

La crítica temprana de Nietzsche al idealismo trascendental y sus posibles consecuencias metodológicas

Leonardo Cubillos Cubillos ¹

¹ Instituto de investigaciones filosóficas Luis Villoro

Morelia, México

E-mail: leonardocubillos@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-9282-3404>

Resumen: Aunque en la interpretación reciente de la obra de Nietzsche existe una discusión acerca de su relación con el idealismo trascendental de Kant, no es posible negar hoy que esta relación existió y que buena parte de esta influencia es producto de su particular lectura de Schopenhauer. A pesar de la distancia que tomaría muy pronto de esta teoría del conocimiento, es posible sugerir que varios rasgos de su filosofía guardan una estrecha relación con la crítica que hizo a la misma entre 1872 y 1873, específicamente en *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral* y las *Notas sobre retórica*. En este artículo se defiende la idea de que tanto los acuerdos como los desacuerdos de Nietzsche con el idealismo trascendental dieron forma a una serie de planteamientos propios a propósito de la teoría del conocimiento que podrían explicar su interés por el origen de los valores y búsqueda en la fisiología y en la historia. El texto se divide en tres partes. En la primera se presenta brevemente la teoría del conocimiento propuesta por Schopenhauer. En la segunda se expone la recepción crítica que de esta teoría hace Nietzsche y se esclarecen sus planteamientos originales sobre la teoría del conocimiento. En la tercera parte se propone la hipótesis de que esta serie de planteamientos puede explicar el interés de Nietzsche en el origen de los valores y la búsqueda de dicho origen en la historia y la fisiología.

Palabras clave: Kant, Schopenhauer, Übertragung, teoría del conocimiento.

Abstract: Although in the recent interpretation of Nietzsche's work there is a discussion about his relationship with Kant's transcendental idealism, it is not possible to deny today that this relationship existed and that much of this influence is a product of his particular reading of Schopenhauer. Despite the distance he would soon take from this theory of knowledge, it is possible to suggest that several features of his philosophy are closely related to the criticism he made of it between 1872 and 1873, specifically in *On Truth and Lies in an Extramoral Sense* and the "Notes on Rhetoric". This article defends the idea that both Nietzsche's agreements and disagreements with transcendental idealism shaped a series of his own approaches to the theory of knowledge that could explain his interest in the origin of values and search in physiology and history. The text is divided into three parts. The first part briefly presents the theory of knowledge proposed by Schopenhauer. In the second part, Nietzsche's critical reception of this theory is presented and his original approaches to the theory of knowledge are clarified. The third part proposes the hypothesis that this series of approaches can explain Nietzsche's interest in the origin of values and the search for this origin in history and physiology.

Keywords: Kant, Schopenhauer, Übertragung, theory of knowledge.

Introducción

Los modos de leer e investigar en filosofía son muy diversos. Es posible que sean los más diversos de todas las disciplinas académicas. Esto es así en buena medida porque cada ciencia se ha fundado sobre un método y en la filosofía los métodos son cuestión de debate. En lo que sigue, se comentará la manera en que aquí se está leyendo un segmento de una obra filosófica en particular.

Aquí se podría, siguiendo a algunos círculos académicos, hacer una lectura estricta y detallada del documento, haciendo caso omiso de la situación histórica y del contexto en el que la obra fue redactada. Se podría intentar evaluar si las ideas del autor pueden, en efecto, sostenerse con tal seguridad que resistan el cambio de los tiempos.

Otra opción sería hacer todo lo posible por enmarcar la comprensión de los textos de un autor en su relación detallada con su vida personal, sus lecturas y su contexto histórico. Para ello podría recurrirse a los datos históricos pertinentes, sus notas no publicadas, sus comunicaciones epistolares, los comentarios sobre los textos e incluso las anotaciones en los libros de su biblioteca personal. En el caso de Nietzsche se han tenido lecturas que van de un extremo al otro, pero en la mayoría de los casos y tal vez por la naturaleza fragmentaria de sus textos, se ha intentado sobre todo darle una coherencia interna a su obra apoyándose en el contexto que podría enmarcar sus reflexiones.

Las lecturas de Heidegger y Deleuze, en las que se reconstruye la obra de Nietzsche en una serie de postulados metafísicos relativamente coherentes, son ejemplos de esta forma de lectura. Se trata de una lectura contextual que no es muy detallada ni le dedica tiempo a la demostración histórica de la lectura concreta que hizo Nietzsche de uno u otro autor, sino que intenta ponerlo en la historia del pensamiento occidental mostrando las similitudes y diferencias que tiene sus problemas y conceptos filosóficos relevantes. Este es sin duda el caso de Heidegger, que pone a Nietzsche como el último gran expositor de la historia de la metafísica occidental, pero también es el caso de Deleuze cuando en *Nietzsche y la filosofía* plantea que el método genealógico es una radicalización de la filosofía crítica de Kant.

En las últimas décadas se ha recurrido al esclarecimiento de detalles contextuales, inicialmente dejados de lado, para hacer una lectura desde otras perspectivas que pudieran ofrecer más luces. Al respecto, es posible mencionar el muy detallado trabajo de Christian J. Emden *Nietzsche on Language, Consciousness, and the Body* (2005), un trabajo en el que se usa el contexto intelectual de la época para comprender varios conceptos centrales en Nietzsche acerca de temas como el lenguaje, el cuerpo y la conciencia. Allí puede encontrarse el origen en la ciencia fisiológica del término *Übertragung* usado en Nietzsche para conceptualizar la retórica y que es tratado en una de las secciones de este artículo.

Unos años después Thomas Brobjer publicó *Nietzsche's Philosophical Context: An intellectual Biography* (2008), libro en el que explica con muchísimo detalle cuáles lecturas y de qué forma influyeron en el pensamiento de Nietzsche. Entre ellas, dedica unas secciones a la lectura que hizo de Kant y Schopenhauer y, por lo tanto, a la influencia del idealismo trascendental en sus textos.

Sobre esta misma relación entre Nietzsche y Kant, en tiempos más recientes, Clark y Dudrick publicaron *The Soul of Nietzsche's Beyond Good and Evil* (2012) un libro en el que afirmaban que el mismo Nietzsche se mostraba como el verdadero heredero de la filosofía kantiana¹.

En Latinoamérica también pueden encontrarse algunos trabajos interesados en esta relación. Como ejemplo de esto, pueden mencionarse el artículo del doctor Villaroel Soto (2020) y su equipo de investigación *Más allá del criticismo radical. Lange y la herencia kantiana en Nietzsche* y de la doctora Pessis García (2017) *Nietzsche y El juicio teleológico kantiano: hacia una superación del optimismo racional*. En estos artículos se muestra que la manera en que Nietzsche fue influenciado por Kant fue mediada por las lecturas de otros autores, entre estos, Schopenhauer.

¹ Al respecto, es importante rescatar el artículo de Robert B. Loudon *Nietzsche as Kant's true heir?* (2014) en el que se critica la propuesta de Clark y Dudrick. Sin embargo, la aparición de este artículo refuerza la idea de que la relación entre la filosofía de Kant y Nietzsche realmente existió y que puede ser objeto de discusión e investigación.

Finalmente, y cercano al tema concreto a tratar en este artículo, es importante mencionar el artículo del profesor Luís Sousa *Knowledge, Truth, and the Thing-in-itself: The Presence of Schopenhauer's Transcendental Idealism in Nietzsche's On Truth and Lie in an Extra-Moral Sense* (1873). A este artículo en particular, es importante remitirse como referencia a propósito del tema aquí tratado.

