

Nietzsche y la inteligencia artificial: una reflexión sobre metáfora, memoria y verdad¹

Christian Guillermo Gómez Vargas ¹

¹Universidad Autónoma de México
Tecnológico de Monterrey, CEM
Ciudad de México, México
E-mail: elespiritudeltiempo1@gmail.com
<https://orcid.org/0000-0003-1445-9384>

Resumen: El presente texto abarca la relación –a partir del análisis de Nietzsche– entre verdad, metáfora y lenguaje; la cual sirve al filósofo para esgrimir una estrategia, vínculo que opera a la postre como un dispositivo de expresión de la voluntad de poder. De modo que, todo discurso se trata de una metáfora contingente y provisional, válida en un horizonte histórico específico. Empero, no existe un saber universal que funja como zócalo que sostenga toda la experiencia y conocimiento. Un tipo de saber que funciona, principalmente, como memoria aditiva, fotográfica –eidética–, tal como indica la crítica al historicismo de Nietzsche, impele al no-pensamiento; en detrimento de la función fundamental del saber. Por tanto, una *inteligencia* que depende, básicamente, del acopio de los datos y respuestas automatizadas, como funciona la aplicación Chat GPT, podría conducir al no-saber total; puesto que sólo la función probabilística –con la que operan los algoritmos de dicha aplicación– es una forma de saber elemental, básico. El funcionamiento de la aplicación podría devenir en su forma contraria y únicamente ofrecer una ilusión de pensamiento, atrofiando la capacidad crítica y creativa de los usuarios, condiciones fundamentales para el auténtico pensar. Empero, una ilusión que posiblemente tienda en su propio despliegue a su anquilosamiento. Lo cual resultaría en un sistema de saber-poder-creencia que podría instaurarse como me-

¹ El presente texto es producto de la reflexión y parte del trabajo realizado en el programa de postdoctorado en la Universidad Nacional Autónoma de Nuevo León durante el primer semestre de 2023.

canismo único de racionalidad, modulando la subjetividad del individuo contemporáneo. La verdad, para Nietzsche, se trata de una ficción funcional, pero que finalmente remite a la capacidad creativa y metafórica de los individuos.

Palabras clave: Historia, verdad, saber, máscara, olvido, creación, Chat GPT.

Abstract: The present text parts from Nietzsche's analysis to discuss the relationship between truth, metaphor and language. The philosopher uses this relation to create a strategy and bond that will work as a device that expresses the will of power. In a way that all speeches are actually a contingent and provisional metaphor, valid in a specific historic context. However, there is no universal wisdom that acts as a base that holds all the experience and knowledge. A type of wisdom that mainly functions as an additive memory, photographic –eidetic–, just as indicated by Nietzsche's critique of historicism. It impels non-thinking, in detriment of the principal function of wisdom. Therefore, an intelligence that basically depends on the gathering of data and automated responses, such as the Chat GPT app works, could lead to a full non-wisdom; given that only the probabilistic function –which is the basis of how the algorithms of this app work– is a form of a very elemental, basic knowledge. The functioning of the app could turn into its opposite and only provide the illusion of thought, atrophying the critical and creative capacity of users. Fundamental conditions for authentic thinking. However, an illusion that possibly tends on its own unfolds to its stagnation. This will result in a system of wisdom-power-belief that could be established as the only mechanism of rationality, modulating the contemporary individual's subjectivity. For Nietzsche, truth is a functional fiction that, in the end, refers to the creative and metaphoric capability of individuals.

Keywords: History, truth, knowledge, mask, oblivion, creation, Chat GPT.

Introducción

Recientemente en el mundo hubo un desarrollo importante –o al menos así lo señalan los expertos de la computación (Armetrics, 2022)–, una revolución digital auspiciada por las tecnologías de Inteligencia Artificial o IA, específicamente con la aplicación Chat GPT que es el acrónimo de *Generative Pre-trained Transformer* (Chat Generativo Pre-entrenado Transformador). Aplicación que fue desarrollada por Open AI, y que, asimismo, está basada en otros motores de inteligencia artificial como Open AI GPT-3, modelo de generación de lenguaje que está construido para brindar respuestas que sean más naturales y cercanas a las respuestas humanas, se trata de un modelo lingüístico que aprende de manera automática (Armetrics, 2022).

Dicha herramienta –dada su creciente popularidad actual– auguraba la muerte de algunas profesiones, puesto que todo nuevo instrumento representa el quiebre, cambio y superación de algunas actividades, pero también demanda y creación de otras. No obstante, para algunos críticos, las profesiones que se pueden ver afectadas justamente apuntan a los sectores de la educación y divulgadores, entre ellos, de la ciencia y la filosofía (Shapiro, 2023). Al jugar un poco con la herramienta, no se puede evitar cierto entusiasmo –al principio– en su uso, es potente, envía bastante información; sin embargo, al auscultar en torno a cuestiones más especializadas, empero, el dispositivo goza de una singular y *jocosa* carencia: de falta de profundidad. Puesto que a preguntas que demandan no sólo un saber acumulativo, aditivo, enciclopédico y aparentemente coherente, sino que, apuran a una reflexión y profundidad en la respuesta, tratamiento o abordaje, se corrobora que el nivel de las respuestas –sin menospreciar niveles– es el de un estudiante afanoso de los niveles básicos de cualquier profesión. Con un saber aparente, donde es denotativa su falta de hondura, debido a la inexperiencia –comprensible– en cuestiones más versadas de su profesión.

Del singular desempeño de la aplicación y del entusiasmo que sucede, en general, con el uso de la herramienta, se puede llegar a plantear algunas cuestiones de orden filosófico, tales como: ¿Cuál es la distinción entre la verdad y la ilusión? ¿En qué estriba el auténtico conocimiento? ¿Se puede deducir *lo real* de la acumulación masiva de datos? Dichas cuestiones se analizarán desde el andamiaje de la filosofía nietzscheana, atendiendo la crítica del autor a la concepción moderna del progreso. Así, el planteamiento general estriba en que el funcionamiento de la herramienta IA Chat GPT ¿no representará, más bien, una mera proyección e ilusión de avance del conocimiento humano? Dicho de otro modo, que el funcionamiento del dispositivo no representa, por antonomasia, un adelanto en el saber, sino que más bien se trata de una ilusión, de una imagen del mundo, que en su despliegue constantemente se está aludiendo a sí misma.

