



nietzsche

Conferencia Internacional / International Conference

el devenir de la vida the becoming of life

Actas / Proceedings

Forma y vida. Nietzsche, el perspectivismo y la filosofía como autoconciencia expresada

BERNARDO AINBINDER

Universidad de Buenos Aires / Universidad de
General San Martín / CONICET
Argentina

Forma y vida. Nietzsche, el perspectivismo y la filosofía como autoconciencia expresada

BERNARDO AINBINDER

Universidad de Buenos Aires / Universidad de General San Martín / CONICET
Argentina

Licenciado en filosofía (UBA), auxiliar docente de metafísica, gnoseología y filosofía contemporánea (Facultad de Filosofía y Letras, UBA) y profesor adjunto de filosofía contemporánea (UNSaM). Becario doctoral de CONICET (Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas). Su especialidad es la filosofía alemana, fundamentalmente en fenomenología y hermenéutica.

1.

Como es sabido, el concepto de 'vida' ocupa un lugar central en la producción filosófica de Nietzsche. Ello explica en gran medida las tradicionales asociaciones entre la filosofía nietzscheana y el así llamado vitalismo, así como las desafortunadas identificaciones del pensamiento de Nietzsche con distintas corrientes biologicistas y filoracistas de fines del siglo XIX y comienzos del siglo XX.

La pregunta por el abordaje nietzscheano del problema de la vida invita a seguir una serie diferenciada de estrategias metodológicas, que son en rigor el correlato de ciertas tensiones que atraviesan la propia caracterización nietzscheana de la vida.

En efecto, Nietzsche aborda, por momentos, el fenómeno de la vida como si de lo que se tratara es de tomar partido en la discusión acerca del estatuto de lo viviente que permea los debates característicos de la biología decimonónica. En ese sentido puede comprenderse la discusión con el darwinismo y el naturalismo inglés así como su reivindicación de teorías biológicas como la de Wilhelm Roux. En tales casos, la pregunta relevante es aquella por *el modo en que ha de comprenderse el estatuto del viviente*, el surgimiento de diversas formas de vida y el devenir que las liga y que, de un modo siempre problemático, puede llamarse *evolución*.

Pero en otras ocasiones, Nietzsche parece echar mano de la categoría de vida y, en general, del vocabulario biológico, para establecer las condiciones bajo las cuales tiene lugar el surgimiento de determinadas formas de vida humana, de determinados modos de organización social, y para, a un tiempo, proveer de las herramientas necesarias para concebir estrategias de *superación del estancamiento de la cultura europea* por medio del advenimiento de individuos excepcionales capaces de distinguirse de las formas esclerosadas que el viviente humano ha adquirido y en las que se halla atrapado.

En un tercer sentido, puede comprenderse la apelación nietzscheana al concepto de vida como un modo de elucidar el surgimiento de los esquemas epistemológicos a partir de los cuales cierta forma de vida particular, la humana, ha configurado su medio a partir de la economía de sus necesidades y sus potencias, en

una suerte de *evolucionismo epistemológico* que, como ha mostrado G. Stack¹, proviene de la confluencia entre darwinismo y teleología que caracterizara ya a la obra de Lange.

Asimismo, y a partir de la tesis – no siempre presentada de un modo consistente – que identifica vida y voluntad de poder, Nietzsche parece otorgar a la vida *un estatuto ontológico* que permite pensar el modo de ser de lo que es como un organismo en movimiento o, complementariamente o a modo de rectificación, como un conjunto de centros de fuerza que interactúan problemáticamente entre sí en una lucha por el dominio. Es este aspecto el que explica la *deriva vitalista del pensamiento nietzscheano* que permite aproximarlos a Simmel o Bergson.

Todos estos aspectos, perspectivas, podría decirse, se hallan presentes en la obra de Nietzsche y han dado lugar a múltiples lecturas del problema, no sólo desde la filosofía sino desde distintos campos disciplinares: los estudios culturales, la ciencia biológica, la epistemología, la filosofía de la historia, etc.