Luego de terminada esta breve mención de algunos antecedentes pertinentes para el tema de este artículo, se puede dar paso a la minucia de las similitudes entre la teoría del conocimiento de Schopenhauer y algunas reflexiones filosóficas de Nietzsche en su juventud.

1. Teoría del conocimiento de Schopenhauer

En lo que sigue, se abordará la teoría del conocimiento de Schopenhauer en *La cuádruple raíz del principio de razón suficiente* con base en las siguientes preguntas: ¿cuáles son los límites del conocimiento?, ¿qué lo hace posible? y ¿cuáles son sus características esenciales?

1.1. ¿Cuáles son los límites del conocimiento?

Schopenhauer empieza por establecer los límites del conocimiento antes de caracterizarlo y hacer una explicación de su posibilidad. Con este procedimiento Schopenhauer empieza por definir negativamente el conocimiento, es decir, dice aquello que no es.

La clave para comprender las limitaciones planteadas por Schopenhauer está en la dupla sujeto-objeto. Schopenhauer es enfático al decir que es imposible cualquier conocimiento por fuera de esta dualidad. Todo conocimiento es el conocimiento de un objeto por parte de un sujeto. Y el objeto mismo no tiene existencia por fuera de la subjetividad que lo conoce, pues es su *representación*. El objeto es construido por la subjetividad. Así, ni es posible la existencia de objetos independientes del sujeto, ni es posible que el sujeto conozca algo que no sea un objeto, es decir, sus propias representaciones. De esta dualidad, Schopenhauer deriva los límites del conocimiento.

El primer límite es que *no se puede tener conocimiento de la cosa en-sí*. Esto es así por una razón relativamente sencilla de explicar. Como se dijo, para Schopenhauer, cualquier objeto conocido es necesariamente conocido *por un sujeto*. La cosa en-sí, por otra parte, es ontológicamente independiente de todo sujeto: su existencia o no existencia, así como su esencia, no dependen en modo alguno de ninguna subjetividad. De estos dos postulados se colige con facilidad el siguiente argumento. En la medida en que la característica esencial de la cosa *en-sí* es la independencia ontológica del sujeto, y la característica esencial del conocimiento es depender siempre de un sujeto, es apenas lógico que el conocimiento de la cosa en-sí es un contrasentido. Por un lado, el conocimiento directo de la cosa en-sí tendría que ser un conocimiento puramente objetivo, lo que contradice la definición

previa del mismo. Por otro lado, si fuera posible un conocimiento subjetivo de la cosa en-sí, esta se convertiría en un conocimiento subjetivo, esto es, en una representación de un sujeto, y con esto se volvería dependiente ontológicamente del mismo: en última instancia, al ser conocida, la cosa en-sí abandona su carácter esencial y deja de ser una cosa en-sí para convertirse en un objeto. Así, o bien el conocimiento de la cosa en-sí no es conocimiento, o la cosa en-sí al ser conocida no es en realidad una cosa en-sí. Siguiendo esta línea de argumentos, se concluye que un *conocimiento de la cosa en-sí* es absurdo.

El segundo límite tiene que ver con la naturaleza subjetiva del conocimiento. Si todo aquello que se conoce es una *representación*, es decir, un producto del sujeto, entonces todo conocimiento estará limitado por las capacidades cognitivas y perceptuales del sujeto cognoscente. Es decir, todo conocimiento estará necesariamente determinado por las facultades del conocimiento del sujeto. Schopenhauer pretende demostrar que todo conocimiento posible se reduce a cuatro tipos de objetos que corresponden a cuatro tipos de facultades.

1.2. ¿Qué hace posible el conocimiento?

Ahora bien, dentro de estos límites ya establecidos, ocurre algo que llamamos conocimiento. A Schopenhauer aún le queda explicar de manera positiva y no por simple negación aquello que el conocimiento es y cómo es posible.

Para él, el conocimiento es posible solo gracias al principio de razón suficiente que enuncia como “nada existe sin una razón de ser” (Schopenhauer, 1847/1981:41). A partir de este principio, el sujeto presupone para todo estímulo que lo afecte una razón de ser y bajo este presupuesto construye una representación que explique dicho estímulo. En este sentido, todo conocimiento está fundamentado en la búsqueda de la razón de ser de los diversos estímulos que pueden afectar a un cuerpo. Cabe aclarar que esto es así para todo sujeto capaz de conocer.

1.3. Características esenciales del conocimiento

Dicho lo anterior, puede decirse que la teoría del conocimiento de Schopenhauer consiste en la progresiva aclaración de los diversos modos en que el principio de razón se expresa en las diversas facultades cognoscitivas del ser humano y los objetos que se perciben gracias a cada una de ellas. Según él, estas formas son cuatro y todo conocimiento posible será necesariamente dado en una de esas cuatro formas. Los modos del principio de razón suficiente, los objetos y las facultades que les corresponden son las siguientes (Tabla 1):

Tabla 1. *Modos del principio de razón suficiente con sus correspondientes objetos y facultades*

Modo del principio de razón	Objeto	Facultad
Principio de razón suficiente del ser	Tiempo y Espacio	Intuición pura
Principio de razón del devenir	Objeto material	Entendimiento
El querer o ley de la motivación	Objeto de deseo	Voluntad
Principio de razón del conocer	Objeto abstracto o Concepto	Razón

Tras hacer esta clasificación, la estrategia de Schopenhauer consiste en mostrar la manera en que el principio de razón está a la base de todas las facultades del ser humano y de los objetos de conocimiento correspondientes.

1.4. Explicación detallada de los postulados retomados por Nietzsche

Una vez realizada esta visión panorámica de la estrategia schopenhaueriana para construir su teoría del conocimiento, vale hacer una aclaración antes de entrar en los detalles de su obra que aquí cobran interés. Aunque en los textos analizados Nietzsche se refiere a todos los tipos de objetos que puede conocer el ser humano, se hará especial énfasis en el proceso de conocimiento de objetos abstractos (conceptos), que a su vez implica el de objetos materiales. Por esta razón, serán protagonistas las facultades del Entendimiento y la Razón, así como sus objetos correspondientes: los objetos materiales y los conceptos. La principal razón de esto es que la crítica de Nietzsche se referirá en especial a las condiciones de posibilidad de la percepción y de la construcción de conceptos. Así pues, aunque la teoría del conocimiento de Schopenhauer contempla cuatro géneros de objetos susceptibles de ser conocidos, aquí se tendrán en cuenta tan solo los objetos materiales y los abstractos (conceptos), esencialmente relacionados por ser los segundos representaciones de los primeros.

Aclarado lo anterior, se expone con mayor detalle la línea sensación-objeto material-concepto que, según quiere demostrarse, Nietzsche recoge y reformula de manera crítica para su propia teoría del conocimiento en *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral* y las *Notas sobre retórica*, capítulo de los *Escritos sobre retórica*.

Aunque la influencia de Schopenhauer en Nietzsche fue mayor a la expuesta en este artículo, en lo que respecta a la teoría del conocimiento, son esenciales al menos cinco tesis:

1. El mundo es la representación de un sujeto o *el mundo es mi representación*.
2. Es imposible el conocimiento de la cosa en-sí.
3. Todo conocimiento empieza por la sensación.
4. El Entendimiento, a partir de la sensación, construye el objeto representado siguiendo el principio de razón suficiente. (Esta facultad la comparte el ser humano con los animales).
5. La razón, facultad exclusiva del ser humano, cumple la función de crear representaciones abstractas, esto es, conceptos.