Asimismo, el presente texto también hará referencia al problema de la memoria –desde su cualidad de elemento confabulador cognitivo– y la auténtica construcción del conocimiento, desde la perspectiva de Nietzsche. Construcción de conocimiento que demanda más que la intervención de elementos mnemotécnicos. En tanto que la sola injerencia de una memoria fotográfica, eidética, aludiendo al principal funcionamiento de las bases masivas de datos con los que operan los contenidos de la aplicación Chat GPT, mienta –elocuentemente–, a la concepción crítica del historicismo de Nietzsche (1873/2011). Crítica que remite a un fenómeno de información excesiva que deviene en una especie de indigestión para los individuos.

Empero, dicho saber no cobra la cualidad de servir a la vida, de engendrar el postrero horizonte, sino que, tal conocimiento se agota en rumiar constantemente los acontecimientos pretéritos. Semejante a la manera de Funes el memorioso del cuento de Borges (1944/2000), personaje que, debido a un accidente ecuestre, se golpea en la cabeza y pierde la facultad del olvido, así que cual-

quier cosa que registraban sus sentidos era imposible olvidarla. El diagnóstico que plantea Nietzsche (1873/2011) del individuo moderno, estriba en que este último arrastra consigo una cantidad inconmensurable de información, la cual está lejos de servir a los propósitos más vitales, tales como expandir la vida, profundizarla o potencializarla, sino que lo ahoga –por decirlo de algún modo– en recordar, evocar, repetirla constantemente, como si una suerte de obsesión se tratara. Lo que impide a los seres humanos la toma de las riendas de su destino.

Dicho alud de información, bajo la impronta de interpretación de un esquema teleológico que guía los hilos de la historia bajo la figura del progreso, y que se despliega desde los umbrales del pensamiento moderno, posee la égida interpretativa en la que todo acontecimiento posee una condición de causalidad necesaria. Una suerte de itinerario universal con una finalidad que tiene que acontecer ineluctablemente. Esto remite a representaciones históricas que operan como si se tratara de la manifestación de la voluntad de la naturaleza inscrita en el espíritu del mundo. Posiciones funcionales dentro de las interpretaciones históricas ilustradas, como la kantiana (Kant, 1795/1998), concepción que enuncia que al final del entramado histórico sucederá *la gran reconciliación* entre voluntad y libertad, y en este contexto, de manera irónica, sostiene Nietzsche: “Hemos llegado a la meta, nosotros somos la meta, somos la culminación de la naturaleza” (Nietzsche, 1873/2011: 736). Para el autor, delegar la existencia humana a un *fatum* inscrito en la historia en forma de voluntad, razón o espíritu, hasta alcanzar las postrimerías del mundo en la realización del despliegue de la historia es una forma de abandonar la autonomía, la voluntad y personalidad del individuo a una metanarrativa, tal como apunta Lyotard (1979), a una especie de estructura universal. Esto, además, se trata de una retirada y una cobarde renuncia al mundo a favor de un proceso universal. Dicha forma de abandono muestra una ligereza y olvido de sí, una falta de confianza en la voluntad individual, en la autarquía, de modo que el sujeto termina delegando la propia existencia a un proceso anónimo e impersonal, como sucede con el devenir de la historia entendida en clave moderna. Aquel que no tiene confianza en sí mismo termina por sucumbir ante el destino de la historia (Nietzsche, 1874/2011: 755).

Así, un saber que no sirve a la vida, para profundizarla, expandirla, renovarla, se trata de un no-saber, puesto que la principal función del conocimiento, para Nietzsche, es condescender de elementos vitales a la existencia, es decir, favorecer a la voluntad de poder individual (Nietzsche, 1873/2011). En el itinerario del presente texto: 1) Se tratará el problema de la verdad, desde la égida de Nietzsche, como una ficción, bajo la impronta del funcionamiento de una metáfora en clave existencial. 2) Posteriormente, se aludirá a la relación entre la verdad, entendida como un correlato de la voluntad de poder, y su condición de pertenencia que opera al nivel de lenguaje, a suerte de juego lingüístico. 3) Se hará referencia a la crítica al historicismo de Nietzsche en términos de dispositivo que funge en detrimento de la *praxis* vital, dicho de otro modo, que no apura condiciones para que el individuo alcance la autonomía y la libertad. 4) Se remitirá a la visión his-

tórica moderna como una forma de acumulación de información a la manera de recolección mnemotécnica, tal como sucede en el caso de Funes el memorioso, personaje del cuento de Borges que es incapaz de olvidar. 5) Asimismo, se relacionará la concepción de la memoria humana y la de los dispositivos masivos de datos -tal como operaba la prodigiosa memoria de Funes, aunque por ello fuera incapaz de pensar-, con la noción del auténtico pensar y construcción del conocimiento 6) Finalmente, se concretará dicho recorrido con el funcionamiento del dispositivo de IA, Chat GPT, y las bases masivas de datos con las que funciona la inteligencia artificial. Haciendo hincapié en que el pensamiento se trata de algo más que de una memoria masiva, y que la posibilidad del pensamiento crítico, fundamental para el auténtico ejercicio del pensar, siguiendo a Nietzsche, demanda apartarse de los datos inmediatos, en un ejercicio de ruptura que condesciende la construcción del horizonte por venir.

Ficción y metáfora: el lenguaje de la verdad

La verdad, para Nietzsche (1873/2012), posee un interés -fundamental- el de servir a la vida, por eso sostiene en el *Pathos de la verdad* (Nietzsche, 1872/2012), que es preferible la mentira que la verdad, en tanto que la primera sirva para la vida, que favorezca a la voluntad, mientras que la segunda puede operar en términos de su contrario, deprimir la existencia del individuo. En un sentido práctico, la verdad y la mentira pueden resultar ventajosas para apurar la supervivencia del sujeto, entonces, dichas locuciones -verdad y mentira- se tratan de mecanismos que resultan consentir elementos a la conservación (Nietzsche, 1873/2012).

Empero, la verdad se efectúa en tanto que presta una función a la vida, de ahí que esta sea mutable, performativa, se transforma, restaura y transfigura. Parte del método de análisis que persigue Nietzsche es el de la genealogía, es decir, se trata de un procedimiento que indica que la verdad está lejos de obedecer a estructuras metafísicas, universales o criterios absolutos, los cuales existen independiente del individuo y que están prestos para ser desvelados, como si “la verdad [estuviera]² ahí, pura, lista para ser descubierta por cualquier sistema de racionalidad” (Rivara, 2007: 84).

