



nietzsche

Conferencia Internacional / International Conference

el devenir de la vida the becoming of life

Actas / Proceedings

Nietzsche, vida e interpretación
LUIS EDUARDO GAMA
Universidad Nacional de Colombia
Colombia

Nietzsche, vida e interpretación

LUIS EDUARDO GAMA

Universidad Nacional de Colombia

Colombia

Doctor en filosofía, Universität Heidelberg, Alemania, con una tesis sobre el problema de la experiencia en Hegel y Gadamer. Sus áreas de interés son la hermenéutica y filosofía de la interpretación, la estética y la filosofía de la cultura. Autores: Hegel, Heidegger, Nietzsche, Gadamer.

Los griegos empleaban dos palabras distintas para lo que nosotros designamos con el término vida: *zoé* y *bíos*. La primera hace referencia a la vida en el sentido del proceso natural y biológico que caracteriza a los seres orgánicos (*tò zoon*) y los diferencia de los demás entes inorgánicos e inertes de la naturaleza. La segunda apunta más bien a la vida en el sentido del curso histórico y biográfico que es cosustancial a los seres humanos. Mientras *zoé* relaciona la vida con el cuerpo natural y sus procesos orgánicos de crecimiento, alimentación o reproducción, *bíos* introduce al fenómeno en una constelación donde la vida se despliega, más allá de sus determinaciones naturales, en las creaciones del espíritu y la razón humana (la polis, la cultura, etc). Como *zoé* la vida representa pues el devenir de un proceso meramente natural que la filosofía ha querido a veces extrapolar a todo el cosmos (vitalismo), a veces reducir a su más mínima expresión (mecanicismo). Como *bíos* en cambio la vida concierne ante todo a la vida humana, y la pregunta filosófica que aquí es relevante es la que indaga por el valor de la vida, por lo que quiera decir llevar una vida buena o, para ponerlo ya en términos de Nietzsche, por lo que sea qué represente una vida superior.

La distinción entre estos dos sentidos del término vida no proviene de un refinamiento lingüístico exclusivo de los griegos, sino que refleja una ruptura que es inmanente al fenómeno mismo y que se hace palpable en la experiencia humana. Se trata de la convicción casi evidente de que la vida humana es en algún sentido especial, distinta o superior a las demás formas de vida orgánica. Ella aparece siempre señalada por un valor intrínseco que no parece concernir a las demás formas de vida. Esta idea no se limita a los griegos, sino que atraviesa toda la cultura occidental y determina una problemática filosófica que, como quiero mostrar, es central para el pensamiento de Nietzsche. Me refiero con esto a la pregunta por la frontera o límite que separa la vida a secas de la vida humana, la *zoé* de la *bíos*, o la vida sólo natural de la llamada vida del espíritu.

La filosofía occidental ha respondido esta cuestión señalando la pertenencia del ser humano a un orden superior del ser del que los demás organismos vivos estarían excluidos o participarían sólo de una manera secundaria (el *logos* para los griegos, el *cogito* en Descartes o el Espíritu en Hegel). La originalidad de la filosofía de Nietzsche descansa en buena medida en la manera distinta de enfocar el problema. Para Nietzsche no es la pertenencia a una esfera metafísica superior a la naturaleza la que

garantiza el valor más alto de la *bíos* sobre la *zoé*, sino un movimiento al interior de la vida misma, por el cual las reacciones e impulsos meramente naturales de los organismos se transforman en los hombres en fuerzas vitales de alcance y significatividad superiores. No es pues una razón superior externa al ámbito de la vida la que marca la diferencia entre el espíritu humano y la simple vida orgánica, sino un tránsito interno al devenir mismo del proceso vital. ¿En qué consiste esta significatividad más alta de la vida humana? ¿cómo se efectúa este tránsito que conduce desde un nivel básico de los procesos orgánicos a la vida más alta de la producción libre de los seres humanos? Lo que sostendré aquí es que este movimiento por niveles de la vida está determinado fundamentalmente por la actividad de la interpretación. Mi propósito es mostrar en lo que sigue los diversos niveles de interpretación que están a la base del devenir de la vida. Con esto queremos también poner en entredicho lecturas de la filosofía de Nietzsche que ven en su constante referencia a la vida, por un lado, la señal inequívoca de un biologicismo o naturalismo, o, por el otro, una suerte de apoteosis vitalista que hipostasia a la vida hasta un plano ontológico donde fungiría como contraconcepto irracional a la razón de la metafísica occidental. La vinculación del devenir de la vida con el proceso de la interpretación apunta pues a señalar un aspecto fuertemente hermenéutico de la filosofía nietzscheana, y pone serios reparos a perspectivas exegéticas de corte naturalista o metafísico.

Realidad e interpretación

¿Cómo vincular la cuestión de la vida con la interpretación? Antes de abordar esta cuestión resulta pertinente resaltar el lugar general de la interpretación en el marco de la filosofía de Nietzsche. El término 'interpretación' [*Auslegung, Interpretation*] sólo aparece de manera reiterada en la obra tardía del filósofo, pero esto no significa que allí se introdujera como una novedad teórica. En sus rasgos generales interpretación hace referencia a la actividad humana por la cual se otorga y confiere sentido a un evento o fenómeno inicialmente mudo y asignificativo. En este amplio uso la idea de interpretación ya está en juego en el ataque al realismo filosófico que Nietzsche despliega desde muy temprano. En una obra como *La ciencia jovial*, se señala:

"Vosotros os llamáis realistas, y dais a entender que el mundo está realmente constituido tal como aparece ante vosotros (...) ¡Vuestro amor por la 'realidad', por ejemplo, -oh, ése es un viejo, antiquísimo 'amor'! En cada sensación, en cada impresión de los sentidos hay un trozo de este viejo amor (...) ¡Allí aquella montaña! ¡Allá aquella nube! ¿Qué es, pues, lo 'real' ahí? ¡Vosotros, los sobrios, quitad de allí, alguna vez el fantasma y todo el *añadido* [Zutat] humano! ¡Sí, si es que pudieseis hacer eso! (...) Para nosotros no hay ninguna 'realidad' -y tampoco para vosotros, vosotros los sobrios"¹.