Estas cinco tesis pueden dividirse en dos partes. Las primeras dos responden a la pregunta por los límites del conocimiento: mientras que la primera expone, de manera positiva, que el conocimiento siempre es conocimiento de un objeto por parte de un sujeto, la segunda establece que por fuera de esta dupla todo conocimiento es imposible. El segundo grupo de tesis muestra la esencia del proceso por el cual se llega al conocimiento abstracto. Las tesis 3, 4 y 5, resuelven esta pregunta progresivamente, exponiendo paso a paso el proceso que va desde la sensación, pasa por la representación y termina en el concepto.

Las primeras dos tesis han sido suficientemente explicadas. Las siguientes tres tesis explican, de manera general, cómo ocurre el conocimiento teórico. Este proceso tiene tres momentos distintos: la sensación, la percepción y el conocimiento. Cada una de las tesis se refiere a uno de ellos.

La tercera tesis señala que la sensación es el primer momento de toda experiencia posible. Esto es, el cuerpo es afectado de alguna manera y por algún cuerpo externo. Una exposición algo más detallada de esta tesis puede encontrarse en *Sobre la visión y los colores* (Schopenhauer, 1854/2013). Allí Schopenhauer señala que, sin la facultad del Entendimiento, seríamos incapaces de intuir objetos y nos quedaríamos únicamente con sensaciones corporales que a lo sumo podrían afectarnos como placenteras o dolorosas, pero de ninguna manera como objetos. De este modo, aunque las sensaciones son una condición necesaria para la experiencia, no son condición suficiente.

La cuarta tesis muestra que el Entendimiento es el encargado de tomar estos datos y convertirlos en un objeto propiamente dicho, esto es: ubicado en un tiempo, un espacio y relacionado causalmente con los demás objetos. Si la tercera tesis aclara el primer momento del conocimiento, la sensación, esta tesis nos explica el segundo momento de todo conocimiento: la percepción (también llamada por Schopenhauer *representación intuitiva*). La manera en que esto ocurre es la siguiente. Una vez el cuerpo ha recibido los datos de la sensación, el Entendimiento, partiendo del principio

de razón suficiente, se encarga de buscar la causa material de la sensación. Para ello, construye un objeto con las características que concuerdan con el modo en que el cuerpo fue afectado por la sensación. Toda percepción es nuestra experiencia de la representación de un objeto que consideramos la causa de nuestras sensaciones.

La quinta tesis habla de la facultad de la Razón. Según Schopenhauer, una vez que el hombre tiene la percepción de objetos logra, encontrando similitudes, reunir diferentes objetos bajo un concepto y construir leyes universales que le permiten tener representaciones abstractas. Estas últimas solo las puede tener el ser humano. Mientras que las representaciones intuitivas se presentan tanto a los animales racionales como a los irracionales, solo a los racionales, poseedores de lenguaje, les es dado tener representaciones abstractas, esto es, conceptos. Los conceptos son representaciones de representaciones y existen solo en la medida en que, a partir de un grupo de experiencias, el individuo abstrae generalidades y regularidades que condensa en nombres y leyes.

A modo de resumen de las últimas tres tesis se puede decir que, para Schopenhauer, el conocimiento humano empieza con la sensación. Esta sensación, dada a los sentidos, es interpretada por el Entendimiento a partir del principio de razón suficiente. Según éste, la sensación debe tener una causa. El Entendimiento considera que esta causa está ubicada en un espacio diferente al ocupado por el propio cuerpo. Esta presuposición de la causa de la sensación es la que le permite al Entendimiento percibir un objeto. Esta percepción del objeto, a su vez, es el insumo a partir del cual la Razón genera conceptos. Esto significa que el conocimiento teórico es la representación abstracta de representaciones intuitivas. Schopenhauer sostiene insistentemente a lo largo de *La cuádruple raíz del principio de razón suficiente* que el referente último de cualquier concepto debe ser necesariamente una representación intuitiva, esto es, un objeto. De lo contrario dicho concepto debe considerarse errado.

2. Recepción del joven Nietzsche

A continuación, se pretende demostrar que Nietzsche, como producto de un diálogo crítico con la obra de Schopenhauer entre el verano de 1872 y comienzos de 1873, retomó las primeras tres tesis de Schopenhauer, mientras que criticó y modificó las últimas dos, acudiendo a un uso epistemológico de conceptos retóricos.

Aunque en *El nacimiento de la tragedia* las menciones a Schopenhauer son abundantes y en ellas puede reconocerse con facilidad la influencia del idealismo trascendental y, en particular, de la importancia que da Schopenhauer al cuerpo en la explicación y fundamentación de todo conocimiento, en este libro no es clara la distancia teórica que Nietzsche tomaría en sus reflexiones no

publicadas y posteriores a la finalización de la redacción de *El nacimiento de la tragedia*, que fue terminado de escribir en diciembre de 1871.

Al remitirse a los textos en los que Nietzsche toma distancia de la postura epistemológica de Schopenhauer, es necesario, por lo anteriormente dicho, referirse a los fragmentos póstumos del 1872 a 1873. Estos textos pueden encontrarse en los *Fragmentos póstumos (1869-1874) Volumen I* de la editorial Tecnos. En su mayoría, hacen parte del *Libro del filósofo*, en el que dedicó varias reflexiones al tema de la verdad, la mentira, la cultura, los filósofos preplatónicos y, algo que vale la pena señalar, al mismo Schopenhauer. Sin embargo, la editorial Trotta reunió en el capítulo *Notas sobre retórica* (NR) de un libro que decidió llamar *Escritos sobre retórica* una selección particularmente útil de los fragmentos mencionados que se referían exclusivamente a la retórica y su relación con la teoría del conocimiento que estaría desarrollando Nietzsche en esa época. Aunque un conocimiento de todos los fragmentos de la época podría ser de utilidad contextual en la comprensión global de la reflexión nietzscheana del momento, aquí se hará un uso exclusivo de las notas mencionadas para privilegiar la profundidad conceptual en el tema central del artículo. Además, la gran virtud que tienen estas pocas notas es que muestran a un Nietzsche casi irreconocible en el resto de la obra: habla con precisión de estímulos, percepciones, lógica, causalidad, memoria y, muy originalmente, de su origen en la experiencia de la voluntad y el impulso hacia la transposición del sentido en la metáfora.

Además de estos fragmentos, se empleará del texto *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral* (SM), otro texto no publicado de la época, porque este constituye la visión más global y organizada de las reflexiones epistemológicas de Nietzsche durante la época. Podría decirse que, si en NR se encuentra la minucia técnica de la reflexión epistemológica, en SM está el proyecto crítico más general, que implica dejar la idea de fundamentar la cultura y la sociedad sobre los pilares de la lógica y la verdad, cuando estas tienen su origen en instintos más primarios y vitales como la creación y la metáfora. Al decir del traductor de *Escritos sobre retórica* “Estas notas [...] completan e iluminan uno de los escritos clave, no publicados, de la época: *Verdad y mentira en sentido extramoral* (1873)” (de Santiago Guervós/2000, 74).

En las secciones siguientes, se exponen las razones por las cuales es importante afirmar que Nietzsche, luego de una crítica, replantea las dos últimas tesis de Schopenhauer mencionadas en la sección anterior. Aunque los dos textos son de una época similar, cada uno hace énfasis en temas algo diferentes. Por esta razón, la sección sobre los acuerdos tomará como base el análisis de SM, mientras que la sección sobre los desacuerdos tendrá en cuenta sobre todo los de NR.