En esta intervención, querría partir de una hipótesis que permite, a mi juicio, asumir tales tensiones en el pensamiento de Nietzsche acerca de la vida y brindar una respuesta estrictamente filosófica al rol que dicho concepto juega en su obra, al punto tal de que es posible afirmar que la vida es el concepto central y el hilo conductor fundamental de aquello que podemos llamar *filosofía nietzscheana* o, en una sola aparente inversión, *la tesis nietzscheana acerca de la filosofía*. Si todas las caracterizaciones antes presentadas remiten, sin duda, a una serie de problemas que en mayor o menor medida pueden ser llamados filosóficos, comprender a Nietzsche como filósofo exige inscribirlo en una serie de discusiones que constituyen el entramado discursivo que ha dado en llamarse filosofía. Dicho de otro modo, partiendo de la tesis de que la filosofía es un cierto tipo de discurso históricamente situado al interior del cual constituye sus problemas específicos y diversas estrategias a partir de las cuales darle respuesta, sólo inscribiendo a Nietzsche en la tradición filosófica como tal es posible comprender en qué sentido su obra es filosófica – y no, o no solamente, una intervención sobre la cultura de su época bajo la forma de un muy agudo y corrosivo ensayismo -.

En particular, la tradición en la que pretendo inscribir a Nietzsche aquí es aquella que caracteriza a la filosofía alemana al menos en el arco que va de Kant a Husserl y Heidegger y que tiene como su pregunta fundamental aquella por el modo en que es posible un discurso acerca de lo que es, partiendo de la pregunta por sus condiciones de inteligibilidad. Se trata de lo que llamaré la concepción trascendental de la filosofía.

Sostendré aquí que el empleo nietzscheano del concepto de vida no es descriptivo, como en el caso del biologicismo, ni ontológico, como en el del vitalismo. Su alcance no se identifica con el ámbito concreto de lo viviente – plantas, animales y hombres como organismos biológicos – ni con una suerte de sustrato metafísico originario mediante el cual dar cuenta de todo lo que es. Si en cierto sentido el uso nietzscheano del concepto de vida y otros conceptos afines remite efectivamente a aquello a lo que se refiere el saber biológico – el cuerpo, sus órganos, sus flujos – y si, por otra parte, ‘vida’, como nombre para la voluntad de poder, parece remitir a una suerte de suelo fundamental de la propuesta filosófica nietzscheana, el rol de dicho concepto no reside en reivindicar el materialismo del cuerpo frente al espiritualismo ni

en brindar a tal materialidad un rol fundante en la constitución de lo que es. Más bien, se trata de una indicación metodológica que permite pensar la constitución de la subjetividad a partir de algo que, en ella, escapa al concepto heredado de sujeto y revela a éste como un producto.

Esta matriz de lectura cuenta, creo, con dos ventajas. La primera, inmanente a la exégesis nietzscheana, es que permite reunir la multiplicidad de perspectivas en apariencia contradictorias sobre el estatuto de la tematización nietzscheana de la vida mencionada al comienzo, sin sacrificar la especificidad de cada una de ellas. La segunda, de orden más general, concierne al hecho de que la misma permite actualizar una serie de desarrollos nietzscheanos para poder pensar lo que es, a mi juicio, el problema crucial de nuestra época, aquél que concierne a la posibilidad misma de la filosofía como discurso autónomo y específico.

2.

En una temprana observación contenida en *Über Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinn* Nietzsche sugiere lo que será uno de los hilos conductores fundamentales de su indagación ulterior:

“¿Qué sabe propiamente el hombre de sí mismo! ¿No querría acaso percibirse completamente, aunque más no fuere una vez, colocándose en una caja de cristal iluminada?” (KSA 1, p. 877²)