Es claro que Nietzsche ataca en estas líneas el corazón mismo del realismo: la creencia en la existencia de una realidad subsistente en cuya constitución no intervendría en absoluto el ser humano. Ahora se habla en efecto de un 'añadido' humano que entra en juego en la constitución de lo que denominamos realidad, y no de

un añadido como algo que simplemente se adjuntara a una realidad ya constituida, sino un añadido que no puede desprenderse de la realidad sin aniquilarla. Este añadido no es otro que el que aporta la interpretación humana a un acontecer mudo. La interpretación no se concibe ya meramente como una praxis humana secundaria frente al ejercicio superior de la razón o el entendimiento de acceder al sentido objetivo y último de la realidad. Más bien no hay realidad sin este añadido humano de la interpretación, que de esta manera adquiere un rango ontológico fundamental. La presunta substancialidad de lo real queda finalmente reducida a las valoraciones interpretativas de los seres humanos sobre lo real; la esencia de las cosas se disuelve en las apariencias, es decir, en las formas siempre cambiantes como ellas 'aparecen' ante la mirada interpretativa del hombre. La existencia y consistencia propias, la independencia de las cosas con relación al conocimiento humano, base de todo realismo, se difumina cuando se reconoce la ligazón de éstas con los significados que los hombres les confieren, la esencial trabazón entre lo real y el sentido.

Esta concepción sobre la realidad no se abandonará en lo esencial. Algunos fragmentos inéditos posteriores confirman y desarrollan esta concepción en fórmulas mucho más concisas. En 1885 se afirma: "*Apariencia*, como lo entiendo, es la verdadera y única realidad de las cosas (...) No opongo pues 'apariencia' a 'realidad', sino que inversamente tomo la apariencia como la realidad, la cual se resiste a su conversión en un 'mundo de la verdad' imaginario"². Luego, en un fragmento de 1888 se lee: "La 'aparencialidad' pertenece ella misma a la realidad: es una forma de su ser, es decir, en un mundo en el que no existe ser, ha de crearse primero, por la *apariencia*, un cierto mundo calculable y predecible de casos *idénticos* (...) La 'apariencialidad' es un mundo arreglado y simplificado en el que han trabajado, nuestros instintos *prácticos* (...) el mundo haciendo abstracción de nuestra condición de vivir en él, el mundo que no hemos reducido a nuestro ser, nuestra lógica y prejuicios psicológicos *no* existe como mundo 'en sí' "³. Así, la idea presente en el pasaje de *La Gaya Scienza* de que la esencia de la realidad se configura con un ingrediente aportado por los hombres, de que nuestras valoraciones y nombres de las cosas son más importantes de lo que estas últimas son, se ha desarrollado en estos fragmentos posteriores al punto de afirmar que esa aparencialidad, eso que nosotros aportamos, coincide de lleno con la realidad como tal. Lo que en aquella obra se presenta como una crítica al realismo, en estos escritos posteriores gana autonomía y aparece explícitamente como una nueva posición ontológica. Según ésta, la apariencia, que todo el realismo metafísico de occidente ha concebido siempre como el reino del engaño y la mentira, como una imitación imperfecta y falseadora de la verdadera realidad, constituye más bien el rasgo esencial de la realidad misma: todo lo que existe no son más que apariencias, simplificaciones y arreglos elaborados con una finalidad práctica desde puntos de vista particulares, más allá de los cuales no existe un mundo en sí. En otras palabras, todo lo que existe no es más que el producto final de una interpretación.

Instintos y caos

¿Pero cuál es el fundamento de esta ontología recién expuesta? ¿de dónde proviene esta particular ontología que refiere el ser de la realidad a los rendimientos

interpretativos de los seres humanos? No se trata aquí, como podría pensarse, de la simple prolongación de un subjetivismo idealista o trascendental que hiciera de la conciencia y sus categorías el eje articulador de la realidad. Más que de un rendimiento cognitivo del entendimiento el ejercicio de la interpretación se liga en Nietzsche con las formas más elementales de actividad de la vida, esto es, no solamente de la vida humana sino también de la vida orgánica en general, no sólo de la *bíos* sino también de la *zoé*. – Esto se puede hacer claro si perseguimos la noción de instinto.

