

## ALGUNOS PROCEDIMIENTOS CRITICOS DE LA REPRESENTACION EN LOS ESCRITOS POSTUMOS DE NIETZSCHE

### 1 - *Nota preliminar*

Dos grandes interrogantes iniciales relativos a la lectura de Nietzsche ha de afrontar quien intente una comprensión de su experiencia y su mensaje, así como del ámbito de problemas en juego. Respecto a esto último, la pregunta es aquella por la localización del pensamiento de Nietzsche en el curso de la historia de la filosofía. En este aspecto, como lo ha señalado Gianni Vattimo<sup>1</sup>, la meditación heideggeriana de Nietzsche ha determinado decisivamente toda la crítica posterior, en cuanto que por primera vez y contra las localizaciones esteticistas y vitalistas por entonces predominantes, la obra de Nietzsche es considerada como filosofía en sentido "técnico". Podría decirse que, en tanto la crítica de las tres primeras décadas de nuestro siglo había conferido a Nietzsche un puesto marginal, meramente contestatario y de algún interés exclusivamente estético, Heidegger en alguna medida institucionaliza su pensamiento y le otorga un lugar preponderante dentro de la historia de la filosofía occidental (el de su consumación); esto es, Nietzsche pensó "lo mismo" que Platón, Aristóteles, Kant, Hegel; vale decir, será tratado como un "pensador esencial" y su meditación considerada como de fundamental relevancia dentro de la dirección de cuestiones de la filosofía propiamente dicha.

Esta interpretación, de una forma u otra determinante de la totalidad de los estudios nietzscheanos posteriores, nos proporciona una primera respuesta a la pregunta por la localización de la obra de Nietzsche.

En cuanto al otro interrogante, se trata más bien de una inquietud que tal vez carezca de solución posible -al menos en el ámbito de la indagación académica- y está referida a la condición de la escritura de Nietzsche: ¿cómo leer a Nietzsche?

¿tiene la escritura filosófica pretensiones de verdad, de transformación, etc., o se trata más bien de un hueso sin valor arrojado al mundo, con el que se distraen vanamente los críticos? ¿es la expresión filosófica algo más que condescendencia exotérica de una experiencia en rigor incomunicable? En aquellos escritos que Nietzsche deliberadamente no destinó a la imprenta es recurrente la problematicidad relativa a la naturaleza de la escritura, al sentido de la expresión filosófica. Frecuentemente, en pequeños apuntes o notas que Nietzsche tomaba para sí, estos interrogantes se hacen absolutamente insoslayables al lector:

“...es posible que toda filosofía explícita de un hombre notable no sea de hecho su filosofía, sino precisamente aquel cerco protector tras el cual se aparta en tanto que hombre partícipo” (W.K.GA t.VIII,1,p.52).

“Más allá del bien y del mal: esto ocasiona pena (*Mühe*). Traduzco como en una lengua extranjera, no estoy en absoluto seguro de haber encontrado el sentido. Todo es demasiado grosero para que me guste”. (W.K.GA t.VIII,1,p.54).

G. Colli sostiene que, en tanto la porción negativa de la escritura nietzscheana estaría formulada con relativa univocidad -p.e. la deconstrucción de las figuras de la episteme occidental-, es su aspecto positivo, sus propias afirmaciones gnoseológicas, las que estarían exotéricamente formuladas. (Asimismo -fundamentalmente- la palabra Voluntad de Poder tendría un carácter estrictamente exotérico) <sup>2</sup>.

La desgarradura entre la indecibilidad y la urgencia de “eficacia histórica”, si por una parte nos libera quizás de consumir el análisis en las innumerables contradicciones y artificios explicativos de algunos textos, por otra parte tiende a una inquietante sospecha sobre todo lo leído.

En todos los casos en que las citas corresponden a los escritos póstumos de Nietzsche, las referencias se dan al pie del texto y remiten a la edición crítica de Berlín, establecida por G. Colli y M. Montinari (p.e. *W.K.GA t.VIII,1,p.164*, lo que significa *Werke Kritische Gesamtausgabe*, tomo VIII, sección 1, p. 164), exceptuando los póstumos de 1884-1885, que remiten a la edición francesa (p.e. *O.C.t.XI,p.238*; es decir, *Oeuvres philosophiques complètes*, tomo XI, p.238).

En aquellos casos en que las citas corresponden a la obra éditada, las referencias se proporcionan en la página de *notas*, al final del trabajo.

## 2 - La reducción del "mundo objetivo" a perspectiva lógico-lingüística

A lo largo de la obra filosófica de Nietzsche, la crítica del concepto, del lenguaje y el pensamiento conceptual (representación), adopta diferentes maneras. Toda la potencia antirepresentativa del joven Nietzsche se centra en la figura de Dionisos. La negación de las constituciones y visibilidades cifradas en su complementario, Apolo, dios de las fuerzas figurativas de la existencia y del arte, abre un espacio de inmediatez, de posibilidad pura, que dejan en suspenso todos los códigos de la representación; las distintas instancias de permanencia y cognoscibilidad.