Explícitamente, esta observación se halla incluida en el contexto más general de la elucidación de la voluntad de verdad y, en particular, del surgimiento de la conciencia como modo de captación autotransparente del sí mismo frente a la opacidad del cuerpo. Pero la observación de Nietzsche no ha de ser entendida meramente como la denuncia de una omisión en la tesis epistemológica que reconduce la experiencia toda al mítico ámbito incontaminado de la conciencia (como si de lo que se tratara es de simplemente reivindicar aquello omitido – las pulsiones, el cuerpo, los procesos inconscientes, frente al predominio de la conciencia); más bien, aquello que está en juego en todo el primer período de la obra nietzscheana y, en especial, en la relación con Kant y el kantismo (encarnado eminentemente en las figuras de Lange y Schopenhauer), es el poner de manifiesto el sentido de esa omisión y su trágica necesidad. En particular, la tesis nietzscheana no es sino que para comprenderse a sí mismo de un modo acabado el hombre debe, en el mismo movimiento, sacrificar aquello que pretende comprender o, dicho de otro modo, que tal comprensión se funda sobre la supresión del carácter misterioso de la existencia humana en tanto tal. Se trata de un tema que, por cierto, no es ajeno a la tradición del idealismo alemán y que el propio Kant percibió al afirmar, en su *Antropología en sentido pragmático*, el carácter misterioso de la fuente común de sensibilidad y entendimiento. La descripción de la subjetividad por parte de Lange en términos de una organización psico-fisiológica³ y la psicologización y biologización del trascendentalismo kantiano llevada a cabo por Schopenhauer⁴ constituyen estrategias de respuesta a la misma dificultad que, por su parte, influyeron decisivamente en el joven Nietzsche.

Pero la pregunta persiste: ¿en qué consiste aquello que es omitido, ocluido, olvidado, para que sea posible brindar una elucidación del modo de ser de lo humano en términos de conciencia? En primer lugar, sugiere Nietzsche, aquello que es olvidado es precisamente el proceso que conduce a tal elucidación o, dicho de otro modo, el hecho de que la misma no es sino una verdad que, como toda verdad, es el resultado de una acción previa donadora de sentido que la constituye en tanto tal. Es preciso señalar que una tesis semejante no es en absoluto incompatible con los presupuestos sobre los que se asienta el abordaje kantiano del problema. Éste, en efecto, parte de la idea de que todo sentido es, en tanto tal, el resultado de una actividad sintética o, dicho de otro modo, de que la experiencia – cuando propiamente puede llamarse tal – involucra una dimensión cuya explicación no puede remontarse a su vez a la experiencia en tanto tal. De hecho, uno de los problemas cruciales que Kant- y con él toda la tradición trascendental, de Hegel a Husserl – debe hacer frente es el de cómo legitimar aquellos enunciados que forman parte de la descripción de las condiciones de posibilidad de la experiencia toda vez que no es posible apelar a la experiencia en tanto tal para hacerlo, so riesgo de condenar toda la explicación a una evidente circularidad.

Este problema entraña una serie de dimensiones complejas. Por un lado, supone el problema de la fuente de validación de una caracterización de los conceptos que configuran la experiencia en tanto tal, tanto en cuanto a la determinación de cuáles sean tales conceptos (el problema de la deducción metafísica de las categorías en la *KrV*) como en cuanto a la *quaestio juris* que concierne a la legitimidad de la aplicación de tales conceptos a la multiplicidad empírica (el problema de la deducción trascendental). Por otro, supone el problema metodológico más general de la fuente de validez de las descripciones mismas de la filosofía trascendental, que Kant esboza como problema en la Doctrina Trascendental del Método, a saber, el modo en que la doctrina de los juicios sintéticos *a priori* puede extenderse a la autoelucidación por parte de la razón de sus propios presupuestos. En términos de Nietzsche, ambos problemas se inscriben en el proyecto algo insensato de querer ganar un “conocimiento del conocimiento”, una “trivialidad” (*Naivität*) que parte de la caracterización del conocimiento como un hecho y su identificación con el juicio (cf. *KSA*, [7] 4, p. 264) sin brindar una elucidación adecuada del juicio. En efecto, señala Nietzsche (*KSA* 12 [7] 3, p. 256 (1887)), “el juicio no es originariamente la creencia de que algo es de tal o cual modo sino la voluntad de que ha de ser de tal o cual modo”.

Este es el conocido movimiento por medio del cual Nietzsche reformula el planteo epistemológico kantiano radicalizando la pregunta por aquello que el conocimiento es. La respuesta nietzscheana es no menos célebre: el conocimiento es voluntad, creación, interpretación.