Su método -el de Nietzsche- demanda una estrategia de constante sospecha e interpretación que revela que detrás de todo discurso y juicio de valor existen motivos, voluntad, intereses, etc., que lejos están de ser orientados únicamente por la búsqueda desinteresada del conocimiento (Nietzsche, 1887/2005). De modo que, los intereses personales, errores, omisiones, búsqueda del poder, ligerezas o hasta bajezas, son los agentes actuantes de la edificación histórica (Nietzsche, 1873/2011: 695-748); bajo un camuflaje en el que orbita la voluntad de poder. Ya que para Nietzsche

² Inserción del autor.

che el motor de la historia no está determinado por un espíritu que actúa suprahistóricamente. Figura que se encuentra en la base de la concepción del progreso, noción que estructura -en gran medida- el andamiaje de la narración histórica del devenir de la modernidad occidental. En este tenor, el método genealógico nietzscheano indica que dichas construcciones de conocimiento están más vinculadas con la potestad, con los prejuicios, las bajezas, intereses y valores de sus agentes, y, lo que los dota *de verdad*, no es más que el correlato de poder con los que estos se sostienen.

Entonces, para Nietzsche la noción de *mundo verdadero* se trata de una construcción subjetiva, no de un acontecimiento objetivo. Este resulta de un antaño y largo error. Puesto que el individuo es un animal que requiere alcanzar certezas y crear razones para justificar la existencia. Se trata de un mecanismo que atempera el caos, la angustia y el sinsentido de un universo que se comporta ajeno a lo humano. Dicha operación demanda crear un horizonte sin contradicciones, estático e invariable y señala Nietzsche es sus obras de madurez:

Pues no tenemos ningún órgano para conocer, para la 'verdad': 'sabemos' (o creemos o nos imaginamos) exactamente tanto como puede ser útil en interés del rebaño humano, de la especie: e incluso lo que aquí se denomina 'utilidad' es en última instancia también sólo una creencia, una imaginación y quizá la estupidez más fatal por la que un día pereceremos. (Nietzsche, 1882/2014:869)

Allende de posiciones morales y dicotómicas, la concepción de verdad se trata de una construcción más allá del bien y del mal. Dicho de otro modo, la verdad y la mentira obedecen a una edificación inscrita en un andamiaje cultural. Sin embargo, dado el amplio número de pasajes que Nietzsche indica a propósito de que las ficciones son benéficas para la autoconservación del individuo, se puede caer en el equívoco de señalar que el autor alemán posee una visión eminentemente pragmática; que refiere a que lo verdadero representa lo útil,³ en donde la verdad resultaría positiva y la ilusión negativa. No obstante, lo que realmente está afirmando el autor es que la función de la ficción para conservar a la especie -como si se tratara de un principio universal-, obedece, más bien, a una metáfora e ilusión entre otras:

³ Dicha concepción corresponde sobre todo a las obras tempranas de Nietzsche, puesto que el concepto de verdad en sus textos tardíos se plantea bajo la impronta de la vida en términos de voluntad de poder. En tanto que la vida busca la autosuperación y no sólo su conservación, *Selbstüberwindung*, puesto que al individuo no le está dada una naturaleza fija, inmutable, sino que es constante tránsito, movimiento ascendente o descendente. En este sentido, a propósito de la filosofía de Nietzsche, esta se despliega con una idea que atraviesa desde su pensamiento temprano hasta sus obras de madurez; el antagonismo entre la vida auténtica, e inauténtica, lo apolíneo y lo dionisiaco, lo heroico y lo bajo, "La moral, como mantenedora de la verdad, ataca la vida de la vida, ya que la vida, dice Nietzsche, se basa por su propia esencia en la apariencia, en el arte, en el engaño, en la ilusión [...]" (Mann, 2000:103).

Los fisiólogos deberían pensárselo dos veces antes de definir la pulsión de autoconservación como pulsión cardinal de un ser orgánico. [...] En definitiva, aquí, como en todas partes, ¡cuídemonos de principios teleológicos superfluos! tal como lo es una pulsión de autoconservación [...] Así lo exige, en efecto, el método, el cual debe ser sustancialmente economía de principios. (Nietzsche, 1886/2016:305)

Antaño el error de distinguir entre mundo verdadero y aparente, entre mundo real e ilusión, que se origina con la filosofía platónica y sus sucedáneos cristianos. La tarea crítica de Nietzsche a la noción de verdad reposa a través del análisis del lenguaje representacionista y de la disolución de la ontología dualista del *mundo verdadero y aparente* y todas sus implicaciones morales y axiológicas. Perspectivas que le permiten al autor fracturar los cimientos de la verdad, como valor sumo y objetivo, que se ha situado desde la tradición occidental. Visión que está inserta en la representación misma de movimiento progresivo de la historia, a la cual se le inscriben principios teleológicos. Así, Nietzsche descompone la misma problemática del mundo aparente e ilusorio, y de tal operación resulta revitalizar la idea de la apariencia.

Para el autor, los hilos que mantienen, cristalizan y soportan el ímpetu histórico están lejos de tratarse de la razón, como había planteado la crítica ilustrada, siguiendo una oculta voluntad de la naturaleza (Kant, 1795/1998). Movimiento que tiende hacia la perfectibilidad de los individuos, hasta alcanzar la feliz culminación en el *Reino de los fines*, en los que se reconcilian libertad, voluntad y autonomía (Kant, 1795/1998: 17-32). Estas últimas son consideradas nociones de perfectibilidad humana, las cuales se encuentran en los umbrales del pensamiento moderno, y que tendrán –además– su manifestación hasta en los epígonos del liberalismo económico moderno, tal como apunta Benjamin (1942/1990) a propósito de la idea de progreso ilimitado que atraviesa el horizonte del pensamiento desde los inicios de la modernidad. Representación de progreso ilimitado que impacta en los sistemas productivos y generadores de riquezas contemporáneos (Benjamin, 1942/1990: 187).

La posición crítica de la historia para Nietzsche, siguiendo su método genealógico, plantea las conexiones que acaecen entre la verdad y el lenguaje, la forma en la que se expresa este último, en tanto que construye los entrelazamientos que articulan las nociones de validez. Dicho de otro modo, la verdad no se trata más que de un correlato de la voluntad de poder, en la que intervienen diferentes agentes, instituciones, discursos, contextos, perspectivas, etc. Así, el concepto de verdad únicamente existe en el horizonte del lenguaje, es un *modo de hablar* que obedece a una necesidad vital de construir comprensión, comunicación, comunidad, civilización, cultura, etc. (Nietzsche, 1873/2012). De ahí que el lenguaje articule horizontes de asequibilidad, espacios en los cuales operan diferentes narraciones, en tanto que *toda verdad* se trata de entramados de ficción, lo cual, en último término, –dicho andamiaje– apunta, más bien, a las metáforas que requieren tanto los individuos como las sociedades para funcionar (Nietzsche, 1873/2012).