En una nota a su traducción de *El nacimiento de la tragedia*<sup>3</sup>, Sánchez Pascual señala la vinculación etimológica que establece Nietzsche entre *Apolo* y *der Erscheinende* (el que aparece, el que resplandece), lo cual permite determinarlo como la divinidad del *Schein* (apariencia, brillo), quedando claro el sedimento kantiano y shopenhaueriano que guarda la meditación nietzscheana de los griegos. Lo apolíneo es el orden de la *Erscheinung* (la apariencia, el fenómeno) que, en lenguaje kantiano es lo que se contrapone a la "*Ding an sich*" ("cosa en sí"). En vocabulario schopenhaueriano, lo apolíneo es el mundo de la *Vorstellung* (representación). Sobre este fondo, en esta encrucijada entre lo antiguo y lo moderno, es que adquiere su significatividad más plena el símbolo de Dionisos, entendido como lugar de crítica de la representación.

En esta primera meditación sobre el lenguaje que tiene lugar en *El nacimiento de la tragedia*, así como en los póstumos de 1870-1873, Nietzsche se ubica, aparentemente, en el surco de una controversia muy antigua, iniciada con el *Cratilo* de Platón, acerca del origen del lenguaje. ¿Es el lenguaje convención o naturaleza? ¿Nomos o Physis?<sup>4</sup>.

En primer lugar, parece claro que la relación lenguaje/mundo no es de adecuación; el lenguaje no penetra la esencia de las cosas para reproducirlas; Nietzsche estaría más bien dentro de la tradición nominalista; no hay en el mundo dos casos idénticos entre sí; el lenguaje, en cuanto máquina de universales, es una actividad convencional al servicio de la actividad pragmática de fijar los objetos, conferirles identidad, orden, etc. Pero si bien no parece posible afirmar una relación natural entre las cosas y el lenguaje, éste conservaría su naturalidad en el interior de la esfera de la subjetividad, es decir, el lenguaje no porta la esencia de las cosas pero manifiesta la subjetividad<sup>5</sup>. Se trata de un "emanatismo"<sup>6</sup> de la potencia artística originaria. El arte es el origen y la determinación más propia del lenguaje: la subordinación platónica del arte al logos es lo que aquí queda invertido.

Pero si la relación que Platón establece entre el lenguaje y los objetos es de adecuación, la relación nietzscheana entre el lenguaje y la potencia artística de la cual deriva es una relación de "olvido". No reproducción ni comunicación de

significados sino enmascaramiento, disimulación, transformación. La concepción del lenguaje como pasividad contemplativa y reproducción refleja de esencias en que acontece la verdad, es sustituida por aquella otra según la cual se trataría de una actividad artística que manifiesta una potencia. En este marco el joven Nietzsche elabora dos teorías acerca del origen del lenguaje. En la primera es un derivado de la música; en la segunda tiene lugar de procedencia en la metáfora (entendida aquí no como recurso estilístico sino como actividad originaria, anterior, incluso, al lenguaje propiamente dicho). Se trata siempre de acentuar la heteronomía del lenguaje conceptual en relación a un elemento estético pre-lingüístico; de la transposición de una potencia hacia esferas heterogéneas. El lenguaje es, o bien simbolización de la experiencia musical en el ámbito de lo apolíneo, o bien la conversión en conceptos de una actividad metafórica fundamental. Lo tematizado en los primeros escritos se mantiene, en lo esencial, durante el "período medio". Incluso el Nietzsche maduro, en un fragmento de 1885, vuelve aún sobre la consideración del lenguaje como producto de determinadas transiciones.

"Las palabras son signos sonoros para los conceptos: de aquí, los conceptos son grupos más o menos definidos de sensaciones que se repiten y se asocian" (O.C.t.XI,p.176).

La anteriormente mencionada inversión de la relación logos/arte que confiere la primacía al segundo, acontece ya -como hemos visto- en los escritos tempranos y se mantiene a lo largo de toda la producción filosófica de Nietzsche. Esta preeminencia de lo estético sobre lo lógico es el hilo secreto que atraviesa los distintos períodos de su pensamiento. Potencia, sentidos, ilusión, ficción, sueño, apariencia, en cuanto nociones que tienen su lugar en el mundo del arte (por las cuales Platón lo había despreciado como la contracara misma de la verdad, recomendando a los filósofos mantener distancia), constituyen la base de realización de la tarea nietzscheana de inversión crítica.

Casi al final de su vida filosófica, en un fragmento de 1888, Nietzsche sigue pensando el lenguaje en el interior de la perspectiva abierta 15 años atrás.

