpos se posan, se activan, se jalonan hacia la vida o la muerte. Nietzsche opone su visión trágica del mundo a la dialéctica y al cristianismo: frente a la confianza optimista, la afirmación heroica y trágica. En contra del aparato conceptual, la intuición artística; contra la reconciliación dialéctica, la mirada visionaria del trágico; contra el *pathos* cristiano que antecede al drama, las fuerzas del cuerpo, de la potencia del pensamiento y de la lucha en el arte.

El dolor y la contradicción son esenciales para entender la idea de “lo trágico”. En lo trágico acontece la lucha, el desacuerdo de fuerzas, la turbulencia afirmativa de los contrarios que comparece en la tragedia. Pero también el dolor como elemento esencial del ser que emerge en el pensamiento evidenciando la fuerza que subyace en él. Arancibia afirmará que:

Lo que define lo trágico es este goce de la fuerza múltiple. Trágico designa allí la forma estética de la alegría, no una solución moral del dolor, el miedo o la piedad. Lo trágico, es juego, fuerza y devenir. Dionisos, héroe trágico, ligero, danzarín, jugador del arte como mentira extramoral.⁵

⁴ Ídem, pág. 120.

⁵ Ídem, pág. 121.

Haciendo uso de un pasaje de *El nacimiento de la tragedia* Arancibia afirma que:

Nietzsche le asigna al sentido trágico, ya desde la polis griega, un carácter estrictamente político en cuanto erosiona aquellos fundamentos morales y civilizatorios propugnados por la metafísica: "...el hombre griego se sentía también aniquilado en presencia del coro de sátiros, y el efecto más inmediato de la tragedia dionisiaca es que las instituciones políticas y la sociedad, en una palabra, los abismos que separan a los hombres, a los unos de los otros, desaparecían ante un sentimiento irresistible que los conducía al estado de identificación primordial de la Naturaleza."⁶

Para precisar el carácter político de "lo trágico", Arancibia adopta la posición de Albin Lesky, filólogo austriaco que escribió una obra titulada *La tragedia griega*. Para Lesky, dentro del debate sobre el sentido de lo trágico existirían tres visiones. En primer lugar la visión radicalmente trágica del mundo, como "destrucción incondicional de fuerzas y valores necesariamente en pugna, y que no es explicable por ningún sentido trascendente."⁷ La segunda posición es la del conflicto trágico absoluto, el cual no tiene solución. En su extremo aparece la destrucción que no envuelve la totalidad del mundo, es parcial y puede cambiar. De aquella se desprende, un tercer sentido que Lesky llama "situación trágica". En ella existen fuerzas opuestas unas contra otras, en la que el ser humano no encuentra solución a su conflicto enfrentándose a una existencia entregada a la destrucción, pero que a última hora cambia su desenlace, surgiendo una luz de salvación que trae paz y reconciliación.

Para entender esta visión trágica del mundo Arancibia realiza una exhaustiva revisión del concepto de tragedia. Comienza citando a Walter Burkert, quien

⁶ Ídem, pág. 122.

⁷ Ídem.

examina etimológicamente el concepto, el cual remite al “canto del macho cabrío”. Arancibia resalta una cuestión esencial de dicho autor, en su obra *El origen salvaje. Ritos de Sacrificio y mito entre los griegos* en relación a una imagen:

(...) el uso de las máscaras, el canto y la danza sobre la *zyméle*, los lamentos, la música de flauta, el nombre de “tragodós”, todo ello unido en la situación fundamental del sacrificio: el hombre frente a la muerte.⁸

Tomando estos conceptos Arancibia se pregunta bajo qué parámetros sociales pudo surgir la tragedia. Según Arancibia, para Jean-Pierre Vernant, la tragedia es una “institución social que la ciudad, por la fundación de los concursos trágicos, se sitúa al lado de sus órganos políticos y judiciales.”⁹ Para Vernant la tragedia hace posible la vida política en Grecia.

La tragedia trata sobre el desgarramiento, la vida y la muerte, las cuales no se reducen a meras desgracias personales o “privadas”, sino que conciernen e interpelan a toda la ciudad. Lo que acontece en el cuerpo del actor es una extensión de lo que acontece al cuerpo social. Para Arancibia las catástrofes narradas en las tragedias tienen siempre un efecto colectivo.

Esta comprensión emerge en épocas eminentemente críticas, en donde los valores tradicionales tienden a disolverse y el hombre sólo encuentra su sentido en la obligación creativa. Cuando el hombre se encuentra solo ante la vida, ante sí mismo y ante el mundo acontece la potencia de lo trágico. Existirían épocas eminentemente trágicas que despiertan en los individuos la necesaria expresividad artística. A una época trágica se le oponen periodos racionalistas que desean explicarla mediante la lógica de lo que “al parecer” no explica la tragedia.

Según Albin Lesky:

⁸ Ídem, pág. 123.

⁹ Ídem.

En el centro de tal creación literaria aparece siempre el radiante héroe y vencedor aureolado con el resplandor de sus armas y de sus hazañas, pero se encuentra ante el fondo oscuro de la muerte cierta que, también a él, le arrebatará de entre sus alegrías para sumirlo en la nada o para llevarlo a un lóbrego mundo de sombras no mejor que la nada absoluta.¹⁰

Desde un punto de vista etimológico, un primer uso de la palabra *tragikos* se refiere a lo terrible, lo espeluznante, lo horrible, lo sangriento. Un segundo uso de la palabra se da en el sentido de lo ampuloso y exagerado. En ambos casos se trata de aquello que rebasa el límite de lo normal, de lo aceptable.

Lesky tomará la famosa definición de Aristóteles dada en la *Poética* para afirmar que:

(...) la tragedia [es la] imitación de una acción esforzada y completa, de cierta amplitud, en lenguaje sazonado, separada cada una de las especies [de aderezos] en las distintas partes, actuando los personajes y no mediante relato, y que mediante compasión y temor lleva a cabo la purgación de tales afecciones.¹¹

La palabra *katharsis* es usada en un sentido médico o fisiológico que se acerca a un estado de alivio, unido a una satisfacción o placer debido a una causa determinada. En ningún caso, afirma Lesky, está unida a un sentimiento moral, tal como ocurre en las interpretaciones modernas.

Un segundo concepto a destacar, según Lesky, es el concepto de *metabolé* el cual designa el cambio radical del destino del héroe. Tal cambio surgiría por la necesidad del ser humano de producir una transformación de su inherente

¹⁰ Lesky, A., *La tragedia Griega*. Ed. El Acantilado. Trad. Juan Godó. Barcelona, 2001, pág. 18.

¹¹ Aristóteles, *Poética*, cap. 6:1449b23-25. Trad. Valentín García Yebra. Editorial Gredos, Madrid, 1999, pág. 145.

imperfección física, además de su imposibilidad de discernir de forma autónoma y espontánea lo correcto de lo incorrecto, lo bueno de lo malo.

Sumado a esto y a partir de sus lecturas de los análisis realizados en la época barroca, Lesky destaca el *error* como elemento propio del carácter trágico. Respecto a la obra *Palaestra Eloquentia Ligate* (Pars III, Colonia 1654) de Masenius, Lesky afirma:

Su concepto básico es el error *ex alienatione*, el error, procedente de diversas causas, del hombre acerca de sí mismo y acerca de los demás, el peligro que constantemente le amenaza de que de este error nazca la desgracia y el sufrimiento. Solamente el volverse a Dios puede dar seguridad al hombre, pero su vida en este mundo, debido a la constitución humana, está expuesta de antemano al engaño, a la apariencia que le oculta lo verdadero, a la fascinación que le atrae hacia la perdición.¹²

Ahora bien, Lesky afirmará que todo intento por determinar lo trágico pasa por la crítica de la lectura de Goethe quien afirmó que “todo lo trágico se basa en un contraste que no permite salida alguna. Tan pronto como la salida aparece o se hace posible, lo trágico se esfuma.”¹³

Además se entenderá lo trágico desde la idea de “dignidad de la caída”: lo esencial de este concepto se encuentra, también, en la *Poética* de Aristóteles y se refiere a que lo trágico “debe significar la caída desde un mundo ilusorio de seguridad y felicidad en las profundidades de una miseria ineludible.”¹⁴ El dinamismo de lo trágico funciona sólo en la medida en que aquel acontecimiento

¹² Ídem. Pág. 24.

¹³ En el texto, Lesky le atribuye este pasaje a lo dicho por Goethe el 6 de junio de 1824 al canciller Von Müller.

¹⁴ Lesky, A., *La tragedia Griega*. Ed. El Acantilado. Trad. Juan Godó. Barcelona, 2001, pág. 26.

concierno directamente a los espectadores. Es la posibilidad de relación con el propio mundo aquello que diferencia una historia o un relato cualquiera de un relato trágico. El acontecimiento debe interesar, afectar, *tocar a aquel que le presencia* para evidenciar su carácter. Ahora bien, este argumento traspasa la cuestión de la mera actualidad creando una especie de atemporalidad del conflicto trágico. Goethe, por su parte, afirma en una carta a Eckermann escrita el 28 de marzo de 1827:

En el fondo, se trata simplemente del conflicto que no permite ninguna solución y puede originarse de la contradicción de las circunstancias, cuando tiene tras de sí un motivo natural auténtico y es un conflicto auténticamente trágico.¹⁵

Esta característica marca la oposición irreconciliable que representa la absoluta falta de solución del conflicto. Por su parte, Lesky afirma que dicha afirmación no es suficiente para resumir lo esencial de la tragedia y lee la *Orestíada* de Esquilo como particular evidencia de reconciliación entre los hombres consigo mismos y entre los dioses. En este sentido, es preciso afirmar que en los análisis de Lesky existen tragedias que no tienen, necesariamente, un destino negativo. Así es que menciona a la *Orestíada* para destacar su diferencia con la definición de Goethe. Para este efecto, el autor afirma que existe una *situación trágica* y un *conflicto trágico absoluto*. Goethe estaría interpretando la tragedia sólo desde el punto de vista del conflicto trágico absoluto, tomando y reduciendo a la tragedia desde este elemento que no necesariamente es el más relevante.

Existe otro elemento de la tragedia: el fallo. Dicho elemento no tiene nada que ver con el error moral, sino más bien, y tal como lo afirma Aristóteles en la *Poética*, el fallo es de carácter intelectual y viene con la esencia del hombre.

¹⁵ Ídem, pág. 28.

Además, la tragedia es la experimentación del hombre frente a su muerte, es la experiencia de su límite como ser viviente, como ser existente. En lo trágico somos testigos de la destrucción del hombre sufriente.

En la tragedia se da la tensión entre acción y *pathos* (sufrimiento). Aparece la necesidad de establecer una forma específica de actuación en donde el desenlace aparece luego de un acontecimiento. La tragedia griega aparece como la seguidilla o muestra de lo que le ocurre al héroe. En la tragedia existe una oscilación entre la lejanía de los dioses y la cotidianidad con que éstos se relacionan con los espectadores. Es importante observar esta relación que excluye a la tragedia como relato histórico. La tragedia es un proceso de *profundización* de una acción que despliega el *pathos* de los héroes.

Para Nietzsche la tragedia no sólo representa una conexión con el pasado inmemorial en la Grecia antigua sino también con el más profundo sentido de su porvenir. La tragedia inmortaliza la vida del griego, la prepara para lo grandioso, la exulta en pos de la virtud. Nietzsche afirma:

La tragedia, surgida de la profunda fuente de la compasión, es pesimista por esencia. La existencia es en ella algo muy horrible, el ser humano, algo muy insensato. El héroe de la tragedia no se evidencia, como cree la estética moderna, en la lucha con el destino, tampoco sufre lo que merece. Antes bien, se precipita a su desgracia ciego y con la cabeza tapada: y el desconsolado pero noble gesto con que se detiene ante ese mundo de espanto que acaba de conocer, se clava como una espina en nuestra alma.¹⁶

La tragedia nace de la lírica dionisiaca y refleja el dolor, el espanto, el placer, la complacencia, la ira, el encanto e incluso la dicha de este dios que ha triunfado

¹⁶ Nietzsche, F., *Sócrates y la tragedia*. Traducción de Andrés Sánchez Pascual en *El nacimiento de la tragedia*. Ed. Alianza, Buenos Aires, 1995, pp. 213-229

sobre la más dura de las resistencias. En *Historia de la literatura griega I y II Nietzsche afirma*:

El hombre, estremecido en lo más profundo por el placer y el horror, por el milagro que le rodea, percibe, de pronto, un nuevo orden transfigurado de las cosas: la culpa, el destino, o la perdición del héroe son sólo los medios para que la mirada se abra a este nuevo mundo transfigurado.¹⁷

Al igual que para Lesky, *La Orestíada* tiene un valor fundamental en los análisis del joven Nietzsche. En 1866 propone un seminario en torno a la tercera parte de esta trilogía: *Las Coéforas*. Su ímpetu juvenil le lleva a establecer una relación de tensión con la interpretación de la tragedia de Goethe, en términos similares a los que aplica Lesky. El afán de desviar la hegemonía de la interpretación rígida de Goethe le lleva a plantear la posibilidad de un relativismo trágico en donde el héroe tiene la oportunidad de un desenlace expiante: la trilogía de Esquilo, *La Orestíada*, tiene este trasfondo.¹⁸

1.2 Emergencia del concepto de *perspectivismo* en la lectura de *Las Coéforas* de Esquilo.

El primer uso de la noción de *perspectivismo* en la obra de F. Nietzsche lo encontramos en el verano de 1872 cuando comienza a preparar sus cursos de filología clásica para ese año. En un índice sobre el análisis de *Las Coéforas* de Esquilo utiliza, en alusión a los elementos propios de la representación, la idea de

¹⁷ Nietzsche, F., *Obras Completas* II. Escritos Filológicos. Historia de la Literatura Griega I y II. Traducción de Diego Sánchez Meca. Ed. Tecnos, Madrid, 2013, pp. 640-641.

¹⁸ *La Orestíada* es la única trilogía de Esquilo que se ha transmitido íntegra. Fue representada en el año 458 A. de J. C. La tragedia trata sobre los sucesos terribles que mancharon la estirpe de los Tantálidas.

un *elemento perspectivista* como atributo o cualidad en relación a la danza, la música y el teatro griego. La primera intención de emplear *esta tragedia* en sus análisis filológicos es manifestada en una carta a Carl von Gerdorff escrita a finales de agosto de 1866. A partir de una propuesta realizada por Wolhelm Dindorf, Nietzsche planea profundizar sus investigaciones en torno a Esquilo. Allí planea iniciar un curso sobre *Las Coéforas*.

Tales anotaciones sobre su futuro curso las encontramos en *Fragmentos Póstumos*¹⁹:

Las Coéforas.

Consideraciones sobre el estilo artístico de Esquilo.

Falsos entusiasmos y la dificultad de la impresión auténtica.

1. Lo plástico. Inferir desde la distancia del espectador: el movimiento

/mínimo

El elemento perspectivista [Perspektivische]. Máscaras. Severa simetría hierática. Escenario. La esticometría 3. Se presiente el estilo de Fidias.

¿De dónde procede la longevidad de la escultura?

2. Lo musical. La música del lenguaje. Todo es música, hay partes

/habladas y

no habladas, todo es cantado. La orquéstica está siempre presente.

3. Lo místico. Comparación con Sófocles. Disolución del mito. Simetría

/con

contrastes. Lo siniestro, con la utilización de las sombras de la tarde

Rigor del mito en consonancia con la plástica y la música.

4. El arte del lenguaje. Los dialectos. El estilo «elevado». La sintaxis

/que corresponde al ethos de la escena. 954.

Yo-----

¹⁹ Nietzsche, F., *Fragmentos Póstumos*. Volumen I. U I 4B Verano de 1872-Comienzo de 1873. 21[2]. Trad. Luis E. De Santiago Guervós. Ed. Tecnos, Madrid, pág. 419.

En *Historia de la Literatura Griega I y II* de las *Obras Completas* aparece una breve referencia a esta tragedia. En ella afirma, por ejemplo, que: “(...) la historia de la literatura griega es la *historia de la elaboración artística del lenguaje*.”²⁰ En la *Introducción a la tragedia de Sófocles*, Nietzsche dedica unas páginas a la descripción de la concepción trágica de Esquilo a partir de un análisis comparativo con las obras de Sófocles. Según éste último, Esquilo hace lo mejor sin saberlo, organizando la tragedia desde una estética instintiva. Esquilo repite el drama de la “tragedia lírica” con sus cuatro elementos (tetralogía), pero componiéndola desde un acontecimiento único. Sin embargo, dicha unidad se basa más que en un acontecimiento, en un ser individual o una estirpe. Entonces, lo que unifica el drama no es ya un suceso específico sino más bien la meditación o pensamiento de un individuo o de una clase. En este sentido es que Nietzsche afirma que

(...) En la conclusión de cada tragedia individual, el anhelo artístico de una forma cerrada queda decepcionado y vuelve de nuevo a tensarse. Al final del conjunto no se llega a ver la forma completa sino el hilo de pensamiento que une las partes.²¹

Una segunda característica de la tragedia esquílea es un progreso en el significado del coro. Mientras que en la tragedia lírica los puntos culminantes los efectúan grandes coros patéticos que se complementaban con el prólogo y los episodios unificándose en un todo, en la tragedia esquílea dicha patética traza el sentir de un personaje virtuoso o principal. En este sentido, el coro deja de tener la importancia unificadora del drama, cediendo la importancia a la virtuosidad de un actor. En consecuencia, y a diferencia de Eurípides, en Esquilo la importancia del coro oscila.

²⁰ Nietzsche, F., *Obras Completas, Vol. II*. Escritos Filológicos. Historia de la Literatura Griega I y II. Traducción de Diego Sánchez Meca. Ed. Tecnos, Madrid, 2013, pág. 639.

²¹ Nietzsche, F., *Obras Completas, Vol. II*. Introducción a la tragedia de Sófocles. Traducción de Diego Sánchez Meca. Ed. Tecnos, Madrid, 2013, pág. 586.

Una tercera característica de la tragedia esquílea es que el mundo de los dioses y de los hombres están estrechamente ligados bajo una noción subjetiva. Por otro lado, el drama esquíleo se erige desde una visión mucho más épica respecto del drama escrito por Sófocles y Eurípides, convirtiéndolo en una visión inmanente y autónoma.

Un dato que podría ayudar a establecer la relación plástica en la obra de Esquilo aparece en el fragmento escrito en el Invierno de 1872²². En dicho fragmento Nietzsche afirma que la necesidad de las máscaras en la tragedia es el resultado de las diferentes condiciones de perspectivas de los espectadores debido a la gran cantidad de asistentes al espectáculo. Dicha condición *perspectivista* da como resultado la necesidad de aunar el gesto del actor en una máscara con el objetivo de mostrar el sentimiento, el carácter o la emoción de dicho intérprete. La simplificación de la escena es parte de la plástica esquílea, su singularidad.

En otro de los *Fragmentos Póstumos* Nietzsche afirmará en relación a Esquilo²³: “I. Los tipos de las grandes figuras trágicas son los grandes hombres contemporáneos: los héroes de Esquilo tienen una afinidad con Heráclito.”

En consonancia con esta primera utilización, nuestra hipótesis inicial se podría formular de la siguiente manera: el *perspectivismo*, en cuanto articulador específico de la teoría del conocimiento nietzscheana, es deudora de los análisis trágicos del autor, cargando con ello una herencia compleja que le abre a la necesidad de ligar de forma rigurosa su filosofía estética y gnoseológica.

1.3 La crisis existencial de Nietzsche.

Ahora bien, en medio de estas reflexiones Nietzsche vive una crisis existencial que lo lleva a reflexionar profundamente sobre sus condiciones como profesor

²² Nietzsche, F., *Fragmentos Póstumos*. Vol. I. P II 12B. 54.55.52. Invierno de 1872-1873, 25[1]. Trad. Luis E. De Santiago Guervós. Ed. Tecnos, Madrid, pp. 449-451

²³ Nietzsche, F., *Fragmentos Póstumos*. Vol. I. P II IB. OTOÑO DE 1869 1[107]. Trad. Luis E. De Santiago Guervós. Ed. Tecnos, Madrid, 2010, pág. 86.

académico, filólogo y filósofo. En este momento específico de crisis comienza un tránsito disciplinar y existencial que le hará renunciar a la enseñanza universitaria y a componer una filosofía totalmente nueva y auténtica. En este sentido, y haciendo uso de los análisis de Rüdiger Safranski²⁴, deseamos vincular la relación entre este momento crítico de Nietzsche y la noción de *perspectivismo*.

En 1868 Nietzsche está enfrascado en una pregunta esencial ¿cómo se descubre el propio querer?, ¿es posible que, a partir de la observación de sí mismo emerjan respuestas en relación a la propia experiencia? Según las evidencias que muestra Safranski, Nietzsche desecha a la observación de corte socrático como la forma de enfrentar el dilema del descubrimiento del propio querer. Tal dilema se intensifica debido a la misteriosa forma con la que se presenta su propia mismidad.

A propósito de una invitación a enseñar en la universidad de Basilea Nietzsche repasa sus aprensiones de por qué ha llegado a ser lo que es.

Según Safranski:

El examen de sí mismo le permite reconocer que lo determinante para su proceso de formación no ha sido la coacción exterior, no las perspectivas de carrera y seguridad profesional, y ni siquiera la pasión por la filología, sino que, por el contrario, ha escogido la filología como medio de disciplinarse frente a la seducción del horizonte enorme de conocimiento y de las pasiones científicas.²⁵

Safranski visibiliza el recorrido de Nietzsche. Esta enorme seducción de horizontes sufre la necesidad de una reducción. Desde un principio Nietzsche siente la

²⁴ Safranski, R., *Nietzsche, Biografía de su pensamiento*. Trad. De Raúl Gabás. Tusquets Editores. Barcelona. 2001.

²⁵ Ídem. pág. 44.

necesidad de poner límites a los influjos exteriores y propiciar una relación consigo mismo basada en su máxima libertad. Veremos, por ejemplo, el caso de su recorrido en la facultad de teología.

Nietzsche entró a la universidad de Bonn influenciado por su madre a estudiar teología, sin embargo, apenas terminado el primer semestre interrumpe sus estudios de teología para internarse exclusivamente en la filología clásica. Si bien este alejamiento no es suficiente para que Nietzsche rompa con el cristianismo, sí permite una revisión crítica de postulados de fe esenciales, como son los dogmas de la resurrección, de la gracia, entre otros. En la primavera de 1865 luego de un semestre en Bonn Nietzsche regresa a Naumburg para pasar las primeras vacaciones. Allí, su madre queda consternada luego de que su hijo se negara ostentosamente a participar en la eucaristía. Su madre cae en llanto y es consolada por una tía que le afirma que todos los grandes hombres se han visto en la situación de sufrir dudas y tentaciones.

En una carta de 1865 Nietzsche le promete a su madre un resumen de su pensamiento religioso. Allí le asegura que:

(...) el amigo de la verdad no puede conformarse con la quietud, la paz y la dicha, ya que la verdad puede ser “muy repugnante y fea”, de manera que los caminos de los hombres tienen que separarse ante esta alternativa: “Si quieres conseguir quietud de alma y dicha, cree; si quieres ser un discípulo de la verdad, investiga”²⁶

En esos momentos Nietzsche tiene un futuro promisorio en la carrera de filología. Se contenta con estudiar y mantener un estatus de investigador que le lleva a ser reconocido. Ritschl, figura importante de la filología del momento en Leipzig, lo incita a ayudarlo en distintas ediciones, además de redactar artículos en revistas.