La verdad puesta en una extensión trascendente, como acaece con los sistemas platónico y cristiano, perjudica a la vida, deprime a la especie (Berkowitz, 2000). Entonces, la verdad ya no se trata del revelamiento del *Ser*, unión mistagógica con lo *Uno*, en un sentido místico plotiniano, sino que, en gran medida, la verdad se trata de las propias proyecciones de los individuos, de sus necesidades, angustias, fortalezas o, incluso, debilidades; se trata de un afán de sentido y orientación para guiar y conducir la existencia, ya que “necesitamos que esa voluntad se muestre y se realice” (Rivara, 2007: 85). Entonces, para Nietzsche, la verdad se trata de una ficción construida que posee un horizonte de *praxis* vital y existencial.

La verdad funciona en términos de código ordenador de la vida, en su aspecto social, moral, político, cultural, etc., allende de posiciones físicas y deterministas, las cuales consideran que el discurso de verdad se trata de la manifestación de una red material inscrita en el despliegue de una cadena de causas y efectos, un mecanismo que, a la postre, alude a una voluntad de poder que palpita en el fondo de toda estructura de validez. Y señala Nietzsche en su obra *Aurora* (1879/2014) que el intelecto humano funciona como un espejo que no refleja lo real, sino lo único que se alcanza es una imagen del mundo, una deformación. El mundo no es más que una suma de diferentes ópticas, de disímiles reflejos, destellos y representaciones, sus leyes y regularidades –del mundo– se tratan de meras proyecciones que el individuo imprime en este. De tal manera que se diluye la oposición entre lo verdadero y lo aparente, y lo que resulta son formas de *codificación*, de convención y lenguaje, es decir, la habilitación del concepto de apariencia. Esto es, la creación de diferentes dispositivos que hacen accesible el mundo a la condición humana.

‘Causa y efecto’. En este espejo —y nuestro intelecto es un espejo— sucede algo que muestra regularidad, a una cosa determinada sigue siempre otra cosa determinada. Cuando lo advertimos y queremos ponerle nombre, llamamos a eso ‘causa y efecto’, ¡inecios de nosotros! ¡Como si hubiéramos comprendido algo de todo ello, como si fuéramos capaces de comprender! (Nietzsche, 1879/2014: 556)

De ahí que, plegarse a un sistema de sentido, para Nietzsche, siguiendo su método genealógico, transige a una forma de control y poder, puesto que ceñirse a la moral en turno —a los valores vigentes—, como sucede con la crítica nietzscheana a los valores cristianos, obedece a perseguir sistemas de sentido universal bajo la creencia de una verdad universal y objetiva. La cual demanda adquirir y observar un sistema de reglas morales con base en criterios axiológicos, un relato que, a la postre, adviene en una *Sklavenmoral* [moral de esclavos] (Nietzsche, 1883/2008). Puesto que la verdad para Nietzsche se trata más bien de una metáfora, alude a una forma de suposición, fe y creencia —más allá del bien y del mal—, que tiene la función de velar un horizonte carente de causas finales, ante un universo huérfano de figuras metafísicas que operan a manera de zócalo y que mantienen la existencia humana. Pero, en dicha argumentación nietzscheana, no significa que cualquier in-

interpretación sea válida –o, lo equivalente, que el fantasma del relativismo que gravita en todo discurso se manifieste–, sino que los hechos son interpretaciones contextuales que obedecen a condiciones históricas, políticas, sociales, estructurales, etc.; es decir, que la verdad se realiza con base en los desplazamientos, movimientos y articulaciones de los diferentes juegos de validez –su manifestación o fenecimiento– en los que la voluntad de poder se manifiesta. Se trata de plurales perspectivas de mundo que luchan por posicionarse en términos de validación de la experiencia efectiva (Nietzsche, 1873/2012).

La obra de Nietzsche influyó fuertemente en varias tradiciones del siglo XX y contemporáneas, en pensadores tales como Lyotard, autor que sostiene –en un sentido nietzscheano– que no existe un criterio universal de verdad que funja como basamento en el que se inscriban todas las otras interpretaciones (Lyotard, 1979). En este contexto, Lyotard (1979) señala, en su crítica al proyecto moderno, que este obedece a una concepción de razón trascendente –es decir, metafísica– que gravita en derredor de los acontecimientos y que se hace presente en las diferentes manifestaciones del acaecer histórico, como si se tratara de una verdad universal que se despliega en el mundo y que necesariamente tiene que suceder. De tal manera que dicha impronta histórica actúa en una forma de progresión hasta prospectivamente alcanzar su meta suprema o destino universal. Esa cualidad de comprender la historia en términos universales corresponde a la noción de metanarrativa de Lyotard (1979). Concepto que, señala el autor francés, estriba en inscribir un horizonte de sentido en el cual pende el *conocimiento verdadero*, “el principio de unidad totalidad, o de síntesis bajo la autoridad de un metadiscurso de conocimiento”⁴ (Lyotard, 1979: 67).

Así, el sujeto del saber no es simplemente quien posee un conocimiento objetivo y neutral, sino que es un sujeto histórico y social, cuyo saber está mediado por relaciones de poder y por discursos que buscan legitimarlo (Lyotard, 1979: 8). Para Lyotard, como para Nietzsche, no existe un conocimiento universal en el que se inscriban todos los otros saberes o verdades, entonces, el pensador francés introduce el concepto de juego de lenguaje (Lyotard, 1979: 57), se trata de narrativas locales, provisionales y contingentes que son capaces de fundar certezas, y, por tanto, no operan bajo la arbitrariedad total, puesto que dichas narrativas maniobran para “obtener el asentimiento de los científicos que son los destinatarios del mensaje, entonces lo que está bajo control del juego del lenguaje se desplaza no a la verdad, sino a la performatividad [...]” (Lyotard, 1979: 51-52).