Sin embargo, este desplazamiento puede en algún sentido remitirse al propio Kant. De hecho, el sentido mismo del giro copernicano kantiano parece ser un movimiento semejante. Ciertamente es que el propio Kant parece brindar a su elucidación del problema una serie de rasgos de los que Nietzsche, pero no sólo él, se aparta. En particular, aquél que concierne a la necesidad y universalidad de las condiciones de posibilidad de la experiencia, del entramado conceptual que la articula⁵. Aun cuando Nietzsche cuestiona la ingenuidad del punto de vista kantiano, no sería apropiado comprender el sentido de su crítica como una mera afirmación de la posibilidad de convivencia de múltiples puntos de vista, de múltiples esquemas conceptuales, para

decirlo con Davidson. Y ello porque que una tesis semejante conlleva una serie de dificultades aparentemente insalvables que conducen, por un lado, al relativismo y, por otro, y con mayor gravedad, aquellas que implica dar cuenta de la posibilidad del relativismo como tal (¿cómo puede entenderse que múltiples interpretaciones globalmente heterogéneas e inconmensurables del mundo puedan comprenderse, todas ellas, como interpretaciones *del* mundo?).

Pero es asimismo innegable que Nietzsche afirma una suerte de perspectivismo y es de éste que es menester dar cuenta. Como no se ha dejado de señalar, la tesis nietzscheana del perspectivismo parece adolecer de una circularidad semejante a la antes señalada, y ello debido a que si el mundo no es sino el resultado de una cierta perspectiva, de una cierta interpretación, el punto de vista desde el que tal perspectiva parte está condenado a ser él mismo opaco y, por ende, la tesis misma del perspectivismo a quedar injustificada. Esto es lo que podemos llamar la “paradoja del perspectivismo”⁶. Pero esta no es sino una forma específica de lo que podemos llamar la paradoja de lo trascendental y que concierne al segundo aspecto del programa filosófico de Kant que Nietzsche, conscientemente o no, retoma y del que, a un tiempo, se distancia. Se trata del hecho de que una vez que se asume la determinación subjetiva de la experiencia, se torna problemático el hacer de esa esfera subjetiva un ámbito de experiencia en tanto tal, de modo que la tesis acerca de las estructuras subjetivas de la experiencia no puede fundarse ella misma en la experiencia. Esto es lo que podemos denominar el formalismo kantiano – i.e. el hecho de que la filosofía trascendental no puede fundarse en la experiencia misma que describe – y que ha constituido el núcleo de los ataques dirigidos contra Kant por varios de sus sucesores, entre ellos Schopenhauer y la fenomenología.

A diferencia de éstos, empero, Nietzsche no brinda una respuesta al problema a partir de la elaboración de una teoría acerca del modo de acceso al ámbito del sujeto *qua* constituyente ni en términos de un acceso a la subjetividad nouménica, como en Schopenhauer, ni en términos de un acceso reflexivo a la esfera egológica, como en Husserl. Sostendré aquí que Nietzsche, contra Kant, cuestiona la posibilidad de hallar en el sujeto la fuente de validez de la experiencia como tal radicalizando el procedimiento kantiano más allá de su perspectiva determinada epistemológicamente y, con ello, descarta a la par toda solución al problema que haga del modo de acceso a la subjetividad la clave de bóveda para la fundamentación de una filosofía trascendental.

Así ha de comprenderse el célebre fragmento de 1887 en el que presenta de un modo taxativo la tesis del perspectivismo:

“Contra el positivismo que quiere permanecer en los fenómenos: ‘sólo hay hechos’, diría yo: no hay hechos, sólo interpretaciones. No podemos aprehender ningún *factum* ‘en sí’: quizás sea un sinsentido pretender algo semejante. Dicen ‘todo es subjetivo’: pero eso ya es *interpretación*, el ‘sujeto’ no es algo dado sino algo que se ha incorporado allí creativamente, que se ha puesto detrás. ¿Es en última instancia necesario, colocar un intérprete detrás de la interpretación? Ya eso es creación, hipótesis” (KSA 12, 7 [60], p. 315).