²⁶ Nietzsche, F., *Correspondencia*. En Safranski, R. *Nietzsche, Biografía de su pensamiento*. Trad. De Raúl Gabás. Tusquets Editores. Barcelona. 2001. pág. 45.

Ritschl lo reconoce como el discípulo más dotado que había de tener. Sin embargo, Nietzsche mantiene cierta distancia. Una prueba de ello es una carta enviada el 30 de agosto de 1865 a su amigo Mushacke: “Es muy fácil plegarse al influjo de hombres como Ritschl y dejarse llevar por cauces que son extraños a la propia naturaleza”²⁷. Esta disposición a la comodidad que podría haberle dado la filología se acrecienta con las lecturas de Schopenhauer.

Nietzsche descubre los dos tomos de *El mundo como voluntad y representación* de Schopenhauer en el negocio de un anticuario el año 1865. Desde aquel encuentro lee con atención y pasión su obra, descubriendo en ello que no es la razón, ni la moral, ni la historia las que componen la sustancia del mundo, sino más bien la voluntad. Es ella, la voluntad, la que insiste por debajo de los acontecimientos. Según Safranski, “ve inmediatamente con toda claridad que la esencia del mundo, su sustancia, no es algo racional, lógico, sino un impulso oscuro, vital.”²⁸ Además, la lectura de Schopenhauer sobre el arte confirma la posición de Nietzsche respecto de su aprecio por la música. El arte será el salto que verá para superar las determinaciones de la naturaleza.

Nietzsche considerará a Schopenhauer no sólo un maestro sino también un educador, definiéndole como un “liberador” que debe ayudar al alma a descubrir “la ley fundamental del propio sí mismo”.

Otra lectura importante en ese momento es la de Friedrich Albert Lange, *La historia del materialismo*, y que supo conjugar en Nietzsche la relación entre el pensamiento materialista y el espiritualista. La influencia de Lange en Nietzsche es de suma importancia. Safranski le atribuye haber conocido por su influjo la teoría del conocimiento de Kant, el materialismo antiguo, moderno y el darwinismo y los rasgos fundamentales de las ciencias modernas.

Nos llama la atención en este periodo la utilización del concepto de “perspectiva” en el vocablo alemán *Perspektive* y no *Ausblick* como se suele hacer normalmente

²⁷ Ídem. Pág. 46.

²⁸ Ídem.

en el alemán. Al revisar la obra de Nietzsche este concepto -de origen latino- se registra por primera vez en una carta a Hermann Mushacke²⁹ el 13 de febrero de 1868.

En 1869 Nietzsche llega a Basilea con veinticuatro años y es nombrado catedrático de filología clásica en la universidad. A través de sus publicaciones en la revista *Rheinisches Museum* dirigida por su maestro Ritschl es nombrado doctor por la universidad de Leipzig. Es importante destacar que en esta época Nietzsche está empapado de la filosofía de Schopenhauer y de las reuniones con Wagner, cuestión que será de mucha influencia en su escritura y reflexiones. Luego de pasar sus vacaciones en algunos lugares en Suiza, vuelve a Basilea. Allí, le escribe una carta a Gersdorff, el 28 de septiembre, en donde le comenta que trabaja en dos cursos, uno de filosofía pre-platónica y el otro sobre Homero y Hesíodo. A su vez, trabaja en dos conferencias públicas sobre la estética de los trágicos griegos y sobre el drama musical antiguo. Estas dos conferencias serán el germen de *El nacimiento de la tragedia*. Las conferencias tuvieron por nombre *Sócrates y la tragedia* y *El drama musical griego*, los cuales fueron conocidos por Wagner quien incentivó a Nietzsche a redactar un libro. Mientras tanto, en Basilea sus obras fueron mal recibidas. Otro trabajo importante que escribió entre julio y agosto de 1870 fue *La visión dionisiaca del mundo*, ensayo que fue pensado y meditado mientras participaba en la guerra franco-prusiana como enfermero. En el ambiente filológico la obra *El nacimiento de la tragedia* recibe pésimos comentarios. Hasta su maestro, Ritschl, insinúa en su diario que es producto de una “ingeniosa borrachera”.

²⁹ Mushacke tiene un libro editado en 1883 llamado *Sobre algunas peculiaridades, en particular mediante pleonismo y la tautología en la palabra compuesta alemán*. El padre de Hermann, Eduard, amigo personal de Nietzsche en Bonn, era también amigo personal de Max Stirner, autor del libro *El individuo y su propiedad*. Ver: Nietzsche, F., *Correspondencia I*. Junio 1850 – Abril 1869. Trad. Luis E. De Santiago Guervós. Ed. Trotta. Madrid, 2005, pág. 482-484.

Sin embargo, ya entre 1870 y 1871 Nietzsche siente los embates de su salud, restringiendo su trabajo en la universidad y retirándose con su hermana a Lugano. Luego de su estancia con su hermana habla con R. Wagner y comienza la búsqueda de edición para su libro que será publicado en los últimos días de 1871 por E. W. Fritsch.

En ese momento, existían dos vertientes más o menos distinguibles en el panorama filológico en Alemania. La escuela de Ritschl, sus métodos y sus estudiantes y aquellos que se proclamaban los enemigos de Ritschl. El más talentoso seguidor de la escuela de Ritschl fue Nietzsche. Algo interesante que menciona Sánchez Pascual en la Introducción a la edición de *El Nacimiento de la tragedia* es que en aquel momento la sensación de los alemanes frente a todo lo “latino”, producto de la guerra franco-prusiana, procuraba desdén y menosprecio. Frente a esta sensación Nietzsche constantemente contrasta “la cultura” alemana con la “civilización” francesa, cuestión que provoca repudio entre los filólogos. Lo interesante de esto es que el concepto de *perspectivismo* es de clara herencia latina ¿Es el *perspectivismo* uno de los resultados de dicha pugna filológica-cultural?

Algo interesante del surgimiento del concepto de *perspectivismo* es que surge en la polémica surgida frente a la idea de “verdad” defendida en los panfletos escritos por Wilamowitz en torno a las críticas a sobre *El nacimiento de la tragedia*. Si observamos las citas a las que se refiere Sánchez Pascual nos daremos cuenta que la necesidad de defender “la verdad” de la filología y de “la historia” es crucial para este académico. ¿Será el *perspectivismo* una respuesta a esta polémica surgida desde *El nacimiento de la tragedia*? Esta pregunta quedará enunciada en nuestra tesis y nos aproximaremos a su respuesta en medio de los análisis realizados. Por mientras veamos una cita de Wilamowitz:

Pues todo el que juzgue sin prejuicios se dará cuenta de que yo he luchado honestamente, que lo que a mí me importa es el asunto mismo, la verdad. Sin duda que ésta triunfa sin mi ayuda, y muy pronto la

rápida corriente del tiempo arrastrará consigo tanto estas páginas como las de mis adversarios: sin embargo, no me arrepiento de haber comenzado y proseguido una lucha que, en verdad, no podía proporcionarme ninguna fama, ningún provecho, ningún goce, y a la que no me arrastró ninguna necesidad, ninguna amonestación de fuera, sino la voz del deber, que incita a mantener en alto la bandera bajo la que se lucha.”³⁰

La utilización del concepto *Perspective* permanece en los trabajos de juventud de Nietzsche como preludio etimológico de lo que posteriormente conocemos con el concepto de *perspektivichen* y *perspektivismus*. En este sentido, revisaremos un ejemplo de cómo se utiliza el concepto de *Perspektive* como antesala crítica de la gnoseología metafísica para demostrar que el propio concepto tiene una matriz de inteligibilidad compleja y poliédrica. El ejemplo que utilizaremos del concepto *perspektive* es el empleado en *Consideraciones Intempestivas II*. Allí, veremos la antesala de una crítica radical de la teoría del conocimiento de la metafísica occidental.

1.4 En torno a Consideraciones Intempestivas II. Sobre el la utilidad y el perjuicio de la Historia para la vida.

El tema general de *Consideraciones intempestivas II* se refiere a cómo la capacidad de olvido propicia la posibilidad de una vida como *potencia* en la aceptación de la finitud como elemento de la voluntad de poder. El olvido es la fuerza del *perspectivismo* en cuanto potencia vital que ampara a los seres

³⁰ Una fina descripción de toda esta querella puede verse en el artículo de Manuel F. Galiano *Ulrich von Wilamowitz-Möllendorff y la filología clásica de su tiempo* publicado en *Estudios clásicos*, Tomo 13, N°56, 1969, pp. 24-57. <http://interclassica.um.es/index.php/interclassica/investigacion/hemeroteca/e/estudios_clasicos/numero_56_1969/ulrich_von_wilamowitz_moellendorff_y_la_filologia_clasica_de_su_tiempo> [Consulta: 25 de Agosto, 2016]

vivientes en el límite de su mismidad. Sin embargo, ocurre que entre los seres vivientes existe uno que *inventa* el sentido histórico propiciando un daño a la vida que queda consumada por completo en el concepto de *pueblo, cultura y hombre*. Nietzsche afirma que es posible vivir sin recuerdos, como en el caso del animal, pero imposible vivir sin olvido, como en el caso del hombre. En la apertura del texto se hace referencia a la obra *Manfred* de Lord Byron. La novela nos relata la historia de un personaje al que le es imposible operar el olvido de sus fantasmas y que, en consecuencia, vive en la tristeza absoluta del recuerdo, sumergido en sus añoranzas que le dañan a tal punto de dejarlo en la más absoluta inmovilidad.

En este sentido, Nietzsche afirma:

(...) todo lo vivo sólo puede ser sano, fuerte y productivo en el interior de un horizonte. Si es incapaz de trazar a su alrededor tal horizonte, o, por otra parte, demasiado solipsista como para poder integrar su propia *perspectiva* en el interior de una extraña, llegará al ocaso enfermo y agotado demasiado prematuramente. La jovialidad, la buena conciencia, la alegría en el actuar, la confianza en el futuro -todo ello depende, tanto en un individuo como en un pueblo, de que exista una frontera, un límite que separe aquello que es claro y capaz de ser abarcado desde una *perspectiva* de todo lo que oscuro y no visiblemente iluminado; pero también depende de que se sepa justa y oportunamente tanto qué olvidar como qué recordar, del poderoso instinto para distinguir en qué momento es necesario sentir de modo histórico o no histórico.³¹

³¹ Nietzsche, F., *Consideraciones Intempestivas II. Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida*. Trad. Germán Cano. Ed. Biblioteca Nueva, Madrid. 1999, pp. 44-45. La cursiva es nuestra

La tesis central de esta *Segunda Consideración Intempestiva* exige comprender y valorar la importancia de la condición histórica y no-histórica del conocimiento para la salud de un individuo, una cultura o un pueblo.

Siguiendo esta línea podríamos afirmar que el *perspectivismo* es la noción por la cual toda individualidad cae en cuenta de su carácter no identitario, plural, y que, desde la oscuridad de su potencia, existe como condición múltiple de la vida. A diferencia de lo que nos dice el sentido común, el *perspectivismo* no es la afirmación del punto de vista del individuo o del sujeto, sino más bien la afirmación de una pluralidad de fuerzas que acontecen en el encuentro y la emergencia de una vida que construye límites y horizontes.

Existe una sobresaturación histórica que depotencia la vida y que pretende ver en dicha sobresaturación un acontecimiento de progreso en las ciencias y en el conocimiento. La percepción histórica degenera en una sobrestimación del proceso de bienestar reactivo surgido por el conocimiento y que fomenta una visión positivista de la ciencia. Ahora bien, Nietzsche le dará una importancia fundamental al elemento *intempestivo* en tanto condición de posibilidad de una atmósfera que propicia la emergencia de una interpretación *perspectivista*. El pensamiento, la reflexión y el conocimiento que inventa el hombre limita el elemento ahistórico. Nietzsche llama a este elemento -que es condición de toda historia- elemento *suprahistórico* [*überhistorisch*].

El conocimiento histórico es producto de un tipo de percepción parcial, resultante de un campo de visión limitado y que atribuye a lo individual una importancia excesiva. La relación con su pasado es en función de la importancia que puede darle un individuo, un pueblo o una cultura, creando una sensibilidad ensimismada, interiorizante y nihilista. Esta visión termina por someter al mismo valor todo lo que se encuentra en el plano de lo viejo, venerando sin más la pertinencia, el valor o la utilidad de aquello que pasó. El conocimiento histórico será el resultado de la exaltación de una perspectiva visual entrampada en la imposibilidad de crear una valoración activa del pasado y del futuro, y por tanto, la posibilidad de creación de un horizonte singular. De esta forma, dicho

conocimiento desestima lo nuevo y lo porvenir como elementos tergiversadores de un pasado museizado y rígido, evidenciando la necesidad de una valoración exclusiva de lo permanente, de lo fijo y lo inmutable. En este sentido Nietzsche, haciendo implícita una alusión a *La gorgona*, afirma que “la historia anticuaría se petrifica justamente en el momento en que la frescura vital del presente ha dejado ya de animarla y entusiasmarla.”³²

La historia anticuaría se preocupa sólo de *conservar* la vida, solo tiene el poder para realizar la sobrevivencia, imposibilitada ella misma de poder *engendrar* una estimación de su devenir.

La historia se convierte en Historia al transformarse en un modelo cientificista de destrucción de la *perspectiva* no-histórica o, propiamente, *intempestiva*. En este sentido, Nietzsche afirma respecto del afán cientificista de la Historia que “(...) también hacia atrás, donde existe el devenir, todas las *perspectivas* se han desplazado hacia el infinito produciendo un desplazamiento irreflexivo de todas las *perspectivas*”³³. Una consecuencia de este desplazamiento cientificista se verá en la producción de un hombre retraído en sí mismo, en su individualidad y predispuesto al rechazo de la pluralidad como condición de la vida.

La Historia como ciencia, resultado del cinismo humanista *antropo-logo-céntrico*, sitúa al hombre como cúspide dentro de la cadena de los seres vivos que desafía la pluralidad de las visiones naturalistas y materialistas precedentes. La necesidad de erigir al hombre como centro del pensamiento, el carácter antropocéntrico del horizonte interpretativo será, en último término, la imposibilidad de un mirar *perspectivista*. En este sentido, el ideal de la Historia como ciencia se yergue como una de los modos más acabados del pensamiento metafísico que desafía, según Nietzsche, la posibilidad de interpretación de todo devenir. Dicho ideal considerará al hombre y a la humanidad como naturaleza consumada bajo la mirada de un hegelianismo reactivo. En este sentido, Nietzsche afirma:

³² Ídem, pág. 64.

³³ Ídem, pág. 68.

¡Tú deliras, orgullosísimo europeo del siglo diecinueve! Tu saber no ha llevado a la consumación de la naturaleza, sino que destruye la tuya propia. Mide sólo durante un instante tu altura como cognoscente en comparación con tu capacidad de actuar. Ciertamente, asciendes hasta los rayos del sol del saber hacia el cielo, pero también caes hacia abajo, hacia el caos. El modo que tienes de caminar, de escalar como cognoscente, es tu fatal destino.³⁴

¿A qué se refiere Nietzsche cuando habla del modo de conocer del hombre como su fatal destino?

Ahora bien, Nietzsche verá en la lectura de K. Von Hartmann la idealización del hombre entendido como cima en la interpretación de la Historia, pero también como forma necesaria del tránsito metafísico hacia el progreso y el avance del conocimiento humano. Para Nietzsche la aceptación de dicho tránsito, junto a su pretendida alegría, no es más que la cara moderna de una tristeza existencial, de un hastío que conduce al ser humano al nihilismo. El exceso de Historia, la necesidad de explicación racional de todo lo que es, la pulsión constante de lógica, la necesidad de comprobar todo desde la perspectiva científica, en fin, la necesidad de construcción de una lectura metafísica de la realidad genera, en su punto más alto, una forma de nihilismo expresada en el desencanto frente a la vida y la compulsiva celebración de la *conservación*. Esta posición, será el centro de gravedad en la construcción de la teoría del conocimiento de la metafísica occidental que se representa en su fase moderna como Historia. El desencanto, en cuanto aburrimiento extremo, moverá al “hombre moderno” por las vías del nihilismo, deseando el fin del mundo, el día del juicio final, una vida después de la vida, etc.

La idea de hastío existencial pondrá en juego la debilidad con que el hombre enfrenta su pasado erigiéndose desde la negación de su presente. Dicha posición

³⁴ Ídem, pág.116.

convierte al hombre moderno en un amante de la conservación como única posibilidad de existencia. Acepta el devenir para realizar con ello el gesto reactivo que niega la posibilidad de otras formas de vida. La Historia, en su afán de explicar el devenir absorbe la alteridad sometiéndola al imperio de la identidad, creando con ello una perspectiva que niega la pluralidad de formas de vida y la posibilidad de contacto entre pluralidades. Nietzsche alude a la visión de “proceso universal” de Hartmann como aquel concepto que resume el hastío por lo otro, el aburrimiento y la creciente necesidad de una interpretación reactiva y nihilista del devenir que desconoce la existencia y la vida. Nietzsche afirmará:

De hecho, ya es hora de entrar en la batalla con un ejército entero de malicia satírica contra las aberraciones del sentido histórico, contra ese deleite excesivo en el proceso de detrimento de la existencia y de la vida, contra el desplazamiento irreflexivo de todas las *perspectivas*.³⁵

La lectura de un “proceso universal” como forma de legibilidad del mundo acontece bajo la percepción de un nihilismo pasivo y reactivo incapaz de abrirse a la pluralidad de miradas, puntos de vistas y horizontes.

La borradura de la posibilidad de nuevas perspectivas intensifica el proceso de interiorización del hombre moderno, es decir, crea las condiciones de un egoísmo exacerbado que justifica la lectura historicista de interpretación de la vida. Dicha noción histórica intensifica el egoísmo reinante propiciando una percepción intensamente individualista en donde la Historia se sumerge e interpreta a partir del choque de voluntades. La voluntad como intención y la intención como conciencia será el punto cúlmine de la racionalidad historicista sometiendo a la vida a una teleología específicamente negadora. Niega la vida en cuanto asume un principio no viviente, un principio más allá de la vida, la voluntad como intención y la conciencia como factor subjetivo y agente del devenir. Nietzsche afirma:

³⁵ Ídem, pág.123. La cursiva es nuestra.

Una cierta preponderancia de la historia es capaz de hacer todo lo que hemos dicho, pues este exceso desplaza sin cesar las perspectivas del hombre, transforma su horizonte y suprime esa atmósfera envolvente, sin permitir actuar ni sentir de nuevo de manera no histórica. Entonces, no le cabe otra salida que la de retirarse de esta infinitud del horizonte para, replegándose sobre sí mismo, encerrarse dentro del más pequeño recinto egoísta y atrofiarse. Probablemente llegue a ser inteligente, pero nunca sabio. Ha dejado de dialogar consigo mismo para empezar a calcular y acomodarse a los hechos, no se subleva, parpadea y comprende la necesidad de buscar su propio provecho o el de su partido en las ventajas o desventajas de los demás (...)³⁶

Nietzsche considera que la perspectiva tiene por objeto mantener aunada la pluralidad de emociones de un cuerpo y componer aquello que fluye en el universo del devenir. De esta forma las *perspectivas* organizan aquello que emerge bajo el influjo de la voluntad de poder. Además, se analiza el modo cómo el egoísmo funciona como reducto en donde acontece la interpretación de todas las fuerzas que componen la conciencia y el “yo”. En este sentido, Nietzsche afirma que la reducida visión del egoísmo como forma interpretativa de la Historia produce una lectura reactiva de las relaciones entre los seres. Nietzsche se pregunta si es necesario el egoísmo en todas las relaciones sociales y su respuesta es que detrás de cada acción egoísta existe una serie de relaciones con los demás aprendidas en una práctica múltiple y plural. Toda pulsión, toda tendencia vital emerge desde una relación de pluralidad que le hace posible. Esta relación con los demás nos devuelve una imagen de nosotros mismos, tal como Perseo le devuelve su imagen a La gorgona. La constante del egoísmo individualista metafísico -a diferencia del *perspectivismo* pluralista nietzscheano- es la de negar

³⁶ Ídem, pp.128-129.

la posibilidad de ser de la alteridad que le constituye como existencia, es decir, negar su condición no-egoísta e intempestiva.

En relación al conocimiento, el hombre moderno arrastra consigo una cantidad innumerable de piedras y rocas imposibles de digerir. Sin poder asimilar la ingente cantidad de conocimiento, merma su posibilidad de valorarlos de dichos arrumbándose en la precariedad y la acumulación. Dada esta imposibilidad emerge la necesidad de separar y jerarquizar el ser a partir de un adentro y un afuera, un sujeto y un objeto, fenómeno y cosa en sí. En el párrafo 4 de *Consideraciones intempestivas II* Nietzsche afirma:

En virtud de este crujir se delata la propiedad más característica del hombre moderno: el singular contraste entre un mundo interior al que no corresponde ningún tipo de exterioridad y una exterioridad a la que no corresponde ningún mundo interior, una contraposición, por otro lado, desconocida por los pueblos antiguos.³⁷

El hombre moderno, bajo el influjo de su incapacidad de digerir los acontecimientos, interioriza dicha imposibilidad asignando distintos nombres que le resumen: “espíritu”, “sujeto”, “interioridad”, “yo”. Nietzsche verá que la sobresaturación de acontecimientos históricos genera una actitud específica que le lleva al extremo de convertirlo en cínico.

El hombre moderno, que tiene por resultado un carácter cínico, se esmera en destruir cualquier tipo de valoración que le obligue a relacionar la justicia y la verdad. Así, excluyendo la justicia como resultado de una valoración enaltece la verdad como un bien en sí despojándole de vitalidad. La vitalidad de la verdad es la chance para establecer una justicia como resultado de un proceso de valoración de los acontecimientos y encuentros, justicia que se remonta a la capacidad de un ser vivo de potenciar y acrecentar su vida. Esta justicia nada tiene que ver con el

³⁷ Ídem, pp. 68-69.

derecho, ni con la idealidad platónica, sino más bien con la invención y la creatividad. El hombre cínico, amparado en el desencanto por la verdad, está impedido y alejado de toda acción creativa, reverso del artista.

El hombre cínico acepta su destino porque no puede crear ninguna forma de lucha. Acepta su pasado porque junto al conocimiento y la historia ha monumentalizado sus acontecimientos individuales y culturales enaltecéndolos por reproducción y tedio. El cínico critica sólo cuando aparece ante él lo novedoso, aún como forma ingenua e inocente. De esta forma, el cínico es un nombre más para denominar la procesión del sujeto nihilista. ¿Podríamos decir que la necesidad de reelaborar un pensamiento *perspectivista* nace de la potencia por pensar un conocimiento que sobrepase las limitaciones que el sujeto nihilista se impone a sí mismo a partir del prejuicio de la verdad?