El primer uso de este término se encuentra evidentemente en *El Nacimiento de la Tragedia*, donde la concepción metafísica de una realidad escindida entre dos principios contrapuestos se recoge también bajo la imagen de una lucha permanente entre los dos 'instintos' naturales de lo apolíneo y lo dionisiaco. Existe, sin embargo, otro sentido del término en Nietzsche que resulta más decisivo: se trata de una acepción cuasi-naturalista de los instintos. En esta nueva acepción la acción de los instintos es explicada a veces en el marco de una pregunta por el conocimiento. Este parece partir de las sensaciones: lo que experimentamos por los sentidos nos es en apariencia claro: tenemos sensaciones y somos conscientes de ellas, más aún, podemos hasta cierto punto dominarlas, evitarlas o reiterarlas. Ahora bien, ese saber consciente que nos brindan los sentidos, dice Nietzsche, no es el saber fundamental, pues las sensaciones se experimentan siempre, al mismo tiempo, como placenteras o dolorosas, y por lo tanto presuponen ya un juicio, es decir, otro saber previo e inconsciente: "Antes que hubiera sensación, hubo, después de largo tiempo -es decir, desde siempre- saber: un saber que tiene por función reconocer y concluir. El saber es la propiedad de todas las fuerzas motrices"⁴. Ese saber inconsciente incorporado en las fuerzas motrices es el saber que procede de una experiencia acumulada por los organismos vivos desde tiempos inmemoriales, y que ante un nuevo suceso o ante la presencia de una cosa procede a comparar, reconocer y concluir si este nuevo acontecimiento es nocivo o útil. De esta forma las meras sensaciones no nos brindan, según Nietzsche, un acceso objetivo a la realidad, ellas no son neutrales, sino que, por el contrario, vienen ya 'informadas', cargadas de valoraciones y prejuicios que provienen de unos impulsos orgánicos que actúan en nosotros antes del acto consciente de sentir.

Esas fuerzas inconscientes e interpretantes resultan ser la base de lo que Nietzsche llama instinto. Las fuerzas motrices de los seres vivos se disparan ante cada estímulo de manera activa o reactiva. La repetición constante de cierto estímulo produce pues una respuesta determinada que poco a poco se va tornando en hábito. Este hábito se hace tan fuerte que incluso ya no es necesaria la presencia real del estímulo, sino que con sólo imaginarlo se puede liberar espontáneamente la respuesta acostumbrada. A esa fuerza que ha acumulado en sí una larga experiencia y que por ello mismo se ha habituado a responder a ciertos estímulos en determinada dirección, Nietzsche la denomina instinto [*Trieb; Instinkt*]⁵: "Yo hablo de *instinto* [*Instinkt*] cuando un *juicio* cualquiera (el *gusto* en su estado más bajo) se ha incorporado, de modo que de ahora en adelante se produce de manera espontánea sin necesidad de esperar más las excitaciones que lo provoquen"⁶. Los instintos son pues como haces de fuerzas orgánicas que se encaminan hacia un determinado fin, en virtud de un proceso de amaestramiento que se fue dando por la repetición fortuita y contingente del mismo

estímulo sobre el organismo vivo. De allí que los instintos se multipliquen según el sinnúmero de estímulos que afectan a los seres vivos y la diversa gama de acciones que provocan, particularmente en el hombre. Resulta sorprendente la prodigalidad con la que Nietzsche reproduce los instintos al interior de su discurso. Un examen rápido de su obra revela las incontables expresiones compuestas formadas al ligar el término *instinto* con una actividad que le dota de sentido: instinto metafísico [Metaphysischetrieb], instinto artístico [Kunsttrieb], instinto de conocimiento [Erkenntnistrieb], instinto de verdad [Wahrheitstrieb], instinto lógico [Logischetrieb], instinto ético [Ethischetrieb], etc⁷. Por lo demás, no todos los instintos se sitúan al mismo nivel, sino que algunos son más poderosos que otros en la medida en que al azar de muchas excitaciones semejantes se han ejercitado más y se han 'endurecido', por decirlo de algún modo.

Por supuesto esto no agota el cuadro de la ontología nietzscheana, pues por sí mismos los instintos no tienen realidad alguna: en efecto, ellos sólo son en la medida en que se manifiestan, y sólo se manifiestan en tanto un acontecimiento externo los impulsa. Con esto no se hace referencia a algo como el 'mundo exterior' en el sentido de una 'realidad en-sí por fuera de los hombres'. Los estímulos externos no provienen de un mundo de cosas ya constituido, sino de un acontecer informe que sólo adquiere consistencia y sentido en la interpretación de que lo dotan los instintos. De allí el carácter activo y creador de las fuerzas que conforman los instintos. Estos no son pues impulsos reactivos que se limitasen a captar pasivamente el sentido de los acontecimientos, a la manera por ejemplo de las formas kantianas de la intuición. Los instintos son ante todo fuerzas dominadoras, que se lanzan sobre eso que acontece con el fin de ponerlo a su servicio, de darle su propia forma y así poder satisfacerse. De manera que no sólo los acontecimientos dirigen los instintos hacia tal respuesta, sino que de manera recíproca también ellos interpretan el acontecer de manera tal que éste termina por suscitar las excitaciones a las que están habituados. Pero que esos acontecimientos sean maleables por la fuerza de los instintos significa que ese acontecer no es, por decirlo así, algo acabado y definitivo, no es el mundo de objetos subsistentes o la realidad firme que ve el sentido común. Ese acontecer azaroso e impredecible es simplemente 'lo que ocurre', ese acontecer que se nos impone con la fuerza de la necesidad y al que en ocasiones Nietzsche denomina 'caos'⁸.

A unos instintos interpretantes, corresponde pues un acontecer que se deja interpretar. Estas fuerzas instintivas que se arrojan a ese caos de lo ocurrente para satisfacer su impulso vital conforman lo que Nietzsche denominará luego la voluntad de poder⁹. Los conceptos de fuerza e instinto proporcionan la base de una nueva concepción de la realidad, antimetafísica y antiidealista en sus propósitos: la realidad no es una estructura substancial y permanente, ni tampoco la simple representación subjetiva de ella; más bien la realidad es una estructura móvil que se genera y se sostiene en la acción recíproca de la fuerza del azar de un puro acontecer y de la fuerza interpretativa de los instintos; la realidad es pues cambio, transformación, *dinamis*, la fuerza que se origina en la acción combinada de otras dos que se condicionan mutuamente, la resultante generada entre el azar y el poder, entre el acontecer y el sentido, entre el caos y los instintos.