2.1. Los acuerdos de Nietzsche con Schopenhauer

2.1.1. Primera tesis de Schopenhauer: todo conocimiento es la representación de un sujeto

Se empezará por los acuerdos. El primero es que, para Nietzsche, al igual que para Schopenhauer, el mundo es la representación del hombre. Otra forma de decirlo es que para los dos autores todo conocimiento humano es necesariamente la representación de un sujeto y está determinado por éste. Cabe aclarar que a lo largo de SM la facultad de conocer (tanto la capacidad de tener experiencia de objetos como de elaborar conceptos) es llamada por Nietzsche *intelecto*. Allí habla de los animales astutos que *inventaron el conocer* y luego habla de la importancia que le dan a dicha invención refiriéndose a ella como su *intelecto*. El intelecto es, por tanto, la facultad de conocer. Aclarado esto, podemos analizar las afirmaciones de Nietzsche acerca de esta facultad.

[...] no hay para ese intelecto ninguna misión ulterior que conduzca más allá de la vida humana. No es sino humano y solamente su poseedor y progenitor lo toma tan patéticamente como si en él se moviesen los goznes del mundo. Pero si pudiéramos comunicarnos con un mosquito llegaríamos a saber que también navega por el aire con ese pathos y siente que en él se halla el centro volante del mundo. (Nietzsche, 1896/2009:189)

Sin miedo a cambiar el sentido de las últimas líneas se puede reescribir: también para el mosquito el mundo es *su* representación. Para Nietzsche, como puede verse, el sujeto es parte esencial del conocer. Entonces, para Nietzsche al igual que para Schopenhauer todo conocimiento es la representación de un sujeto. De este postulado, Nietzsche concluye, al igual que Schopenhauer, que el conocimiento de la cosa en-sí es imposible.

2.1.2. Segunda tesis de Schopenhauer: la imposibilidad del conocimiento de la cosa en-sí

Establecido que para Nietzsche todo conocimiento es subjetivo, puede ahora mostrarse cómo a partir de esto concluye la imposibilidad del conocimiento de la cosa en-sí.

El primer indicio se encuentra en la afirmación de que el intelecto es insignificante para el Universo: “hubo eternidades en las que no existió; cuando haya acabado no habrá sucedido nada” (Nietzsche, 1896/2009:189). El universo es una realidad completamente independiente del conocer. Por su puesto, el intelecto hace parte de él, pero es una parte insignificante. Su existencia no determina en modo alguno el estatus ontológico del universo. En esta serie de afirmaciones se intuye el acuerdo tácito de Nietzsche con Schopenhauer en una cosa: la naturaleza tiene una existencia independiente del conocer y es inaccesible para el mismo. En este *universo* se escuchan los ecos de la cosa en-sí de Kant y la Voluntad de Schopenhauer. Y, aunque pudiera decirse que aparentemente Nietzsche afirma con mayor firmeza la independencia del universo frente al conocer, lo cierto es que los dos diferencian la *cosa en-sí* de lo que puede llamarse propiamente *conocimiento*. En concreto, para Nietzsche existe este llamado *Universo* con independencia del *conocer*; para Schopenhauer existe el mundo como *Voluntad* y el mundo como *Representación*.

En efecto, para Nietzsche el conocer del hombre no es esencialmente verdadero e irrefutable. El ser humano no tiene acceso directo a la realidad de la naturaleza. Antes bien, conoce únicamente a través de su particular aparato intelectual. En esto concuerda con Schopenhauer: ninguna representación es conocimiento de la realidad en-sí, no se corresponde con la naturaleza en-sí, sino que está determinada por las condiciones particulares de quien conoce y es en realidad una construcción del sujeto.

Ahora bien, en esto Nietzsche va un paso más allá. Para él, el intelecto “desarrolla sus fuerzas capitales en la ficción; pues esta es el medio por el cual se conservan los individuos más débiles y menos robustos” (Nietzsche, 1896/2009:190). Como puede verse, el conocimiento no solamente no tiene ningún tipo de acceso a la verdad sobre la naturaleza de las cosas, sino que incluso su fuerza capital se encuentra en la ficción, esto es, en la mentira y el engaño: no en la correspondencia del conocimiento con la realidad en-sí. En este sentido responde a la conservación del sujeto que lo utiliza y de ninguna manera al descubrimiento de las verdades de la *cosa en-sí*.

Para Nietzsche también es cierto que el conocimiento de algo más allá del objeto es imposible. En los términos de Kant y Schopenhauer escribe:

La cosa en-sí (esto sería precisamente la verdad pura y sin consecuencias) también es para el creador del lenguaje totalmente inaprehensible y en absoluto merece sus esfuerzos. Este designa tan solo las relaciones de las cosas con los seres humanos [...]. (Nietzsche, 1896/2009:192)

2.1.3. Tercera tesis: el lugar de la sensación en el conocer

A lo largo de SM es fácil encontrar que para Nietzsche la sensación es el primer momento de toda experiencia posible. Específicamente puede decirse que la expresión *estímulo nervioso* es lo que designa lo que vendría a ser la sensación para Schopenhauer. Cuando Nietzsche está tratando de plantear sus argumentos a propósito de la naturaleza *mentirosa* de la facultad de conocer del ser humano, plantea un ejemplo que evoca a los curiosos ejemplos usados por Schopenhauer en *La cuádruple raíz del principio de razón suficiente*. Aquí no se escogen extraños efectos visuales como la percepción de imágenes dobles o el sencillo experimento que permite ver dos monedas como si fueran una sola, sino al sentido del oído. Y aunque Nietzsche no recurre a la mención de ciegos de nacimiento, sí recurre a un sordo. Según él, una persona completamente sorda y sin ningún conocimiento de la música, al ver las figuras acústicas de Chladni en la arena e identificar como su causa la vibración de las cuerdas, creería conocer con claridad qué es el sonido, identificando, sin embargo, erróneamente el concepto *sonido* con un referente sensorial que de ninguna manera puede corresponder con el que los oyentes le adjudican. Tras este ejemplo dice Nietzsche: “Del mismo

modo que el sonido toma el aspecto de figura de arena, así la enigmática X de la cosa en-sí se presenta una primera vez como excitación nerviosa, luego como imagen y finalmente como sonido articulado.” (Nietzsche, 1896/2009:192)

Aunque este tema se pasa de una manera relativamente rápida, para atacar el problema de las aporías a propósito del concepto de *verdad*, y aunque en este pasaje Nietzsche parece alejarse de Schopenhauer al asumir la necesidad de una cosa en-sí como condición para la primera *excitación nerviosa* en el proceso del conocimiento, es importante resaltar coincidencias entre los filósofos aquí estudiados. La primera de ellas es que para los dos la sensación es el primer momento de aquello que llamamos experiencia. El conocimiento se presenta por primera vez como *excitación nerviosa*. Esta excitación nerviosa es a lo que llamaría Schopenhauer *sensación* y es un insumo esencial para tener experiencia de objetos materiales (Schopenhauer, 1847/2016). Esta excitación nerviosa se presenta luego como imagen, lo que para Schopenhauer sería propiamente el objeto de la percepción material (objeto intuitivo). Y finalmente se presenta como sonido articulado (la palabra), lo que para Schopenhauer sería el objeto abstracto, esto es, el concepto.

Que se está hablando en los mismos términos y sobre los mismos problemas lo atestigua el hecho de que unas cuantas líneas más adelante Nietzsche introduce el problema de la formación de conceptos.