Nietzsche afirma que detrás de toda búsqueda de saberes o certezas absolutas se encuentra un problema más que epistemológico: existencial. Se trata del problema de la certidumbre, ante un hori-

⁴ “Et, pour bien montrer que le principe de l’unitotalité, ou de la synthèse sous l’autorité d’un métadiscurso de savoir, est inapplicable, [...] [Y, para dejar claro que el principio de uni-totalidad, o de síntesis bajo la autoridad de un metadiscurso del conocimiento, es inaplicable [...]]” [Traducción del autor].

zonte carente de componentes incondicionales y precedido por un orbe que se asemeja a un desierto de indiferencia. Se necesita de las ficciones para poder confrontar dicho *horror vacui* frente a la carencia de sentido de un universo helado e insensible a la vida humana (Weil, 2006: 25). Entonces, la recomendación de Nietzsche apela a vivir de manera valiente y confrontar la ausencia de sentido universal de manera heroica. De ahí que, frente al ímpetu de las vicisitudes de la existencia, la voluntad desea imprimir gloria para la posteridad, ya que “[...] frente a la transitoriedad de lo real. [...] parece que nuestra ansia de gloria nos ha hecho mirar con horror el perpetuo movimiento de las cosas [...], [lo cual equivale al]⁵ signo máximo de nuestra propia finitud” (Rivara, 2007: 83). De ahí que el individuo tiene la necesidad de inventar el conocimiento, pues se trata de crear una estructura, andamiaje o armazón que le permita confrontar el abismo de su propia finitud. Lo cual representa a la creación como una cuestión vital. Entonces, para Nietzsche, la invención del conocimiento constituye el instante más arrogante de la historia humana. Puesto que, un consentimiento precipitado e irreflexivo sobre nuestra finitud, contemplando el abismo de la nada sobre el que se sostiene la existencia, impulsaría al sujeto a la desesperanza, angustia e incluso a la destrucción. Es por ello que para Nietzsche todo saber muestra un encubrimiento, se trata de una máscara, un velo que no oculta, detrás de sí, nada. En último término se trata de la confección de metáforas que aluden a una ausencia, a la falta de verdad (Nietzsche, 1873/2012).

En este sentido, el autor señala en sus obras tempranas (1873), principalmente en su texto *Sobre la verdad y mentira en sentido extramoral* (1873/2012), la relación entre verdad y lenguaje, en tanto que este último posee una función de *tropo*, de figura, imagen, metáfora, se trata de un despliegue –danza en el vacío–, una performatividad que en su movimiento destella la ilusión de verdad. Entonces, lo que se mienta como verdadero y falso obedece a un vínculo de cohesión entre los hablantes que establecen un *juego lingüístico*, lo que permite la formación y cristalización de la civilización. De ahí se establecen las coordenadas de lo verdadero y lo falso. Es decir, dichas categorías son el resultado del fruto de la convención, se trata de una ficción funcional. Y sostiene Nietzsche: “la ‘cosa en sí’ (esto sería justamente la verdad pura, sin consecuencias) es totalmente inalcanzable y no es deseable en absoluto para el creador del lenguaje” (Nietzsche, 1873/2012: 26).

El saber, en este tenor, opera como un grito estentóreo en el vacío, ante el silencio eterno de astros imasibles. Dicha idea es una constante que se ve reflejada en la obra de Nietzsche, y, siguiendo a Garrido (2012), “esta pintura le sirve al autor [...] para sostener [...] la doble y provocativa tesis de que la verdad es una mentira colectiva y el impulso de verdad un olvido y represión inconsciente de esa mentira” (Garrido, 2012: 12). Por tanto, son necesarias las ficciones; semejante a una estrategia que atempera una condición: que la verdad no es algo que pueda ser determinado de manera objetiva, que no se trata de una instancia eterna y metafísica, sino de una metáfora, una máscara sin rostro, un modo de hablar. De ahí que todo saber ejerce un poder, pero también toda verdad se

⁵ Inserción del autor.

postula en el marco de su provisionalidad, es contingente, mudable, se trata –a la manera de Lyotard (1979)- de un juego de reglas que operan y tienen vigencia en un horizonte específico. Así, todo saber alude a una condición de relaciones tenues entre verdad y lenguaje, y, en este contexto, siguiendo a Garrido (2012), dicho talante remite a una abrumadora “falta de conexión que separa, en el origen del lenguaje y del conocimiento científico, a los estímulos físicos de las imágenes psíquicas, y a su vez a las imágenes, que son internas, de las palabras, que son externas” (Garrido, 2012: 13). Es por ello que para Nietzsche el origen del lenguaje no se encuentra en la lógica, sino en el despliegue que trata de conectar impresiones, conceptos, estímulos, interioridad y exterioridad en un horizonte de significado, es decir, su génesis –del lenguaje- se encuentra en el primado de la imaginación. Entonces, el lenguaje involucra mediaciones tales como la analogía, símbolo, metáfora, parangón, etc., como aquella impronta que le dota de posibilidad, aquiescencia y sentido, se trata de un dispositivo que permite implementar toda comunicación y, por ende, creación de comunidad de entendimiento (Nietzsche, 1873/2012). Así, el conocimiento humano y su instrumento, la ciencia, según Nietzsche, se erige con pies de plomo, de modo que la verdad coincide con:

Una hueste en movimiento de metáforas, metonimias, antropomorfismos, en resumidas cuentas, una suma de relaciones humanas que han sido realzadas, extrapoladas y adornadas poética y retóricamente y que, después de un prolongado uso, un pueblo considera firmes, canónicas y vinculantes; las verdades son ilusiones de las que se ha olvidado que lo son; metáforas que se han vuelto gastadas y sin fuerza sensible, monedas que han perdido su troquelado y no son ahora ya consideradas como monedas, sino como metal. (Nietzsche, 1873/2012: 28)

Entonces la verdad –de acuerdo con Nietzsche- se trata de un dispositivo que apunta a una dimensión vital. Esto remite a un juego del lenguaje que demanda el olvido de su posición de metáfora, que desplaza a mirar ese horizonte de ausencia de sentido absoluto, en el que está constreñida y que sostiene la existencia humana. Empero, dicho mecanismo refiere a un plano que se desenvuelve más allá del bien y del mal. De ahí que todo valor se inscribe en una dinámica cultural, en una cierta perspectiva, para tener aquiescencia y validez. Para “Nietzsche algo no es verdadero porque sea útil sino porque creemos en su utilidad” (Zerpa, 2001: párr. 22). Puesto que el criterio que indica si se reconoce algo como *verdadero* estriba fundamentalmente en la fe y creencia que se coloca en ello. Algo deviene verdadero “porque creemos en ello y no al revés” (Zerpa, 2001: párr. 22)

Así, impeler a sistemas de creencias –incluido el de la ciencia- que prescriben que la realidad es algo inamovible o, dicho de otro modo, que las proposiciones de verdad aluden a un *eidos* que posee una esencia independiente de la existencia y representación humana, nos conduce a posiciones semejantes a las del realismo ingenuo (Rivara, 2007). En este tenor, para Nietzsche, la verdad es una interpretación que se articula en el devenir de la historia, es efímera, provisional y contingente.