Para Nietzsche, el *desencanto conservador* es el punto de inicio del nihilismo y su crítica, en cambio, la posibilidad de una teoría *perspectivista* de los afectos. Desde nuestro horizonte, consideramos la lectura de *Sobre la utilidad y el perjuicio de la Historia para la vida*, como uno de los comienzos de la *teoría perspectivista de los afectos*³⁸ en tensión polémica con lo que la tradición metafísica llamó “teoría del conocimiento”.

³⁸ A propósito de la teoría de los afectos es importante destacar que es una expresión usada como concepto estético en la teoría musical del barroco alrededor del siglo XVII y XVIII. La expresión en alemán es *Affektenlehre*. Nietzsche utiliza dicha expresión en *Fragmentos Póstumos* del Cuaderno Z II 3b Comienzo de 1888-Primavera 1888, 13[2], pp. 505. El fragmento se presenta como una serie de apuntes al modo de índice respecto de temas generales. En la traducción podemos leer lo siguiente en relación a la teoría de los afectos: “Psicología (teoría de los afectos) como morfología de la voluntad de poder. No la ‘felicidad’ como motivo” (p.505). Respecto de las posibles fuentes de lectura de dicha teoría en la obra de Nietzsche un nombre es particularmente citado: Berthold Feind. Por otro lado, la teoría de los afectos [*affektenlehre*] fue una categoría estética de la música barroca que tiene su precedente histórico en los estudios realizados sobre las doctrinas griegas y latinas sobre retórica y oratoria, la cual se proponen comprender cómo codificar las emociones para manejarlas e inducir con ello ciertos estados de ánimo en los oyentes. A este efecto, el compositor barroco buscó combinar la mayor cantidad de pasiones de la manera más intensa posible. La palabra afecto proviene del griego *pathos* y designa un estado emocional inducido externamente. Sin embargo, y según la interpretación de Mattheson, quien quiera afectar la emoción de otro debe él mismo estar afectado por dicha emoción.

1.5. Sobre la teoría del conocimiento y su crítica.

Para engrosar el problema precedente haremos nuestra alguna de las tesis redactadas en la obra *Perspectivismo y subjetividad* de Marco Parmeggiani. El objetivo central de dicho texto es visibilizar, a través de una interpretación del concepto de *perspectivismo*, la crítica realizada por Nietzsche a la teoría del conocimiento de la metafísica occidental centrada en la posibilidad de un sujeto cognoscente.

El estudio de Parmeggiani abarca los periodos de 1880 a 1889. El criterio de elección de dicho periodo es debido a que en ese momento emerge de forma más clara la crítica epistemológica de la metafísica. Abarca, entonces, lo que se conoce como periodo intermedio.

En un inicio, Parmeggiani asegura que si bien existe una prolífica interpretación de los temas tratados por Nietzsche, en el caso de la teoría del conocimiento y en especial de su crítica al sujeto, existen pocas referencias:

En conclusión, la crítica del concepto metafísico de sujeto cognoscente es una de las temáticas menos estudiados del pensamiento de Nietzsche, dentro del conjunto de la problemática del conocimiento y de la crítica de la gnoseología metafísica. Esta investigación intentará reivindicar su importancia, demostrando que no es un aspecto accesorio, secundario o poco desarrollado del pensamiento nietzscheano, sino que posee una vastedad y una minuciosidad tal que la convierten en referencia imprescindible a la hora de estudiar el problema del sujeto cognoscente, cualquiera sea el planteamiento filosófico de partida.³⁹

³⁹ Parmeggiani, M., *Perspectivismo y subjetividad*. Ed. Analecta Malacitana. Málaga. 2002, pág. 29.

El estudio de Parmeggiani tendrá un segundo objetivo que podemos dividir en dos. El primero consiste en discutir la posición abierta por Heidegger que interpreta la metafísica nietzscheana como la consumación de la metafísica occidental a partir de una supuesta concepción subjetivista de la voluntad de poder. Por otro lado, intenta polemizar con la idea de que el *perspectivismo* nietzscheano se construye a partir de la percepción de un sujeto como punto de vista individual. Parmeggiani asegura que “este estudio quiere contribuir indirectamente a resolver en qué medida el *perspectivismo* de Nietzsche es no-subjetivista o es un *perspectivismo* sin sujeto.”⁴⁰

Ahora bien, nuestra contribución a la lectura de Parmeggiani es la de sugerir que la tarea de demostración de la interpretación no subjetivista del *perspectivismo* es deudora del joven Nietzsche, más ligado a la estética y la filología, y que no es posible realizar un examen acabado del concepto en cuestión centrándose sólo en el periodo intermedio del autor.

El plan que propone Parmeggiani es, en primer lugar, demostrar que el concepto de sujeto cognoscente no es ni una evidencia ni una certeza inmediata, como lo ha creído la tradición metafísica. La segunda etapa del trabajo consiste en descubrir de qué modo el concepto de sujeto cognoscente, pese a ser una interpretación “superficial” de los elementos de construcción del conocimiento, se transforma en evidencia inmediata y certeza. En este sentido, se indicará que el concepto se erige desde una ficción o ilusión del pensamiento metafísico. Parmeggiani afirma que la disposición crítica respecto del sujeto del conocimiento se da en toda la obra de Nietzsche, tanto la publicada como la póstuma. Ahora bien, la dilucidación de la teoría del sujeto cognoscente conduciría a entablar las bases para comprender y explicitar la teoría nietzscheana sobre el *perspectivismo*, cuestión que queda al debe en la exposición de Parmeggiani. En este sentido, afirmamos que el autor no completa el estudio del concepto de *perspectivismo*

⁴⁰ Ídem, pág. 30.

quedándose en el proceso de cimentar el camino conducente a su estudio bajo el despliegue de la crítica nietzscheana del sujeto.

1.6 Crítica y dilucidación del conocimiento metafísico.

Una de las primeras funciones del *perspectivismo* es la de generar en los seres vivos una relación de conocimiento respecto de su entorno. Todo indica que el conocimiento es una forma de relación entre los seres vivos más que una jerárquica entre sujeto y objeto. Más allá de la centralidad que erige el conocimiento sobre la posibilidad de un sujeto racional, el *perspectivismo* apelará a una relación de grado respecto de los seres orgánicos.

El conocimiento no se construye a partir de un único juicio sino más bien en el choque, la lucha y por tanto la limitación de diversos juicios, unos conocidos y otros por conocer. En este sentido, Parmeggiani afirma:

El *perspectivismo* nietzscheano traza una concepción pluralista del conocimiento: hay distintas formas de conocimiento que no son reducibles a una jerarquía ni subsumibles bajo una única forma de conocimiento superior -la cúspide de la pirámide. En lugar de organizarse verticalmente, se dispersan horizontalmente por mutua exclusión: mutuamente imponderables, “incomensurable” en su valor veritativo, cada forma de conocimiento es una perspectiva cognitiva sobre lo real, que expresa la “necesaria injusticia” de toda manera de conocer, su necesaria parcialidad y unilateralidad.⁴¹

El *perspectivismo* vendría a desmitificar la antítesis creada entre mundo aparente y mundo verdadero. La idealidad de la invención metafísica entraría en una zona de desestabilización en cuanto se reconoce como productor de todo conocimiento.

⁴¹ Ídem, pág. 47-48.

Para Parmeggiani la función del *perspectivismo* es la de desestabilizar los fundamentos de los prejuicios metafísicos, pero sobre todo, del prejuicio más importante o fundamental: el del sujeto del conocimiento. Para Parmeggiani el conocimiento metafísico no existe si no a partir de la suposición de un sujeto autoral que le sirve de sustrato. Ahora bien, dicha suposición, que comienza con Platón y se desarrolla en Descartes y Kant, somete al conocimiento bajo los paradigmas de la dualidad idea/copia, res cogitans/res extensa, noúmeno/fenómeno. Sin embargo, en el arribo del *perspectivismo* dichas dualidades dejan de tener sentido en la medida en que delatan al conocimiento como una invención/ficción de la voluntad de poder, entendida como la posibilidad de expresión de una potencia. La fe en la razón, la necesidad de un sujeto y la pretensión de objetividad serán puestas en duda con el arribo del *perspectivismo*. En este sentido, la pretensión de universalidad de todo conocimiento mostrará sus ribetes metafísicos en la medida en que funcionan más como dispositivo de poder que como forma de interpretación de la naturaleza. Aquella, en la medida en que se interpreta, se inventa. La interpretación nunca tendrá un correlato objetivo: será una máscara detrás de otra, hasta el infinito. En este sentido, Nietzsche afirmará que la interpretación *perspectivista* desmantela la configuración metafísica de una realidad que sería confirmada o legitimada desde el conocimiento.

Parmeggiani da cuenta sobre la lectura de la antítesis entre mundo aparente y mundo verdadero realizada por la tradición metafísica. Afirma que tales expresiones son deudoras de la lectura realizada a Gustav Teichmüller en su obra *Die wirkliche und die scheinbare Welt* publicada en 1882, y que Nietzsche conoció en otoño de 1883. En base a esta lectura, redacta una serie de fragmentos que serán sintetizados en un famoso capítulo del *Crepúsculo de los ídolos* titulado *Cómo el "mundo verdadero" acabó convirtiéndose en una fábula*.

Al respecto, la intención de Nietzsche será la de evidenciar cómo el prejuicio de la metafísica surge de la reducción del conocimiento a la diferencia entre apariencia sensible y mundo inteligible. Dicho prejuicio lleva a los filósofos a descartar una serie de conocimientos en favor de conceptos abstractos otorgando valor de

eterno a aquello que no es más que un proceso, un devenir: “El pensamiento metafísico ve una falta de consistencia ontológica en lo sensible, puesto que en ello dominan la multiplicidad, el cambio y el desorden.”⁴²

La posición metafísica atribuiría tres características a la realidad que estarían detrás de su interpretación, las que sería: la unidad, el orden y la permanencia. La metafísica buscará el ser en sí como causa y sustento de la apariencia en estas tres supuestas cualidades. Esta creencia será puesta en duda por la interpretación nietzscheana. La forma en cómo opera esta creencia se basa en una fuerza reactiva, es decir, oponer el mundo verdadero al mundo aparente. La fuerza reactiva de la contradicción introducirá la potencia divisoria entre el mundo verdadero y la apariencia. En consecuencia, puesto que el mundo verdadero no se da a los sentidos, sólo puede ser pensado, dando como resultado la afirmación de que el mundo verdadero únicamente se muestra al intelecto, es inteligible y no sensible. Desde esta dualidad nace la confianza en la razón, único instrumento capaz de resolver el problema del conocimiento del mundo según la metafísica. En relación a lo anterior Parmeggiani afirma: “Nietzsche piensa que, a pesar de las apariencias, toda metafísica establece la contraposición entre un mundo aparente y un mundo verdadero, y la entiende siempre según la antítesis sensible-inteligible.”⁴³

Para Parmeggiani la primera característica de la metafísica se define como “aquella forma de conocimiento que busca, más allá de la apariencia sensible, el ser en sí inteligible de la realidad, que es causa y fundamento de ella. Esta característica sólo queda completada al momento de pasar al plano axiológico.”⁴⁴

El resultado de esta valoración es la producción de un segundo prejuicio en la metafísica: la desconfianza frente a los sentidos y la fe en la razón. Nietzsche adquiere una posición sensualista respecto de la tradición metafísica en cuanto sospecha que la fe en la razón no es más que el despliegue intelectual e idealista

⁴² Ídem, pág. 49.

⁴³ Ídem, pág.50.

⁴⁴ Ídem.

del valor de la verdad como el punto más alto de la jerarquía axiológica y metafísica. La perspectiva metafísica será deudora de la desconfianza del cuerpo y del deseo. Desde sus inicios interpretó al cuerpo como elemento tergiversador y engañoso incapaz de producir conocimiento alguno. Por ello Parmeggiani sostiene:

Bajo la perspectiva metafísica, el mundo aparente es engañoso porque está sometido a un cambio incesante, las cosas físicas se muestran siempre de manera distinta y nos revelan que nada permanece, que todo tiene nacimiento y muerte, que toda unidad es sólo una apariencia de unidad. Esta valoración negativa de la apariencia sensible es una valoración moral. ¿Qué valor le sirve de fundamento? Uno de los principales valores morales, el valor de la verdad, frente al cual este mundo múltiple y cambiante se vuelve engañoso y carente de todo valor.⁴⁵

Desde la posición precedente Nietzsche afirma en *Fragmentos Póstumos*:

La equivocación de la filosofía radica en que en lugar de ver en la lógica y en las categorías de la razón medios para acomodar el mundo a fines utilitarios (así pues, medios, “por principio”, para una falsificación utilitaria), creyó tener en ellas el criterio de la verdad o el de la realidad. El “criterio de la verdad” era de hecho meramente la utilidad biológica de tal sistema de falsificación por principio: y puesto que una especie animal no conoce nada más importante que conservarse, se tuvo de hecho legitimidad para hablar aquí de “verdad”⁴⁶

⁴⁵ Ídem, pág. 51.

⁴⁶ Nietzsche, F., *Fragmentos Póstumos*. Volumen IV. Cuaderno W II 5, Primavera de 1888 14[153]. Trad. Juan Luis Vermal y Joan B. Llinares. Ed. Tecnos, Madrid, pág. 580.

Un tercer prejuicio del idealismo metafísico es la *negación de la naturaleza perspectivista del conocimiento*: su característica esencial es escindir el proceso de producción del conocimiento desde la singularidad entre los organismos y su ambiente, para reducir dicha relación en la determinación de un conocimiento objetivo que pretende ser universalmente válido para todo individuo empírico. Parmeggiani afirmará:

En contra de todo ello, el objetivo de Nietzsche es interpretar el conocimiento como una actividad más de cierto ser vivo, el ser humano. El conocimiento no es más, en última instancia, que la expresión de las pasiones, de manera que no puede poseer objetividad alguna: lo que define a la vida misma es conocer y vivir el mundo bajo una perspectiva determinada y siempre parcial (...)

La metafísica quiere alcanzar una “perspectiva absoluta” sobre la realidad, un punto de vista que abarque todos los puntos de vista y que suministre un conocimiento válido para cualquier individuo en cualquier situación.⁴⁷

Un punto importante que hace ver Parmeggiani es la constante “voluntad de verdad” que aparece en la metafísica. Dicho concepto se resume en la necesidad de buscar un mundo verdadero, sostén del mundo cambiante, vertiginoso, caótico de los sentidos. Es el prejuicio y necesidad de un *mundo permanente*. Nietzsche afirmará que “(...) el hombre busca 'la verdad': un mundo que no se contradiga, no engañe, no cambie, un mundo *verdadero* — un mundo en el que no se sufra: contradicción, engaño, cambio...”⁴⁸

⁴⁷ Parmeggiani, M. *Perspectivismo y subjetividad*. Ed. Analecta Malacitana, Málaga, 2002, pág. 53.

⁴⁸ Nietzsche, F., *Fragmentos Póstumos*. Volumen IV. Cuaderno W II 1 Otoño de 1887, 9[60], Trad. Juan Luis Vermal y Joan B. Llinares. Ed. Tecnos, Madrid, pág. 249.

La táctica empleada por la metafísica radica en la identificación entre Ser, Verdad y Bien. La fusión de esos tres conceptos funciona regidos por la insistencia de la “voluntad de verdad” que somete a la realidad, el conocimiento y la vida a los designios del ideal metafísico. De esta forma se identifica la verdad con lo bueno y el error o lo falso con lo malo. Esta misma separación bueno/malo, será regida desde una esfera trascendental que opera manteniendo dualidades de todo tipo con el objetivo de establecer una línea divisoria entre lo legítimo y lo ilegítimo. Esta separación se basará en la valoración de lo inteligible en cuanto verdadero por sobre lo sensible, considerado como falso, irreal, erróneo o insuficiente. Ahora bien, dicha valoración se erige desde una forma de ser, es decir, desde una moral determinada.

Estas investigaciones condujeron a Nietzsche a afirmar que el último móvil que mantiene la moral metafísica es la imposición de los ideales ascéticos como único modo de vida posible para la construcción de cualquier tipo de conocimiento. El ideal ascético se construye a partir de una posición dogmática que eleva a la razón como matriz. En dicho modelo la verdad se construye desde la confianza plena de que el intelecto podrá generar el conocimiento necesario para ascender al conocimiento dejando de lado, por fin, el plano de lo sensible. Bajo esta visión Parmeggiani sostiene que:

El pensamiento metafísico está dominado por la convicción de que la razón, el “logos” (en griego en el original), es por naturaleza sistemática y constructiva, es decir, su tendencia natural es a construir teorías más o menos abstractas acerca de la realidad. En esto se basa la creencia metafísica de que todo conocimiento verdadero es constructivo, es decir, sólo hay verdadero conocimiento en una teoría construida y sistematizada (...) ⁴⁹

⁴⁹ Parmeggiani, M., *Perspectivismo y subjetividad*. Ed. Analecta Malacitana. Málaga, 2002, pág. 61.

La posición de Parmeggiani es reivindicar el rol de otro tipo de conocimiento capaz de establecer una relación más rica y potente con la vida. Desde esta posición se hará mención a la figura de Dionisio como aquel dios que guía una forma de entablar una relación distinta con el conocimiento:

Dionisio simboliza, para Nietzsche, la destrucción gozosa de lo que hasta ahora ha sido estimado como lo más alto, pero de aquel impulso destructivo que no deriva del resentimiento, de una carencia de ser, sino de un exceso de ser, de la afirmación absoluta de la vida en sí misma. *Nietzsche encuentra pocos ejemplos de este proceder filosófico*, pero Colli sugiere la sabiduría presocrática. Ella forjó el *logos* auténtico y lo forjó como *logos* destructivo, razón que tiende a destruir todo contenido mental demostrando que es “impensable”. En este aspecto, resaltan los nombres de Zenón de Elea y Gorgias.⁵⁰

La postura metafísica tendrá, además, el prejuicio de que el ser es esencialmente racional y que sólo en relación con el intelecto puede desplegarse dicha racionalidad en su conocimiento. Esta posición se organiza a partir del ideal ascético que separa el conocimiento de la vida creando con ello una imagen del mundo distanciada de lo que puede, y disociada de su corporalidad y su entorno. Así, en un proceso de separación radical, la metafísica propone un ascetismo epistemológico y gnoseológico que se consolida en la posibilidad de una moral determinada:

[El ideal ascético] representa la aspiración del ser humano a separarse y a tomar distancia, no sólo de la realidad exterior, sino sobre todo de la vida inmediata interior: de su cuerpo, sus instintos y sus pasiones. En su inmediatez, la vida se caracteriza por la ausencia de orden, sentido y

⁵⁰ Ídem, pág. 62. La cursiva es nuestra.

constancia; en ella el dominio del azar provoca que la felicidad y el sufrimiento se sucedan sin control ni sentido. Ante ello, el ser humano ha reaccionado negando la vida inmediata: mediatizándola racionalmente, es decir, regularizándola y ordenándola, tanto en la vida práctica como en el ámbito del conocer. La máxima realización del ideal ascético en el conocimiento distingue al pensamiento metafísico.⁵¹

1.7 Crítica de la dualidad sujeto/objeto.

Para Nietzsche la antítesis sujeto/objeto conforma uno de los ejes centrales de la metafísica de la teoría del conocimiento. Parmeggiani le llama “gnoseología metafísica” a este procedimiento que propicia una teoría del conocimiento basada en el binomio antes mencionado. El funcionamiento de una gnoseología metafísica radica en la posibilidad de atenuar el error, reducir la experiencia a términos trascendentales y establecer un dominio de estabilización del caos de la pluralidad a partir de la instalación de dos prejuicios fundamental: existe “algo” que conoce y “algo” que es conocido. Esta creencia se suma a la idea de que en la substancia existe una esencia o idea que le hace permanecer idéntica a sí misma. La función que tiene esta creencia es infundir sentido y certeza frente a la multiplicidad de los conocimientos y así crear la ilusión de su unidad y continuidad.

La crítica nietzscheana al binomio sujeto/objeto se despliega en primer lugar como crítica a la idea del “yo” como sustrato, individualidad, sujeto y espíritu del conocimiento. En este sentido, la primera entrada a la crítica de la dualidad sujeto/objeto comienza en la desmantelación del concepto de “yo”. Parmeggiani expone dicha desmantelación en la segunda parte de su libro, en donde sienta las bases para una comprensión del concepto de *perspectivismo*:

⁵¹ Ídem, pág. 63.

A partir de *Humano, demasiado humano*, Nietzsche desarrolla ampliamente una crítica compacta del yo, mostrando que la realidad plural y cambiante del ser humano obliga a interpretarlo de otra manera: no como un ser dotado de una identidad interior, sino como un sistema vital de impulsos basado en relaciones de conflicto y cuyo centro cambia continuamente.⁵²

Ahora bien, cuando Nietzsche realiza la crítica al binomio sujeto/objeto se desplaza dentro de un ámbito reducido a la teoría del conocimiento, bajo el análisis de la actividad cognoscitiva que suspende la afirmación de la identidad. La hipótesis de Parmeggiani es que dicha reducción es establecida por Nietzsche debido a que centra su crítica en el planteamiento filosófico moderno, más allá de la disyuntiva platónico-aristotélica. El blanco de la crítica, entonces, será uno de los planteamientos bases de la modernidad: la condición de la división sujeto/objeto. En este sentido Parmeggiani afirma:

(...) desde Descartes y sobre todo con Kant, la gnoseología moderna ha procedido así: podemos prescindir temporalmente de la cuestión escabrosa de si el hombre posee o no una identidad interior -un alma-, porque, sin salir del análisis del conocimiento mismo, encontramos un centro permanente, al que se refiere todo conocimiento, todo conocer, un sujeto cognoscente, la autoconciencia. Kant consideraba insostenible la idea de que el yo empírico representa el ser en sí del hombre, pero pensaba irrefutable la existencia de un yo trascendental como condición trascendental última de todo conocimiento, es decir, como "sujeto del conocimiento."⁵³

⁵² Parmeggiani, M., *Perspectivismo y subjetividad*. Ed. Analecta Malacitana. Málaga. 2002, pág. 67.

⁵³ Ídem.