"el estado estético tiene una sobreabundancia de *medios de comunicación* al mismo tiempo que una extrema *receptividad* para las solicitaciones y para los signos. Es la cumbre de la comunicabilidad y de la transmisibilidad entre seres vivientes, -*es la fuente de las lenguas* (yo subrayo)... Nunca se comunican pensamientos, se comunican movimientos, signos

mímicos, que son *reinterpretados* por nosotros como pensamientos" (W.K. GA,t.VIII,3,P.88-89).

La crítica del lenguaje y del pensamiento representativo (*vorstellende Denkens*) se realiza desde el interior mismo de esta inversión de la relación logos/arte, por lo que está vinculada estrechamente con su recorrido a lo largo de la obra.

La unidimensionalidad de la interpretación lógica del mundo que hace de los objetos identidades fundadas en la univocidad del lenguaje, fijadas mediante la actividad de la palabra en el decir conceptual, encuentra su lugar de crítica en un primer momento -como vimos- en el símbolo de Dionisos y el proteísmo de la experiencia musical. La multivocidad es el más íntimo rasgo de la música; en cuanto potencia pura, indefinición, densidad polisémica, se opone al rigor monosemántico del lenguaje racional. La música es lo carente de identidad, de necesidad, de esencia; lo plenamente anti-representativo, a-conceptual, a-figurativo, en extrema tensión con el lenguaje socrático.

El anti-texto de la música en la intimidad del mundo, imposibilita la estructuración del ser en base al aparato representativo del pensamiento y el lenguaje; el mundo de fuerzas de la música es más originario que el mundo de representaciones del lenguaje<sup>7</sup>.

Un segundo procedimiento de crítica del concepto, en este mismo período, encuentra su formulación en la teoría de la metáfora. La metáfora es el recurso de crítica a la representación de esencias que no consiste en una oposición al concepto sino en la subsunción de lo conceptual a lo metafórico como un caso particular de su actividad, cuya especificidad es haber olvidado su origen.

La genealogía del lenguaje conceptual consiste en la desarticulación de sus especificidades (verdad, universalidad, intemporalidad) en el modo de una remisión a los motivos inesenciales que conforman su espacio de producción, para mostrar el sin-fundamento, el sin-origen, el carácter eventual de su aparición, y revelar de esta manera la condición de acontecimiento del concepto.

Ahora bien, ¿qué significa que el concepto es una metáfora que ha olvidado su procedencia? En primer lugar, este "olvido" no es algo que acontezca en el tiempo, no se trata de un acaecimiento que el concepto padezca como sustitución de su condición por otra; más bien el "olvido" es intrínseco al momento mismo de formación del concepto (que tiene lugar en lo inconsciente). En segundo lugar, esta actividad primaria de formación de conceptos es de naturaleza artística, en cuanto determinada por la invención, la constitución, la creación. El concepto, por lo tanto, deviene acontecimiento derivado de la metáfora, la razón del arte, la voluntad de verdad de la voluntad de poder. Entre ellos encontramos solo diferencias de grado, de densidad, de originalidad.

Genealogía es el procedimiento que despoja al concepto del contenido de

verdad que le era inherente. En cuanto tiene por base una potencia artística se define más bien por el engaño, la invención, la ficción; se trata de un detenimiento de "la fuerza suprema de la vida": la ilusión. La figura del concepto invierte su determinación para ser considerada una de las formas de la falsedad.

"un concepto es una invención que no responde a nada *en absoluto*... una proposición tal como 'dos cosas iguales a una tercera son iguales entre ellas', presupone: 1) dos cosas 2) dos igualdades: no existen, pues, ni unas ni otras. Pero gracias a ese mundo ficticio y fijado de números y conceptos, el hombre adquiere un medio de dominar masas enormes de hechos con la ayuda de símbolos e inscribirlos en su memoria" (O.C.t.XI,p.192).

En segundo término, es el carácter de universalidad atribuido al concepto lo que se revela como ilusorio. El trabajo del concepto es siempre un acto de violencia consistente en igualar lo desigual, en suprimir diferencias. El concepto es signo que nada tiene de universal sino que opera más bien como movimiento de reducción de la multiplicidad a una unidad ilusoria (que Platón llamó esencia).

"Ese aparato de signos constituye su superioridad (la del hombre) precisamente por el hecho de que le permite alejarse lo más lejos posible de los hechos particulares. La reducción de experiencias a *signos* y la masa cada vez mayor de cosas que pueden ser tomadas de este modo: he aquí su *suprema fuerza*. La espiritualidad como facultad de ser gracias a signos, se adueña de una masa enorme de hechos. *Ese mundo espiritual, ese mundo de signos, es pura apariencia e ilusión...*" (O.C.t.XI,P.192-193).