No se han aún extraído todas las consecuencias de este conocidísimo pasaje. Es evidente, en primer lugar, que Nietzsche discute contra la subjetivación schopenhaueriana de Kant. Pero, por otro, lo hace contra un cierto modo de entender la idea de interpretación y es eso aquello que aquí nos interesa. En particular, la pregunta que se impone es la siguiente: ¿supone el rechazo nietzscheano a derivar la necesidad de un sujeto de la noción de interpretación, de perspectiva, la impugnación de todo concepto de sujeto? ¿Puede prescindirse sin más de una apelación a algo así como lo subjetivo? ¿No supone acaso la idea de interpretación, conceptualmente, digamos, un cierto punto de vista y con ello algo que, en un sentido deflacionado, deberíamos llamar sujeto? Más aún, ¿no es éste el rol que habrá de jugar el concepto nietzscheano de *Wille zur Macht*, que, para decirlo con James Porter, “se halla estructurada como un sujeto en todos los aspectos excepto en uno: no es un sujeto”⁷?

Es evidente el sentido en el que ha de comprenderse el sentido de sujeto rechazado por Nietzsche. En principio, es aquél que surge de una consideración de la experiencia que supone que el mundo es de tal o cual modo en tanto se da a un sujeto, es decir, que supone que el ámbito de la subjetividad no es más que el receptáculo pasivo y preexistente en el que el mundo se da. Así, en un pasaje de la misma época, Nietzsche afirma:

“El mundo *no* es de tal o cual modo: y los seres vivos lo ven, del modo en que se les manifiesta (*erscheinen*). Sino: el mundo consiste en esos seres vivos, y para cada uno de ellos hay un pequeño ángulo desde el que mide, se apercibe, ve y no ve. No hay ‘esencia’: el ‘devenir’, lo ‘fenomenal’ es el único modo de ser” (KSA 12, 7 [1], p. 249)

Es difícil establecer cuánto de lo allí expresado es suscripto sin más por Nietzsche. En particular, referencias ocultas a Lange y el neokantismo permean este y otros pasajes del mismo cuaderno. Sin embargo, es indudable que, también contra el fenomenalismo, Nietzsche sugiere que la idea de manifestación para un ser vivo es insuficiente para dar cuenta del problema aquí en juego y ello porque el ser vivo mismo es parte del mundo y por ende se constituye en él, no lo preexiste. Es en este sentido, quiero sugerir, que ha de entenderse la idea antes referida de que el sujeto es también el producto de una interpretación en tanto, si no queremos comprometernos con una extraña clase de idealismo, no podemos sino llamar sujeto a aquello que es en el mundo, lo habita y adopta una perspectiva frente a él. Es el problema que, en otro orden de argumentación, Husserl ha llamado “la paradoja de la subjetividad”, a saber, que el sujeto que constituye el mundo es parte del mundo⁸, pero *invertida*: de lo que se debe dar cuenta no es de cómo el sujeto constituyente se identifica con el constituido sino de cómo lo que es parte del mundo puede constituir, crear, interpretar el mundo.

Pero, de acuerdo a lo antes señalado, ¿no persiste la idea de que hay un sujeto de la interpretación? ¿No lo son acaso esos seres vivientes que determinan una cierta perspectiva, un cierto ángulo sobre el mundo? Pero si los seres vivientes mismos forman parte del mundo, ¿cómo dar cuenta de ellos sin presuponer que los mismos son a un tiempo producto de la interpretación?

Es a esa pregunta a la que procura dar respuesta, sostendré, el concepto nietzscheano de vida en su confluencia con el de voluntad de poder.

3.

El concepto nietzscheano de vida, como hemos dicho, no es pasible de una caracterización unívoca y de hecho se inscribe en una multiplicidad de entramados conceptuales y problemáticos. Sin embargo, a partir de la obra madura de Nietzsche, en particular de *Zur Genealogie der Moral y Jenseits des Gutes und Böses*, es posible brindar algunos rasgos decisivos:

1. La vida es un conjunto inestable de fuerzas o más bien de centros de fuerza que interactúan en función de la economía de sus *quanta* de poder.

2. Dicha economía se funda en una tendencia a la maximización de la fuerza. El principio de la vida no es la conservación sino el acrecentamiento.

3. La vida asume determinadas formas que no son sino la estabilización momentánea de ese flujo de fuerzas y se nos torna accesible siempre bajo tales o cuales formas determinadas.