El problema de la metafísica, según Nietzsche comienza con su manera de proceder, creando dicotomías como son cuerpo/alma, devenir/ser, sujeto/objeto. Esta estrategia tiene la ventaja de crear referencias conceptuales de la realidad a partir de la legitimidad de dicha clasificación binaria. La otra ventaja es que tiende a absolutizar la antítesis y crear la ilusión de que ellas funcionan en la realidad, sin comprender que son parte de una creencia, ilusión o ficción de quien mira. A la metafísica le va de suyo la necesidad de crear una tabla de jerarquías nihilistas que tenga como sustrato la dicotomía verdad/apariencia. La gnoseología metafísica, por supuesto, no estará exenta de este proceder, fundando su actividad en la necesidad de establecer la separación entre lo que conoce y lo por conocer. Este modo de proceder se fundamenta, a su vez, en la creencia de las antítesis de los valores. Para apoyar esta tesis Parmeggiani nos muestra un párrafo de *Más allá del bien y del mal*:

“¿Cómo *podría* una cosa surgir de su antítesis? ¿Por ejemplo, la verdad, del error? ¿O la voluntad de verdad, de la voluntad de engaño? ¿O la acción desinteresada, del egoísmo? ¿O la pura y solar contemplación del sabio, de la concupiscencia? Semejante génesis es imposible; quien con ello sueña, un necio, incluso algo peor; las cosas de valor sumo es preciso que tengan otro origen, un origen *propio*, - ¡no son derivables de este mundo pasajero, seductor, engañador, mezquino, de esta confusión de delirio y deseo! Antes bien, en el seno del ser, en lo no pasajero, en el Dios oculto, en la “cosa en sí” - ¡*ahí* es donde tiene que estar su fundamento, y en ninguna otra parte!”- Este modo de juzgar constituye el prejuicio típico por el cual resultan reconocibles los metafísicos de todos los tiempos; esta especie de valoraciones se encuentra en el trasfondo de todos sus procedimientos lógicos; partiendo de este “creer” suyo se esfuerzan por obtener su “saber”, algo que al final es bautizado solemnemente con el nombre de

“la verdad”. La creencia básica de los metafísicos es *la creencia en las antítesis de los valores*.⁵⁴

Nietzsche traduce la posibilidad de emergencia de esta antítesis con la creencia de la existencia de un valor por sobre todos los valores: el “bien en sí”. La absolutización del “bien en sí” como criterio para establecer la categorización y jerarquía entre términos contradictorios potencia la posibilidad de establecerlos como conceptos reguladores de toda práctica humana, incluyendo, por supuesto, el conocimiento. El “bien en sí” pretenderá volverse un valor incondicionado, eterno y absoluto que posibilite la regulación de todos los valores que le preceden. Dicha absolutización tiene como base el ideal de propender a una felicidad plena y duradera, constante y permanente más allá del mundo aparente.

Frente al establecimiento de los valores morales incondicionados surgidos desde la creencia del “bien en sí”, Nietzsche propone una segunda forma de valoración denominada “natural” y que establecerá una posibilidad diferencial de construcción de una escala de jerarquías. Esta forma relativa de entablar una relación valorativa es propia de la tragedia. Bajo esta rúbrica Parmeggiani afirma:

Esta relatividad del valor natural deriva de su característica principal: el valor natural no se separa nunca de la acción humana, no se convierte en un valor absoluto; no pierde nunca la connotación de una meta provisional del hombre, de una meta que puede alternarse con otra multitud de valores posibles. Nietzsche piensa que el planteamiento naturalista es la superioridad que presenta el “politeísmo”, frente al “monoteísmo” típico del planteamiento absolutista de la naturaleza de los valores. Estos valores se llaman “naturales”, porque no se desligan

⁵⁴ Nietzsche, F., *Más allá del bien y del mal*. Alianza Ed. Trad. Andrés Sánchez Pascual. Madrid, 2007, pág. 23.

nunca de la vida y de la naturaleza de donde proceden y en última instancia se mantienen siempre a su servicio. Al presentarse siempre como un producto de la vida, o como el reflejo de sus tendencias naturales, no pueden arrogarse ningún carácter absoluto o incondicionado. Por el contrario, precisamente, la característica esencial de los valores morales es que son el resultado de la conversión en incondicionado de los valores naturales, separándolos de la vida y de la naturaleza y sometiendo éstas a un juicio superior, a un juez que se sitúa más allá de la vida. ⁵⁵

La justificación de forjar el “bien en sí” como un incondicionado se basa en la necesidad de establecer una felicidad *permanente* en el hombre. La necesidad de dicha felicidad excluirá a los sentidos como camino legítimo de su adquisición en cuanto ellos, según la metafísica platónica, es parcial e incluso contradictoria. La felicidad emanada desde los sentidos es transitoria, pasajera y sujeta a los vaivenes de las pasiones. Bajo esta creencia la felicidad, según la metafísica, debe buscarse más allá de los sentidos, más allá de las apariencias, en un mundo inteligible e incondicionado, capaz de establecer un criterio permanente para su adquisición:

Vista la naturaleza de los valores morales, ¿por qué dice Nietzsche entonces que niegan o condenan la vida? La moral postula sus valores absolutos, el bien en sí, en contradicción con el mundo sensible, puesto que una felicidad incondicionada y constante es efectivamente imposible de alcanzar a través del mundo sensible y de la naturaleza. La ejemplificación más clara de ello la encontramos en la teorización que hace Platón de la diferencia entre placer y bien, en el diálogo

⁵⁵ Parmeggiani, M., *Perspectivismo y subjetividad*. Ed. Analecta Malacitana. Málaga. 2002, pág. 72-73.

Filebo. Lo típico de la felicidad que podemos obtener del mundo y de nuestro ser sensible es, por un lado, su transitoriedad y, por otro, que cuanto más intensa es va acompañada de un sufrimiento posterior también intenso. En antítesis con esta felicidad terrena, Platón teoriza la posibilidad para el hombre de alcanzar un bien que proporcione una felicidad permanente y no contaminada por dolor alguno. Pero la posibilidad de alcanzar ese bien supremo sólo se le abre al hombre “más allá” de este mundo sensible: con el conocimiento del orden del mundo inteligible, que rige y gobierna este mundo. Nietzsche piensa que, aunque indirectamente el mundo sensible y la vida animal se revalorizan bajo el gobierno de este orden inteligible, sin embargo, los valores morales sacrifican la vida y la naturaleza a favor de una realidad que posea todas las características opuestas al mundo natural. Pues el cambio y la felicidad propios del mundo sensible son, como muestra Platón, múltiples impedimentos para la consecución de la verdadera felicidad.⁵⁶

En conclusión, la metafísica platónica y occidental buscará establecer una separación entre lo más valioso y menos valioso contrastando cada valor con el “bien en sí” para establecer una necesidad de rango de valores que potencien la adquisición de una felicidad permanente. De esta forma, la posibilidad de creación de una antítesis moral entre bien/mal supondría un resguardo *a priori* y trascendental de un cierto tipo de ideal de la felicidad. El mundo inteligible, entonces, será el camino por el cual es posible acceder al “bien en sí”, mientras que el mundo sensible deberá ser excluido como proceso legítimo de adquisición de cualquier moral.

Es importante destacar que Parmeggiani sostiene que el funcionamiento de la metafísica obliga a establecer una antítesis de valores más que una jerarquización

⁵⁶ Ídem, pág. 73.

por grados. Parmeggiani afirmará que la antítesis reduce cualquier jerarquía a la oposición binaria Bien/Mal.

Desde *Humano, demasiado humano* Nietzsche valora tremendamente los alcances de la ciencia que establecen la necesidad de creer en las antítesis para generar conocimiento. No existe oposición entre frío y calor sino una relación de grado entre cuerpos. Ni tampoco movimiento ni quietud, ni lleno/vacío. Ahora bien, Nietzsche iría más allá del ejemplo del procedimiento de las ciencias modernas:

Nietzsche no reduce la tarea de disolución de las antítesis metafísicas a la ciencia natural, sino que también se la asigna a la filosofía histórica. A sus ojos, los métodos históricos son el instrumento más valioso para disolver las oposiciones conceptuales, al mostrar que la existencia real de un puesto se ha derivado históricamente del otro opuesto. Con cierto método histórico se puede mostrar, por ejemplo, de qué modo lo racional procede lo no-racional, el conocimiento objetivo y desinteresado de ciertas pasiones, y las verdades de los errores. Ésta es la tarea que se propone Nietzsche a partir de *Humano, demasiado humano*: la filosofía actual necesita una “química de los sentimientos y de las ideas”. “Química” significa que el conocimiento de la composición de cada sentimiento y cada idea, que debe ir dirigido sobre todo a descubrir su proceso de formación y su origen. Es una especie de “química genética o histórica”, o de “historiografía química”.

Una realización práctica de este proyecto de los años 1876-1879, es el conocido método genealógico, expuesto en *La genealogía de la moral*.⁵⁷

En la segunda parte del capítulo dos de su libro, Parmeggiani desarrolla la idea *perspectivista* del conocimiento. Nos sugiere que es desde la época de *Aurora* en

⁵⁷ Ídem, pág. 77.

donde se hallan los primeros abordajes al tema en cuestión.

Parmeggiani se detiene en dos fragmentos póstumos con la intención de evidenciar la ilusoria pretensión de construir el conocimiento a partir de la división sujeto/objeto. Comienza analizando el fragmento del Cuaderno M III I, de Primavera-Otoño de 1881, 11[330], titulado *Certeza básica*⁵⁸. De éste fragmento llama la atención la utilización de términos tan cercanos a Kant, sobre todo en lo referente al concepto de “representación” que desde el inicio del fragmento resalta como centro de la reflexión. En relación a esto, interpreta que existe una clara influencia de Schopenhauer. Además menciona, según el trabajo de P. D'Iorio titulado *Le superstition des philosophes critiques. Nietzsche et Afrikan Spir*, que la influencia kantiana se debe a la lectura del neokantiano A. Spir. Según Parmeggiani el problema fundamental del fragmento es “¿en qué medida la oposición sujeto/objeto puede explicar el fenómeno del conocimiento?”⁵⁹

El concepto clave en alusión será el de *vorstellen*, que puede ser traducido por representación o pensamiento. Al parecer Parmeggiani considera el concepto de *representación* por sobre el de *pensar* debido que los argumentos no van dirigidos al pensamiento sino más bien al conocimiento. Por eso es que opta por la traducción de *representación*. El argumento de este fragmento va en la línea de criticar la pertinencia de la división sujeto/objeto para fundar la representación y, en último término, el pensar. Ahora bien, Parmeggiani va más allá y afirma que “en este fragmento, la línea argumentativa contra el sujeto del representar trata de mostrar que no es necesario que exista un sujeto y un objeto para que sea posible representar.”⁶⁰

Pese a que dentro de un contexto muy general la idea de “yo” podría entenderse como autoconciencia, en éste fragmento, afirma Parmeggiani, rebasa el contexto

⁵⁸ ⁵⁸ Nietzsche, F., *Fragmentos Póstumos*. Volumen II, Segunda Parte. Cuaderno M III 1, Primavera-Otoño de 1881, 11[330]. Dirigida por Diego Sánchez Meca. Ed. Tecnos, Madrid, 2008, pág. 832.

⁵⁹ Ídem, pág. 79.

⁶⁰ Ídem, pág. 80.

usual de la utilización realizada por Nietzsche, es decir, va más allá de la delimitación de la “autoconciencia”. La crítica nietzscheana es mucho más amplia que la dada en la limitación del “yo” como “autoconciencia” o como facultad del alma. Parmeggiani ahonda en esta diferencia de la siguiente manera:

En el fragmento se observarán dos características de la representación [*vorstellen*]: 1) es esencialmente plural y cambiante 2) que tiende por naturaleza a falsificar su propio ser. En cuanto al primer término se afirma que lo propio de la representación es devenir, nacer y morir, darse y dejar-de-darse, por consiguiente “en ella no existe nada que sea persistente o esté dotado de una identidad”.

Frente a esta perspectiva metafísica, que se basa en los valores morales de la permanencia y la unidad, su pretensión es forjar una nueva perspectiva no-moral, que se base en los valores de la pluralidad y el cambio. Por consiguiente y, recíprocamente, sólo dentro de esta perspectiva cobra sentido la interpretación nietzscheana de que al ser del pensamiento pertenece tanto el cambio y la diversidad como al ser de la realidad empírica. Así hay que entender la afirmación del texto de que 'el único ser que nos es garantizado es cambiante, no idéntico a sí mismo, tiene relaciones'.

La segunda característica de la representación es su tendencia natural a falsificarse a sí misma, en el sentido de ocultar el carácter cambiante y plural que le es propio.⁶¹

La representación tiende a cristalizarse y realizar un giro hacia la permanencia e identificación de sí misma. El ocultamiento de su carácter *nómade* le es natural pero no por ello, afirmará Nietzsche, “verdadero”. El tema radica en que el puro devenir no es pensable ni cognoscible. Es necesario crear nociones que

⁶¹ Ídem, pág. 81-83.

interpreten el devenir para poder pensarle. Para que el pensamiento pueda ser percibido es necesario que éste le atribuya a la realidad el carácter de permanente. La propiedad atribuida a la realidad, en todo caso, no es de la realidad misma sino más bien algo que pone el pensamiento para crearse a sí mismo. El pensar interpreta la realidad desde el punto de vista de la permanencia, y en este sentido, se falsea con el objetivo de interpretar.

Los conceptos de sujeto y objeto nacen de esta tendencia de la *representación* en crear entidades fijas y permanentes. El representar supone estas dos entidades con el objetivo de mantener su función falsificadora interpretando, primero, que en el pensamiento existe, al menos, una substancia permanente y que en la realidad, además, existen fenómenos u objetos. De esta forma, sujeto/objeto son el resultado de un proceso distinto y no el origen de la *representación*. La *representación* es deudora de su propio proceso de falsificación de la realidad y al momento de analizarse a sí misma se ficciona de la misma forma que re-crea “lo real”. En ese momento, se “autofalsifica” imponiéndose los conceptos de sujeto y objeto, ocultando con ello su naturaleza cambiante: “(...) el representar mismo construye una imagen de sí mismo distinta de su realidad propia, distinta en cuanto simplificada.”⁶²

Parmeggiani afirma que esta interpretación de Nietzsche es tomada de su lectura a Friedrich Albert Lange. Este dato es sumamente importante, debido a que la lectura de Lange está datada en la época de juventud de Nietzsche, en donde habría forjado su crítica de la teoría del conocimiento y la noción de ilusión y ficción a partir de la doctrina del “punto de vista ideal” (*der Standpunkt des Ideals*) de Lange. Este dato es apoyado desde la investigación realizada por H. Vaihinger, titulada *La voluntad de ilusión en Nietzsche*.

La pertinencia del concepto de ilusión como “falsedad” y “error”, en relación a la idea trascendental kantiana, se afirma a partir de la convicción de que las ideas trascendentales no tienen nada que ver con la verdad o la falsedad, precisamente

⁶² Ídem, pág. 84.

porque para Kant dichas ideas trascendentales carecen de objeto con el que puedan ser contrastadas. En cambio, la falsedad de la creencia en la diada sujeto/objeto no pasa por su correlato en la realidad, sino más bien en que dichos elementos intentan imponer una realidad permanente en una actividad caracterizada por el devenir. Son ilusiones en la medida en que se pretenden “identidades” cuando su funcionamiento pasa por ser “multiplicidades.”

La segunda conclusión que apoya nuestra tesis es que la *representación*, de manera necesaria, falsifica y oculta su origen, dando importancia especial a los conceptos de sujeto/objeto. Ahora bien, Parmeggiani observa que dicho planteamiento trae consigo dos cuestiones hermenéuticas importantes que formula en las siguientes preguntas: “¿cuál es el estatuto teórico exacto de la antítesis sujeto/objeto? ¿es una ilusión propia del conocimiento en general, o pertenece sólo a la gnoseología metafísica?”⁶³

Estas observaciones llevan a Parmeggiani a afirmar que existiría una incongruencia en la formulación de dicha tesis, debido a que *necesaria* y *naturalmente* existiría la tendencia del pensamiento en crear las ficciones de sujeto y objeto. En ese sentido, si se establece tal argumento aparece el problema de lo fundado y lo fundante, creando, nuevamente, la lógica de la ilusión dicotómica propia de la metafísica. La solución a la que llega, consiste en que habría que afirmar que la *representación*, por un lado tiende a crear ilusiones y que, por otro, y en un pliegue intensificador de esas ilusiones, justifica dicha potencia *absolutizando* su movimiento y estableciendo dualidades valóricas que le terminan por ocultar su propio proceso de emergencia:

Dicho de otro modo, el conocer consiste esencialmente en la simplificación del devenir, sea cual sea el tipo de conocimiento, pero la metafísica se caracteriza por ser una simplificación máxima, una reducción completa de lo plural y el cambio a una 'teoría' abstracta que

⁶³ Ídem, pág. 86-87.

esté máximamente unificada, fundándose para ello en el postulado de las entidades más simples y constantes que se puedan concebir.⁶⁴

Parmeggiani llegará a la conclusión de que la separación sujeto/objeto es el resultado de un proceso histórico caracterizado por *la voluntad de verdad* enraizada en el pensamiento gnoseológico metafísico que se genera bajo la naturalización de las dualidades como componentes legítimos a la hora de una construcción teórica. Dicha naturalización de las dualidades como elementos supuestamente lícitos será el punto de ataque crítico de Nietzsche.

1.8 Análisis de un Fragmento Póstumo de otoño de 1887.

El segundo fragmento anunciado por Parmeggiani, escrito en otoño de 1887, tiene como objetivo desarrollar crítica de la dualidad sujeto/objeto.⁶⁵ En este sentido, se destaca un nuevo concepto que complementa los análisis precedentes, a saber, el concepto de *acontecer* (*Geschehen*). Parmeggiani destacó la importancia del concepto de *acontecer* en cuanto depuración del concepto de *devenir* que tendría una connotación metafísica, específicamente hegeliana. El *acontecer* mantiene la potencia genealógica del devenir, pero descartando la posibilidad de una raigambre historicista, incluyendo el concepto de azar y contingencia. El concepto de *acontecer* no remite a procesos o evoluciones sino más bien a velocidades e intensidades. *La representación* no acontece, entonces, a partir de procesos o desarrollos sino más bien en la relación de diversas velocidades o ritmos que decantan en un cierto tipo de concepto. En este sentido Nietzsche introduce la noción de *diversidades de grado* (*Gradverschiedenheiten*) para desbaratar la estructura de la dualidad sujeto/objeto. Lo que acontece en la *representación* es la interrelación de diversas intensidades de grado que se conjugan entre sí. En este

⁶⁴ Ídem.

⁶⁵ Nietzsche, F., *Fragmentos Póstumos*. Volumen IV. Cuaderno W II 1, Otoño de 1887. 9[91]. Dirigida por Diego Sánchez Meca. Ed. Tecnos, Madrid, 2008, pág. 259 ss.

sentido, sujeto y objeto se forman a partir de “complejos del acontecer” que se definen por la duración de sus relaciones. Así, Parmeggiani llega a la conclusión de que “el sujeto del conocer así configurado no se caracteriza por la permanencia a lo largo del tiempo, sino precisamente por lo contrario.”⁶⁶

Dado lo anterior, el sujeto nunca se haya identificado consigo mismo, en la medida en que se pone en marcha a partir de una serie de conjugaciones específicas que se modulan bajo la pluralidad de sus distintas graduaciones. El “complejo del acontecer” se caracterizaría, precisamente, por la desigualdad incesante consigo mismo. Son las diferencias entre las desigualdades de grado las que generan la ilusión de la representación desde la perspectiva de sujeto/objeto, así las ilusiones emergen siempre desde cierta perspectiva:

Nuestra interpretación es que Nietzsche configura entonces la representación siguiendo dos coordenadas: horizontalmente, como la interrelación cambiante entre complejos del acontecer; y, verticalmente, como la proyección inversa hacia arriba o hacia abajo, a partir de las diferencias de grados en la velocidad de los acontecimientos, hacia un vértice, que sería el punto de vista, la medida de óptica, de cierta perspectiva sobre la representación. Para cada perspectiva, entonces, las series de diferencias se presentan reducidas a ciertas oposiciones y antítesis. Pero hay que procurar no malinterpretar a Nietzsche de manera subjetivista. Lo que ocurre no es que el punto de vista reduzca las series de diferencias a oposiciones, sino que son las diferencias de grado las que se reducen en cada punto de vista; de manera que sólo dentro de cada perspectiva, las series de diferencias aparecen como oposiciones entre identidades.⁶⁷

⁶⁶ Parmeggiani, M., *Perspectivismo y subjetividad*. Ed. Analecta Malacitana. Málaga. 2002, pág. 89.

⁶⁷ Ídem, pág. 90.

El planteamiento metafísico en su proceso de *absolutización* descarta el plano de las “diferencias de grados” en la velocidad de los aconteceres al mismo tiempo que desecha la medida óptica como ordenamiento vertical. Es decir, desajusta la posibilidad de la relación entre estas dos coordenadas. La característica esencial de la metafísica sería la de constituirse como punto de vista único y absoluto. El resultado de lo anterior es la división entre dos identidades, una que representa el mundo y otra que sería lo representado. En conclusión, en la medida en que la “autoconsciencia” se erige como centro de la representación descartando el “complejo del acontecer” y desvirtuando la graduación de las intensidades del acontecer se establece una forma absoluta de entender el conocimiento, creando la ilusión de un centro del conocer, del representar y del pensar: el sujeto cognoscente.

Capítulo 2.

Conocimiento, lenguaje y verdad.

El objetivo de este capítulo es descubrir la posibilidad de enunciación del argumento nietzscheano que sostiene que la verdad se construye a partir de una invención colectiva que produce el olvido y la represión inconsciente. Bajo este prisma deseamos observar las aristas de construcción de esta hipótesis y las consecuencias dentro del universo conceptual de su filosofía del conocimiento. Para realizar nuestro trabajo hemos utilizado *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral y otros fragmentos de filosofía del conocimiento*, edición preparada por Manuel Garrido y traducido por Luis Manuel Valdés. Editado por Tecnos, segunda edición, Madrid, 2012. Además hemos realizado una selección de citas de *Fragmentos póstumos* ubicados entre los años 1876 y 1886.

El escrito *Sobre verdad y mentira...* es un fragmento compuesto en el verano de 1873. Estuvo largo tiempo sin publicar hasta 1903, tres años después de la muerte de Nietzsche. El texto se presenta en dos partes. La primera parte está dedicada a establecer una hipótesis arqueológica sobre la emergencia polémica del lenguaje. En la segunda parte observamos la hipótesis sobre la invención de la verdad y el carácter creador del ser humano. Esta segunda parte será de especial atención en nuestro trabajo. En este capítulo nos dedicaremos a esgrimir los argumentos en torno a la noción de “concepto”, “representación” y “verdad” descrita entre los años 1873 y 1886 y cómo es posible establecer una hipótesis en torno a la factibilidad de una teoría del conocimiento o más precisamente una *teoría perspectivista de los afectos*.

2.1. La emergencia del lenguaje y la verdad.

La tesis nietzscheana sobre la verdad podría ser articulada de la siguiente manera: *el concepto es un resto de lo que queda del olvido. Los hombres hacen uso del concepto para estar en paz unos con otros.*

El tema de la paz será el punto de inflexión para que Nietzsche aborde la creación del lenguaje y la construcción de la moral. La necesidad de paz, de sosiego y seguridad serán los sentimientos con los que los hombres debieron vérselas para crear un salto cualitativo en su sobrevivencia.

Para Nietzsche el conocimiento se construirá por una necesidad, una urgencia: es preciso mantener la supervivencia, es obligación mantenernos con vida. El intelecto se empeña en producir todo aquello que le es útil. Esa utilidad se pone en el centro de la acción humana, exaltándola como si en aquella facultad giraran los “goznes del mundo”. El filósofo -el más soberbio de los hombres- se convence que todo a su alrededor gira en torno a su conocimiento, a su racionalidad, a su intelecto.

El intelecto es una máquina de fingir, una facultad ficcional que posibilita la existencia. La vanidad, el orgullo, la soberbia crean las condiciones necesarias para que el intelecto emerja como facultad central en el ser humano, y con ello, la exaltación de la verdad como forma pura, moralmente buena y deseable. La mala conciencia y el resentimiento serán los resultados psicológicos de las afecciones condicionantes de la creación de la verdad desde una interpretación nihilista que le exalta como puro y separado de la vida.