El despliegue de la vida interpretante en niveles

El análisis anterior nos permite ya señalar la articulación fundamental entre el fenómeno natural de la vida (zoé) y la actividad interpretativa. Desde esta perspectiva la vida es vida instintiva y natural, configuraciones de fuerzas motrices e impulsos orgánicos, pero aún a este nivel básico ella no se realiza simplemente como un proceso repetitivo y estructurado según los mecanismos naturales del crecimiento o la reproducción. Incluso en sus formas más inferiores, la vida tiene lugar como una actividad móvil, creativa y dinámica, que responde a las condiciones cambiantes de un acontecer caótico que le impone retos siempre diferentes. Para Nietzsche esta actividad ya es una forma de interpretación, es el nivel primario de interpretación que está presente en toda forma orgánica de la zoé. Esta interpretación, como ya debe ser claro, no da cuenta simplemente de las funciones adaptativas de todo organismo a su medio; en realidad se trata de un ejercicio altamente creativo cuyo profundo sentido ontológico no se capta si se le entiende como el mero ajuste de un organismo a su hábitat natural. La vida interpretante de la zoé no se adapta a un medio natural ya dado, sino que da sentido a un flujo caótico de estímulos sensibles, esto es, moldea y crea con las fuerzas del caos lo que sólo entonces se puede llamar medio, hábitat o realidad natural. Esto confiere a la vida interpretante una hondísima significación ontológica; ella es más que la unidad de procesos sólo biológicos o fisicoquímicos, es el vector y la fuerza de sentido que se enseorea de un devenir sólo caótico para configurar así lo que se llama realidad. Pero así como se señala que ella es más que un mero proceso natural, se debe recordar que la vida es a la vez en Nietzsche, mucho menos que una instancia metafísica absoluta. La interpretación de la vida no es un acto incondicionado que creara al mundo y a la realidad desde la nada. A la vida interpretante hace frente un caos, un acontecer primordial que ella no domina ni predice, pero con el que entra en una tensa correlación de la cual brota permanentemente, como en la resultante de dos fuerzas vectoriales, la realidad.

Este primer nivel de interpretación propio de toda forma de vida natural no tiene pues el carácter de una actividad intelectual y ni siquiera se realiza a la manera de un proceso consciente. Se trata de un ejercicio espontáneo de la vida cuya función no es cognitiva o teórica sino práctica. Con éste se busca es asentar un suelo de estabilidad donde pueda florecer la vida misma. Por ello lo que a este nivel se llama interpretación tiene en Nietzsche la forma de una simplificación del caos de lo que acontece en marcos de referencias relativamente constantes

"La *simplificación* es la necesidad principal de lo orgánico; ver las relaciones de manera más concisa, captar la causa y el efecto sin los numerosos eslabones intermediarios, hallar semejantes muchas cosas desemejantes -esto era necesario. Así tuvo lugar una incomparablemente *más vasta búsqueda* de alimento y asimilación, puesto que la creencia en que habría de encontrarse alguna cosa para alimentarse se excitaba frecuentemente -¡con gran ventaja para el crecimiento de lo orgánico!"¹⁰.

Nietzsche desciende aquí al nivel de las relaciones más primarias de los organismos con su entorno. A este nivel los instintos que comienzan primero a liberarse

son los instintos básicos para la supervivencia: por ejemplo, el instinto de alimentación, cuyo fortalecimiento presupone el crecimiento a la par de otros instintos: el instinto de simplificación, por el cual estímulos disímiles se tomaban como iguales creando así formas reconocibles de lo comestible o de lo venenoso. De esta manera surgió también y fue fortaleciéndose paulatinamente la creencia en la existencia de cosas idénticas y substanciales:

"¡La *excitación* y el objeto que la *provoca* confundidos desde el principio! La igualdad de las excitaciones dio origen a la creencia en '*cosas iguales*': las excitaciones de *igual duración* suscitaron la creencia en '*cosas*', '*substancias*'. El *principio de conservación de la vida* debe ser buscado en la manera como las primeras formaciones orgánicas experimentaban las excitaciones y juzgaban aquello que era externo a ellas"¹¹.

Nietzsche especula aquí acerca de las fuerzas vitales de las formas primitivas de vida (el protoplasma) que, desde entonces, y excitadas por el acontecer del entorno, se robustecieron hasta volverse instintos: estímulos similares provocaron la creencia en la existencia de '*objetos*', de '*cosas permanentes*'; luego esta creencia, muchas veces repetida, se hace una fuerza instintiva y entonces ya no espera nuevas excitaciones sino que se precipita sobre lo que acontece y lo interpreta como poblado de estos '*objetos idénticos*'. La creencia, hoy habitual, en un mundo de objetos fijos y de acontecimientos que se enlazan entre sí mediante relaciones de causa y efecto, sólo surgió entonces como resultado de milenios de evolución durante los cuales estos instintos de simplificación, de constancia, de causalidad y de identidad se han hecho tan poderosos, que su interpretación de los estímulos que acaecen nos parece inmediata e incuestionable¹².

Interpretar significa pues en nivel primario la actividad por la que todo ser orgánico constituye su realidad, la actividad constitutiva de la vida misma pues sólo desde el suelo estable que toda interpretación crea en el medio del azar del acontecer la vida puede florecer. A esa necesidad de interpretar Nietzsche le presta múltiples formulaciones: la necesidad de ilusión, o más comúnmente '*voluntad de apariencia*', pero evidentemente no se trata de una apariencia que oculte una realidad sustancial, sino de la voluntad de proyectar, de hacer aparecer, desde los instintos interpretantes, un ámbito relativamente sólido donde pueda realizarse el proceso natural de la vida.