4. La vida es voluntad de poder.

Como es evidente, 1-3 pueden leerse tanto en clave metafísica como meramente naturalista. En una primera aproximación, todo depende de cómo se entienda (4). Si el concepto de *Wille zur Macht* se entiende en el sentido de un concepto metafísico, ello decide sobre el modo en que hemos de entender 1-3. Si, en cambio, se lo entiende como una mera reformulación de (2), entonces puede sostenerse una lectura naturalista. No pretendo aquí entrar en los pormenores de este debate. Simplemente me limitaré a hacer una serie de observaciones.

La primera concierne a la posibilidad de una lectura metafísica de todo el planteo nietzscheano en torno al problema. Si lo que con ella se quiere afirmar es que Nietzsche confiere a la vida concebida como voluntad de poder como una suerte de sustrato metafísico último que constituye el modo originario de ser de lo que es, la misma es sin dudas inconsistente con una serie de tesis nietzscheanas, incluso del mismo período, como aquella que caracteriza al problema de la verdad, la tesis del perspectivismo y, en general, el conocido impulso antimetafísico de Nietzsche, incluso en su autointerpretación de su producción temprana.

¿Es entonces la única alternativa la lectura naturalista de (4)? Es evidente que al menos en cierto sentido Nietzsche adhiere, en la línea del neokantismo, a cierta concepción fisicalista del mundo en términos de relaciones de fuerza entre diversos *quanta*. Las cualidades de los objetos tal y como las percibimos no serían, pues, sino el resultado de cierta economía de dichos *quanta* y no propiedades que puedan adscribirse sin más al mundo en tanto tal. Pero tampoco al mundo tal como se nos aparece. Como señala Nietzsche en el conocido pasaje del *Crepúsculo de los ídolos*, no sólo es necesario el abandono de la idea de un mundo verdadero (incluida la cosa-en-sí) sino que éste supone a la par el abandono de la idea de apariencia⁹. De hecho, la distinción misma se disuelve y, más bien, habría de tratarse de descripciones que se aplican a lo único que podemos llamar "mundo": aquello de lo que formamos parte, que interpretamos y en el marco del cual somos interpretados como parte de él, el mundo

tal y como está constituido, tal y como se da (si bien no: “tal y como se *nos* da”, por las razones esgrimidas en *KSA* 12, 7 [1]).

Pero, ¿estamos entonces ante una descripción del modo en que es lo que es? La respuesta no puede sino ser problemática. En particular, el fisiologismo fenomenalista no explica ni puede explicar lo que constituye el problema crucial al que Nietzsche, y Kant, pretenden dar respuesta, a saber, cómo dar cuenta del mundo en el que intervienen conceptos y configuraciones no dadas en la experiencia sin recaer en una forma u otra de subjetivismo. Aquello de lo que no se puede dar cuenta en términos fenomenalistas es del estatuto de tales conceptos: de la necesidad del perspectivismo, de la tensión entre ser y devenir.

Pero Nietzsche sí pretende hacer eso y lo hace a partir de su concepto de vida y su relación con la voluntad de poder. Pero aquello que indica tal identificación no es sino el *modo* en que hemos de pensar el mundo más allá de nuestra experiencia efectiva de él. Dicho de otro modo, es una tesis acerca del estatuto de los conceptos que se ponen en juego en nuestra interpretación del mundo, del modo en que hemos de comprenderlos cuando reflexionamos sobre ellos en ese peculiar tipo de actividad que llamamos filosofía.

La distinción relevante es, siguiendo a Kant, entre conceptos constitutivos y regulativos de la experiencia. Los principios con los que ordenamos el mundo, los mismos principios a los que se refiriera Kant, aquello que Nietzsche con un espíritu cercano a Vahinger llamara ficciones útiles, no son conocimientos (pues, ¿cómo podría conocerse lo que determina lo cognoscible?¹⁰) sino conceptos regulativos.

Si se tienen en cuenta las tempranas reflexiones nietzscheanas sobre la *Crítica del juicio*¹¹, se comprende por qué Nietzsche caracteriza este modo de comprender la experiencia echando mano de la noción de vida. Pues, en efecto, Kant mismo ha notado que la vida se resiste a ser comprendida a partir de los conceptos constitutivos presentados en la primera *Crítica*, y requiere por ende de una ampliación de la noción de concepto, para dar cuenta de su carácter teleológico. Nietzsche señala adecuadamente que la razón por la cual ello es así es porque ninguna elucidación mecanicista del mundo puede dar cuenta del dinamismo que caracteriza a lo vital y que los conceptos determinantes de la *KrV* se fundan en un modo mecanicista de comprender la experiencia y la actitud judicativa¹². Pero en la medida en que Nietzsche niega el estatuto constitutivo a todos los conceptos mediante los que se ordena nuestra experiencia, la totalidad de lo que es *debe* pensarse como si fuera un organismo vivo, es decir, por medio de conceptos regulativos.