Para presentar el argumento sobre la verdad Nietzsche recurre a un elemento o prejuicio antropológico: para poder ser gregarios los hombres fijan un pacto de paz recurriendo a la creación e imposición de la verdad. El lenguaje será aquel poder que establece las primeras leyes de la verdad. Desde entonces aparece la posibilidad de una “superación” de la perspectiva individual en pos de una perspectiva común que pueda ser usada. En ese momento de “negociación” entre los hombres aparece la posibilidad de establecer un “sí mismo” que determine al otro. Lo irreal, dice Nietzsche, aparece, en estos momentos, como real.

La mentira y la verdad se estiman según sus consecuencias, sus efectos perniciosos o beneficiosos. No es el engaño en sí mismo lo que detesta el hombre sino más bien la posibilidad de daño de tal o cual acción. Así mismo, el deseo de verdad: es deseable en cuanto los beneficios que éste pueda traer. Ambos, verdad

y mentira, responden a una cuestión más superficial, más vana: el sentimiento de perjuicio o daño y la posibilidad de bienestar. Nietzsche afirma: “El hombre nada más desea la verdad en un sentido análogamente limitado: ansía las consecuencias agradables de la verdad, aquellas que mantienen la vida.”⁶⁸

Para establecer los límites y determinar lo verdadero de lo falso, la interpretación surgida del pacto entre los hombres por crear una “perspectiva común” a través del lenguaje, integra al olvido y a la memoria como elementos fundamentales en la producción de conocimiento. Nietzsche afirma que dicha pugna se origina por el afán de mantener una forma de vida y que su percepción psicológica es el sentimiento de placer o dolor que la lucha produce. Ahora bien, ¿cómo funciona la creación del lenguaje?

La palabra es un impulso nervioso hecho sonido, una manifestación y extensión de nuestros nervios. El lenguaje no es más que metáforas, acercamientos, tentativas, simulacros de conocimiento. Creemos saber lo que son las cosas, cómo funcionan, sin correspondencia alguna con su esencia.

(...) el origen del lenguaje no sigue un proceso lógico, y todo el material sobre el que, y a partir del cual, trabaja y construye el hombre de la verdad, el investigador, el filósofo, procede, si no de las nubes, en ningún caso de la esencia de las cosas.⁶⁹

Haciendo una revisión del periodo de juventud nos encontramos que en el discurso inaugural ante la Universidad de Basilea escrito en el año 1869 y titulado *Homero y la filología clásica* se proponen tres requisitos o exigencias fundamentales para el estudio del lenguaje: dos de índole “científico” y una de índole trágico-pedagógico. La primera exigencia es la de entender el lenguaje

⁶⁸ Nietzsche, F., *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral y otros fragmentos de filosofía del conocimiento*. Traducción de Luis Manuel Valdés. Editado por Tecnos, segunda edición, Madrid, 2012, pág. 25.

⁶⁹ Ídem, pág. 27.

como un “instinto lingüístico” propio de la especie humana, y por tanto como un devenir de su especificidad fisiológica. La segunda como la necesidad de una manifestación regida por una ley de desarrollo de determinadas sociedades, etnias o pueblos y, por último, la exigencia de un conocimiento trágico-filológico de carácter *educativo*.

2.2. El lenguaje desde el punto de vista del devenir fisiológico de la especie.

Desde el punto de vista fisiológico Nietzsche afirma el carácter natural del lenguaje en el sentido de que son “imágenes [que] nacen en el espíritu” a partir de sensaciones nerviosas que se transforman en abstracciones. El carácter del lenguaje se revela en el primer elemento dado en la sensación. Se confunde lo semejante con lo igual, creando la ilusión de que ciertos elementos son iguales de acuerdo a su semejanza.

El concepto es aquello que separa la experiencia personal extrapolarlo una palabra para ser aplicada a muchos acontecimientos. Lo singular del concepto es su posibilidad de devenir universal, de convertirse en algo común. La experiencia singular del concepto debe poder ser aplicada a muchas otras. El concepto llama a la representación en la medida en que precisa suspender las características individuales. Nietzsche afirma que “todo concepto se forma por equiparación de casos no iguales.”⁷⁰ La representación surge en el olvido de la singularidad de la experiencia. La invención del arquetipo primigenio y esencial que rige las cosas singulares nacerá en el momento en que se construye la representación. En relación a la representación y la verdad, Nietzsche afirmará:

¿Qué es entonces la verdad? Una hueste en movimiento de metáforas, metonimias, antropomorfismos, en resumidas cuentas, una suma de relaciones humanas que han sido realizadas, extrapoladas y adornadas

⁷⁰ Ídem.

poética y retóricamente y que, después de un prolongado uso, un pueblo considera firmes, canónicas y vinculantes (...) ⁷¹

Se confirma que las palabras y las cosas van “separadas” y que el lenguaje no funciona como símbolo ni menos como representación de la esencia de las cosas. Una de las funciones del lenguaje será la de expresar, en última instancia, la manifestación del placer y del dolor. En Nietzsche esto funciona bajo el simbolismo de los gestos propios de cada época, de cada etnia, de cada tiempo. El lenguaje es rigurosamente empírico: lo que denominamos *esse* proviene de la palabra respiración y que luego se transformará en ser o existir.

En este sentido, no es la metáfora la que se erige a partir del concepto, tal como nos dice la tradición aristotélica, sino más bien, el concepto es el resultado de las metáforas surgidas por el desvío de la palabra. Nietzsche observa en esta figura retórica lo esencial del lenguaje, en cuanto suposición, invención, ficción de igualdades a partir de las semejanzas en el cruce sensible entre la imagen y la palabra, entre el ojo y el oído.

Para Nietzsche son la entonación y el gesto los elementos fundamentales que sobrepasan el sentido o el deseo del querer decir. A su vez, la conciencia es un mero resultado de esta disposición fisiológica que opera a partir de la relación entre gesto y tono, que tiene como resultado -primero- a la palabra y luego al concepto. El lenguaje, entonces, se manifiesta como aquello ligado antes a la sensibilidad que a la razón. En este sentido, compartimos algo con los otros seres vivos, precisamente, en este estado primordial del lenguaje.

Nietzsche describe dos tipos de metáforas. Por una parte la metáfora intuitiva, singular, individual, la cual se pone a salvo de cualquier calificación, irreductible y única. Mientras que existiría una metáfora conceptual, rígida y regular que se liga a la matemática, la lógica y la abstracción. Para Nietzsche el inicio del concepto estará en *la extrapolación artística de un impulso nervioso en imagen*, desde allí,

⁷¹ Ídem, pág. 28.

en dicha extrapolación, “la verdad” emerge como red entre conceptos capaz de articular una designación de la naturaleza y el ser humano.

En Nietzsche el ser humano es un constructor, creador y artífice de los conceptos, que fabrica por sí mismo y que luego aplica a la naturaleza. Toda “verdad” es antropomórfica y no tiene nada que ver con una “verdad en sí misma”.

Sólo mediante el olvido de este mundo primitivo de metáforas, sólo mediante el endurecimiento y petrificación de un fogoso torrente primordial compuesto por una masa de imágenes que surgen de la capacidad originaria de la fantasía humana, sólo mediante la invencible creencia en que este sol, esta ventana, esta mesa son una verdad en sí, en resumen: gracias solamente al hecho de que el hombre se olvida de sí mismo como sujeto y, por cierto, como sujeto artísticamente creador, vive con cierta calma, seguridad y consecuencia (...) ⁷²

En el pensamiento de Nietzsche no existe relación causal entre sujeto y objeto, apenas existe una alusión mínima, tangencial, expresiva, figurativa, balbuceante, poética de las cosas. No existe manifestación de la esencia de las cosas ante nosotros, no existe conexión directa con los fundamentos ni los orígenes del mundo. Las metáforas, en un proceso lento y tortuoso, se petrifican y se convierten en certezas y verdades inmodificables, eternas y universales que someten a aquellas metáforas singulares e irrepetibles.

En este ensayo Nietzsche afirmará que el ser humano aporta tiempo y espacio en la construcción de aquello que le rodea. La sucesión y la cuantificación serán las formas esenciales de las condiciones de posibilidad del mundo en cuanto especie. Así, todo lo que rodea al hombre está teñido de éstas facultades estéticas. Por este motivo Nietzsche no se asombra de que en cada rincón donde mire el hombre aparezca una ley de la naturaleza con la rigurosidad de la matemática:

⁷² Ídem, pág. 31.

Toda la regularidad de las órbitas de los astros y de los procesos químicos, regularidad que tanto respeto nos infunde, coincide en el fondo con aquellas propiedades que nosotros introducimos en las cosas, de modo que, con esto, nos infundimos respeto a nosotros mismos.⁷³

En la construcción de conceptos operan el arte y la ciencia. Allí en esta conjunción aparece la necesidad de crear los puentes que superan a la singularidad de la experiencia. Nietzsche afirma:

Ese impulso hacia la construcción de metáforas, ese impulso fundamental del hombre del que no se puede prescindir ni un solo instante, pues si así se hiciese se prescindiría del hombre mismo, no queda en verdad sujeto y apenas si domado por el hecho de que con sus evanescentes productos, los conceptos, resulta construido un nuevo mundo regular y rígido que le sirve de fortaleza.⁷⁴

Años después Nietzsche afirmará respecto del resultado de esta “antropomorfización” de la naturaleza:

Basta de considerar a la ciencia como la humanización más fiel posible de las cosas, aprendemos a describirnos cada vez más precisamente a nosotros mismos a medida que describimos las cosas y su sucesión.⁷⁵

⁷³ Ídem, pág. 33.

⁷⁴ Ídem, pág. 34.

⁷⁵ Nietzsche, F., *La ciencia jovial*. Trad. de José Jara. Universidad de Valparaíso Editorial. Valparaíso, 2013, pág. 172.

2.3. Análisis sobre el nacimiento del lenguaje.

El lenguaje navega por el mundo de lo incognoscible, de lo ingobernable, de lo caótico, lo indiferenciado. Descansa en el universo del devenir, de aquello informe que opera como sustrato de toda diferenciación e igualdad en la palabra. El pensamiento instauro con la palabra un mundo de la “verdad”, artificial, fingido, imaginado. La conciencia, elemento residual del proceso, genera un mundo edificado a partir de un proceso de simplificación sistemática. La música, por ejemplo, vendría a salvar esta situación de simplificación del lenguaje, operando como catalizador de las sensaciones y creando la posibilidad de un movimiento de lo que es simplificado por la palabra. La música, entre otras actividades, será una de las prácticas esenciales que destraban la hegemonía de la representación intelectual, reactualizando lo que queda sedimentado por el nihilismo. Se entenderá el lenguaje como una construcción del ser humano que invoca la necesidad de enseñoramiento frente a la indigencia y la muerte.

Nietzsche llamó “metafísica del lenguaje” a la forma reactiva de la verdad la que produce su propia constelación de signos a través de la instauración de personajes y relatos. Las “cosas” y “el sujeto” serán las dos claves específicas de dicha “metafísica” y que también es denominada con el nombre de “grosero fetichismo”. Bernard Pautrat realiza una interpretación de esta relación en su libro *Versions du Soleil. Figures et système de Nietzsche*⁷⁶, afirmando que este fetichismo se construye a partir de la separación “servidumbre/soberanía”. La servidumbre se define por el embrujo del significado por sobre el significante. La esencialidad del lenguaje radicaría en la pretensión de objetividad y universalidad basada en el fetichismo en torno al significado, desplazando al margen la importancia y radicalidad del significante. Esta crítica es introducida por Nietzsche a partir de la metáfora de la moneda.

⁷⁶ Pautrat, B., *Versions du Soleil. Figures et système de Nietzsche*. Éditions du Seuil, Paris, 1971.

Cuando Nietzsche analiza el tema del lenguaje y su relación con la filosofía, considerando la idea de la identidad como falsificación fundamental, propone un nivel distinto de análisis: la gramática. Es conocida la metáfora que utiliza: la tela de la araña es lo que la gramática al ser humano. Hasta ahora, todos los filósofos se han dejado engañar con la seducción y el engaño de la gramática. El engaño más importante de la gramática tendrá por resultado la separación sujeto/objeto, causa/efecto.

Tanto el derecho como las ciencias occidentales se someten a dicho engaño fabricando la ilusión de una voluntad de la cual emanaría toda acción. Será en la filosofía moderna en donde la creencia por el sujeto/agente toma mayor fuerza. La creencia se convierte en una forma efectiva de poder bajo la ilusión de un substrato que le otorga realidad a una imagen del pensamiento. La costumbre gramatical se eleva como creencia que supone un sujeto allí donde no hay más que un prejuicio. No existe agente ni sujeto detrás de la acción del pensar. Ni siquiera es una buena metáfora. Las consecuencias de esta afirmación son las que Nietzsche intenta sortear en toda su filosofía.

La certeza de la sustancia pensante queda, por lo visto, desterrada como verdad absoluta en la medida en que se evidencia el origen gramatical de su costumbre. Dicha costumbre se consolida en lo que Nietzsche denominó "la metafísica del pueblo".

2.4. La exigencia trágico-pedagógica del conocimiento.

El genio del ser humano es aquel que ha utilizado sus conceptos para situarse en el mundo, crear una estabilidad y posibilitar su permanencia y sobrevivencia. Sólo el arte puede construir y desgarrar dicha seguridad poniendo en entredicho su andamiaje conceptual. El intelecto es un maestro del fingir, hacedor de imágenes y creador de conceptos, pero un maestro que a su vez puede negarse a sí mismo. Es más: a través de una condición nihilista que les propia, realiza un proceso de des-corporización ascética de su propio proceso de construcción, inventando la

“cosa en sí”, creando y olvidando el error y afirmándolo reactivamente como verdad. No contento con eso, se exalta a sí mismo como forma pura de creación, desvalorizando todas las otras formas de invención del ser humano. El ser humano, según Nietzsche, está inclinado a dejarse engañar, se hechiza por la felicidad de la mentira:

No existe ningún camino regular que conduzca desde esas intuiciones a la región de los esquemas espectrales, las abstracciones; la palabra no está hecha para ellas, el hombre enmudece al verlas o habla en metáforas rigurosamente prohibidas o mediante concatenaciones conceptuales jamás oídas, para corresponder de un modo creador, aunque sólo sea mediante la destrucción y el escarnio de los antiguos límites conceptuales (...) ⁷⁷

Nietzsche presenta en *Sobre verdad y mentira...* -de un modo semejante de como lo hace en *El origen de la tragedia* en relación al espíritu apolíneo y el espíritu dionisiaco- dos tipos de hombres enfrentados entre sí, o mejor dicho, dos modos de ser del hombre: *el hombre racional y el hombre intuitivo*. El primero calculador, angustiado por la intuición; mientras que el segundo, cercano al arte, a lo irracional. El hombre racional se acercará con precaución seriedad y vehemencia al mundo, mientras que el hombre intuitivo se enfrentará al mundo de forma desbordada en apariencia y belleza. La inmediatez del engaño es la forma más pura del hombre intuitivo. En frente, su contrario, el hombre racional, que ve en la previsión hacia el futuro la forma más acabada de ser.

En este caso, Nietzsche exalta y celebra el modo de ser del hombre intuitivo por sobre el hombre racional en la medida en que el primero es un creador afirmativo, aspirante a una felicidad más allá del nihilismo. El hombre racional, que “(...)

⁷⁷ Nietzsche, F., *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral y otros fragmentos de filosofía del conocimiento*. Traducción de Luis Manuel Valdés. Ed. Tecnos, Madrid, 2012, pág. 36.

conjura la desgracia haciendo uso de ella (...)”⁷⁸, bajo el influjo de un movimiento dialéctico está impedido de extraer algún tipo de felicidad de los conceptos. El hombre intuitivo, en cambio, es tan irracional en la felicidad como en la tristeza. Sócrates será el modelo del hombre racional, lógico y previsor.

La interpretación de Nietzsche se sustenta en la necesidad de pasar revisión de las “condiciones de producción” de la ciencia occidental, cuestión fundamental para entender el proceso destructor y propositivo de una “ciencia futura”. Para ello es imprescindible hacer una revisión de la figura de Sócrates como catalizador del espíritu lógico y positivista que impulsa el rechazo del carácter trágico del conocimiento. La destrucción del mito operada por Sócrates propicia la aceleración de la hegemonía de la lógica, de la palabra y de la razón que oculta una esfera del conocimiento más profunda y legítima. Mientras el conocimiento lógico-racional pretende establecer una validez universal a partir del uso de categorías y procedimientos de abstracción y formalización sostenidos bajo el principio de no contradicción, el conocimiento trágico, por otro lado, pretende interrogar la verdad desde la posibilidad de restitución del cuerpo, los afectos, los gestos, más allá y más acá del uso parcial de la lógica y la razón.

En la arista trágica del lenguaje acontece la vida ética y moral como proceso de producción que se pone en juego en cada interpretación. Por otro lado el conocimiento teórico separa vida y pensamiento, bajo la necesidad de elevar la lógica como eje de su quehacer, desechando -de pasada- toda implicación con el cuerpo. Así, el conocimiento teórico procede a partir del olvido fundamental de la metáfora como fuente de todo pensar. En relación al conocimiento trágico Nietzsche afirma el padecimiento del hombre, mientras que la metafísica le conjura bajo el paradigma de la exclusión. En otro lugar afirmará:

Mientras se entienda por cultura el fomento de la ciencia, pasará con frialdad implacable al lado de los grandes hombres apasionados, pues

⁷⁸ Ídem. pág. 37.

la ciencia no ve en todas partes más que problemas del conocimiento, y, en el dominio que ella se reserva: el sufrimiento aparece como algo insólito e incomprensible y constituye también, por consiguiente, un problema.⁷⁹

2.5. El conocimiento trágico.

En la obra *Le cas Nietzsche*⁸⁰ de Karl Schlechta se muestra cómo Nietzsche, por un lado, desecha una cierta concepción de la ciencia, influenciada por la Historia, para reivindicar una relectura o resignificación de “otra” ciencia capaz de rearticular un proceder inmanente o “jovial” de interpretación. Allí se describe de qué forma se reconoce una aceptación de ciertas interpretaciones científicas que fomentan la posibilidad de contribuir a dicha “ciencia”. Para esto Nietzsche acude a la biología, la fisiología, la psicología y parte de la historia, como apoyos legítimos en la posibilidad de superación de la ciencia metafísica. Ahora bien, Nietzsche insistirá en que es preciso destruir una de las ilusiones más perjudiciales, a saber, la ilusión entre “apariencia” y “cosa en sí”.

La posibilidad de pensar las ciencias desde un punto de vista *trágico* abrirá el camino para comenzar una ciencia más allá del nihilismo capaz de entrar en relación con el carácter profundo de la vida. En este sentido, radicalizar la separación entre creencia y pensar posibilita la entrada a un terreno no teológico de la ciencia o del conocimiento.

Quedará en evidencia en esta revisión que Nietzsche se suma a una cierta ciencia naciente que ve con optimismo la posibilidad de aliarse a ciertas expresiones o interpretaciones específicas que critiquen el carácter decadente de la ciencia moderna.

⁷⁹ Nietzsche, F., *Consideraciones Intempestivas III*. Schopenhauer como educador. Tomo II. M. Aguilar Editor, Madrid, 1932, pág. 210.

⁸⁰ Schlechta, K., *Le cas Nietzsche*, trad. francesa de André Cosuroy, Gallimard, Paris, 1960.

Nietzsche insiste en la propagación de un caos cultural producto de la instauración de una forma de conocimiento basado en la separación entre “apariencia” y “cosa en sí”. Dicho caos sería el resultado del proceso de nihilización llevado a cabo por la filosofía socrática que apostó por una valoración reactiva del pensamiento y de la vida.

Para Nietzsche el espíritu trágico de los griegos se forma a partir de su “genio”⁸¹. Las formas que le componen se contrastan con la actitud socrática que inicia la decadencia del pensamiento “jovial” griego inspirado por la tragedia, la música, el teatro y el arte. El secreto de Sócrates, su astucia y su falsedad/veracidad, radicaría en una serie de preguntas en torno a la necesidad de articularse desde la decadencia del pensamiento. En relación a esto Nietzsche afirma:

Lo que yo conseguí aprehender entonces, algo terrible y peligroso, un problema con cuernos, no necesariamente un toro precisamente, en todo caso un problema nuevo: hoy yo diría que fue el problema de la ciencia misma -la ciencia concebida por vez primera como problemática, como discutible.⁸²

Para Nietzsche el problema de la ciencia no puede ser concebido desde la propia ciencia, sino más bien desde el arte. Es el arte quien debe dar los parámetros para entender los procesos de creación de la verdad, de la percepción, del juicio, en fin, del conocimiento. En el mismo párrafo, mientras Nietzsche comenta sobre el surgimiento de sus pensamientos en torno a su obra afirma que “(...) el problema de la ciencia no puede ser conocido en el terreno de la ciencia (...)”⁸³ Al final del

⁸¹ Para Nietzsche la idea de “genio” tiene el carácter de una deidad inspiradora relacionada en su obra con Dionisio. Véase párrafo 295 de *Más allá del bien y del Mal*. En este párrafo Nietzsche, según Sánchez Pascual, alude implícitamente a su obra *El nacimiento de la tragedia*.

⁸² Nietzsche, F., *El nacimiento de la tragedia*. Ensayo de autocrítica. Trad. Andrés Sánchez Pascual, Alianza Editorial, Madrid, 2004, pág. 27.

⁸³ Ídem.

parágrafo Nietzsche afirmará en cursiva“(...) *ver la ciencia con la óptica del artista, y el arte, con la de la vida...*”⁸⁴

¿Qué se entiende por “ciencia nietzscheana”? En primer lugar se entenderá aquella actividad que reúne tres esferas específicas: la filología, la historia y la biología. Ahora bien, esta designación de “ciencia nietzscheana” es antes que todo la denominación de una genealogía. A partir de este postulado es que aparece la necesidad de pensar un método singular para emprender el viaje en contra de la metafísica.

Siguiendo la línea de Gilles Deleuze podemos afirmar que el método nietzscheano se organiza como una sintomatología (filósofo médico), una tipología (filósofo artista) y una genealogía (filósofo legislador del rango). Bajo estos elementos la “nueva ciencia” intentará desarticular el poder del conocimiento metafísico en función de la actualización de tres elementos fundamentales. De pasada se entiende el socavamiento del conocimiento como una deconstrucción que posibilita la desarticulación de la moral a partir de su crítica radical.

En primer lugar es preciso que la “nueva ciencia” considere el testimonio de los sentidos como eje iniciador o básico en su proceso de destrucción de la metafísica. El sensualismo es crucial para una crítica efectiva de la metafísica. En este sentido, el “aborto” realizado por la metafísica es, justamente, desconfiar de los sentidos, excluirlos y finalmente establecer sus límites. El segundo elemento tiene relación con determinar las consecuencias de los resultados de las investigaciones científicas, creando con ello un elemento valorativo que se introduce en oposición a la supuesta neutralidad y objetividad de las ciencias, pretendida por la actitud metafísica. Por último el tercer elemento de la ciencia nietzscheana es la necesidad de acelerar el proceso de nihilización de las ciencias y de la valoración metafísica a partir del diagnóstico realizado por la genealogía. A partir de estos elementos Nietzsche se enfrentará con cierto optimismo al panorama occidental en la medida en que vislumbra el inicio de una ciencia jovial.