Antes de seguir, se recoge en un resumen las coincidencias evidentes entre Schopenhauer y Nietzsche a propósito de la experiencia humana. Lo primero que debe quedar claro es que para los dos el mundo de la experiencia es producto de un sujeto, es la representación de un individuo con unas características particulares. En segundo lugar, es claro que los dos consideran que la cosa en-sí es un enigma y que el conocimiento directo de ella no es posible ni tiene ningún tipo de sentido. Finalmente, coinciden en que el primer momento de la experiencia humana es la sensación, que esta es el insumo a través del cual se construyen los objetos y que a partir de estos se construyen los conceptos. En otras palabras, están de acuerdo en que el conocimiento sigue la línea *sensación-objeto-concepto* o en palabras de Nietzsche: *excitación nerviosa-imagen-sonido articulado*.

Tras quedar establecido este conjunto de coincidencias, es posible señalar las aporías que Nietzsche opone a los planteamientos de Schopenhauer. En efecto, aunque muestra que coincide con la línea señalada, el camino a través del cual se pasa de una a otra va a ser muy diferente para los dos filósofos. Para Schopenhauer serán las facultades del Entendimiento y la Razón las encargadas de hacer los puentes entre sensación, objeto y concepto. Para Nietzsche, no será la lógica sino las figuras retóricas las encargadas de ejercer estos puentes.

2.2. La crítica de Nietzsche a Schopenhauer

Lo que hace original la manera en que Nietzsche aborda este problema es señalar fisuras en la línea *sensación-objeto-concepto* elaborada por Schopenhauer. Para Nietzsche, esta línea tiene discontinuidades que jamás son explicadas por Schopenhauer ni por Kant. Para él sigue siendo algo extraordinario que un estímulo se vuelva sensación, que esta se convierta en percepción y esta última se transforme en una palabra. Tal vez la manera más famosa en que Nietzsche expresó este extrañamiento fue el siguiente pasaje: “¡Un estímulo nervioso extrapolado en primer lugar en una imagen! Primera metáfora. ¡La imagen transformada de nuevo en un sonido articulado! Segunda metáfora. Y, cada vez, un salto total de esferas, adentrándose en otra completamente distinta y nueva” (Nietzsche, 1896/2009:192).

El problema filosófico que guiaba en esta época el pensamiento de Nietzsche era a todas luces el problema del conocimiento. La retórica, por otra parte, fue el lugar del que Nietzsche tomó herramientas para comprender y resolver dicho problema.

Como podrá verse, a pesar de la claridad con que Nietzsche expresa su extrañeza acerca de estos *saltos entre esferas* en el pasaje citado, las *Notas sobre retórica* ofrecen una riqueza y diversidad del tratamiento de estos saltos que no logra expresarse en *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*. Lo primero y tal vez más importante, es que el salto entre estímulo y percepción es explicado por un mecanismo diferente al salto que ocurre entre la percepción y el concepto. El primer salto es explicado por la metáfora, mientras que el segundo es explicado por la metonimia. Una segunda razón de la riqueza de las notas es la diversidad de términos usados para referirse al primer salto, que además de ser llamado *metáfora*, también es nombrado *transposición* y *razonamiento analógico*. Una tercera razón es el tratamiento explícito de términos fundamentales de la reflexión de Kant y Schopenhauer como *tiempo*, *espacio*, *causalidad* y *juicios sintéticos*.

En estas notas se puede ver que tras el uso de las *figuras retóricas* no hay un simple recurso estilístico sino un esfuerzo por problematizar la solución del idealismo trascendental al problema del conocimiento. En este contexto puede leerse: “Tiempo, espacio y causalidad no son más que metáforas del conocimiento, con las que nosotros interpretamos las cosas” (Nietzsche 1873/2005:2018).

Ahora bien, hay que detenerse un momento para pensar sobre las consecuencias de este nuevo tratamiento que Nietzsche le da al problema del conocimiento. Mientras que en la mayoría de los textos parece que Nietzsche intenta *denunciar* la arbitrariedad de los *saltos entre esferas*, en las *Notas sobre retórica* hay un claro intento por explicar los mecanismos de dichos saltos. Nietzsche no se limita a criticar (como normalmente se piensa) sino que al menos aún en este momento intenta salvar los vacíos que él mismo denunció. Lo interesante es que estos saltos queden explicados en

términos de razonamientos analógicos y metonimias, pues esto lo lleva a pensar que en el ser humano existe un principio más básico que los planteados por el idealismo trascendental, algo así como un *a priori* más fundamental, que es precisamente ese *saltar entre esferas*.

Esto no es poca cosa porque, por más críticas que se pueda hacer a su modelo, por más incrédulos que se pueda ser, para Nietzsche la sensación, la percepción y la conceptualización del mundo están guiados por estos mecanismos que él considera más fundamentales. Si uno pudiera aclarar suficientemente los mecanismos de estos saltos entre esferas, probablemente podría tomarlos como un hilo conductor del pensamiento posterior de Nietzsche. La pregunta que guiaría una interpretación de esta naturaleza sería: ¿hasta qué punto estos mecanismos de los saltos entre sensación, percepción y concepto son una fuente del pensamiento nietzscheano?

En lo que sigue, se reconstruirán los mecanismos que hay del salto de la sensación a la percepción y de la percepción al concepto. Aunque en uno de los pasajes citados Nietzsche usa el término *metáfora* para referirse a los dos saltos entre esferas, este término es desafortunado por tres razones: primero, no permite distinguir entre los dos saltos; segundo, tiene un significado extendido como figura retórica; tercero, en las *Notas sobre retórica* hay un uso diferenciado entre metáfora y metonimia.

Afortunadamente, en esas notas Nietzsche usa el término *transposición* para referirse a la metáfora exclusivamente cuando ésta explica el salto entre sensación y percepción. Es por esto por lo que aquí se usará el término *transposición*, que es usado por Nietzsche siempre en este sentido y no se confunde con figuras retóricas particulares. Cuando se hable del salto de la percepción al concepto se referirá a la *metonimia*. Y finalmente, la palabra *metáfora* se evitará mientras sea posible. Cuando esto no sea posible, se aclarará si Nietzsche se refiere a los saltos entre esferas en general, o al salto de la sensación a la percepción en particular.

2.2.1. La transposición y la percepción (cuarta tesis de Schopenhauer)

El primer paso del conocimiento que Nietzsche analiza en las notas aquí estudiadas es el salto de la sensación a la percepción. El término originalmente usado por Nietzsche es *Übertragung*. Es importante señalar que este término, además de poder traducirse como transposición, transmisión o transferencia, era usado en la fisiología y la psicología de la época para llamar a la relación entre una estimulación inicial de los nervios y los estados mentales que traían como consecuencia (Emdem, 2005). Estos términos y su uso en las ciencias naturales que estudiaban la mente y la percepción en la época señalan una característica esencial de la *Übertragung* que consiste en el traslado de un significado desde un contexto hacia otro. La *transposición* debería entenderse como una transferencia o transmisión de sentido desde un lugar hacia otro. En el texto también se mencionan

los términos metáfora, como se dijo antes, y razonamiento analógico. Se mencionan aquí porque permiten hacerse a una idea de lo que es la transposición: partir de un campo conocido para trasladar lo que sabemos de este hacia un campo desconocido. Saber esto muestra una característica de los saltos entre esferas que no es claro en *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*. Si bien la pregunta sobre ellos permanece, ya se puede vislumbrar una respuesta. En los saltos de una esfera a otra *hay algo que se mantiene*, hay algo que se *traslada* o se *transfiere* de la primera esfera a la segunda. Por lo tanto, cada vez que se intente observar cómo opera el mecanismo de la *transposición* surgirán al menos tres preguntas: 1) ¿Cuáles son las esferas involucradas en el proceso de transposición? 2) ¿Desde cuál y hacia cuál esfera ocurre el salto? 3) ¿Qué de la esfera de origen se lleva hacia la esfera de destino?