En tercer término, Nietzsche somete a un proceso de historización las pretensiones de intemporalidad del lenguaje conceptual; esto es, lejos de proceder de un origen (*Ursprung*) solemne, a-histórico, los conceptos tienen lugar de emergencia (*Entstehung*) en el *devenir*. Carentes de preexistencia metafísica y de necesidad, su constitución histórica descansa sobre eventualidades y contingencias. El procedimiento genealógico desarticula así las significaciones ideales en movimientos y materialidades interiores a la experiencia, a la historia.

"Eso que nos separa más radicalmente del platonismo

y del leibnizianismo es que no creemos ya más en conceptos eternos, en valores eternos, en formas eternas, en almas eternas; y la filosofía, en la medida en que ella es científica y no dogmática, no es para nosotros más que una extensión de la noción de historia...”.

“La etimología y la historia del lenguaje nos han enseñado a tomar todos los conceptos como *devenidos*, muchos de ellos todavía en devenir. De tal modo que los conceptos más generales, siendo *los más* falsos, deben ser también los más antiguos” (O.C.t.XI,p.345-346).

El mecanismo metafórico como procedimiento crítico permite descubrir la falsedad, la particularidad y la intratemporalidad del concepto.

Ahora bien, la crítica de la metafísica en la obra de Nietzsche comienza en la oposición del lenguaje mítico al lenguaje representativo. Es también propio de los escritos tempranos el recurso a la música wagneriana y al arte en general tomados como valores supra-históricos desde donde organizar la crítica. Esta perspectiva será desplazada ya en un escrito de 1873 -quizás el más importante de los póstumos tempranos- llamado *Intròducción teorética a la verdad y la mentira en sentido extramoral*, donde se abandona la posibilidad del recurso a valores supra-históricos en favor de la teoría de la metáfora; desplazamiento que se continúa en el llamado “período medio”, en el cual la estrategia crítica se organiza como “análisis químico” de los grandes emblemas de la modernidad, esto es, como actividad genealógica. Pero la tentativa de escapar de la metafísica mediante la negatividad del trabajo genealógico concluye en *paradoja*: el objeto mismo de la deconstrucción es lo que nos permite vivir. Se trata pues de experimentar radicalmente la necesidad del error y del errar. Nietzsche opera una torcedura metafísica y lógica: la necesidad y la universalidad son atribuidos al error, no a la verdad.

“Creemos en la razón: pero ella es la filosofía de conceptos grises; la lengua está construida sobre los prejuicios más ingenuos.

Nuestra lengua proyecta, pues, desarmonías y problemas en las cosas porque no *pensamos más que* bajo la forma del lenguaje -y creemos así en la ‘verdad eterna’ de la ‘razón’ (p.e. sujeto, predicado, etc)... *cesamos de pensar si rechazamos hacerlo bajo*

la sujeción del lenguaje, tocaríamos un extremo... percibiendo aquí un límite como límite. *El pensamiento racional es una interpretación según un esquema que no podemos rechazar*" (W.K.GA.t.VIII,1,PP.197-198).

La paradoja en cuestión (revelar la verdad como error no para su abandono sino para vivirla como error) deja a Nietzsche ante la alternativa de una superación de la metafísica "que no esté vinculada con la supresión crítica".

En su trabajo *Nietzsche et la métaphore* (1972)<sup>8</sup>, Sarah Kofman señala (luego de haber mostrado que la metáfora no desplaza al concepto como la verdad al error sino que se trata de una "noción operativa fundamental") que en los escritos posteriores al mencionado trabajo de 1873, Nietzsche reemplaza la noción de metáfora por las de *texto e interpretación*, entendida ésta como uno de los modos de la voluntad de poder. "La voluntad de poder -dice Sarah Kofman- constituye al concepto operatorio y estratégico de la metáfora, de la cual es la significación última. La metáfora deviene un texto, producto de una perspectiva singular, interpretación que pone un sentido, afirmador o negador"<sup>9</sup>.

En un trabajo anterior<sup>10</sup>, Sarah Kofman abre una importante polémica con el *Nietzsche* de J. Granier<sup>11</sup>, quien sitúa su perspectiva dentro del ámbito de la recepción heideggeriana de la obra de Nietzsche. En cuanto pensador del ser -si seguimos a Granier-, el filósofo del eterno retorno tiene lugar como momento fundamental de la historia de la ontología. La superación del nihilismo sería emprendida por Nietzsche como meditación del ser. Toda la crítica de Nietzsche a la ontología metafísica estaría centrada en el desmontaje de un repertorio sistemático de predicados tales como "logos", "transparencia", "trascendencia", "substancia", "absoluto", los cuales hacen de la ontología una metafísica. Es decir, según Granier, una doble crítica especulativa y genealógica apunta a determinada tradición de la ontología que, configurada por aquellos ilusorios predicados trascendentales, recibe el nombre de "idealismo". Asimismo, Granier distingue entre dos tipos de ficciones: por una parte la "categoría-valor", que es aquella ficción reguladora propia del perspectivismo, creadora, expresión de la voluntad de poder y del pragmatismo vital en el seno de un mundo sometido a perpetuo devenir; y por otra parte, otro grupo de ficciones constituido por las entidades imaginarias de la metafísica ("substancia", "absoluto", "verdad", etc.), fantasmagorías perniciosas del ideal ascético. Realizadas estas puntualizaciones, apoyándose en algunas citas de Nietzsche, Granier tiende a preservar un texto originario del ser, independiente de las interpretaciones.