⁸⁴ Ídem.

Si la “nueva ciencia” se remonta a una superación del pensamiento nihilista es en la medida en que realiza una transformación del concepto mismo de conocimiento.

2.6. La deconstrucción del binomio apariencia/cosa en sí.

Tal como se afirmó en el capítulo anterior la separación entre “apariencia/cosa en sí” es condición para que la ciencia metafísica considere y construya el concepto de “verdad” en función de la creencia de la adecuación. De esta forma la necesidad de crear esta dualidad fomenta el prejuicio sobre una “verdad” del mundo que debe ser explicada a partir de distintas vías. Aún Kant, distinguiendo y limitando dicho conocimiento a la apariencia, expresa y confía en la adecuación como forma última de conocimiento. Tal posición epistemológica representa, en palabras de Deleuze, parte del “nihilismo pasivo” o reactivo de la ciencia.

Según Deleuze y en alusión al carácter nihilista de la ciencia:

(...) la ciencia, por vocación, entiende los fenómenos a partir de las fuerzas reactivas y los interpreta desde este punto de vista. La física es reactiva, como lo es también la biología; siempre las cosas vistas desde el lado pequeño, desde el lado de las reacciones. El instrumento del pensamiento nihilista es el triunfo de las fuerzas reactivas. Y es también el principio de las manifestaciones del nihilismo: la física reactiva es una física del resentimiento, al igual que la biología reactiva es una biología del resentimiento.⁸⁵

Esta cita la podemos ligar a lo dicho en el fragmento 344 de *La ciencia jovial*:

Se ve que también la ciencia descansa sobre una creencia, no existe

⁸⁵ Deleuze, G., *Nietzsche y la filosofía*. Trad. de Carmen Artal. Ed. Anagrama, Barcelona, 2008, pág. 68

ciencia “sin supuestos”. La pregunta acerca de si la *verdad* es necesaria no sólo tiene que ser afirmada previamente, sino afirmada hasta el punto de que llegue a expresarse allí la proposición, la creencia, la convicción de que “nada es más necesario que la verdad, y en relación con ella todo lo demás tiene sólo un valor de segundo grado”.⁸⁶

Tanto la insistencia por una verdad detrás de lo aparente como la necesidad de interrogar sólo lo aparente, vendrían a ser las bases de la ciencia reactiva y nihilista que establece una alienación fundamental en el conocimiento. Tal ciencia fomenta un principio de impotencia a partir de la negación de la posibilidad de la metáfora. Al respecto Nietzsche afirma en el fragmento 23 del Tercer Tratado de la *Genealogía de la Moral*:

La verdad es cabalmente lo contrario de lo que aquí se afirma: la ciencia no tiene hoy sencillamente *ninguna* fe en sí misma, y mucho menos un ideal *por encima de sí*, -y allí donde aún es pasión, amor, fervor, *sufrimiento*, no representa lo contrario de aquel ideal ascético, sino más bien *la forma más reciente y más noble* del mismo.⁸⁷

Esta metamorfosis afirma una ideología de la redención que encuentra su razón de ser en el sufrimiento, en la culpa y en la pena, las cuales se reúnen en la percepción de que el mundo es “injusto”. Así, la necesidad de “justicia” de la posición nihilista produce la obligación de crear una interpretación hegemónica de la naturaleza la cual pueda redimir la infinita pérdida de confianza de la ciencia. En este sentido, la adecuación tiene por base la idea de que el conocimiento desvela aquello que ya está ahí.

⁸⁶ Nietzsche, F., *La ciencia jovial*. Trad. de José Jara. Universidad de Valparaíso Editorial. Valparaíso, 2013, pp. 274-275.

⁸⁷ Nietzsche, F., *La genealogía de la moral*. Trad. de Andrés Sánchez Pascual. Alianza Editorial, Madrid, 2013, pp. 214-215.

El anhelo de una “justa” certeza es clave en este sentido. La “ciencia nueva” tendrá otro despliegue:

(...) a la inversa, sería pensable un placer y una fuerza de la autodeterminación, una *libertad* de la voluntad, en la que un espíritu dice adiós a toda creencia, a todo deseo por la certeza, ejercitado, como está, para poder sostener sobre cuerdas flojas y débiles posibilidades y a bailar incluso al borde de abismos. Tal espíritu sería *el espíritu libre par excellence*.⁸⁸

El proceso de por el cual se piensa la “nueva ciencia” nietzscheana, y que se distingue de forma abismal de la “verdad metafísica”, acontece producto del dolor y el sufrimiento resultado de la pérdida de la unidad. El proceso de individuación que desarraiga y supera el Todo en función de la Unidad, propicia el nacimiento de la verdad. La individuación ilusoria será el resultado del proceso de desencuentro con la unidad dionisiaca. El acontecimiento de carácter apolíneo, su necesidad de definición emerge en el momento en que la totalidad dionisiaca se despliega y condensa. Para afianzar esta concepción Nietzsche afirma que “(...) *asumir en nosotros el sufrimiento voluntario de la veracidad, las heridas personales.*

El sufrimiento es el sentido de la existencia.”⁸⁹

Existe un principio heroico en el carácter trágico del conocimiento nietzscheano que se imprime desde la evidencia del encuentro entre verdad originaria y sufrimiento. La “verdad” de la metafísica instala un “no querer ver lo que se ve”, una necesidad de negación de los sentidos y del sufrir. El arte será el bálsamo y el antídoto para aquel encuentro sufriente con la verdad originaria. Restituir la

⁸⁸ Nietzsche, F., *La ciencia jovial*. Trad. de José Jara. Universidad de Valparaíso Editorial. Valparaíso, 2013, pp. 281-282.

⁸⁹ Nietzsche, F., *Fragmentos Póstumos*. Volumen I. Cuaderno U II 5ª Comienzo 1874-Primavera de 1874, 32[67]. Trad. Luis E. De Santiago Guervós. Ed. Tecnos, Madrid, 2010, pág. 587.

potencia trágica del conocimiento produce las condiciones necesarias para evidenciar que los seres humanos vivimos gracias al “error”. El carácter trágico del conocimiento evidencia la mentira de la “verdad” metafísica, haciendo ver su desconexión esencial con su matriz sensible.

Por otro lado, Nietzsche nos previene de considerar la “verdad” como “cosa en sí” que nos lleva al problema del acceso al infinito. Para Nietzsche esta inaccesibilidad es precisamente el absurdo por el cual cae el conocimiento metafísico: conocer para darnos cuentas de que somos incapaces de conocer, que el conocimiento nos queda siempre velado. El intelecto opera en función de la necesidad de conservación del individuo, es decir, como artefacto biológico que produce un disimulo, un engaño, una ilusión.

La intuición y la sensibilidad operan igualando, constituyéndose, en esencia, como una “máquina” metafórica de lo semejante. A su vez, el intelecto se basa en esta primera función receptiva de lo sensorial para establecer su propia igualación de lo no igual, de lo semejante. De esta forma, y en la medida en que la conciencia surge en este movimiento, sus impresiones serán la extensión de un “error” que se consolida como el encierro en que la naturaleza ha conferido al hombre.

La idea del “error” como elemento esencial del conocimiento emerge junto al develamiento de la verdad que afirma que son la metonimia y la metáfora las productoras de sentido. Es la actividad humana la que produce el incansable devenir de los sentidos, prescindiendo de la diferencia entre cosa en sí/apariencia. Se entra en contradicción cuando la metafísica niega las relaciones posibles, los contactos y los encuentros entre los seres. En ese momento, entra en juego la necesidad de entender el lenguaje y el pensamiento como un elemento de separación entre verdad y apariencia y que en último término niega y borra a la cosa, en la medida en que la hace incognoscible. Lo incondicionado, entonces, se erige como elemento fundador del conocimiento fomentando aún más la contradicción anterior. En este punto Nietzsche vuelve a afirmar su posición específicamente ficcional del conocimiento como fábula, el más grande de los engaños. Lo más profundo es la superficie, la piel, el mapa. Jamás salimos de

dicha situación y buscar una “cosa en sí” que pueda guiarlas y fundamentarlas es una tarea banal, reactiva, culposa, decadente. Lo único importante es que, en una primera interpretación del propio Nietzsche, esta fábula nos mantiene vivos en tanto individuos y especie.

Lo que estaría detrás de estas afirmaciones sería la necesidad de entender el conocimiento como un flujo transitorio, siempre en construcción, jamás permanente. Es imprescindible entender la transitoriedad de la concepción del conocimiento en Nietzsche: nada permanece, siempre provisorio, el conocimiento establece sus paradas y sus aceleraciones. Cortes y flujos de conocimiento como cortes y flujos de un río siempre en movimiento incapaz de establecer una teoría permanente y fija de lo que ocurre. La “cosa en sí”, en cuanto representa la permanencia, en último caso, como aquello que no puede ser conocido, somete al pensamiento a la suposición de que existe algo incondicionado en él, y por tanto, incapaz de entrar en el universo de la fábula y la interpretación. Para Nietzsche esta posición es ante todo una posición política que intenta establecer un parámetro efectivo frente al dominio de la decadencia, de las emociones reactivas, de los afectos pasivos. La necesidad de “incondicionar” lo condicionado es un gesto más del nihilismo pasivo que intenta integrar las pasiones tristes al universo de la creación dionisiaca del lenguaje.

El conocimiento -según la posición reactiva- funciona en la necesidad de cortar las relaciones, de sepultar los contactos, de extremar la imposibilidad de los encuentros. El conocimiento nietzscheano es entrar en “relación con...”, establecer complicidades específicas, confeccionar estrategias de todo tipo. Conocer no es “aprehender” la esencia de una cosa, sino más bien la toma de posición frente a sus condiciones. Nietzsche afirma al respecto:

El concepto de “verdad” es un contrasentido... el campo entero de lo “verdadero” y lo “falso” no se refiere sino a relaciones entre seres, no a lo “en sí”... *Absurdo*: no hay ningún “ser en sí [Wesen an sich]”, sólo las

relaciones constituyen seres, así como tampoco puede haber un “conocimiento en sí”...⁹⁰

Para Nietzsche, la suposición o el establecimiento del criticismo kantiano entre “cosa en sí” y “fenómeno” tiene como fundamento un prejuicio moral. Dicha imposición en la crítica kantiana deja entrever una de las costumbres más importante de los filósofos, a saber, tomar un prejuicio para convertirlo en verdad. En este caso, es el prejuicio moral de Kant el que le obliga a fomentar o establecer una necesidad lógica en donde en realidad sólo existe una idea popular.

Por otro lado, la oposición mundo aparente/mundo verdadero se erige bajo la afirmación de un tipo de moral específica que encubre la posibilidad de establecer nuevos valores en torno al conocimiento. Así, la posibilidad de una transvaloración o creación de nuevos valores se ve mermada en cuanto todo conocimiento, desde la perspectiva metafísica, se asienta bajo la división mundo aparente/mundo verdadero y por extensión conocimientos buenos/malos. La evidencia de Nietzsche a este respecto es que detrás de toda voluntad de verdad existe una voluntad de poder. En la tradición metafísica dicha voluntad de poder se configura como la necesidad de desestimar un aspecto dentro de la construcción del conocimiento, a saber, los afectos.

La voluntad de un mundo verdadero se establece como reacción del temor al sufrimiento y al dolor que se erige en la constatación del caos, del devenir. Esta posición asimila y simplifica la verdad para homologarla a la felicidad. Por tanto, verdad/felicidad se erigen como formas específicas de constitución del valor moral entablado una relación de sustitución de su “oposición” entre error/dolor.

En este sentido, se hará referencia a la figura del sacerdote como generador y administrador de la “verdad” que debilita el cuerpo y “crea” sentido. Por otro lado,

⁹⁰ Nietzsche, F., Fragmentos Póstumos. Volumen IV. Cuaderno WII 5 Primavera de 1888, 14[122]. Dirigida por Diego Sánchez Meca. Ed. Tecnos, Madrid, 2008, pág. 561.

se establece la relación entre la búsqueda de lo incondicionado como voluntad de verdad.

Para la tradición metafísica es imprescindible que exista una correspondencia entre lo que se dice y lo que ocurre en el sentido de una adecuación entre lo dicho y lo visto.

El problema de la verdad no es tanto su utilidad como la posibilidad de ser incorporada. El problema de la asimilación es clave para entender la cuestión y la importancia de la verdad. Para la metafísica, el error, la falsedad o la ilusión no son un criterio válido para establecer la legitimidad del conocimiento. Por el contrario, Nietzsche considera que“(…) no es posible vivir con la verdad; que la 'voluntad de verdad' es ya un síntoma de degeneración.”⁹¹

Por último y para afianzar la conjunción entre conocimiento, tragedia y arte, Nietzsche afirma:

“Pero ahora la ciencia, aguijoneada por su vigorosa ilusión, corre presurosa e indetenible hasta aquellos límites contra los cuales se estrella su optimismo, escondido en la esencia de la lógica. Pues la periferia del círculo de la ciencia tiene infinitos puntos, y mientras aún no es posible prever en modo alguno cómo se podría alguna vez medir completamente el círculo, el hombre noble y dotado tropieza de manera inevitable, ya antes de llegar a la mitad de su existencia, con tales puntos límites de la periferia, donde su mirada queda fija en lo imposible de esclarecer. Cuando aquí ve, para su espanto, que, llegada a estos

⁹¹ Nietzsche, F., Fragmentos Póstumos. Volumen IV. Cuaderno W II 7 A Primavera-Verano de 1888, 16[40]. Dirigida por Diego Sánchez Meca. Ed. Tecnos, Madrid, 2008, pág. 682.

límites, la lógica se enrosca sobre sí misma y acaba por morderse la cola -entonces irrumpe la nueva forma de conocimiento, el conocimiento trágico, que, aun sólo para ser soportado, necesita del arte como protección y remedio.”⁹²

⁹² Nietzsche, F., *El nacimiento de la tragedia*. Trad. Andrés Sánchez Pascual, Alianza Editorial, Madrid, 2004, pág. 136.

Capítulo 3.

El perspectivismo.

Nietzsche enuncia una de las más sutiles afirmaciones del averroísmo: el hombre no es por naturaleza cognoscente. Esta afirmación tiene por finalidad prevenirnos de no erigir al intelecto o a la razón como eje central en el ser humano. Nietzsche se opondrá a toda la tradición metafísica que define la humanidad del hombre por su carácter racional. El mecanismo por medio del cual realiza dicha oposición es a partir de la actividad cognoscitiva como relativa de un proceso fisiológico.

El proceso fisiológico que condiciona la actividad cognoscitiva tenderá a diferenciar al ser humano de los demás seres vivos más por una cuestión de grado que por una separación trascendental exclusiva. La metafísica funciona ocultando el imperativo de la subsistencia como condición fundamental en la construcción del conocimiento, propiciando con ello la aparición de categorías más allá de toda experiencia posible. La moral metafísica impone la obligación de establecer un conocimiento separado de la vida: un conocimiento abstracto que establece una sustancialización del intelecto y una exclusión del cuerpo. Lo que le interesa a Nietzsche es ponernos a resguardo de que todo conocimiento emerge desde la sensación y que la representación no es un más allá trascendente sino un elemento secundario y dependiente de aquella.

El conocimiento se erige como una forma de mantención de la vida del ser humano en la medida en que se incorpora, se asimila en cuanto modo de ser específico de la especie. Ahora bien, esta forma de ser no está separada ni se excluye de las otras formas de vida, sino más bien se diferencia de ellas sólo en grado. Para Nietzsche el *perspectivismo* es esencial a los seres vivos, todos los seres vivos gozan de un grado de *perspectivismo* según su necesidad.

La acción valorativa es anterior a la idea de verdad, que sólo es resultado de una de las tantas formas de vida *perspectivistas*. Es la valoración el núcleo de la

acción de conocer. El conocimiento metafísico sería la posibilidad de construcción de esta medición en cuanto necesidad de establecer una verdad derivada del valor.

Ahora bien, sólo el ser humano valora, tasa la vida desde el punto de vista del cálculo. En ella la apuesta de la valoración es el cálculo mismo. Es así que Nietzsche puede afirmar en el Zarathustra:

Para conservarse, el hombre empezó implantando valores en las cosas
-¡él fue el primero en crear un sentido a las cosas, un sentido humano!
Por ello se llama “hombre”, es decir: el que realiza valoraciones.
Valorar es crear: oídlo, creadores. El valorar mismo es el tesoro y la
joya de todas las cosas valoradas.
Sólo por el valorar existe el valor: y sin el valorar la nuez de la
existencia estaría vacía. ¡Oídlo, creadores!⁹³

Si tomamos en cuenta este estatuto de la valoración entenderemos el *perspectivismo* nietzscheano desde dos puntos de vistas complementarios: una forma de conocimiento específico de una forma de vida encerrada en sí misma pero a la vez en constante relación con su medio ambiente. Y un segundo modo en relación a la posibilidad de establecer una valoración de cada forma de vida a partir de la creación incesante de mediciones. En ambas son los sentidos los que dan el parámetro de la posibilidad del *perspectivismo*. De ahí el conocimiento como una tela de araña: estamos a merced de los límites de dicha tela para establecer una relación de medición con lo que nos rodea.

En el caso del ser humano el *perspectivismo* acontece de forma diferente en comparación de los demás seres vivos, dando como resultado un grado distinto de relación con su medio. La intensidad valorativa en el ser humano se diferencia de

⁹³ Nietzsche, F., *Así habló Zarathustra*. De las mil metas y de la “única” meta. Trad. Andrés Sánchez Pascual. Alianza Editorial. Madrid, 2013, pág. 117.

los otros seres vivos en la forma y el modo de su creación. Con Nietzsche veremos la posibilidad de un sentido que existe en un grado limitado en la naturaleza: el pensamiento. El ser humano parte de la posibilidad de valoración a través del sentido del pensamiento y fomenta una forma de invención relativamente novedosa. El pensamiento se definirá como actividad calculadora que se especializa por la posibilidad de “fijar precios”, “tasar valores”, “imaginar equivalentes”.

Lo destacado es que el hombre -al igual que todas las demás especies- fomenta una forma de conocimiento para conservarse en su ser, para enaltecer y expandir aquello que puede. Ahora bien, la realización de dicho acto se observa a través de una creación específica y diferente respecto de las otras especies de la naturaleza. Aquello que importa de estas ideas es que dejan de lado la falsa dualidad Naturaleza/Artificio. Ahora bien, dentro de la infinita gama de acciones creativas de la naturaleza el hombre se destaca porque su actividad creativa se establece a partir del intelecto, el lenguaje y el conocimiento. *La percepción intelectual es una de las formas de la sensibilidad de las que el ser humano goza en alto grado de perfección permitiéndole mantenerse en su conservación.* Gilles Deleuze tiene un ejemplo muy interesante al respecto: la garrapata. En este animal son tres las percepciones que goza para mantenerse con vida: el olfato, la posibilidad de sentir el calor, y la sensación de altura. Allí, en dicha posibilidad, la garrapata se mantiene y se conserva. En los seres humanos el establecimiento del cálculo con el medio ambiente funda la posibilidad de tasar y medir lo que acontece desde la perspectiva del conocimiento tal y como los sentidos en una garrapata.

El intelecto transforma la realidad no-humana en una realidad adaptable y confortable para la especie. En ese sentido, el proceso de conocimiento se análoga al proceso de “asimilación” o digestión. El “espíritu” es como el estómago: asimila los acontecimientos caóticos dándole una forma específica en la que el ser

humano puede mantenerse seguro y confortable. Ahora bien, esta asimilación no es sólo conservadora, sino también productora, creativa.

En la voluntad creativa se enmarca la necesidad de establecer una apropiación del caos, in-corporándole a partir de una serie de eventos que aseguren su lectura e interpretación. Es propio de toda especie elevar sus acontecimientos a su propia percepción con el objetivo de establecer una relación de conservación y rebasamiento de sí misma. Para el ser humano el intelecto es aquella posibilidad de establecer una relación de seguridad con el entorno. En el ser humano la matemática es un ejemplo que resume dicho potencial:

Queremos introducir la precisión y el rigor de la matemática en todas las ciencias, hasta donde esto sea medianamente posible; no porque creamos que a través de este camino conoceremos las cosas, sino para *determinar*, mediante él nuestra relación humana con las cosas. La matemática solo es el medio del conocimiento humano más universal y último.⁹⁴

Para Nietzsche no existe un sólo tipo de conocimiento, sino una multiplicidad de acciones *perspectivistas* que crean una pluralidad de formas de asimilación. Las oposiciones entre ser vivo/medio ambiente o ser humano/mundo dejan de tener sentido. Todo pasa por el flujo e intensidad de las interpretaciones. El tema de la infinitud es de suma importancia en este sentido, recordándonos la posición leibniziana de la mónada, Nietzsche afirma:

Pero pienso que hoy estamos por lo menos lejos de la ridícula inmodestia de decretar, a partir de nuestro rincón, que solo desde este rincón se *permite* tener perspectivas. El mundo se nos ha vuelto más

⁹⁴ Nietzsche, F., *La ciencia jovial*. 246. Trad. de José Jara. Universidad de Valparaíso Editorial. Valparaíso, 2013, pág. 216.

bien “infinito” una vez más: en la medida en que no podemos rechazar la posibilidad de que él *incluye dentro de sí infinitas interpretaciones*.⁹⁵

La cuestión de la pluralidad radica en una de las tradiciones más grandes de nuestro ser creativo: el lenguaje. El lenguaje unifica, pone en movimiento para establecer y apropiarse de la unidad. Somete el caos y la pluralidad a lo uno. En este sentido, la operación lingüística de reducción entre sujeto/predicado oculta la relación *perspectivista* entre los seres vivos imponiendo una sustancialización metafísica que des-corporiza la propia posibilidad de la interpretación. En este sentido, una de las funciones creativas del ser humano, el lenguaje hablado, lleva en sí una potencia nihilista que le hace tambalear: por un lado creatividad mimética y por otro nihilización metafísica sustancialista.

La postura del pensamiento nietzscheano tendrá por objetivo destronar la lectura sobre la interpretación como un proceso exclusivamente “subjetivo”. El subjetivismo es el resultado de la exaltación realizada por la teoría del conocimiento metafísica que pretende dar lugar a la conciencia como forma primigenia y origen del pensamiento. La centralidad del sujeto, provocado por la ilusión del lenguaje, dará como resultado la creencia de la conciencia como fundamento del pensamiento.

En el fragmento 354 de *La ciencia jovial* se hablará de la relación entre lo impersonal de la conciencia, la posibilidad de comunicación y la necesidad del hombre de saber y pensarse a sí mismo. En dicho texto aparecerá el pensamiento como resto de un menester que surge con la condición propiamente humana, su desolación y posibilidad de vida. El fragmento está titulado como *Acerca del “genio de la especie”* y se abre en torno a la reflexión sobre la conciencia. Nietzsche lo presenta como una paradoja: acontece la conciencia cuando sentimos que

⁹⁵ Nietzsche, F., *La ciencia jovial*. 374. Trad. de José Jara. Universidad de Valparaíso Editorial. Valparaíso, 2013, pág. 319.

podemos llegar a prescindir de ella. Dicho pensamiento acaece al momento de intuir que la conciencia es un mínimo de todo nuestro proceso pensante: “La vida entera sería posible sin que, por así decirlo, se viese en el espejo”⁹⁶.