En estos términos, se reconstruye la manera en que Nietzsche explica la *causalidad* desde la idea de Transposición. Para ello, se remite a la nota 7,19 [209] de las *Notas sobre retórica*. El salto que aquí analiza Nietzsche es desde la sensación interna hacia la percepción del mundo perceptual. Según él, el ser humano primero tiene una experiencia interna de la causalidad y luego la *transpone* a las demás cosas, como si fueran propiedad de las cosas y no una propiedad inherente de su experiencia individual. De esta manera, el razonamiento analógico que lleva al hombre a concebir el mundo como *causal* es el siguiente: del mismo modo que yo (el ser humano) tengo experiencia de la causalidad en mí mismo, todas las cosas deben estar relacionadas causalmente entre sí. Pero ¿cuál es esa experiencia originaria e interna de la causalidad?

Para Nietzsche, esta experiencia individual de la causalidad se da en la consciencia de la propia voluntad:

La única causalidad de la que somos conscientes se encuentra entre el querer y el hacer – la transponemos [*übertragen*] a todas las cosas e interpretamos la relación de dos variaciones que siempre se dan juntas. La intención o el querer proporcionan los *nomina*, el hacer los *verba*. (Nietzsche 1873/2005:218)

Según Nietzsche, el ser humano al experimentar que un deseo va acompañado siempre de una acción consecuente tiene una primera experiencia de causalidad que luego asume como presente en las demás cosas. Siempre asume que detrás de una acción hubo una intención o un querer. Por semejanza, la acción se iguala a todo hecho o evento, y del mismo modo se supone una causa análoga en todo hecho y evento experimentado por él.

Es importante señalar que este mecanismo analógico es anterior al uso del principio de razón para determinar la existencia de objetos. Esta es la modificación que hace Nietzsche de la cuarta tesis de Schopenhauer: tras la construcción del objeto no está solo el principio de razón, sino la acción analógica (metáfora) a través de la cual el sujeto le adjudica su experiencia volitiva interna al objeto

externo. No se trata del mismo mecanismo planteado por Schopenhauer. Es decir, no se supone una causa externa que explique la sensación, sino que se asume la volición causal interna en todo evento externo al ser humano. Así, mientras que para Schopenhauer la causalidad es puesta en la experiencia por el entendimiento, para Nietzsche es puesta en la experiencia por una analogía entre la originaria experiencia interna de la voluntad y el mundo exterior. En uno, la causalidad está ligada al entendimiento. En el otro, está ligada a la voluntad.

Esto ocurre en nuestra observación del mundo. Cuando encontramos en él *acciones* suponemos una causa de dichas acciones, a esta causa la llamamos una *propiedad* de las cosas. Un buen ejemplo sería la proposición: las aves vuelan *porque* son animales voladores. En este caso, aunque en realidad solo percibimos la acción de volar en el ave, introducimos la hipótesis de una causa anterior (la propiedad de animal volador) porque en nosotros mismos percibimos primero una causa y luego una acción. Al transponer nuestra propia experiencia volitiva, analógicamente, al mundo externo asumimos causalidades anteriores a las acciones.

Por lo tanto: lo primero es la *acción*, y luego nosotros unimos a ella una propiedad. En primer lugar, la palabra surge para la acción, y desde ahí la palabra para la cualidad. Transponer esta relación a todas las cosas es la *causalidad* (Nietzsche 1873/2005:218).

Para Nietzsche, la causalidad es explicada por la transposición de nuestra experiencia volitiva interna al campo de la percepción. De manera general, este es el argumento. 1) La experiencia original de causalidad que tiene el ser humano es la experiencia que tiene de su volición. Esta es la experiencia de que cada deseo conlleva una acción. 2) La experiencia directa que tiene el hombre del mundo le permite exclusivamente ver acciones (en nuestro ejemplo el acto de *volar* del ave). El ser humano no tiene consciencia de la causa de la acción de volar del ave (o no al menos como la tiene de su propio *buscar comida a causa del deseo de comer*, por ejemplo). Y, sin embargo: 3) El hombre presume una causa de la acción del ave. ¿Qué lleva al hombre a suponer que la acción es precedida por una causa? Para Nietzsche esto ocurre gracias a la transposición de la *experiencia de causalidad* desde la esfera de la percepción humana de la volición hacia la esfera del mundo percibido.

Resolviendo las tres preguntas acerca del mecanismo de la transposición en la causalidad, se debe decir que: 1) Las esferas involucradas son la sensación y la percepción. 2) De la sensación se toma una característica para llevarla a la percepción. 3) El ser humano toma su experiencia de la causalidad de su propia experiencia de la volición y *transpone* a la esfera de la percepción. Pero ¿qué significa para la filosofía de Nietzsche la introducción de este mecanismo de la transposición en la esencia misma de la construcción de la percepción humana, esto es, de su experiencia fenoménica?

Este cambio en la forma de explicar la percepción marcará en buena medida el carácter de la filosofía de Nietzsche. Aunque intenta presentar el salto de la sensación a la percepción como producto de la transposición de la experiencia primigenia de la volición, en realidad no logra atacar el hecho de que el ser humano no puede escapar de una experiencia fenoménica espacio-temporo-causal. Su crítica, a lo sumo, alcanza a decir que espacio, tiempo y causalidad son metáforas que usamos para comprender el mundo, pero nunca llega a afirmar que podamos escapar de esa manera de percibir o de tener experiencia objetiva. Mucho menos dice que esa descripción de nuestra experiencia esté errada. Sencillamente hace énfasis en el hecho de que el conocimiento de la realidad en sí misma no tiene sentido. Pero esto es algo que Kant y Schopenhauer ya habían planteado.

El punto de inflexión radical, que aparta a Nietzsche de sus predecesores, es que en la esencia de la construcción de la experiencia no solo es necesaria la espacio-temporalidad y la causalidad sino, además, se encuentra necesariamente la transposición, el pensamiento analógico y la experiencia originaria de la volición. La percepción del hombre no es en esencia lógica sino esencialmente *analógica y volitiva*. Este cambio, por sutil que parezca, cuando se aplica a los primeros principios, a las condiciones de posibilidad de toda experiencia, cambia radicalmente la visión de mundo que Nietzsche intentará construir en su propia filosofía. Ya desde aquí, el ser humano no configura el mundo siguiendo las normas de la lógica sino a través del acto permanente de transponer sus propias experiencias volitivas internas al mundo que lo rodea. Por eso para Nietzsche el ser humano es esencialmente (ontológicamente) creador de su experiencia vital, por eso también el proceso de conocimiento no sigue las leyes de la necesidad lógica, sino que es un proceso de antropomorfización del mundo. Para Nietzsche el hombre no conoce propiamente el mundo, sino que lo asimila volviéndolo semejante a su propia experiencia anterior, transponiendo su propia experiencia hacia el mundo. Este rasgo particular de la filosofía de Nietzsche hace pensar que cada ser humano crea una experiencia de mundo esencialmente diferente y difícilmente universalizable, pues dicha experiencia es creada por la analogía que hace cada ser humano entre su experiencia volitiva interior y el mundo exterior. Casi podría decirse que cada ser humano se asemeja en algo a los artistas en la medida en que crea la experiencia de mundo usando el recurso poético de la metáfora.

2.2.2. La metonimia y los conceptos (quinta tesis de Schopenhauer)

Luego de abordar el problema del salto de la sensación a la percepción, Nietzsche se ocupa del salto de la percepción a la conceptualización del fenómeno percibido. En la cita mencionada más arriba, Nietzsche se ocupa de la *segunda metáfora*, de la imagen a la palabra. Así, se intentará explicar el salto que ocurre entre percepción y concepto. ¿Cómo, a partir de la percepción de un mundo fenoménico, puede llegarse a la construcción de conceptos, leyes, abstracciones y generalidades?