Ahora bien, ¿cómo dar cuenta de la validez de tales conceptos regulativos? Como es evidente, no puede apelarse a lo múltiple dado, ya que no hay tal cosa por fuera de toda interpretación. Por ende, ha de buscarse, una medida (*Maßstab*) interna a la interpretación misma. De eso da cuenta precisamente el concepto de voluntad de poder. Es la capacidad de una interpretación dada para maximizar la fuerza de la vida, es decir, la fuerza de la interpretación misma, aquello que constituye el criterio.

Ahora bien, ¿cuál es la conclusión que es posible extraer a partir de tales consideraciones para el problema de la interpretación y el rol que el sujeto juega en ella que de aquí se desprende?

Como es evidente, en la medida en que Nietzsche se refiere a la vida y los seres vivientes tal discurso ha de ser tomado, como lo hace el naturalismo, en cierto sentido literal, i.e. como una descripción del modo en que las criaturas vivas habitan el mundo y lo configuran. Los modos de configuración que adoptan se hallan regidos por el criterio – criterio de valor, diría probablemente Nietzsche – interno a la economía misma de las interpretaciones, a saber, el de la maximización de la potencia vital. Ahora bien, para los seres vivos en general no surge el problema al que hemos hecho referencia en el anterior apartado, a saber, el problema de la aparentemente necesaria imbricación entre sujeto e interpretación y la necesidad de fundar de algún modo la necesidad de tal vínculo. Y ello porque, como bien señala Nietzsche, el situarse en cierta perspectiva no requiere en modo alguno “poner” un intérprete, i.e. identificar el punto de vista de la perspectiva que se adopta como tal. Pero sí es necesario hacerlo cuando se pretende dar cuenta de un tipo de mirada y un tipo de discurso que, como lo hace el propio discurso nietzscheano, sea capaz de sostener tesis de alcance general, como lo es la tesis del perspectivismo.

Así, Nietzsche repite un viejo tópico heredado de Kant y el idealismo alemán: la filosofía no es sino autoconciencia expresada. Y, en el caso particular que aquí nos ocupa, no es sino conciencia reflexiva del carácter perspectivista de la interpretación que constituye el mundo y a nosotros mismos como parte de él. “Sujeto” es el nombre que reviste la condición de posibilidad de tal movimiento que no es sino la condición de posibilidad de la filosofía. Así, Heidegger tiene razón cuando afirma que la filosofía de Nietzsche es la consumación del movimiento característico de la modernidad, si se define a tal movimiento como se ha sugerido en la anterior definición de filosofía¹³. Pero, al mismo tiempo, Nietzsche revela el límite de tal movimiento, y ello en dos sentidos. En primer lugar porque muestra que si la filosofía requiere poner al sujeto como sujeto de la interpretación para poder hacer de la interpretación concepto, entonces nunca podrá ser filosofía del todo; en particular – y es un tópico que, por ejemplo, retomará el Husserl tardío – no puede ser filosofía del proceso por el que surge el ámbito de incumbencia de la filosofía en tanto tal. Dicho de otro modo, la vida del sujeto será siempre opaca para el sujeto como tal. En segundo lugar, porque sitúa históricamente a la filosofía, anticipando los desarrollos genealógicos foucaultianos, expresando a un tiempo sus condiciones de posibilidad y afirmando la contingencia de la misma como fenómeno histórico. Así se explica una de las dimensiones a las que, según hemos mencionado al comienzo, ha dado lugar la caracterización nietzscheana de la vida y sobre la que hasta aquí hemos guardado silencio. Se trata de aquella que concierne a la superación del estado degenerado de la cultura europea que entraña, como señala un célebre pasaje del Zarathustra, una autosuperación del hombre mismo como forma de vida. Así, si efectivamente Nietzsche parece sugerir la necesidad de un abandono de la noción de sujeto como modo de comprensión de lo humano como camino para la superación de lo que Pippin¹⁴ ha llamado la insatisfacción de la alta cultura europea moderna, las consecuencias de esa transformación han de medirse en todo su alcance; pues, de acuerdo a lo dicho, ello supondrá la desaparición misma de la posibilidad de la filosofía y, acaso, con ella, del hombre mismo en tanto tal.