Ahora bien, la vida que así se despliega no siempre permanece a este nivel básico de la constitución de un entorno. En realidad, en lo que tiene que ver con los seres humanos, esto sólo representa una primera etapa de un devenir de la vida que se continuará en desarrollos ulteriores merced a un creciente impulso de la actividad interpretativa. Con ello nos situamos en el tránsito que lleva de una vida meramente animal a la vida propiamente humana, de la *zoé* a la *bíos*. Para Nietzsche este tránsito no ocurre a la manera de un salto por el que se accediera a otra esfera del ser de la vida cualitativamente superior al ámbito de la vida orgánica natural. Por el contrario es desde el mismo ámbito de los instintos interpretantes que se determina este paso y se empuja la vida hacia un nivel distinto de realización. Con frecuencia Nietzsche hace descansar esta específica realización de la vida como vida humana en el desarrollo exacerbado de un instinto de comunicabilidad propio de esos organismos particulares

que son los seres humanos. La vida humana es vida conciente de sí, y esta conciencia, según Nietzsche:

"sólo se ha desarrollado bajo la presión de la necesidad de la comunicación (Mittheilungs-Bedürfnisses) (...) en tanto [el hombre] 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”¹³.

De esta forma el hecho específicamente humano de la conciencia de sí descansa para Nietzsche en el particular arreglo instintivo de la especie humana, que incluye dentro de esta red de fuerzas e impulsos una que brota de la necesidad de orden eminentemente natural y corporal (*Bedürfniss*) por comunicar los estados fisiológicos de los individuos. Es a esta fuerza a la que llamo aquí un instinto de la comunicabilidad. Y lo que resulta sorprendente, es que este instinto –que como todo instinto brota de una carencia natural y actúa de manera inconsciente– terminó por convertirse, luego de un largo proceso de maduración y desarrollo, en la facultad humana de la comunicación, o sea el lenguaje, y con éste en el ejercicio del pensamiento conciente que llamamos racional. De una manera que resulta indiscernible, en el ser humano, y sólo en él, se verifica un tránsito por el cual un instinto natural evolucionó hasta abrir un campo de acción para los instintos que va más allá del ámbito de la naturaleza orgánica. Así pues, el paso de la *zoé* a la *bíos* tiene lugar no como un brusco desplazamiento de un esfera de animalidad hasta el reino libre del espíritu, ni está jalonado por una razón acendrada en una instancia más allá de la vida, sino que surge desde el interior de la vida, como un movimiento continuo que brota desde su interior y que la eleva de la simple procesualidad de lo orgánico hasta una praxis de otra índole. Por supuesto Nietzsche no puede identificar el dispositivo o acontecimiento que desencadena este tránsito. Desde la perspectiva genealógica que gobierna su análisis, tan sólo es posible reconstruir interpretativamente, hacia atrás, el tipo de necesidades previa a las que responde la aparición de un fenómeno. Por ello, que el pensamiento racional surja de un instinto natural es sólo una interpretación genealógica –aunque sustentada en buenas razones– que no postula ningún dispositivo explicativo que de cuenta de este tránsito, pero que en todo caso resulta más evidente y menos fantástica que la conjetura metafísica según la cual la razón es un hecho incondicionado o de procedencia divina.

Pero ¿de qué índole es esta praxis superior de la *bíos* y en qué consiste su superioridad? La vida humana conciente es tal porque el lenguaje simbólico permite al hombre tomar distancia de su entorno y volverse entonces sobre sí mismo. El individuo que inventa signos rompe la inmediatez que liga indisolublemente al animal con su medio, y pone ante sí un campo objetivo que puede significarse en distintas direcciones, a la vez que aprehende su propia actividad y se hace conciente de sí mismo. Una necesidad instintiva de comunicación llevó en el hombre al desarrollo de una capacidad de comunicación en un lenguaje de signos, y estos a su vez derivaron en el desarrollo de la conciencia y el pensar racional. – La vida propiamente humana es

pues la vida consciente del pensar lógico, pero lo lógico no mienta aquí el curso correcto de un pensar que refleje –como asume metafísica– la estructura misma del ser; el pensar lógico es más bien un pensar simbólico que introduce esquemas ficticios en el acontecer informe de lo real para hacerlo manejable¹⁴. Estos esquemas (p.e. la relación causa-efecto, los números, etc.) se elaboran y se hacen más complejos con nuevos refinamientos del lenguaje de signos y de la memoria. Con todo esto la *bíos* instaura un aparato de simplificación cuya función es filtrar y modelar un acontecer caótico en formas que resulten estables y dominables¹⁵. El caos de estímulos e impresiones que ya en las formas instintivas básicas de la *zoé* ha sido sometido a una primera simplificación, experimenta entonces al nivel de la *bíos* una nueva esquematización reductiva que depotencia su imprevisibilidad y lo domeña en patrones regulares que hacen posible la estabilidad y el crecimiento de la vida humana.