Contrariamente, y sin entrar en los pormenores de la polémica, Sarah Kofman indica que no hay en Nietzsche una ontología sino una psicología, concebida en un texto clásico de *Más allá del bien y del mal* "como morfología y como teoría

de la evolución de la voluntad de poder". La interpretación no es comentario a un texto previamente dado; nada preexiste a ella sino el caos, establecido como ausencia de sentido y de verdad; el absurdo es lo anterior a la interpretación.

Aquella potencia artística especificada por la metáfora en el escrito de 1873, de la cual eran tributarias la voluntad de verdad, la moral, el lenguaje conceptual, etc., es pensada en los escritos más tardíos -dice Sarah Kofman- como voluntad de poder, siendo la interpretación uno de sus rasgos más íntimos. Con esto quedaría radicalizada la noción de *perspectiva*; interpretar es siempre imponer un sentido mediante un acto de fuerza, a partir de una situación.

Ahora bien, *la voluntad de poder es ella misma interpretación*, hipótesis de inteligibilidad.

"Suponiendo que también esto (la voluntad de poder) no sea nada más que interpretación -¿y no os apresuraréis vosotros a hacer esa objeción?- bien, tanto mejor..."<sup>12</sup>

La perspectiva de la voluntad de poder saca su fuerza precisamente del hecho de que ella da razón de la interpretación (es decir, de ella misma) como interpretación.

Así, para Sarah Kofman, la idea de interpretación no conduce a una ontología sino a un perspectivismo pragmatista.

Ahora bien, es posible trazar un paralelo entre las distintas estrategias críticas que se sustituyen a lo largo del pensamiento nietzscheano. Hemos escrito antes que la potencia anti-representativa se concentra en un primer momento en el "espíritu de la música", que tiene su emblema en el símbolo de Dionisos. En cuanto mundo de fuerzas, despojado de esencias, identidades, representaciones, la experiencia musical se opone al mundo socrático, dominado por el concepto y el sentido. La oposición entre música y lenguaje es la oposición entre caos e interpretación. "La palabra -dice Odile Marcel- *interpreta*, ordenando la multiplicidad de lo musical en una identidad parcial...La música es rica en universos incomponibles, a los que lleva en ella como universos posibles.(...) la tragedia, el drama, la escena, la acción, el texto y su sentido, realizan una interpretación de la ola musical", que es la ola del caos<sup>13</sup>.

En cuanto a la metáfora, tomada como "traslato", traducción<sup>14</sup>, se trata de una sucesión de traslaciones de una esfera a otra; incluso antes del lenguaje funciona ya la metáfora. En primer lugar, las percepciones se traducen y trasladan a imágenes; éstas posteriormente se transforman, saltando a su ámbito, en lenguaje articulado, en concepto. Ahora bien, el concepto es acontecimiento derivado de *metáforas originarias*. ¿Estaría en ellas restaurada la idea de una "realidad preexistente"? ¿Se trata de metáforas de un texto previo? Como en el caso

anterior, la actividad metafórica no es la traslación de algo que estaría unívocamente dado. La metáfora no tiene referente; fuera de ella no hay sino el caos. Incluso la palabra caos nada denota; es empleada sólo en cuanto alude a una absoluta indeterminabilidad; por otra parte, la metáfora no es “la esencia del lenguaje” (Beda Allemann) sino una “categoría operatoria” (Sarah Kofman), que vale como apoyatura para la deconstrucción del lenguaje conceptual. También aquí la metáfora es palabra-límite.

Como la metáfora, tampoco la interpretación tiene referente; “el texto -dice Nietzsche- ha terminado por desaparecer bajo las interpretaciones”, con lo que queda clausurada la posibilidad de una “verdad ontológica”. La jerarquía de las interpretaciones no refiere a un texto absoluto que pudiera tomarse con criterio de jerarquización; se trata más bien de una cuestión de fuerza. Sarah Kofman propone que la relación interpretación/texto, es idéntica a la relación cuerpo/alma<sup>15</sup>. La conciencia “es texto psicológico”, derivado de una simplificación, de una reducción, de una esquematización de la pluralidad de fuerzas de un cuerpo. La conciencia es un texto que no se tiene a sí misma por interpretación simplificada, sino que se cree originaria y autónoma. Correlativamente a como el texto del mundo es un conjunto de interpretaciones detrás de las cuales nada hay, el texto de la conciencia es la esquematización de potencias no-conscientes, en absoluto independiente de ellas.