Empero, sistemas de pensamiento como el platonismo y cristianismo que pretenden ser omniabarcantes y universales, que anhelan una realidad superior amplificada, que sostienen que la manifestación de los fenómenos ocurre por necesidad y bajo un arreglo cósmico, paradójicamente: “En nombre de la verdad, [...] según la evaluación nietzscheana, han negado la vida” (Rivara, 2007: 84).

Máscara, olvido y verdad

La obra de Nietzsche atraviesa un sentido trágico que presiente que detrás de todo discurso opera un andamiaje de metáforas que se sostienen unas a otras, como una especie de juego de espejos que danza en el vacío. El conocimiento se trata de un dispositivo esclerotizado que impele a los individuos a olvidar el carácter contingente y provisional de todo saber, que los conduce a mirar a otro lado allende de un universo indiferente a la vida humana y sin finalidad necesaria.

La distinción entre apariencia y verdad en Nietzsche únicamente sucede en el despliegue de una cultura, de un juego de lenguaje. Puesto que la relación entre instintos y conocimiento, implica una inclinación del primero que instituye acuerdos, pactos, convenciones lo que se denomina leyes, sociedad, saberes, lenguaje. Asimismo, sus distintas valoraciones entendidas en sentido religioso, artístico, ético, etc. Semejantes ficciones y evaluaciones contribuyen a la ascendencia o decadencia de una cultura. Aquello que favorece la vida ascendente es la dirección que tomen los instintos. Para Nietzsche, la cultura implica un escenario en el que el individuo se autocrea, se autoproduce. Dicho de otro modo, está mediado por la función de la actividad artística, *poiética* de cristalizar narraciones. La cultura es semejante a la delicada piel del cuerpo humano que protege frágilmente de la fractura. Se trata de un sutil andamiaje en el que se inscriben las potencias pulsionales, y señala el autor: “Las culturas no son más que una delgada piel de manzana sobre un caos incandescente” (Nietzsche, 1882-1883/2010: 251).

Empero, los instintos articulan la dirección, orientación e itinerario que toman las diferentes culturas. De ahí que algunas pueden ser ascendentes, es decir, que confabulan formas de vida que impelen a la voluntad de poder, mediante la consciencia de la provisionalidad de todo saber. Mientras que la cultura decadente implica el anquilosamiento de los valores, saberes, creencias, es la condición del olvido de la concepción de la verdad como ficción. Lo anterior, aludiendo a la cultura trágica griega, la cual considera Nietzsche una de las formas de cultura ascendente por excelencia, sostiene:

[...] el gusto griego de la mejor época. Hay allí un subyugar la plenitud de lo viviente, la medida se vuelve dominante, a la base está esa calma del alma fuerte que se mueve con lentitud y tiene aversión a lo demasiado vivaz. Se honra y se eleva el caso general, la ley; la excepción, por el contrario, es dejada de lado; el matiz, borrado. Lo firme, poderoso, sólido, la vida que reposa extendida y potente —eso ‘gusta’ [...]. (Nietzsche, 1886-1887/2008: 209)

Entonces, para Nietzsche una cultura representa una ficción, un encubrimiento, una máscara donde gravitan las pulsiones, pero que, no obstante, cuando es ascendente, se podría denominar, como lo hace Vattimo, como una *máscara buena*, y la cultura decadente como una *máscara mala* (Vattimo, 1989), aquella que no favorece a la vida, que la deprime, inhibe y limita. Nietzsche señala un ímpetu doble de la metáfora, una dirección de movimiento que asciende y desciende, la forma en que el instinto se hace presente. Lo ascendente correspondería con una fuerza vital que aspira al fluir de la potencia creativa de la existencia. Mientras que el ánimo decadente se esclerotiza en instituciones, dogmas, credos que olvidan su contraparte de provisionalidad, metáfora y contingencia. Esto representa la decadencia de una cultura, cuando inhibe sus fuerzas vitales. Es el olvido de la verdad como una mera ficción.

Empero, comprender el nacimiento de la apariencia como un mero mecanismo de defensa contra el caos y lo informe de la existencia, implica reducir la existencia humana y lo real a un principio: el de la conservación. Figura que no distaría demasiado de un eje rector de la historia que se encuentra allende de la historia, es decir, equivaldría a un principio de cuño metafísico (Vattimo, 1989). De ahí la condición ficticia de la cultura y de la existencia en general. Conceptos como máscara, metáfora e ilusión, ficción, etc., se deslindan de una consideración negativa. Más bien, el aspecto negativo radica en que las ficciones se petrifiquen en verdades. “[...] la rehabilitación de la máscara y la apariencia no implica negar la realidad de la existencia, sino más bien buscar liberarse de la inmovilidad, la rigidez, la fijación y lo que está en-sí” (Zerpa, 2001: párr. 29). De ahí que no tiene sentido plantear en Nietzsche un contexto en el que lo verdadero se opone a lo aparente, allende de un juego de lenguaje o cultura en el que se encuentran inscritos dichos valores, como si se tratara de una especie de dos órdenes de lo existente. Para Nietzsche, la existencia es movimiento, pulsión, performatividad, caos ya sea ascendente, o descendente, multiplicidad, máscara, apariencia, oposición, pugna, etc., apunta a un plexo de vitalidad.

Para Nietzsche, la negación de los instintos está vinculada con la carencia de inteligencia, puesto que esta –la inteligencia– se mueve en un plano en el que el saber crea discursos, metáforas, imágenes. Empero, los instintos –de esta forma– están ligados directamente con su función *poiética*, fabuladora, debido a que se trata de un plexo de fuerzas, un dispositivo de resistencia, de ímpetu, en tanto que su destino último obedece a la facultad de inaugurar metáforas (Nietzsche, 1873/2012). Entonces la gran distinción entre el conocimiento llano –por decirlo de algún modo– y el saber en clave nietzscheana, es que este último no olvida su carácter efímero, provisional y parcial. Es decir, que el primero olvida su condición, su carácter de símbolo, y termina colapsando en un sistema de creencias verdaderas (Nietzsche, 1873/2012). “Creemos saber algo de las cosas mismas cuando hablamos de árboles, colores, nieve y flores y no poseemos, sin embargo, más que metáforas de las cosas que no corresponden en absoluto a las esencias primitivas” (Nietzsche, 1873/2012: 27). De ahí que, para el autor, el ser humano es un animal fabulador que construye alegorías y los instrumentos más prístinos para entregarse a dicha actividad alegórica, tales como

son la ciencia, el arte y la filosofía. No obstante, para el autor alemán, el arte no olvida esa parte de su provisionalidad, es decir, presente su máscara y su función de velamiento, asemeja, de cierto modo, a ese juego lúdico -dionisiaco- que equivale “a [...] esta tarea entre todas la más inocente” (Hölderlin 1799/1994: 21). Sin embargo, el *discurso verdadero* termina anquilosándose como un saber universal e inexorable, bajo ese olvido de simulacro de todo dispositivo de sentido. Entonces, para Nietzsche el arte, la filosofía y la ciencia se encuentran en una posición semejante, en tanto que operan como configuradores de discursos, dispositivos de asequibilidad y generadores de conocimiento. Se tratan de metáforas que redimen al ser humano de una existencia que se sitúa frente a un abismo carente de meta suprema (Nietzsche, 1873/2012).