Esta segunda simplificación del caos resulta en todo caso de una cualidad muy distinta de la primera. La simplificación de la *zoé* da como resultado el establecimiento de un hábitat o entorno adaptado a las exigencias de una vida meramente animal u orgánica. Este entorno resulta prácticamente inmodificable mientras no se alteren sustancialmente las condiciones vitales de los organismos. La logificación del caos que realiza la vida consciente de la *bíos* es en cambio una esquematización fluida y transformable, una que no se cristaliza en la solidez de un entorno de estímulos adaptado a las respuestas repetitivas de los organismos, sino que instaura un mundo de signos abierto siempre a nuevas determinaciones de sentido. En esto consiste la actividad interpretante de la *bíos*; mediante ella no simplemente se reelabora y estructura el caos en un entorno animal, sino que este entorno se hace significativo, es decir se vuelve simbólico, y por ello comunicable, consciente, transformable. En el hombre:

“la naturaleza de la conciencia animal implica que el mundo, del cual podemos llegar a ser conscientes, sólo es un mundo de superficies y de signos, un mundo generalizado y hecho común”¹⁶.

La praxis de la *bíos* es también praxis de la interpretación, pero esta interpretación ya no consiste en el mero aquietamiento del caos en un entorno, sino en su significación en un mundo siempre abierto de sentido. En esto reside su superioridad. La *zoé* –la vida instintiva de toda especie animal, pero actuante también en el ser humano– es interpretación de nivel básico, es decir, es interpretación cuyo rendimiento consiste en adaptarse y hacerse adaptable el acontecer insondable de la realidad. La *bíos* –la vida específicamente humana– es interpretación de un nivel superior; en ella la realidad se vuelve campo de posibilidades significativas, horizonte transformable en múltiples direcciones que hace posible por ello innumerables desarrollos de la vida. – A cada forma de realización de la vida corresponde pues una capa distinta del ejercicio interpretativo. Interpretar resulta ser primero esa actividad inconsciente y callada de los instintos por la cual los seres vivos establecen en el caos del acontecer una estructura firme que les sirve de basamento para su despliegue vital. Pero luego de esa constitución ontológica común a todas las especies vitales, el ser humano realiza su vida en otra dirección, pues a diferencia de los (otros) animales,

cuyos instintos se sosiegan y adaptan relativamente fácil en el mundo que se han constituido, su configuración instintiva constituye y reconstituye sin cesar un mundo de 'superficies y signos' que siempre resulta incompleto y que le sigue apareciendo como enigmático, impreciso y resignificable en nuevas direcciones. En otras palabras, los mundos de las diferentes especies vitales son todos producto de una interpretación, pero sólo para el ser humano el mundo –es decir su mundo– se ofrece como un texto y no como una estructura sólida, y como todo texto exige siempre nuevas interpretaciones.

El perspectivismo y el conocimiento

Nietzsche no elabora explícitamente estos dos niveles de la interpretación que aquí hemos destacado, pero a mi parecer esta distinción es inmanente a su pensamiento y ayuda a esclarecer y precisar muchos de sus planteamientos. Esto vale por ejemplo para la noción de perspectivismo. Para indicar la naturaleza interpretativa que es esencial a toda forma de vida (sin distinción entre *zoé* y *bíos*) Nietzsche habla del "carácter perspectivístico de la existencia" y del sinsentido (*Unsinn*) que representaría una forma de existencia sin interpretación (La ciencia jovial, §374). En este sentido general del término las perspectivas de la existencia interpretante hacen referencia por igual tanto a las diferentes perspectivas con que los seres humanos interpretan el mundo –esa especie de interpretación del texto de la realidad, o mejor, esa interpretación de una interpretación– como a las más primitivas y originarias por las que cada especie configura y mantiene lo que en cada caso constituye el mobiliario básico de su realidad. Sin embargo parece evidente que el perspectivismo de la *zoé* comporta consecuencias distintas que el que es propio de la *bíos* humana. Sobre el primero se afirma:

"El conjunto del mundo orgánico es un encadenamiento de seres, rodeado cada uno de pequeños universos que ellos se han creado proyectando hacia fuera su fuerza, sus deseos, sus experiencias habituales, para hacerse con ello su *mundo exterior* (...) Todo aquello que constituye para cada uno su 'mundo exterior' representa un conjunto de juicios de valor; verde, azul, rojo, duro, blando son *juicios de valor* heredados y sus señales"¹⁷.

El perspectivismo de la *zoé* implica entonces que cada organismo elabora en conjunción con el caos de lo que acontece su propio espacio vital, pero en tanto el intelecto humano está también confinado dentro de su propio mundo y perspectiva, no nos es posible decir una palabra acerca de estos otros universos, propios de especies distintas y dotadas de distintas configuraciones de instintos. En este sentido el filósofo sólo puede lanzar la conjetura de que el mundo podría ser infinito (*unendlich*), "en la medida en que no podemos rechazar la posibilidad de que él *incluye dentro de sí infinitas interpretaciones*" (La ciencia jovial, §374).

Cuando por el contrario se hace referencia ya no al perspectivismo animal a nivel de la *zoé* sino al perspectivismo de la *bíos*, Nietzsche ya no habla conjeturalmente

de la *infinitud* de interpretaciones que podrían surgir del posible número infinito de organismos, muchos de los cuales ni siquiera conocemos, sino que se refiere a la *pluralidad* (Cf. *La ciencia jovial*, §373) de sentidos que puede tener un mundo humano:

En tanto la palabra 'conocimiento' tenga un sentido, el mundo es susceptible de conocer; pero es diversamente *interpretable*, no tiene un sentido por detrás de sí, sino innumerables sentidos -'perspectivismo'. Son nuestras necesidades las *que interpretan el mundo*: nuestros instintos, su pro y su contra"¹⁸.