Notas

¹ Cf. George Stack, *Nietzsche's Anthropic Circle* (Rochester: University of Rochester Press, 2005), cap. II; tb. Georges Stack, "Kant, Lange and Nietzsche: Critique of Knowledge." In Keith Ansell Pearson, ed., *Nietzsche and Modern German Thought* (London: Routledge, 2002), 30-58.

² Todas las referencias de la obra de Nietzsche, excepto cuando se indique lo contrario, corresponden a Friedrich Nietzsche, *Kritische Studienausgabe in 15 Bänden*, hrgs. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari (Berlin, De Gruyter, 1967 y ss.). De aquí en adelante se indica KSA seguido del número de volumen y el número de página. Las traducciones son mías en todos los casos.

³ Cf. Stack, "Kant, Lange and Nietzsche".

⁴ Cf. Robert Rethy, "Schein in Nietzsche's Philosophy". In Ansell Pearson, *Nietzsche and Modern...*, 60.

⁵ Por lo demás, debe examinarse con más cuidado el sentido de esta afirmación kantiana ya que es dudoso que el propio Kant pretenda – como en ocasiones se lo acusa – proveer de condiciones necesarias y suficientes de toda experiencia posible a partir de lo que fácticamente la experiencia es, como ha pretendido Körner. Cf. Stephan Körner, "La imposibilidad de las deducciones trascendentales" en Isabel Cabrera Villoro, comp., *Argumentos trascendentales* (México: UNAM, 1999): 33-50. *Sed contra*: Jeff Malpas, "The transcendental Circle", *Australasian Journal of Philosophy* Vol. 75, nr.1 (March 1997): 1-20.

⁶ Para una muy buena reconstrucción de la paradoja, las posibles soluciones y los problemas cf. Bernard Reginster. "The Paradox of Perspectivism". *Philosophy and Phenomenological Research* Vol. LXII, No. 1 (January 2001): 217-233.

⁷ Cf. James I. Porter, "Nietzsche's Theory of the Will to Power". In Keith Ansell Pearson, ed., *A Companion to Nietzsche* (Oxford: Blackwell, 2006), 551.

⁸ Cf. Edmund Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, hrgs. von Walter Biemel, *Husserliana. Edmund Husserl Gesammelte Werke, Band VI* (Den Haag: M. Nijhoff, 1962), § 53.

⁹ La defensa del ficcionalismo supone la defensa de esta distinción y por ende el abandono de la idea de cosa en sí supone el abandono de la tesis de la falsificación. Cf. al respecto Maudemarie Clark, *Nietzsche on Truth and Philosophy* (Cambridge: Cambridge University, 1990).

¹⁰ Cf. KSA 12, 7 [4], en particular el pasaje antes citado sobre el conocimiento del conocimiento, y el siguiente, en p. 266: "Los principios fundamentales de la lógica, el principio de identidad y el de contradicción, no son conocimientos, porque preceden a toda experiencia – Pero no son conocimiento alguno, sino *artículos de creencia regulativos*"

¹¹ Cf. R. Kevin Hill. *Nietzsche's Critiques. The Kantian Foundations of his Thought* (Oxford: Oxford UP, 2003), Part I, Ch. 3.

¹² Cf. por ejemplo *Kritische Gesamtausgabe Werke (KGW)*, 62, donde Nietzsche discute el problema del teleologismo en Kant.

¹³ Cf. al respecto Robert Pippin, "Nietzsche, Heidegger and the Metaphysics of Modernity". In Ansell Pearson, *Nietzsche and Modern...: 282-303*.

¹⁴ Me refiero a su bien conocida tesis, expuesta en Robert Pippin, *Modernism as a philosophical Problem: on the Dissatisfactions of European high Culture*, 2nd Edition (Oxford: Blackwell, 1999).