Para Nietzsche el paso de la pura percepción al concepto se explica en la abstracción. Esta, a su vez, es producto del acto de obviar las diferencias entre objetos y mantener exclusivamente las

semejanzas. En la nota 7, 19 [236] dice: “El conocimiento, considerado en sentido estricto, solo tiene la forma de la tautología y está vacío. Todo conocimiento que nos impele es una identificación de lo no-idéntico, de lo semejante, es decir, esencialmente ilógico” (Nietzsche 1873/2005:222).

Y más adelante,

Hacer caso omiso de lo individual nos proporciona el concepto y con ello comienza nuestro conocimiento: en la *rotulación* [*Rubrizieren*], en la formación de géneros. Sin embargo, no hay una correspondencia con la esencia de las cosas; se trata de un proceso cognoscitivo que no afecta la esencia de las cosas. Muchos rasgos particulares nos definen una cosa, pero no todos: la igualdad de estos rasgos nos induce a unir muchas cosas bajo un concepto. (Nietzsche 1873/2005:222)

Como se puede ver, la abstracción, que es fundamental para la construcción de la cultura y para la misma existencia del hombre, es producto de la omisión de los detalles y no tanto de su conocimiento. Paradójicamente, la generalización que hace posible hablar del conocimiento conceptual no es producto de un conocimiento detallado de los individuos sino del olvido de los detalles. Para Nietzsche, sin embargo, el acto de mantener ciertos rasgos y desechar otros no es gratuito, responde a una necesidad más básica del hombre, que llama *asimilación*.

El hombre necesita adaptar su entorno a su propia naturaleza, de manera que se apropia de ella *humanizándola*, destacando en ella los rasgos que para él son importantes. Al humanizarla repite el proceso de transposición y añade una metonimia. Esto ocurre de la siguiente manera. Le adjudica al fenómeno una causa que explica sus rasgos, esto es, transpone la percepción interna de causalidad al objeto. Luego, al ver rasgos semejantes en objetos similares, los iguala adjudicándoles a todos un mismo nombre (palabra) y una misma propiedad. Finalmente, establece que la causa del modo de ser de los individuos es esa propiedad general que le adjudicó. En tanto que la propiedad en realidad es producto de la observación repetida de los individuos, y no la forma de los individuos una consecuencia de la propiedad, Nietzsche llama a este último proceso metonimia.

En un enunciado: para Nietzsche el conocimiento teórico humano, el concepto, 1) busca la asimilación del mundo al hombre, 2) parte de sensaciones que se convierten en percepciones fenoménicas (al transponer hacia ellas la percepción interna de causalidad presente en la volición), 3) iguala estas percepciones estrictamente distintas a partir de semejanzas, 4) reúne estas percepciones disímiles en un concepto y les adjudica una propiedad común, y finalmente 5) establece esta propiedad común como la causa del modo de ser de los individuos reunidos bajo el mismo concepto.

Para Nietzsche, el conocimiento humano, que era puesto por sus predecesores como un proceso lógico y coherente, en realidad depende de tres saltos que no son lógicos: la transposición, la igualdad de lo semejante y la metonimia. Esto lo llevó a creer que en el conocimiento humano interferían factores ajenos a la verdad que debían ser estudiados críticamente.

3. Las posibles consecuencias metodológicas de la recepción nietzscheana de Schopenhauer

En este artículo se habilita la retórica como un hilo conductor desde el cual fuera posible vislumbrar un camino para la comprensión de la manera de operar del pensamiento de Nietzsche. Este tipo de lectura no debería responder tanto a una comprensión definitiva de los *resultados* de su pensamiento, sino que debería explicar las razones por las cuales dicho pensamiento tomó un *camino* tan particular.

Para lograr esto se ha recurrido a las *Notas sobre retórica*, en las que Nietzsche aborda el problema del conocimiento planteado aún en una terminología del idealismo trascendental propia de Kant y Schopenhauer. Esta decisión no es gratuita. Antes bien, tiene el objetivo de señalar la relación originaria del pensamiento de Nietzsche con la tradición moderna. Nietzsche es, por la naturaleza del problema que se plantea al iniciar sus trabajos filosóficos, un pensador esencialmente moderno.

En este acercamiento, se enfatizan dos momentos esenciales de la solución schopenhaueriana al problema del conocimiento: el paso de la sensación a la percepción y el paso de esta a la construcción de conocimiento teórico. Este énfasis lo hace el mismo Nietzsche cuando habla de los saltos entre esferas completamente distintas a través de la metáfora. Tras establecer que estos saltos eran parte de la reflexión filosófica nietzscheana de esta época, se señaló que, para Nietzsche, esos saltos podían explicarse en términos de la transposición y la metonimia.

Partiendo desde esta perspectiva, esta estructura de la teoría del conocimiento de Nietzsche puede tomarse como un hilo conductor para hacer una interpretación de su obra posterior. La principal razón de esto es que, de esta forma de concebir el conocimiento humano, resulta lógico derivar una serie de preguntas y métodos propios de la filosofía nietzscheana.

Si es cierto que el ser humano percibe el mundo no de acuerdo con el patrón universal del principio de razón, sino según una analogía desde su propio mundo volitivo interior, entonces no tiene sentido investigar la naturaleza buscando en ella el principio de razón, sino buscando en ella las analogías que los individuos le impusieron al percíbilas. Algo similar ocurre con el mundo de los conceptos. Estos siempre son el resultado de la elección que hace el individuo al destacar una entre las diversas características de un objeto. En la metonimia como fórmula para conceptualizar el mundo

no se delata solo que conceptualicemos el todo a partir de la parte, sino que arbitrariamente destacamos una parte del todo. Esta parte que se destaca es el resultado de la perspectiva individual. En este sentido, también la conceptualización es el resultado de la actividad subjetiva (y originariamente volitiva) del hombre.

Así pues, si las experiencias humanas de conceptos y objetos se explican por la actividad volitiva del individuo, así como de su perspectiva individual, entonces la investigación sobre dichas experiencias debe tomar la dirección contraria a la del modo en que se produjeron. Es decir, si por analogía se pasa de la voluntad al objeto y por metonimia del objeto al concepto, el investigador que quiera comprender un concepto o una percepción debe recorrer el camino contrario. En el caso del concepto buscar el todo detrás de la parte en un concepto (recrear lo mejor posible el momento histórico en que el humano optó por darle privilegio a una de las partes -características- así como la perspectiva del individuo que prefirió un sentido determinado para destacar en el concepto) y el estado particular de la voluntad en el momento en que el humano dio a luz una percepción particular. Aquí se encuentra el origen de expresiones y preguntas nietzscheanas como: *ver los valores como síntomas* o *el origen fisiológico del arte* y el profundo interés por indagar y ampliar el conjunto de fenómenos contenidos en la voluntad humana.

Valgan los siguientes argumentos para fortalecer este punto. Para Nietzsche, todo mundo de la experiencia es necesariamente el producto primero de la transposición y luego de la metonimia. Así, comprender un concepto o conjunto de ellos obliga a remitirse al individuo o al conjunto de individuos (una sociedad con una cultura y época determinadas) que lo crearon usando el lenguaje como una herramienta para destacar tan solo una parte que ellos tomaron por esencia del objeto percibido (esto es, por metonimia). Pero, además, también implica remitirse al mundo fisiológico particular del individuo que percibió el objeto que sería el insumo para la conceptualización posterior. Así, siendo consecuente con esta particular teoría del conocimiento, cada vez que Nietzsche se enfrenta a un concepto debe hacerse las preguntas asociadas a estos dos saltos de esferas: ¿cuál es la percepción que está detrás del concepto? Y, ¿cuál es el mundo fisiológico que dio origen a dicha percepción?