De esta forma la doctrina del perspectivismo también debe considerarse de manera diferenciada según el nivel de la vida interpretante en el que nos situemos. Hay un perspectivismo de la *zoé* que hace referencia a las infinitas realidades que los distintos –y probablemente infinitos– tipos de vida orgánica han constituido en su interpretación simplificante del caos. Hay luego un perspectivismo de la *bíos* que señala que los seres humanos configuran de múltiples maneras, mediante su razón simbólica y su lenguaje de signos, el sentido del mundo, y que esta pluralidad de sentido no equivale a una infinitud pues las posibilidades de apertura de significados resultan limitadas por el arreglo instintivo particular que nos es propio. – El perspectivismo de la *zoé* implica que en tanto las experiencias interpretantes de otros organismos nos resultan del todo ajenas, el universo de su entorno nos es por fuerza incognoscible. El perspectivismo propio del pensamiento humano deja abierta, por el contrario, la posibilidad de acceder a otras formas de instalación del sentido que otros seres humanos y otras culturas, aún en distintas épocas, han trazado para hacerse significativo su entorno y su mundo. Entre perspectivas de la *zoé* hay incomensurabilidad; entre las perspectivas diseñadas por una razón simbólica e interpretante hay siempre la posibilidad de un conocimiento. Pero este conocimiento del perspectivismo ya no tiene lugar como el descubrimiento progresivo de las verdaderas esencialidades del ser y de lo real, sino tan sólo como el esfuerzo inagotable por movilizar e introducir otros posibles sentidos del mundo. Este, dice Nietzsche, es el único sentido posible del término conocimiento: no la revelación del ser de las cosas, sino el activo proliferar de las interpretaciones de la *bíos*, la significación y resignificación constantes del texto siempre abierto del mundo"¹⁹.

Coda

Desde esta posibilidad para el conocimiento al interior de la vida humana quisiera formular, en un rápido esbozo y a modo de conclusión, lo que a mi modo de ver constituye para Nietzsche un tercer nivel de la interpretación y por ende una realización más alta de la vida. – Hemos glosado el tránsito que en los seres humanos lleva del plano elemental de la *zoé* a las realizaciones de la *bíos*, como un devenir de la vida interpretante en dos etapas. En el primer nivel la vida es vida meramente animal, interpretación simplificante que hace del caos un entorno de estabilidad; en el segundo la vida es vida propiamente humana, interpretación en signos, razón y lenguaje, que da sentido al caos y lo convierte en mundo, esto es, en horizonte abierto a nuevas

significaciones. La superioridad de la *bíos* sobre la *zoé* yace aquí, es decir, en el más rico despliegue creativo de su actividad interpretante, en la siempre renovada posibilidad de abrir nuevas facetas del caos y convertirlo en mundo.

Pero la vida de la *zoé* no desaparece en el hombre, y en realidad el despliegue creativo de sus signos se ve acompañada siempre por la tendencia meramente animal a detener la energía interpretante y a fijar un entorno cerrado y apacible donde la vida se estabilice. En los seres humanos esa tendencia ya no tiene la forma del simple mecanismo natural de adaptación al entorno que exhibe en los otros organismos. Aquí, en el medio de los instintos superiores de la vida conciente, la pulsión que tiende a la fijación y a la cristalización del sentido, se sublima en formas más complejas y 'espirituales' como el instinto metafísico, que, en el orden de la vida pulsional, no es sino el impulso por refrenar la energía interpretante y creativa de la *bíos*. Para contrarrestar la inercia de esta fuerza modificada de la *zoé*, este impulso reactivo que quiere hacer de todo mundo abierto un entorno cerrado, y postular por encima de todo movimiento de la interpretación la idea inmutable de una verdad eterna, Nietzsche habría querido promover una vida superior. Se trata de una tercera estación en el devenir de la vida humana. Se trata ahora de la vida del conocimiento, por encima de la mera adaptación instintiva, por encima del ejercicio de significación del pensamiento y el lenguaje. La vida del conocimiento es vida que no sólo realiza el despliegue simbólico de la *bíos*, sino que lo potencia en su máximo gradiente. La interpretación del *bíos* es siempre contrarrestada por la inercia aquietante de la *zoé*. La vida superior del conocimiento sabe de esta oposición y está en guardia contra el efecto aletargante que busca suspender la interpretación y apacentar la vida. Por eso el conocimiento que aquí se busca es el que consiste en la multiplicación incesante de las perspectivas, en la apertura constante de sentidos, y el que sabe que toda fijación de verdad es sólo una jugada parcial del devenir de la vida, sólo un motivo para proseguir de forma renovada la indetenible configuración interpretativa del mundo. La interpretación de la *zoé* quiere simplificar y contornear el caos; la interpretación de la *bíos* quiere darle sentido y significado y establecer con ello un mundo; la interpretación de la vida del conocimiento (que es la vida del filósofo y la de los hombres del porvenir) es interpretación que quiere simplemente más interpretación, y con ello más preguntas y enigmas, más intranquilidad y desasosiego, pero también más juego y colorido, y más alegría y ligereza.

Notas

¹ Friedrich Nietzsche, *La ciencia jovial (CJ) §57*, (Caracas: Monte Avila, 1985). Trad. modificada.

² Friedrich Nietzsche, *Fragmentos Póstumos*, 40(53), (Bogotá: Norma, 1992), 141.

³ Friedrich Nietzsche, 1992, 14(93), 62.

⁴ Friedrich Nietzsche, *Kritische Gesamtausgabe Werke (KGW)*, V-1, 10(F101), (Berlin: Walter de Gruyter, 1967), 767.