De este modo, a manera de desarrollo de la inversión más fundamental de la relación entre arte y logos: música/lenguaje, metáfora/concepto, interpretación/texto, y, en otro orden, cuerpo/alma, pautan el recorrido crítico de un mismo pathos filosófico de ruptura con la representación.

### 3 - El “cuerpo” como espacio de pre-comprensión ante-representativa

La crítica nietzscheana de la objetividad alcanza dos importantes registros. En el primer caso se trata de la crítica a los ensayos modernos por formular una “imagen del mundo”, sustituyendo el ideal de sistema en favor de lo fragmentario.

En el segundo caso la crítica del “mundo objetivo” se desarrolla polémicamente con las categorías representativas de la metafísica, en el modo de una reducción de la noción “fuerte” de realidad a una articulación lógico-lingüística considerada como perspectiva.

Recurrentemente en los escritos de Nietzsche, hallamos una contraposición en la que de algún modo se cifra su polémica con la modernidad: aquella entre “explicación” e “interpretación”. Esto significa la reducción de los “juicios lógicos” de pretensión explicativa, a “juicios morales y políticos”, es decir, la identificación de ser y valor: la sustitución de “estados de hecho” por imposiciones de sentido. El abandono de sistemas y explicaciones totalizadoras en favor de una pluralidad fragmentaria de perspectivas inconmensurables. *La puesta en*

*perspectiva* significa la organización de un mundo en función de valores, es decir, según apreciaciones morales.

Respecto de lo anterior, hay un texto particularmente importante al comienzo del libro tercero de *La gaya ciencia*. Se trata del párrafo 109, donde Nietzsche se ocupa de las grandes representaciones modernas del mundo, cuales son la imagen organicista y la imagen mecanicista.

“Guardémonos de pensar que el mundo es un ser viviente...Sabemos aproximadamente lo que es la materia organizada y cambiaríamos la significación de cuanto tiene de infinitamente derivado, de tardío, de excepcional y fortuito aquello que vemos sobre la superficie de la tierra, al convertirlo en algo esencial, general, eterno, como hacen los que llaman organismo al Universo. Guardémonos de creer hasta de que el Universo es una máquina...Por el contrario, la condición general del Universo es el caos por toda la eternidad, y no porque carezca de necesidad sino en el sentido de falta de orden, de estructuras, de forma, de bondad, de sabiduría y además *esteticismos* humanos...Abstengámonos de decir que la naturaleza está regida por leyes...Cuando os penetréis de que no existen fines, comprenderéis que tampoco hay azar, pues la palabra azar solo tiene significación en un mundo dotado de finalidad”<sup>16</sup>.

De igual modo, la crítica de Nietzsche comprende aquella otra imagen totalizadora, que concibe al mundo como desarrollo, como despliegue.

“...del concepto de ‘proceso del mundo’ (*Weltprozess*): no conocemos nada. El concepto del ‘mundo’ es ya un concepto límite: bajo ese término entendemos un dominio donde volcamos todas nuestras ignorancias (W.K. GA t.VIII,1,p.242-243).

La consideración del mundo como “concepto límite” clausura la posibilidad no solo de una representación totalizadora bajo la forma de “imagen”, sino que además despoja de significación las pretensiones de objetividad que se atribuye la voluntad de verdad en la articulación categorial propia del pensamiento metafísico.

De igual modo que la noción de *sub-jectum*, la noción de *sub-stantia* se

determina metafísicamente como instancia de permanencia, identidad, fundamento; y como en aquel caso, Nietzsche invierte esta estructura mostrando las identidades como condensaciones de fuerzas; como expresivas de una cierta jerarquía de potencias, inaparentes como tales. Así, en realidad, la substancia no es aquello que está debajo de sus actividades y de sus accidentes como su soporte; a la inversa, se trata del efecto de procesos de ordenamiento, esquematización, reducción de pluralidades. Nietzsche sustituye la posibilidad de un “mundo objetivo”, susceptible, en cuanto dotado de estabilidad, duración e inteligibilidad, de ser metafísicamente representado, por un mundo de fuerzas, de motilidades, de ritmos, de impermanencia. Al indicar fuerzas no hablamos de identidades últimas sino de desmoronamientos, interrupciones, transformaciones de velocidad, etc. No hay fuerza en singular. La pluralidad es el modo en que se da la fuerza; pluralidad a la que no preexisten identidades sino que más bien es el modo de darse originario.

Ahora bien, por una parte, esta sustitución de un mundo por otro no es sino el desplazamiento de una interpretación en favor de otra, solo que ésta consciente de su condición. Por otra parte, el inacabamiento, la diseminación constitutiva de la concepción nietzscheana de la voluntad, nos imposibilitan hacer de ella un fundamento, una realidad objetiva o una estructura verdadera.