La presentación del fragmento se desarrolla a partir de la idea de que existe algo inconsciente en la conciencia; es más, ella misma se construye a partir de una serie de flujos inconscientes para sí misma. Nietzsche se preguntará cuál es la función de la conciencia, dada su superficialidad, su limitado aporte dentro del aparato vital: “¿Para qué, en general, la conciencia, cuando es superflua en lo principal?”⁹⁷

Frente a dicha pregunta Nietzsche responde que la conciencia siempre está ligada a la capacidad de comunicación del individuo y que dicha capacidad está ligada a su vez a la *necesidad* de sociabilidad en cuanto se ve obligado a suplir, con la ayuda de los demás, la brecha irresoluble del “sí mismo”. Si bien concibe esta necesidad de comunicación a partir de un otro como receptor, ésta no se ve absolutamente reducida a dicha alteridad: habrá siempre una especie de limbo que obliga a concebir un espacio anterior a esta relación entre individuos. Es importante destacar esta zona intersticial como resto pre-individual e inconsciente en la construcción de la comunicabilidad.

En el fragmento, la comunicación y la conciencia son de utilidad para establecer una red de conexión entre los hombres. Ahora bien, esta función exteriorizante de la conciencia fomenta un proceso de interiorización o introyección de la comunicación. Cada hombre comienza a entender en la medida en que entra en relación con los demás. Pero también comienza a entender-se en cuanto posibilidad de habla con los otros. En este sentido Nietzsche afirma:

“Que a nosotros mismos nos llegue a la conciencia nuestras acciones, pensamientos, sentimientos, movimientos -por lo menos una parte de

⁹⁶ Nietzsche, F., *La ciencia jovial*. 354. Trad. de José Jara. Universidad de Valparaíso Editorial. Valparaíso, 2013, pág. 288.

⁹⁷ Ídem.

ellos-, esa es la consecuencia de una terrible y larga “exigencia” que ha imperado en el hombre: en tanto es el animal en mayor peligro, requirió ayuda, protección, requirió a sus semejantes, tuvo que expresar su penuria, saber que se hacía comprender a sí mismo -y para todo esto necesitaba, en primer término, la “conciencia”, por consiguiente, “saber”, él mismo lo que le falta, “saber” cómo se siente, “saber” lo que piensa.”⁹⁸

Ahora bien, para Nietzsche el hombre piensa pero no lo sabe: sólo se hace consciente en una mínima parte, una parte superficial y degradada. El hombre, en cuanto piensa en palabras, piensa de forma reducida y mínima, obviando y dejando en las profundidades los flujos más intensos del pensamiento. Éste resto degradado del pensamiento que le lleva a saber lo que quiere y a comunicarse es la conciencia. “El hombre, como toda creatura viviente -afirmará Nietzsche- piensa continuamente pero no lo sabe; el pensar que se hace consciente solo es la parte más pequeña de él, digamos: la parte más superficial, la peor...”⁹⁹

Nietzsche afirma que el nacimiento de la conciencia se debe a la utilidad de mantener la vida de los hombres, y de acuerdo a cada nivel, de todo organismo vivo. El hombre creador de signos, de lenguajes es cada vez más consciente de sí mismo. Esa conciencia nace no sólo de la palabra, sino además del gesto, la mirada, el movimiento. El texto que nos llama la atención y nos sugiere esta conexión es el siguiente:

(...) no solo el lenguaje sirve de puente entre los hombres, sino también la mirada: el énfasis, los gestos; el llegar a ser conscientes de nuestras impresiones sensoriales en nosotros mismos, la fuerza para poder

⁹⁸ Ídem, pág. 289.

⁹⁹ Ídem.

fijarlas y, por así decirlo, para ponerlas fuera de nosotros, aumentó en la medida en que creció el apremio de transmitir las a otros mediante signos.¹⁰⁰

Las palabras finales de este fragmento harán alusión a la declarada falsificación en la que nos encontramos en tanto seres conscientes y su peligro. Nietzsche afirmará que la consciencia creciente es un peligro y una enfermedad.

Para Nietzsche son las pulsiones, en cuanto proceso corporal, las que estarán por debajo de los procesos de conciencia. La conciencia no es más que un simple resultado de los procesos vitales de un ser vivo que aparece de modo tardío y que se empecina por creer en la centralidad antropológica del conocer. La pluralidad de pulsiones es lo que la conciencia desea reducir para entender su propio proceso. Es así que se designan palabras como “espíritu” o “alma” a un proceso que tiene en su profundidad la intensidad del cuerpo.

Ahora bien, no se trata de entender al cuerpo como un nuevo sustrato fundante sino más bien como una multiplicidad de fuerzas, un descentramiento de sí mismo, una pluralidad de interpretaciones que se bosqueja y lucha bajo la posibilidad de un rebasamiento en el lenguaje, en el espíritu y en la posibilidad de asimilación en función la persistencia de su vida. En este sentido, el filósofo deviene fisiólogo en la medida en que interpreta al cuerpo como una pluralidad de tensiones que se intensifican en las interpretaciones específicas con la que puede realizarse y superarse.

Por todas partes lo relevante de la posición nietzscheana es el énfasis que existe en los análisis dados a la interpretación materializada desde la pluralidad del cuerpo. El cuerpo es el sustento o soporte elemental del acontecimiento interpretativo en cuanto se reúne en él una multiplicidad de fuerzas. Ahora bien, es importante destacar una precaución: no convertir el cuerpo en fundamento o nuevo *subjectum*. El cuerpo no es soberano, no se erige como sujeto que se

¹⁰⁰ Ídem, pág. 290.

presente salvando la paradoja de la pluralidad de fuerzas. En este sentido, se entiende el cuerpo como un entramado lleno de potencias, tal como la naturaleza. Es por esto que el cuerpo es tomado desde el punto de vista de la *physis* griega que se sobrepasa a sí misma. Nunca permanente, siempre en continuo movimiento, el cuerpo se presenta como un encuentro de fuerzas que en su dinamismo dan forma, secundariamente, a lo que hemos llamado conciencia.

Lo relevante de esta noción es que el *perspectivismo* invoca una interpretación corpórea sin sujeto en la medida en que no depende ni de la conciencia, ni del espíritu ni de la Historia, sino más bien en la posibilidad de su emergencia a partir de una pluralidad de fuerzas que se organizan en torno a la voluntad de poder.

En este sentido nuestra tesis combate el prejuicio instaurado por Heidegger y que se limita a reducir la teoría *perspectivista* nietzscheana al entramado metafísico leibniziano. En nuestras primeras páginas citamos a Heidegger quien afirma que el *perspectivismo* nietzscheano no es más que la confirmación de la postura moderna y subjetivista del autor: "(...) con el carácter perspectivístico del ente, Nietzsche se limita a expresar lo que desde Leibniz configura un rasgo esencial oculto de la metafísica."¹⁰¹

Por el contrario, el *perspectivismo* surge en el encuentro de fuerzas que acrecientan la potencia plural de los cuerpos y que se combinan en torno a la posibilidad de incrementar su intensidad. La intensidad es el resultado del juego de la pluralidad de instintos que componen al cuerpo, convirtiendo al conocimiento en una valoración. Cada pulsión es una actividad valorativa que se conjuga y se intensifica en la polémica con otros instintos que se incrementan o decaen, activos o reactivos, dependiendo del caso. El conocimiento se erige, entonces, como lucha de perspectivas inapropiables en cuanto instintos anteriores a cualquier posibilidad de dominio consciente y soberano. Sólo en la medida en que estos instintos se enfrentan con un cúmulo del pensamiento como fuerza, bajo el

¹⁰¹ Heidegger, M., *Nietzsche*. Vol. II. Trad. Juan Luis Vermal. Ed. Destino. Barcelona, 2000, pág. 90.

encuentro de otros cuerpos, acontece la posibilidad del conocimiento. De esta forma el conocimiento es una función de los instintos, el resultado de la lucha entre el contacto de una agrupación que se configuran en la fricción que acontece entre sí. Sólo en el contacto entre la pluralidad puede emerger el conocimiento como resultado de una serie de afecciones. La posibilidad de contagio, de fricción, de roce entre los afectos condiciona la emergencia del conocimiento. El cuerpo, entonces, se erige como acontecimiento que posibilita el conocimiento en la forma de una doctrina *perspectivista* de los afectos.

El *perspectivismo* es preciso entenderlo, entonces, desde la pluralidad de afectos, esencialmente múltiple en cuanto acontece como encuentro colectivo. A su vez, no es posible hablar de un *perspectivismo* como unidad: es en los cuerpos en donde acontece las pluralidades de perspectivas que luchan entre sí modificándolo, haciéndole ir más allá de sí mismo. Existe una pluralidad de perspectivas en una perspectiva y que se establecen como forma tensional entre los afectos.

Los afectos se organizan en jerarquías, valoraciones, puntos de vistas, fuerzas que se entremezclan guiando la particularidad y singularidad de cada potencia, de cada fuerza. Los afectos se presentan no como entes o esencias sino como formas específicas de expresión, como intervalos de poder que establecen la posibilidad de relación entre las perspectivas. Los afectos se organizan a partir de una serie, orden de rango.

En referencia a lo anterior leemos desde el aforismo 333 de la Ciencia Jovial:

Non ridere, non lugere, neque detestari, sed intelligere! [¡No reír, no llorar, no odiar, sino entender!] dice Spinoza, de una manera tan simple y sublime como es su estilo. No obstante: ¿qué otra cosa es en último término este *intelligere* [entender] sino la forma en que precisamente esos tres se nos hacen sensibles de una vez? ¿Un resultado a partir de los diferentes y contrapuestos instintos del querer burlarse, querer lamentarse, querer maldecir? Antes de ser posible un conocimiento,

cada uno de estos instintos ha tenido que proferir previamente su parecer unilateral acerca de la cosa o de un acontecimiento; luego surgió la lucha entre estas unilateralidades, y a partir de ella, alguna vez se alcanzó un punto medio, un apaciguamiento, un dar razón a cada una de estas tres partes, una especie de justicia y de contrato: pues cada uno de estos instintos puede afirmarse en la existencia mediante la justicia y el contrato, y mantener sus derechos entre sí. Nosotros, a quienes llegan a la conciencia las últimas escenas de reconciliación y ajustes finales de cuenta de este largo proceso, opinamos luego que *intelligere* [entender] es algo conciliador, justo, bueno, algo esencialmente contrapuesto a los instintos; mientras que sólo es un *cierto comportamiento de las instintos entre sí*.¹⁰²

La conciencia sólo acontece como forma reguladora *a posteriori* después, precisamente, de un proceso anunciado por la valoración de los instintos y afectos. La conciencia llega después, *post festum*, en el momento en que pretende conciliar una lucha en la que ella no resuelve nada. Ahora bien, no resuelve, sino más bien constata un estado de cosa que acontece en la ignorancia del sujeto, prescindiendo del sujeto, en un horizonte acéfalo. La conciencia ocurre como objetividad que anuncia la posibilidad de una justicia o pacto en medio de la lucha. Ahora bien, este pacto no tiene nada que ver con la paz kantiana que sólo puede darse en el marco del cementerio. Al revés, la pretensión de objetividad en este caso es más bien la posibilidad de constatación de un estado de cosas específico, de una lucha de interpretaciones que acontece más allá y más acá del sujeto y la consciencia. Nietzsche afirma en *La genealogía de la moral*:

¹⁰² Nietzsche, F., *La ciencia jovial*. 333. Trad. de José Jara. Universidad de Valparaíso Editorial. Valparaíso, 2013, pág. 260.

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”.¹⁰³

En otro pasaje más adelante Nietzsche afirma:

Pero eliminar en absoluto la voluntad, dejar en suspenso la totalidad de los afectos, suponiendo que pudiéramos hacerlo: ¿cómo? ¿es que no significaría eso castrar el intelecto? (...) ¹⁰⁴

Será interesante ver que bajo el imperio de la “verdad” metafísica es imposible penetrar al universo del *perspectivismo* como modo de conocimiento. En este sentido, el *perspectivismo* es la posibilidad de un modo de percepción capaz de desmontar la “verdad” metafísica por una mirada plurivalente que no se reduce a la homogeneidad ni a la universalidad. El *perspectivismo* se transforma, entonces, en el modo del conocimiento de los filósofos del futuro, del superhombre anunciado en el Zaratustra.

Para Nietzsche el hombre es un animal que produce la ficción de la identidad. Se esmera en poseer lo que le rodea a partir de dos conceptos apropiativos que supone existentes: la identidad y la causalidad. El dogmatismo del conocimiento se concentra en dicho prejuicio apartando y clasificando la naturaleza en función de la estructura rígida que le somete. Para Nietzsche existiría una naturalización de dichos conceptos propiciado por la metafísica occidental y que toma una “interpretación” de la naturaleza como “hecho”. Por ello Nietzsche puede afirmar

¹⁰³ Nietzsche, F., *La genealogía de la moral*. Tratado Tercero, 12. Trad. de Andrés Sánchez Pascual. Alianza Editorial. Buenos Aires, 2013, pág. 175.

¹⁰⁴ Ídem.

que no existen hechos sino sólo interpretaciones. La imperiosa necesidad del hombre de someter la diversidad de la naturaleza (y de sí mismo) crea la ilusión de la unidad instalando un olvido fundamental: la pluralidad como fuerzas que se integran en una interpretación. Por ello es que una doctrina *perspectivista* de los afectos exige la destrucción del eje central de la teoría del conocimiento: es preciso sospechar de la identidad, de la causalidad y unidad de los hechos, es más, es preciso desconfiar que existan tales hechos.

La dogmática de la causalidad se representa en la idea de que es humanamente impensable comprender un hecho escindido de una intención. Este prejuicio funda el conocimiento, no sólo del individuo, sino de la especie que interpreta que todo en la naturaleza debe tener un propósito.

El modo de pensar humano, su *perspectivismo*, se basa en la necesidad de crear “causas” y “efectos”. A través de la creencia de una intención detrás de lo que ocurre busca ligar lo sucedido con algo que le condicione. Aquella es la manera en la que informa la realidad a través de su propio modo de pensar convenciéndose de que existe una finalidad, una teleología. Nietzsche asume que esta es una de las tantas maneras de pensar: su proyecto será destronar la hegemonía del pensamiento de la causalidad por un pensar *perspectivista*.

Frente al concepto de necesidad, causalidad y determinación emanados de la metafísica, Nietzsche opone el concepto de *fatum*. El *fatum* es el juego de azares que realizan en su conjunción una serie de repeticiones en las que emerge un encuentro de acontecimientos dados a la interpretación.

Nietzsche asume que la creencia en la causalidad se ve apoyada por fuertes factores psicológicos: el miedo, la desconfianza y la culpa. Veremos en *La genealogía de la moral* cómo el factor de la culpa establece uno de los parámetros fundamentales de la psicología del principio de causalidad.

La evidencia rescatada por Nietzsche acerca de la prioridad psicológica de la interpretación de la teoría del conocimiento humana tendrá como resultado echar por tierra el supuesto epistemológico de “sujeto/objeto”. En un pasaje de *Aurora* Nietzsche afirma: Si consideramos el espejo en sí, no encontraremos en él más

que los objetos, que refleja. Si queremos coger esos objetos, volvemos a no ver más que el espejo. Esta es la historia general del pensamiento.¹⁰⁵

Insistimos, entonces, que la teoría del conocimiento nietzscheana instala una crítica radical del sujeto del conocimiento y de la cosa en sí. Ambas nociones son el residuo epistemológico de la creencia en el “yo” y de su proyección en la naturaleza.

Para Nietzsche el sujeto es una pluralidad de afecciones que establecen un proceso relacional. El “sujeto” no es más que el resultado de una multiplicidad que emerge en función de una relación instintiva y afectiva entre sí a través de una jerarquización, de una valoración, de una medición. Un cúmulo de interpretaciones, relaciones de fuerza, posibilidades y actualizaciones que sólo desde una lectura reactiva producen un “sujeto”. El “sujeto” no es más que la interpretación negadora de la pluralidad que toma la absolutización del “yo” como frontera de acuerdo a una costumbre nihilista y reaccionaria. Para Nietzsche lo que llamamos “sujeto” se establece a partir de realidades plurales que se concentran en un cuerpo. La realidad del cuerpo es fundamental para Nietzsche en cuanto resultado y activación de esta pluralidad de seres, colectividad de formas de vida, multiplicidad de costumbres y formas de acontecer.

¹⁰⁵ Nietzsche, F., *Aurora*, *parágrafo* 243. Trad. de Eduardo Mateo Sanz. M. E. Editores. Madrid, 1994, pág. 187.

Conclusión.

El *perspectivismo* como una teoría de la imaginación.

Nuestra tesis afirma que la base epistemológica de la teoría del conocimiento de Nietzsche la encontramos en sus primeros años de actividad filosófica. Si observamos *El nacimiento de la tragedia* y *La filosofía en la época trágica de los griegos* podemos vislumbrar los supuestos que rigen su pensamiento sobre el conocimiento.

Según Nietzsche la imaginación es el elemento inventivo que posibilita el sucesivo salto de una posibilidad mimética a otra. Dicho salto es la constatación y desplazamiento a partir de distintas imágenes de semejanzas, las cuales producen un aumento en el pensamiento. La reflexión intelectual, por otra parte, realiza la labor de revisar dichos saltos consolidándolos en seguridades. Esta segunda etapa consiste en la codificación en términos causales de aquello que produce la imaginación en forma de fragmentos, irregularidades, devenir. En este sentido, el valor del pensamiento filosófico radica en su actividad eminentemente creadora. Para Nietzsche el valor estético, propio de la actividad imaginativa, se levanta como fundamental.

Estos presupuestos se mezclan a partir de las lecturas que Nietzsche realizó en los primeros años como filósofo. No sólo la figura de Schopenhauer configura un hito importante dentro de dichas lecturas. Se combina en ese momento una serie de investigaciones que comienzan por la revisión exhaustiva de *Historia del materialismo* de F. A. Lange. En esa época lee también la obra de Hermann von Helmholtz titulada *Über die Wechselwirkung der Naturkräfte*. En marzo de 1873, solicitó en la Biblioteca de la Universidad de Basilea una historia de la Química y otra de Física. Además, revisa obras de Mohr, Zöllner y Boscovich. Este último autor será especialmente atendido por Nietzsche a partir de su obra *Philosophiae*

naturalis theoria redacta ad unicam legem virum in natura existentium, aparecida en el año 1759 y que se inspira en las reflexiones en torno al problema de la constitución de la materia.

Para Boscovich todos los fenómenos físicos y químicos se deducen de una única ley: la ley de la fuerza. De esta ley se desprenden cuatro tesis: los elementos fundamentales de la materia son “puntos de masa” que cuentan con inercia y fuerza activa. Estos elementos se interrelacionan y actúan unos con otros produciendo el movimiento que explica la física newtoniana. La tercera tesis es que la naturaleza y el universo son finitos y que los “puntos de masa” están en constante movimiento, tesis cercana a lo que plantea Philipp Mainländer en su obra *Filosofía de la redención*.

Dichos estudios sobre la naturaleza tienen como resultado el ensayo de una teoría sobre la temporalidad de los átomos llamada *Zeitatomenlehre* o “doctrina de los átomos del tiempo” en donde mezcla las lecturas en torno a la concepción de tiempo de Heráclito y el atomismo de Boscovich. Esta teoría se resume en la idea de que las fuerzas sólo pueden actuar en cuanto existe una diferencia variable de su duración que se establece a partir de los intervalos de intensidad en la que se dan. Dichos intervalos operan solamente en la medida en que existe un diferencial temporal de aparición de dichas fuerzas. En este sentido, el tiempo no existe fuera de los procesos de fuerza que le constituyen oponiéndose a la concepción del tiempo metafísico en cuanto *continuum*. Más bien, se trata de encuentros temporales diferenciales y discontinuos que actúan unos sobre otros. Para Nietzsche la realidad física se expresa en una temporalidad intensiva como cristales de tiempo con propiedades dinámicas entre sí.

En el pasaje de *Fragmentos Póstumos* Primavera de 1873, 26[12] podemos interpretar que Nietzsche afirma que la *Zeitatomenlehre*¹⁰⁶ se resuelve en una doctrina de la sensación que disuelve por completo los átomos temporales en

¹⁰⁶ Nietzsche, F., *Fragmentos Póstumos*. Volumen I. Cuaderno U 1 5B Primavera de 1873. 26[12]. Dirigida por Diego Sánchez Meca. Ed. Tecnos, Madrid, 2010, pág. 456 ss.

sensaciones. Dichos estudios son de suma importancia para establecer el marco mínimo para entender el concepto de *perspectivismo* en su conjunción entre las investigaciones sobre la naturaleza, la psicología y el arte.

Nuestra noción de los estados de poder los valoramos a partir de una relación cuantificable: sólo somos conscientes de la disminución o acrecentamiento del poder en la medida en que nos relacionamos con una cantidad intensiva. En este sentido, y repitiendo el gesto realizado con los estudios de la naturaleza, Nietzsche considera una física de la voluntad de poder en donde lo que apreciamos es la intensidad y relación dinámica que ella manifiesta.

La teoría nietzscheana considera la vida como un proceso de autosuperación y crecimiento basados en la creación de la imaginación y en función de la superación de los átomos de tiempo devenidos “sensación”. La voluntad de poder, en este caso, más que derivar en una necesidad de dominio en el sentido heideggeriano se torna una relación creativa. Esta interpretación de la voluntad de poder más cercana al empirismo spinoziano que a la lectura metafísica estará determinada por las lecturas tempranas que Nietzsche realizó de la filosofía de African Spir quien, a su vez, es subsidiario del *perspectivismo* de Gustav Teichmüller.

Es importante insistir en el tema de la temporalidad como elemento principal de la voluntad de poder y implica la idea de un tiempo intensivo y discontinuo por sobre la concepción de un tiempo continuo y finalista. Para Nietzsche, fuerza y temporalidad están íntimamente ligados al concepto de finitud, lo mismo en el caso del *perspectivismo*. Nietzsche afirma en Fragmentos Póstumos:

(...) nosotros nos prohibimos el concepto de una fuerza *infinita en cuanto incompatible* con el concepto de “fuerza”. Por tanto, al mundo le falta también la facultad de la eterna novedad.¹⁰⁷

¹⁰⁷ Nietzsche, F., *Fragmentos Póstumos*. Volumen III. Cuaderno W I 4. Julio-Junio de 1885. 36[15]. Dirigida por Diego Sánchez Meca. Ed. Tecnos, Madrid, 2008, pág. 799.

El eterno retorno sólo puede tener sentido al momento de integrar la finitud como elemento compuesto de la voluntad de poder. El punto cúlmine de la voluntad de poder como conocimiento se encuentra en la embriaguez dionisiaca: en el encuentro entre los cuerpos, en el acontecimiento de *Eros*. La embriaguez arriba con un tremendo potencial de transfiguración que fuerza a los cuerpos a devenir otra cosa: de aquel devenir emerge el arte.