⁵ Esta noción resulta central en el pensamiento de Nietzsche y está presente a todo lo largo de su obra. Es innegable que el fondo mismo del concepto es claramente naturalista, pero hay que tener en cuenta que este naturalismo no es exclusivo de las ciencias de la vida, sino que por la época está presente también en varias teorías estéticas. En particular la noción de instinto tiene una larga historia en este campo que se remonta al prerromanticismo alemán y alcanza hasta Wagner, pasando por Schiller y Hölderlin. Paul-Laurent Assoun ha hecho un recuento amplio de esta historia. Según él, la idea básica de Nietzsche de entender los instintos como motores que actúan en la realidad humana podría ser herencia del movimiento del *Sturm und Drang*. El concepto resulta también central para Emerson con quien se gana un elemento que será fundamental en el uso nietzscheano del término: Emerson emplea el término instinto como medio para encontrar el sentido inmediato del mundo que no se puede alcanzar simplemente a través de la árida razón. De manera similar vimos cómo Nietzsche apela a las fuerzas instintivas de los seres vivos para referirse a la experiencia primaria inconsciente del hombre en el mundo, anterior aún a la experiencia sensible consciente (Cf. Paul-Laurent Assoun, *Nietzsche y Freud*, México: F.C.E., 1984, 93-101). Resulta pues claro que la noción no tiene un carácter estrictamente biológico. Ese doble aspecto -ontológico y científico- del término debía resultar sumamente atractivo para Nietzsche quien ya desde "Humano, demasiado humano" había entendido su reflexión como una 'ciencia filosófica' opuesta a las puras abstracciones metafísicas.

⁶ Friedrich Nietzsche, *KGW*, V-2, 11(164), 403.

⁷ En este sentido Assoun habla del 'modo de reproducción escisiparitario' de los *Triebe* nietzscheanos. Los que aquí hemos citado son sólo una pequeña muestra de una lista de más de 60 que trae este autor. (Cf. Assoun, 1984, 82-83).

⁸ Cf. Friedrich Nietzsche, *KGW*, VIII-2, 9(106).

⁹ Ya al interior mismo de "La ciencia jovial" es evidente que la doctrina de la voluntad de poder madura a partir de estos conceptos de fuerza e instinto. Por ejemplo el fragmento 349 afirma: "Querer conservarse a sí mismo es la expresión de una situación de emergencia, una limitación del instinto verdaderamente fundamental de la vida que se dirige hacia la *ampliación del poder*, y que a través de esta voluntad muy a menudo cuestiona y sacrifica la autoconservación (...) en todas partes gira la lucha grande y pequeña en torno de la preponderancia, el crecimiento y la expansión, en torno del poder, de acuerdo con la voluntad de poder que es precisamente la voluntad de vida" (F. Nietzsche, *La ciencia jovial* §349). Hay que señalar que este texto pertenece al quinto libro y por ello es posterior (1886) al resto de la obra. Pero que Nietzsche lo inserte en la estructura ya existente es prueba de la continuidad que veía entre la 'fisiología de los instintos' que venimos señalando y la teoría de la voluntad de poder

¹⁰ F. Nietzsche, *KGW*, V-2, 11(315), 461.

¹¹ F. Nietzsche, *KGW*, V-2, 11(270), 442.

¹² "La tendencia predominante a manejar lo semejante como igual -una tendencia ilógica, pues en sí mismo no existe nada igual-, creó inicialmente todo el fundamento de la lógica. Igualmente, para que surgiera el concepto de sustancia que le es imprescindible a la lógica -aún cuando en el sentido más estricto no le corresponda nada real-, durante largo tiempo se tuvo que dejar de ver y sentir lo cambiante en las cosas; los seres que no veían con precisión tenían una ventaja frente a aquellos que todo lo veían como en 'un flujo' (...) El curso de los pensamientos y conclusiones lógicas en nuestro cerebro actual corresponde a un proceso y lucha de instintos (...); corrientemente nosotros sólo experimentamos el resultado de la lucha: tan rápido y tan oculto se desarrolla ahora en nosotros este antiquísimo mecanismo" (F. Nietzsche, *La ciencia jovial*, §111)

¹³ F. Nietzsche, *La ciencia jovial*, §354.

¹⁴ F. Nietzsche, *Kritische Studienausgabe 11 (KSA)*, 34(249), (München: Mohr Siebeck, 1999).

¹⁵ “Dadurch dass wir jene Fiction als Schema anlegen, also das thatsächliche Geschehen beim Denken gleichsam durch einen Simplifikations-Apparat *filtriren*: bringen wir es zu einer *Zeichenschrift* und *Mittheilbarkeit* und *Merkbarkeit* der logischen Vorgänge” (F. Nietzsche, *KSA 11*, 34(249)). Cf. F. Nietzsche, *KSA 12*, 9(106).

¹⁶ F. Nietzsche, *La ciencia jovial*, §354.

¹⁷ F. Nietzsche, *KGW*, VII-3, 34(247), 223.

¹⁸ F. Nietzsche, *KGW*, VIII-1, 7(60), 323.

¹⁹ Siempre abierto por estar siempre surgiendo del acontecer del caos.

BIBLIOGRAFÍA

Assoun, Paul-Laurent. *Nietzsche y Freud*. México: F.C.E., 1984.

Nietzsche, Friedrich. *Kritische Gesamtausgabe Werk*. Berlin: Walter de Gruyter, 1967.

Nietzsche, Friedrich. *La ciencia jovial*. Caracas: Monte Avila, 1985.

Nietzsche, Friedrich. *Fragmentos Póstumos*. Bogotá: Norma, 1992.

Nietzsche, Friedrich. *Kritische Studienausgabe*. München: Mohr Siebeck, 1999.