“No hay voluntad en absoluto: hay proyectos de voluntad (*Willens-Punktationen*) que constantemente aumentan su potencia o la pierden” (W.K.GA, t.VIII,2,P.278-279).

“Eliminemos estos agregados (el concepto de número, el concepto de sujeto, el concepto de movimiento): no quedarían en tal caso ‘cosas’ sino *quanta* dinámicos en una relación de tensión con todos los otros *quanta* dinámicos: cuya esencia reside en la relación con todos los otros *quanta*, en su acción sobre ellos -la voluntad de poder, no un ser, no un devenir, sino un *pathos* es el hecho más fundamental...” (W.K.GA,t.VIII,3,p.51).

Ahora bien, el mundo no es una cosa en sí ni un conjunto de cosas sino una actividad, un proceso de apropiación, de “asimilación”, determinado por necesidades de orden vital. El proceso de constitución sustancial del mundo tiene raíz en el “más antiguo artículo de fe”, esto es, la creencia en el sujeto. Nietzsche retoma este problema una y otra vez.

“El concepto de *sustancia* es una consecuencia del concepto de *sujeto*: no a la inversa. Si sacrificamos el alma, el ‘sujeto’, falta entonces la presuposición de una *sustancia* en general. Obtenemos *grados del ente*, el ente *en sí mismo* se pierde” (W.K.GA,t.VIII,2,p.131).

Los mecanismos de esquematización y transformación reductiva que operan la constitución del sujeto, repiten su procedimiento en virtud de un pragmatismo vital consistente en la calculabilidad de las cosas, la regularidad de los procesos, la constancia de la sucesión causal, etc. La pérdida de un punto absoluto de visibilidad que permita la representación en sentido objetivo, esto es, la puesta en juego del interés vital -que nada tiene de especulativo- en el espacio de conocimiento es lo que Nietzsche llama “perspectivismo”. Concebido de este modo, el procedimiento cognoscitivo tiene la forma de proceso de nutrición: la transformación violenta del objeto de conocimiento en nuestra propia *sustancia*, operada en función de intereses, necesidades, etc.

“Una cosa = sus propiedades: más éstas son idénticas a *todo lo que nos concierne* de aquella cosa: una unidad en la cual reunimos todas las relaciones que entran en consideración para nosotros...Una propiedad no expresa nunca más que algo ‘útil’ o ‘perjudicial’ para nosotros” (W.K.GA,t.VIII,1,p.95-96).

Anteriormente hemos indicado que la más originaria relación con el “mundo exterior” ocurre en un nivel no-consciente. La constitución del mundo como fijación, identidad, permanencia, etc., establece un horizonte de pre-comprensión, es decir, una visibilidad específica que abre el espacio de juego del conocimiento. Se trata, en esencia, de la fijación del mundo, de la negación de la pluralidad y el devenir. Es sobre una realidad constituida de tal modo que el conocimiento es posible, pero la filosofía no indagó nunca sobre esta pre-comprensión -su condición misma- con suficiente radicalidad. Una instancia de constitución pre-consciente concursa en la apropiación cognitiva, así como en la representación filosófica.

Lo que Nietzsche nos está mostrando es que la división sujeto/objeto y todas las circunstancias que esta escisión comporta, rige en el orden más superficial de la conciencia, y todas las mediaciones representativas tienen su espacio de producción en ese mismo orden.

“Un mundo en devenir no podría stricto sensu ni ‘ser aprehendido’ ni ‘ser conocido’: es solamente en la medida en que el espíritu ‘que aprehende’ y ‘que conoce’ toma ante sí un mundo *ya groseramente constituido* (yo subrayo), apuntalado por puras apariencias, pero finalmente establecido, de modo que ese tipo de ilusión se orienta a la conservación de la vida -es solamente en este sentido que tiene alguna cosa como de conocimiento...” (O.C.,t.XI,p.293).

Es en este marco que adquiere inteligibilidad plena la tesis de Nietzsche del cuerpo como “hilo conductor”. Apuntamos asimismo que con la palabra *cuerpo* Nietzsche no denota una realidad que pudiera ser situada en lo biológico, sino aquel plano de preconsciencia, más desconocido y sorprendente, donde transita una inteligencia más plena, anterior a todas las divisiones -incluso aquella que hace del cuerpo algo meramente orgánico.

Lo esencial de la constitución perspectivista del mundo acontece ya en este registro que no es -repetimos-, biológico, sino un espacio donde la separación entre lo biológico y lo espiritual ha perdido significado. El juicio, la percepción, la memoria, el conocimiento en general, tienen lugar en el interior de una perspectiva ya abierta.

“Ningún juicio podría jamás tener lugar sin que primero una suerte de identificación haya sido operada: la memoria sería imposible si esto que se ha vuelto habitual, si esto que ya ha sido vivido, no estuvieran constantemente puestos de relieve. *Antes* que un juicio haya sido formulado, *es necesario que el proceso de asimilación haya sido cumplido*; también aquí está presente una actividad intelectual que no proviene de la conciencia...” (O.C.,t.XI,p.371).