Y esto es precisamente el método genealógico. Piénsese por un momento en el primer tratado de *La genealogía de la moral*. Para comprender qué es el bien y qué es el mal, Nietzsche se remite a los pueblos que le dieron origen y señala precisamente que al tener estos una constitución fisiológica distinta y una vida cultural diferente, hicieron énfasis en aspectos completamente distintos del comportamiento humano al denominarlo bueno o malo. Las dos capas de la experiencia humana (la constitución fisiológica que hace posible la percepción y los énfasis que el ser humano hace a través de la metonimia) son analizados como fuentes de interpretación de los conceptos en la genealogía.

Pero no solo en el análisis de conceptos se pueden encontrar estos patrones. También los perfiles psicológicos creados por Nietzsche parten del mismo principio: para Nietzsche toda la construcción teórica de Sócrates es producto de su constitución individual; el análisis de Jesús en *El anticristo* parte precisamente de su constitución fisiológica y la manera en que retoma el lenguaje de su época para obligarlo a expresar su mensaje, para destacar en él partes distintas a las destacadas por la tradición.

Otra muestra del mismo estilo de referir sus objetos de análisis a construcciones teóricas particulares es que su idea de que el arte es producto de los estados fisiológicos humanos nunca fue dejada de lado. Hasta en sus escritos póstumos es posible encontrar la misma idea.

Conclusión

Aunque no se puede derivar todo el trabajo filosófico de Nietzsche de una particular teoría del conocimiento presente en los *Escritos sobre Retórica* y *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, con lo dicho aquí es posible mostrar que hay suficientes elementos como para decir que esta teoría retórica del conocimiento jugó un papel esencial en la invención del método genealógico nietzscheano. En esta relación entre retórica, teoría del conocimiento y método genealógico se vislumbra un campo de investigación interesante y pertinente. Las preguntas que guiarían este campo serían: suponiendo que toda experiencia es producto de una analogía entre el sujeto volente y su mundo circundante ¿qué es el sujeto y qué es la voluntad para Nietzsche? ¿Cuál parte de su obra resulta estar dedicada a esas preguntas? ¿Cuáles son las respuestas a esas preguntas? Y ¿Cómo la concepción de la subjetividad y la voluntad en tanto origen de toda experiencia y, por lo tanto, de toda *perspectiva* deben ser estudiadas?

Para resolver estas preguntas sería necesario establecer claramente y en unas cuantas tesis los principios de la teoría del conocimiento de Nietzsche y luego iniciar un rastreo bibliográfico acerca del modo en que esta extraña deformación del idealismo trascendental derivó en última instancia en el método genealógico.

Otra posible ruta de investigación es la de encontrar la relación entre la retórica y su *proyecto* más importante: la transvaloración de todos los valores. Si los valores son producto de ciertas constituciones fisiológicas, de las particularidades subjetivas de quienes *valoran*, y son metáforas de su mundo interior ¿*Qué hacer para transvalorar?* Los discursos, si bien podrían jugar algún papel en la transvaloración, son solo *producto* de constituciones fisiológicas distintas, de subjetividades distintas. Por lo tanto, una auténtica transvaloración debería empezar por transformar las subjetividades encargadas de la valoración. Se debería empezar por una *selección* de y *crianza* de ciertos tipos de individuos, como escribía Nietzsche en *El anticristo*.

En general, la pregunta que se abre aquí es ¿Cuáles son las consecuencias, en la filosofía nietzscheana, de asumir que toda perspectiva de mundo es producto de una analogía que hace una subjetividad volente para asimilar el mundo circundante? Hasta aquí se han señalado estas: que para comprender los valores hay que remitirse a los humanos que los plantearon; que para comprender a estos seres humanos es más importante remitirse a su constitución fisiológica, a sus instintos, que a su discurso, pues los instintos son originarios y el discurso solo un síntoma de estos; y que una auténtica transvaloración de los valores debería empezar por la selección y crianza de un género particular de individuos de *constitución más fuerte y saludable*, para parafrasear a Nietzsche. Sin embargo, queda abierta la posibilidad de indagar por otros aspectos de la filosofía Nietzscheana que estén ligadas con su particular forma de comprender la experiencia humana. **P**

BIBLIOGRAFÍA

BROBJER, Thomas H. (2008). *Nietzsche's Philosophical Context An Intellectual Biography* [El contexto filosófico de Nietzsche Una biografía intelectual]. Chicago: University of Illinois Press.

CLARK, M., y DUDRICK, D. (2012). *The Soul of Nietzsche's Beyond Good and Evil* [El alma de "Más allá del bien y del mal" de Nietzsche]. Cambridge: Cambridge University Press.

DE SANTIAGO Guervós, L. (2000) "El poder de la palabra: Nietzsche y la retórica" En Nietzsche, Friedrich. *Escritos sobre retórica*. Madrid: Editorial Trotta.

DELEUZE, Gilles. (2013). *Nietzsche y la filosofía*. Barcelona: Anagrama.

EMDEN, Christian J. (2005) *Nietzsche on Language, Consciousness, and the Body* [Nietzsche sobre el lenguaje, la conciencia y el cuerpo]. Urbana: University of Illinois Press.

HEIDEGGER, Martin. (2013). *Nietzsche*. Barcelona: Ariel.

LOUDEN, Robert B. (2014). *Nietzsche as Kant's True Heir?* [Nietzsche como el verdadero heredero de Kant?] *The Journal of Nietzsche Studies*. Vol. 45, N° 1

NIETZSCHE, Friedrich (2000). "Notas sobre retórica". En F. Nietzsche, *Escritos sobre retórica*. Madrid: Editorial Trotta.

NIETZSCHE, Friedrich (2009) *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*. Madrid: Gredos.

NIETZSCHE, Friedrich (2010). *Fragmentos póstumos (1869-1874)*. Madrid: Tecnos. (Vol. 1).

PESSIS García, Begoña (2017). *Nietzsche y el Juicio Teleológico Kantiano: Hacia una superación del optimismo racional*. *Signos filosóficos*. Vol. XIX, N° 37, enero-junio.

SCHOPENHAUER, Arthur (2016) *La cuádruple raíz del principio de razón suficiente*. Buenos Aires: Losada.

SCHOPENHAUER, Arthur (2013) *Sobre la visión y los colores*. Madrid: Trotta.

SOUSA, L. (2012) “Knowledge, Truth, and the Thing-in-itself: The Presence of Schopenhauer’s Transcendental Idealism in Nietzsche’s On Truth and Lie in an Extra-Moral Sense (1873)” [El conocimiento, la verdad y la cosa en-sí: La presencia del idealismo trascendental de Schopenhauer en Sobre verdad y mentira en sentido extramoral de Nietzsche (1873)] En Constâncio, J. y Branco, MJ. *As the spider spins [Como la araña teje]*. Berlin: De Gruyter.

VILLARROEL Soto, PÉREZ Fajardo, ROJAS Cortés (2020). “Más allá del criticismo radical. Lange y la herencia kantiana en Nietzsche”. *Revista de Filosofía*, Vol. 77, diciembre.



Acceso Abierto. Este artículo está amparado por la licencia de Creative Commons Atribución/Reconocimiento-NoComercial-CompartirIgual 4.0 Internacional (CC BY-NC-SA 4.0). Ver copia de la licencia en: <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/deed.es>