Afirmamos en nuestro trabajo que Nietzsche considera al hombre, como un gran “hacedor de conceptos”; las diferencias y contradicciones que le definen al momento de entrar en relación con la “verdad”, se entienden por la singular “constitución” de cada individuo y su particular proceso corporal al que se somete. En Nietzsche aparece una suerte de “asimilación” inventiva de los conceptos y su estatuto en un sistema le da un “sentido” particular, que produce un campo de inserción que dialoga, impugna, corrige o reivindica otros discursos o sistemas conceptuales. Bajo esta directriz, los conceptos emergen desde una específica disposición fisiológica: en primer lugar aparece un impulso nervioso, el que puede ser una reacción ante las sensaciones o una actividad instintiva aplicada a la misma percepción; luego, este impulso nervioso es verbalizado. Toda producción de palabras responde a la organización y jerarquización de nuestro cuerpo y de nuestra disposición anímica; proponer principios “trascendentes” en su producción -tal como lo realiza la metafísica-, es abusar y negar el tipo de creación de la que el hombre es susceptible de producir. Ahora bien, a este impulso nervioso, luego de devenir palabra, se le suma una “imagen” — que representa un “montaje” de la imaginación, a través de la información que la propia percepción entrega, aunque organizada por la especificidad de una pluralidad de instintos de cada hombre—; lo especial de este análisis es que la imagen es arbitraria, debido a que no existe una relación de causa o adecuación entre el impulso nervioso y la imagen producida. La particularidad y el desarrollo de los instintos determina lo antojadizo de una imagen en relación al impulso nervioso que supuestamente la determina, realizando una conexión con elementos heterogéneos en vista a un mismo impulso nervioso. A partir de allí, a dicha imagen es necesario añadirle más

palabras, no sólo con la intención de denominación sino también con la intención de ponerla en relación con otras imágenes y contextualizarla con los impulsos y afectos, es decir, producir una “gramática” que sería el principio del lenguaje común y cotidiano, pero que en función de su complejidad irá avanzando en formas más sofisticadas. En este segundo nivel es cuando podríamos afirmar la creación de conceptos “filosóficos”.

Según Nietzsche la emergencia de los “conceptos”, no se puede interpretar desde el punto de vista del orden causal, o como una encadenación sistemática de procesos cognitivos, sino más bien, como un proceso creativo heterogéneo y discontinuo. Este “modelo corporal de creación de conceptos” obliga al pensar a echar mano de la pluralidad de instintos que le constituyen como fundamento de la existencia humana, además debe realizar el encuentro con el mayor número de perspectivas posibles, formando un conocimiento riguroso a través de sus sentidos, rechazando de plano todas las afirmaciones categóricas y necesarias sin un previo proceso de sospecha. Además, se excluye, cualquier indicio de contravenir a los instintos a través de oposiciones dialécticas o binarias, que conduzcan a soluciones “aporéticas” o “negativas” y que posibiliten la restitución de un sujeto. Como dijimos más arriba, es necesaria una “nueva ciencia” que actualice la jerarquía olvidada del cuerpo y de los instintos, y que destruya la “verdad” de las metafísicas precedentes, en función de una nueva perspectiva del cuerpo, de sus instintos y afectos, además de las fuerzas que los constituyen:

Pero, en fin, no seamos, precisamente en cuanto seres cognoscentes, ingratos con tales violentas inversiones de las perspectivas y valoraciones usuales, con las cuales, durante demasiado tiempo, el espíritu ha desfogado su furor contra sí mismo de un modo al parecer sacrílego e inútil: ver alguna vez las cosas de otro modo, querer verlas de otro modo, es una no pequeña disciplina y preparación del intelecto para su futura “objetividad”, -entendida esta última no como “contemplación desinteresada” (que, como tal, es un no-concepto y un

contrasentido), sino como la facultad de tener nuestro pro y nuestro contra *sujetos a nuestro dominio* y de poder separarlos y juntarlos: de modo que sepamos utilizar en provecho del conocimiento cabalmente la *diversidad* de las perspectivas y de las interpretaciones nacidas de los afectos¹⁰⁸.

Esta potencia hermenéutica de los afectos e instintos necesita de una disposición especial de la que muy pocos pensadores ha podido asumir; para ello, no es suficiente el rigor intelectual o la agudeza interpretativa: es preciso tomar las contradicciones que el hombre puede encontrar hasta en su propio cuerpo, en medio de sus propios instintos, allí donde se mantienen las fuerzas activas que desatan un movimiento de los sentidos. Es por ello que es preciso contar con una “pluralidad de ojos”, invocar la multiplicidad de perspectivas, teniendo la precaución de no excluir el índice de los instintos¹⁰⁹, pese a que en esta lucha habrán instintos que serán ignorados, despedazados y suspendido. En el mismo párrafo Nietzsche afirma:

A partir de ahora, señores filósofos, guardémonos mejor, por tanto, de la peligrosa y vieja patraña conceptual que ha creado un “sujeto puro del conocimiento, sujeto ajeno a la voluntad, al dolor, al tiempo”, guardémonos de los tentáculos de conceptos contradictorios, tales como “razón pura”, “espiritualidad absoluta”, “conocimiento en sí”: - aquí se nos pide siempre pensar en un ojo que de ninguna manera puede ser pensado, un ojo carente en absoluto de toda orientación, en el cual debieran estar entorpecidas y ausentes las fuerzas activas e interpretativas, que son, sin embargo, las que hacen que ver sea ver-algo, aquí se nos pide siempre, por tanto, un contrasentido y un no-

¹⁰⁸ Nietzsche, F., *La genealogía de la moral*. Tratado tercero, párrafo 12. Alianza editorial. Buenos Aires 2012, pág. 174-175.

¹⁰⁹ Ídem.

concepto de ojo. 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”. Pero eliminar en absoluto la voluntad, dejar en suspenso la totalidad de los afectos, suponiendo que pudiéramos hacerlo: ¿cómo?, ¿es que no significaría eso castrar el intelecto?”¹¹⁰

Ahora bien, aquellos instintos ignorados son los provenientes de la sintomatología reactiva, mientras que permanecen aquellos afectos que potencien y restituyan las fuerzas activas. Sin embargo, el panorama general es que la gran mayoría de los hombres cree ciegamente en estas ficciones, demostrando una disposición servil ante la “verdad” y las instituciones que le hacen posible en cuanto “fuerza reactiva” y que, además, aseguran poseerla; frente a esta modalidad “absolutista” y “totalitaria” de producción y circulación de la “verdad”, *el perspectivismo* se erige como programa interpretativo que devela el carácter arbitrario de los mismos conceptos.

Sin embargo, el desborde de existencia de los “hombres creadores” se expresa bajo el velo de lo trágico; los convencionalismo, las “verdades” necesarias, las ideas de Dios, el alma, la cosa en sí, el sujeto y el objeto no son más que palabras vanas, sin sentido; su voluntad de poder los hace inmunes a las denominaciones de uso cotidiano y vulgar, estos hombres creadores de valores, aristocráticos, sienten la obligación de actuar de forma dominante, creando fronteras, delimitando situaciones, forjando valores para luego franquearlos, estar más allá de ellos y exigir la desesperación constante de la comprensión “habitual”. Existe en estos artistas de espíritu aristocrático, una constante apertura hacia lo “nuevo”, una

¹¹⁰ Ídem.

novedad que emana del cuerpo, de los sentidos, de las percepciones en tanto impulsos no codificados por ninguna “conciencia” o “sujeto”, alejadas de las valoraciones de los hombres del “rebaño” y su homogeneización de las perspectivas, estos hombres -los aristocráticos, nobles o artistas- realizan la búsqueda de lo nuevo en función de su organización fisiológica, junto a los sentidos, en una sofisticada forma de “animalidad”.

La fuerza activa es la que fundamenta la voluntad de los hombres aristocráticos haciendo ver toda su potencia, sin embargo, no existe proporcionalidad cuantitativa entre los hombres que personifican las fuerzas activas y reactivas. Para Nietzsche, la mayoría de los hombres está atrapado bajo el poder de las fuerzas reactivas, esta situación hace posible la emergencia de hombres de singular fortaleza anímica, que se caracterizan por su aptitud “inventiva” de nuevos valores e interpretaciones, que, como dijimos más arriba, se abren en los instintos del cuerpo; a estos “nuevos filósofos” les corresponde efectuar una novedosa labor.

Las fuerzas activas se manifiestan como un poder unilateral e intransigente que recobra el uso de la imaginación y que la desborda como instrumento de mero “cálculo”. Más bien, la imaginación forja nuevas disposiciones entre los conceptos y valoraciones acuñando significaciones novedosas entre conceptos ya formulados y utilizados.

Si vemos la crítica de Nietzsche dirigida a la modernidad, la metafísica, la ciencia occidental y las creencias populares; en ellas la imaginación acontece en su grado de acción más reactivo: la imaginación es la modalidad capaz de propagar y transmitir de generación en generación una serie de errores; esta posibilidad de re-producir imágenes, es “capturada” por un instinto, una fuerza específicamente reactiva que “monta” una imagen en particular. A dicha imagen se le hace transitar por un artístico proceso de “depuración”, primero verbalizándola, agregándole sonidos a partir de una retórica, de una tonalidad y matices “semánticos”; es decir, se forma un concepto de la imagen. Sin embargo, muchas de estas imágenes se han ido “gastando”, otras se han impuesto violentamente y

se consideran como “verdaderas”, cuando en realidad toda imagen es el resultado de un proceso arbitrario, histórico y social, sin relación a una verdad objetiva; pero la potencia anímica y sensitiva de la imagen, posibilita dicha confusión, como un fingimiento respecto de la “verdad” y de su proceder como pensamiento, hasta consolidar un grave equívoco frente a la apreciación de nuestra vida, de la naturaleza, de la sociedad, etc. Es así que se forma una cruel “*imagen heredada*”, que resignifica los instintos y los representa desde el punto de vista moral como algo “malo” e “inmoral” que debe ser reorganizado y reprimido, a través de una constante referencia a una imagen “absolutista” y “universal”.

Sin embargo, esta imagen no es el resultado de una percepción de los sentidos sino más bien del prejuicio que instala la conciencia como creencia de una autonomía al modo de un *deus ex machina*, supuesto que se manifiesta como una imagen visual, pero concerniente y derivada de una idealidad originada y mantenida por “comodidad” y “costumbre”. Nietzsche afirma:

A nuestros ojos les resulta más cómodo volver a producir, en una ocasión dada, una imagen producida ya a menudo que retener dentro de sí los elementos divergentes y nuevos de una impresión: esto último exige más fuerza, más «moralidad». Al oído le resulta penoso y difícil oír algo nuevo; una música extraña la oímos mal. Al oír otro idioma intentamos involuntariamente dar a los sonidos escuchados la forma de palabras que tienen para nosotros un sonido más familiar y doméstico.¹¹¹

Sin esta imagen autorreferencial, los hombres no tendrían acceso ni a la ciencia ni a la historia, además, sus propias vidas serían un misterio, no podrían designar ni valorar; no existiría la posibilidad de comprender.

¹¹¹ Nietzsche, F., *Más allá del bien y el mal*, parágrafo 192. Alianza Editorial, Madrid, 2003, pág. 132. El subrayado en cursiva es nuestro.

El devenir nihilista del *perspectivismo* se corporiza en una norma social y política que en nuestro país, por ejemplo, se impuso con el nombre de *neoliberalismo*. La imposibilidad de apertura a la diferencia y multiplicidad de las pluralidades inició un proceso de aceleración que nos han dejado en una situación de lo común en dirección a una catástrofe. En palabras de Nietzsche, dicha catástrofe es la manifestación de una perspectiva que niega la vida y que fomenta una imagen autorreferencial incapaz de entender, observar, percibir su letalidad. Uno de los resultados de esta falta de *perspectivismo* es la situación medioambiental en la que nos situamos en nuestro país y en el planeta.

Por otro lado, si nuestra tesis tiene un sentido es, precisamente, la de propiciar el cruce entre las ideas de Nietzsche y nuestra actualidad, en cuanto organización de una forma de vida. Desde esta posición consideramos que no sirve de mucho el análisis de un concepto si éste no es corporizado en nuestra inmanencia como seres vueltos hacia los otros.

Nietzsche define la vida como un rebasamiento y un desborde de la voluntad de poder que se expande queriendo sobrepasarse a sí misma en su incremento, es decir, en relación con pluralidades que están en el límite de "sí mismo". La lógica del rebasamiento, en cuanto actividad vital, es lo que Nietzsche asume como el más alto proceso vital, en cuanto posibilidad de un "ir más allá" de su condición. La imaginación es -en este sentido- aquello que aparece como elemento des-subjetivante en el individuo llevándolo más allá de sí y enfrentándolo con los cruces de su pluralidad.

En ocasiones se interpretó este rebasamiento como una tendencia del cuerpo a ir hacia un espíritu trascendental, separando cuerpo y alma, y corroborando una tendencia instintiva del propio cuerpo: crear ficciones, inventar mundos y re-crear miméticamente lo dado con tonos y colores llamativos. El gran problema ha sido que esos tonos, de tanto insistir, se han vuelto opacos y grises, perdiendo la policromía que le constituyó. En este movimiento, y a través del surgimiento de una conciencia resentida y culposa, dichos tonos grises se elevan como

originarios, fomentando la condena del *perspectivismo* y elevando “la verdad” como elemento monopólico en la creación de conocimientos.

Infinitas formas conoce el hombre para controlar, imponer y recrear el argumento en favor de “la verdad”: violencias de todo tipo han incentivado la profundidad en la que este concepto se ha sido impuesto. Buscar los puntos de fuga que nos puedan dar las posibilidades de ir más allá de las verdades impuestas es fundamental para reactivar los procesos de creación que nos permitan propiciar la conjunción de las pluralidades que potencien las formas de vida activas más allá de los nihilismos.

Por mucho tiempo, la visión antropológica, logocéntrica y metafísica, desplegada por un nihilismo irrestricto -y que en última instancia se corporiza en una teología económica neoliberal- ha descartado el *perspectivismo* como elemento integrador, cruce o quiasma, en donde emerge, nuevamente, el cuerpo y el contacto de éste con su exterioridad. Por lo mismo es que dicha forma de entender la vida ha propiciado un individualismo acérrimo en donde el estatuto de la imaginación ha quedado reducido a una mera expresión de la psicología interna del sujeto. Sin embargo, el *perspectivismo*, en cuanto acontecimiento de lo plural, despliega una forma de entender la imaginación a partir de la relación, encuentro y contacto del cuerpo como una alteridad.

La imaginación funciona como la potencia expresiva y creadora del individuo que opera ensamblando los residuos que dejan los choques de fuerzas de los cuerpos: Michel Foucault, en sus conferencias tituladas *La verdad y las formas jurídicas* afirma sobre Nietzsche que la verdad es la chispa dejada por el choque de dos espadas, este choque y encuentro de fuerzas, pone en juego la posibilidad de un resto que es manejado, manipulado, reorganizado y vuelto a inventar por la imaginación. La imaginación, en este caso, no es una facultad psicológica sino más bien la potencia de mezcla de un cuerpo para organizar los restos de fuerza dejados por la voluntad de poder.

Por largo tiempo se ocultó la potencia creadora de la imaginación con el objetivo de ocultar, a su vez, el *fatum* batallante de todo saber, bajo la necesidad de elevar

una interpretación teológica y metafísica que prescindiera de la pluralidad para erigirse como verdadera. Distintos son los dispositivos con los que la metafísica articula la organización del lenguaje. Conceptos como “alma”, “Dios”, “verdad”, “persona” fueron los utilizados para definir los límites del *perspectivismo* y excluirlo como paria dentro de la filosofía y el pensamiento. Sin embargo este concepto reclama su posición más allá de las lógicas binarias y metafísicas con las que se articula en nuestra actualidad las interpretaciones del pensamiento.

El *perspectivismo* reclama un estatus específico en cuanto nos obliga a pensarnos en el borde de las lógicas onto-teo-antropológicas con las que el hombre ha querido erigirse como el pastor sobre los otros seres vivos. Precisamente, la catástrofe ambiental en la que nos encontramos nos fuerza a pensar la necesidad de situarnos en medio de la vida de este planeta más allá de cualquier mesianismo antropológico. El arribo de *un pensamiento perspectivista* nos obliga a pensarnos desde la animalidad sin dejar de exponernos a nosotros mismos como seres claves dentro del proceso de devastación del planeta.

Las condiciones de vida global, bajo el velo del nihilismo, se han vuelto cada vez más complejas: hemos entrado en una aceleración tal de los procesos vitales que ansiamos la muerte en vida como único estímulo de sobrevivencia. Las catástrofes climáticas, las guerras propiciadas, las hambrunas como resultado de una economía global salvaje nos muestra el reverso social de una forma de entender el lenguaje y el pensamiento derivado de una metafísica teológica que ha enaltecido la interioridad como elemento generador de conocimiento. Nada más lejano a esta posición es la propuesta de Nietzsche: el conocimiento es el resultado de una serie de relaciones de fuerza que tiene por objetivo mantener la vida, potenciarla y destrabarla hacia un porvenir desbordante y singular. La metafísica nos ha puesto dentro del marco de lo posible dejándonos desolados. Nietzsche nos sitúa en la apertura de lo imposible como fuga de la telaraña metafísica más allá de la paranoia del resentimiento. Asumir dicha tarea presenta al conocimiento y a la ciencia como una forma más dentro del entramado que restituya el arte como posibilidad efectiva dentro de la construcción del saber.

El *perspectivismo* invoca el cruce de los cuerpos como improvisación danzante que le expresa como intensidad caótica entre los cuerpos y que valora a partir de lo incalculable más allá de toda progresión positivista. El *perspectivismo* pone al cuerpo en medio de los otros cuerpos, en medio de la naturaleza, en medio de los demás seres vivos. El cuerpo, bajo la lógica del rebasamiento, deviene otro, mutando y dejando de ser lo que era en la posibilidad de transformarse a través de la reorganización de los átomos temporales. El cuerpo deviene afecto y el afecto se corporiza en una danza temporal que estremece y destruye las ansias universalistas de la posición metafísica y nihilista.

Referencias Bibliográficas.

- ARISTÓTELES. *Poética*. 1999. Madrid, Editorial Gredos.
- ARANCIBIA, J. 2013. *Comunidad, tragedia y melancolía: estudio para una concepción trágica de lo político*. [En línea]. Revista Grafía Vol. 10 N°2 – Julio-Diciembre. <www.revistas.fuac.edu.co/index.php/grafia/article/viewFile/496/473> [Consulta: 20 de Agosto, 2016]
- BLANCHOT, M. 1973. *La ausencia del Libro*. Nietzsche y la escritura fragmentaria. Buenos Aires, Ediciones Caldén.
- CLARK, M. 1990. *Nietzsche on truth and philosophy*. New York, Cambridge University Press.
- DELEUZE, G. 2002. *El pliegue*, 1989. Leibniz y el Barroco. Barcelona, Paidós Editorial.
 _____ *Nietzsche y la filosofía*, 2008. 8ª ed. Barcelona, Editorial Anagrama.
 _____ *Diferencia y repetición*. 2012. Buenos Aires, Amorrortu editores.
- DERRIDA, J. *Espolones. Los estilos de Nietzsche*. 1981. Valencia, Editorial Pre-Textos.
 _____ *La escritura y la diferencia*. 1989. Barcelona, Editorial Anthropos.
 _____ *De la gramatología*, 2003. 7ª ed. México D.F., Edición Siglo XXI
- DRIES, M. 2008. *Nietzsche on Time and History*. New York. Walter de Gruyter Press.
- ESQUILO, 2005. *Tragedias completas*. 3ª ed. Madrid, Editorial Cátedra.
- FREY, H. 2007. *La sabiduría de Nietzsche*. Puebla, Universidad de las Américas.
- GALIANO, M. 1969. *Ulrich von Wilamowitz-Möllendorff y la filología clásica de su tiempo*. [En línea]. Estudios clásicos, Tomo 13, N°56, pp. 24-57. <http://interclassica.um.es/index.php/interclassica/investigacion/hemeroteca/e/estudios_clasicos/numero_56_1969/ulrich_von_wilamowitz_moellendorff_y_la_filologia_clasica_de_su_tiempo> [Consulta: 25 de Agosto, 2016]
- HALES, S. / Welshon, R. 2000. *Nietzsche's Perspectivism*. Illinois, University of Illinois Press.

- HEIDEGGER, M. 2000. *Nietzsche*. Barcelona, Ediciones Destino. Vol. I-II.
- LEMM, V. 2010. *La filosofía animal de Nietzsche*. Santiago, Ediciones Universidad Diego Portales.
- LÖWITH, K. 1997. *Nietzsche's Philosophy of the Eternal Recurrence of the Same*. Berkeley, University of California Press.
- MATNER, A. 2013. *Teoría de forças de Nietzsche. Cosmologia e construção dos conceitos nietzscheanos*. Porto Alegre, Editora fi.
- NEHAMAS, A. 2002. *Nietzsche. La vida como literatura*. México D.F., Turner Publicaciones/Fondo de Cultura Económica.
- NIEMEYER, C. 2012. *Diccionario Nietzsche. Conceptos, obras, influencias y lugares*. Madrid, Siglo XXI Editores.
- NIETZSCHE, F. 1986. *Humano, Demasiado Humano*. 5ª ed. México D. F., Editores Mexicanos Unidos.
- _____ 1988. *Consideraciones Intempestivas. Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida*. Madrid, Editorial Biblioteca Nueva.
- _____ 1994. *Aurora*. Madrid, M. E. Editores.
- _____ 2004. *El nacimiento de la tragedia*. Madrid. Alianza Editorial.
- _____ 2005a. *Correspondencia*. Madrid, Editorial Trotta. Vol. I.
- _____ 2005b. *Más allá del bien y del mal*. Madrid, Alianza Editorial.
- _____ 2010. *Fragmentos póstumos*. 2ª ed. Madrid, Editorial Tecnos. Vol I-IV.
- _____ 2012a. *La genealogía de la moral*. 2ª ed. Buenos Aires, Alianza Editorial.
- _____ 2012a. *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral y otros fragmentos de filosofía del conocimiento*. 3ª ed. Madrid, Tecnos Editorial.
- _____ 2013a. *Así habló Zaratustra*. 3ª ed. Madrid. Alianza Editorial.
- _____ 2013b. *La ciencia jovial*. Universidad de Valparaíso Editorial. Valparaíso.
- _____ 2013c. *Obras Completas*. Madrid, Ed. Tecnos, Vol. II.
- PANOFSKY, E. 2010. *La perspectiva como forma simbólica*. Barcelona. Tusquets Editores.
- PARMEGGIANI, M. 2001. *Perspectivismo y subjetividad en Nietzsche*. Málaga. Analecta Malacitana.

- POUTRAT, B. 1971. *Versions du Soleil. Figures et système de Nietzsche*. Paris, Éditions du Seuil.
- SAFRANSKY, R. 2001. *Nietzsche. Biografía de su pensamiento*. Barcelona, Tusquets Editores.
- SCHLECHTA, K. 1960. *Le cas Nietzsche*. Paris, Gallimard Éditions.
- VATTIMO, G. 1985. *Introducción a Nietzsche*. Barcelona, Ediciones península.