Nietzsche menciona este nivel como el más significativo, el más rico, el más sorprendentemente complejo, a partir del cual dibuja una línea de pre-comprensión. Pero esto no es pensado como fundamento ni como verdad; se trata precisamente de un orden al que solo podemos aludir, puesto que es exterior a la representación.

De este modo, la apertura perspectivista no es una relación entre constituciones preexistentes, dadas. La percepción más primitiva es ya una actividad, un acto de fuerza, una “imposición de formas”; solo superficialmente podemos hablar de “impresión”. Un despliegue de potencias, un acontecimiento de fuerzas, condensan en formas, en impresiones, en identidades objetivas y percepciones subjetivas.

Detenimientos de fuerza en diferentes órdenes, emergencias distantes, conceden espacios donde se libran las mediaciones categoriales, las aventuras de la representación.

DIEGO TATIAN

Consejo de Investigaciones  
Científicas y Tecnológicas  
de la Provincia de Córdoba  
(CONICOR)

## NOTAS

1. Vattimo, G., *Introducción a Nietzsche*, Península, Barcelona, 1987, p.9 y ss.
2. Colli, G., *Introducción a Nietzsche*, Folios, México, 1983, pp. 109-113. Colli remite a un fragmento del año 1885 de particular significación para el aficionado al "enigma"-Nietzsche: "exotérico-esotérico". 1. Todo es voluntad contra voluntad. 2. No existe nada parecido a causa/efecto...". Si las obras editas están integradas por formulaciones divulgativas, el material póstumo, en gran parte, estaría constituido por direcciones secretas que Nietzsche "deliberadamente" habría negado a la imprenta. Respecto a esta interpretación de Colli, Vattimo sostiene (*op. cit.* p. 91) que si bien puede aparecer como reduccionista explicar todos los problemas que la noción de voluntad de poder entraña mediante la composición "esotérico-exotérico", es cierto que los trabajos del último Nietzsche están escritos particularmente bajo la preocupación por la "eficacia histórica" de su pensamiento.
3. Nietzsche, F., *El nacimiento de la tragedia*, Alianza, Madrid, 1973, nota 32.
4. Haar, M., "Nietzsche et la maladie du langage", en *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 1978, nº4, p.403.
5. Empleamos esta palabra solamente en sentido impropio. En 1986, con motivo de cumplirse 10 años de la muerte de Heidegger, fue realizado un coloquio en Valencia, donde el porf. J.M. Navarro Cordón apunta una observación terminológica que no es inesencial respecto a la tematización de la crítica del sujeto en los escritos de

Nietzsche. "He tenido la curiosidad de observar, dice Navarro, cómo Nietzsche establece una clara y minuciosa distinción al hablar de *hombre*. En unos textos utiliza *Subjekt* y en otros *Individuum*. Resulta que él utiliza el concepto de *Subjekt* en el contexto crítico, negativo, de la tradición moderna, y en cambio eso no le impide (antes bien le es necesario) emplear el término *Individuum*, como el plexo azaroso resultante del conjunto de *Stimmungen*, en la cualidad diferencial de la cantidad de fuerzas, lo que conviene en ser *Individuum*". (*Los confines de la modernidad*, Granica, Barcelona, 1988, p.232). Por lo tanto, empleamos aquí el término en sentido de *Individuum*, no de *Subjekt*.

6. Haar, M., *op. cit.*, p.407.

7. Sobre la música en el pensamiento temprano de Nietzsche, Odile Marcel, "Nietzsche et le silence de la raison", en *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 1978, nº1.

8. Sobre la metáfora: Sarah Kofman, *Nietzsche et la métaphore*, Payot, París, 1972; "Genealogie, interprétation, texte", en *Critique*, 1970, nº275, pp.358-381. También, Roger Laporte, "Nietzsche, la métaphore et/ou le concept", en *Critique*, 1973, nº313, pp. 514-529.

9. Kofman, S., *Nietzsche et la métaphore*, cit, p. 121.

10. Kofman, S., "Genealogie, interprétation, texte", cit. 1970.

11. Granier, J., *Le probleme de la verité dans la philosophie de Nietzsche*, Le Seuil, París, 1966.

12. Nietzsche, F., *Más allá del bien y del mal*, Alianza, Madrid, 1985, p.45.

13. Marcel, O., *op. cit.* pp.49-50.

14. Allemann, B., "La metáfora y la esencia metafórica del lenguaje", en *Literatura y relexión* (II), Alfa, Bs. As., 1976.

15. Kofman, S., "Genealogie, interprétation, texte", cit. pp. 376-377.

16. Nietzsche, F., *La gaya ciencia*, Olañeta, Barcelona, 1984, pp.101-102.