En algún apartado rincón del universo centelleante, desparramado en innumerables sistemas solares, hubo una vez un astro en el que animales inteligentes inventaron el conocimiento. Fue el minuto más altanero y falaz de la “Historia Universal”: pero, a fin de cuentas, sólo un minuto. Tras breves respiraciones de la naturaleza, el astro se heló y los animales inteligentes hubieron de perecer. (Nietzsche, 1873/2012: 21)

Así, el conocimiento se trata de un mecanismo que colma el vacío que distrae al individuo de la angustia primigenia, de la carencia de todo horizonte absoluto. La verdad según Nietzsche, a la manera de Lyotard (1979), se trata de un modo de hablar, de un juego de lenguaje que tiene operación, validez y funcionamiento en un contexto específico de reglas y procedimientos, luchando entre sí por alcanzar la manifestación, la validez y cristalización en un horizonte de hablantes: “No sabemos todavía de dónde procede el impulso hacia la verdad, pues hasta ahora solamente hemos prestado atención al compromiso que la sociedad establece para existir: ser veraz, es decir, utilizar las metáforas usuales [...]” (Nietzsche, 1873/2012: 28). Sin embargo, hay metáforas que sirven mejor a la vida que otras, en ese sentido, ficciones que no operan por la salud y el bien de la vida, sino que obstaculizan el propio concierto de la existencia, como sucede con el cristianismo y el platonismo, se tratan de *máscaras malas*.

De modo que, la genealogía nietzscheana funciona como un mecanismo desmitificador que anuncia que, a la postre, detrás de todo discurso de verdad y falsedad se encuentran los juicios de valor, motivaciones, voluntad de poder: “Por tanto, [el metafísico]⁶ olvida que las metáforas intuitivas originales no son más que metáforas y las toma por las cosas mismas” (Nietzsche, 1873/2012: 31). La verdad, en este sentido, opera como un correlato del saber-poder, entonces el lenguaje ya no es un mecanismo para captar o desvelar lo real, como sucedía con el método escolástico, sino que, más bien, se trata de una perspectiva que funda *mundo*, un andamiaje de sentido. Esto remite a un mecanismo que resulta de la antropomorfización del mundo, una forma de atemperarlo, de suavizarlo. Así, la dicotomía *mundo aparente* y *real* se disuelve, y sostiene el autor: “Quiéren vivir, vivir

⁶ Inserción del autor.

a toda costa. ¿Quién de entre ellos podría imaginar aquella difícil carrera de antorchas, gracias a la cual sólo puede sobrevivir lo que es grande?” (Nietzsche, 1873/2012: 63). La función de la ficción yace en una perspectiva vital, aquello que favorece a la vida, que la reproduce, amplifica y profundiza, y el autor señala que detrás de toda estructura de sentido, hay una irrupción intempestiva de la ausencia de significado último. Entonces, el concepto posee una función narrativa, en un entramado de asequibilidad ante un trasfondo trágico, tal como lo indica Nietzsche: “En algún apartado rincón del universo centelleante [...] hubo una vez un astro en el que animales centelleantes inventaron el conocimiento” (Nietzsche, 1873/2012: 17).

Así, se requiere el olvido de que el conocimiento obedece a una demanda existencial de narrar ficciones. La tendencia humana a construir ficciones posee un doble rasero, por un lado obedece a una estrategia para exorcizar un mundo que se muestra indiferente y ajeno a lo humano. Se trata de un mecanismo que implementa orden, dirección, jerarquías y categorías. Los conceptos relatan una estructura que domestica aquello que se resiste al sentido de los individuos, de ahí provienen las categorías de mundo verdadero y falso. Pero también, dicha forma de atemperar el caos, lo desunido, lo distante, lo informe y lo disperso, apunta a un ejercicio artístico de creatividad, de abundancia y creación. “[...] en el hombre hay materia, fragmento, sobreabundancia, lodo, excremento, sinsentido, caos; pero en el hombre también hay un creador, un plasmador, una dureza de martillo, una divinidad de espectador y un séptimo día: ¿entendéis esta oposición?” (Nietzsche, 1886/2016:386).

Un saber ascendente, se trata de un conocimiento que no olvida su contraparte, de tratarse de una ficción, de un simulacro, de modo que todo saber demanda su otredad de desconocimiento, de extrañamiento y oscuridad, tal como refiere la noción de *docta ignorantia* de múltiples autores de la tradición filosófica: “Ver un problema en el valor de la vida por parte de un filósofo continúa siendo en dicha medida incluso un reparo contra él, un signo de interrogación respecto a su sabiduría [*Weisheit*]⁷, una falta de sabiduría [*Unweisheit*]⁸” (Nietzsche, 1888/2016: 626). Dicho de otro modo, apunta a la ignorancia, la insipiente de los sabios que no poseen auténtica sabiduría. Y en este contexto continúa el autor alemán: “que quede claro de una vez por todas, hay muchas cosas que yo quiero no saberlas. La sabiduría le pone límites incluso al conocimiento” (Nietzsche, 1888/2016: 620).

Entonces, “solamente mediante el olvido puede el hombre alguna vez llegar a imaginarse que está en posesión de una ‘verdad’” (Garrido, 2012: 7). El saber posee grados de ficción, en un tono semejante apuntaba Berkeley, que los universales no existen; así, para este último autor, sólo existen las

⁷ Inserción del autor.

⁸ Inserción del autor.

ideas particulares en la mente (Hernández-Castro, 2017). Los conceptos abstractos son, en gran parte, categorías metafóricas. Entonces, la ficción alcanza la condición de su olvido en tanto que se puede conocer la esencia de las cosas mediante el desvelamiento de la apariencia, así, se sustituye la vida por la verdad.

Siguiendo el método genealógico, lo que se encuentra ulterior a todo discurso que mienta la verdad, estriba, más bien, en los intereses de los agentes, que actúan como confabuladores de todo discurso de sentido, de modo que, el olvido de los simulacros -rituales que fundan el contenido epistemológico de los discursos de validez- coincide con la cristalización de la verdad, en tanto que esta última resulta el epifenómeno del despliegue de la voluntad de poder. Así como menciona Bordieu (1997/2011) en torno a las motivaciones del científico, el cual lejos está de encarnar la neutralidad del conocimiento, entendiendo a la ciencia como un mecanismo prístino que anhela desinteresadamente la verdad, puesto que también -la mayoría de las ocasiones- la figura del científico persigue el prestigio, la vanidad, la obtención monetaria formas del correlato del poder. Sin embargo, la impostura resulta en el olvido de la caducidad de los discursos. De modo que, para Nietzsche, la condición fabuladora de los seres humanos gravita en su cualidad *poiética*, que apunta a una función fundamental ante la angustia palpante del nihilismo. Es así que dicha capacidad metafórica y ficcional de los seres humanos potencia crear sentidos que se denominan leyes inmutables, conceptos universales, figuras incondicionales, y, sin embargo, existe también la inclinación hacia el olvido de aquello que toda invención proyecta “precisamente lo que ahí queríamos encontrar” (Rivara, 2007: 87).

Lenguaje, verdad e historia

La verdad es un dispositivo que únicamente opera en el plexo del lenguaje, el pensamiento funge como un puente que vincula el lenguaje con la verdad, es aquella disposición que llena los vacíos. Así, el lenguaje se cristaliza en performatividad -acciones humanas-, deviene historia, lo cual, a la postre, no representa más que la voluntad de poder que se hace presente en múltiples acontecimientos del devenir, da forma a la ejecución de las acciones (Nietzsche, 1873/2011).

El instinto que opera en Nietzsche es enteramente distinto de una voluntad inscrita en la naturaleza que apura los avatares históricos, como sucede en el movimiento Ilustrado, sobre todo en la interpretación kantiana. No hay teleología, la historia no tiene una condición trascendente ni finalidad necesaria.

Nietzsche (1873/2011) realiza una crítica contra el exceso de los estudios históricos, que describe en gran parte el carácter del sujeto moderno. Sujeto que sostiene y articula su subjetividad en el despliegue de la historia, entramado en el que el pensamiento moderno -desde sus albores- había

puesto sus esperanzas. Debido a que la historia se desplaza mediante la figura del progreso, hasta alcanzar sus postrimerías en las representaciones del sumo bien, la paz perpetua, la neutralización de toda necesidad humana, tal como esgrimía en gran parte el proyecto ilustrado (Kant, 1784/2004: 17-32). Dicha forma moderna de comprender la historia, para Nietzsche, se trata de una estrategia que, a la postre, debilita la fuerza creativa de la existencia, puesto que ya no se esgrime el pasado como un instrumento para habilitar lo venidero, por el contrario, el exceso de estudios históricos no potencializa y profundiza la actividad, sino que conforma y ordena al sujeto moderno.

Empero, el historicismo se aferra al pasado y no acepta lo nuevo, trata de insertar la experiencia humana en una estructura narrativa, en la que los acontecimientos sucedidos operan a suerte de metanarrativa que intenta brindar orden, orientación y cauce a la facticidad (Nietzsche, 1873/2011a). Para el autor, es necesaria una crítica a la historiografía como un dispositivo que conduzca a la superación de la comprensión hegemónica de la historia, en tanto que, en dicha visión, el sujeto representa sólo un peón en el enorme ajedrez de la efigie del progreso. Interpretación que mengua a los individuos, ya que estos pierden el presente, y, en consecuencia, también el porvenir, apuntando a una ulterioridad histórica (Nietzsche, 1873/2011: 699). Semejante razonamiento, en el autor alemán, registra una dimensión en la que la vitalidad del individuo se resiste contra el fárrago de los acontecimientos históricos y su metanarrativa totalizante y universalizadora. Una posición crítica de la historia demanda vigor y quiebre del tiempo ordinario -histórico-, lo cual posee parecidos de familia con la fractura del ego, del sujeto narrativo, momento en el que sucede el entusiasmo, la genialidad de producir *lo real*, se trata de una especie de tiempo *kairótico* –por decirlo de algún modo– que impele a no sentir el peso de los acontecimientos históricos.

Lo anterior remite a una vitalidad en la cual acaece la voluntad de poder que condesciende *lo real*, se trata de una victoria sobre los acontecimientos que conduce al olvido de la historia, a habitar allende de las seguras riveras de toda metanarrativa. De alguna manera, se trata de amplificar el instante, procurar el pensamiento, condescender la libertad, en la que la historia no opere como un fárrago paralizante en la que el individuo no se oculte –falta de virilidad y heroicidad– en el teatro itinerante de los acontecimientos históricos (Nietzsche, 1873/2011: 715).

La conciencia del *yo* requiere del olvido, para que el sujeto pueda construir una narrativa que sostenga, cristalice y erija su subjetividad. Sin la potencia del olvido, el sujeto no podría cristalizar su agencia, sino que devendría un flujo fantasmal en el que múltiples acontecimientos se agitan en un océano de huellas, recuerdos, improntas e impresiones sin asir ningún tipo de identidad o estructura, presa del mar del devenir (Nietzsche, 1873/2011a: 714). Así, un individuo como verdadero discípulo de Heráclito, acabaría por no atreverse ni a mover el dedo. Tal como la luz demanda de la oscuridad, y el organismo del descanso, una conciencia que construyera su horizonte única-

mente de forma histórica –tal como acaece con la formulación de la subjetividad del sujeto moderno– sería semejante a un individuo que se le impide dormir, y, continúa Nietzsche: “hay un grado de insomnio de rumiar, de sentido histórico, en que se resiente y finalmente sucumbe de lo vivo, ya se trate de un ser humano, de un pueblo o de una cultura” (Nietzsche, 1873/2011: 698).

De ahí que el olvido remita a una cualidad activa, se requiere como un mecanismo de compensación para poder habitar el presente, la generación del porvenir y condición de posibilidad para estructurar la consciencia. Entonces, el olvido opera en términos de forma de quiebre y contacto, procura un despliegue que pacta el arribo de lo otro, se trata de un dispositivo en el que el sujeto deviene conjurador de su propio destino, en el que se concierta la agencia y la libertad, ulterior a un mecanismo que, en su despliegue, únicamente tiende hacia su progresión, tal como opera la consciencia histórica del sujeto moderno (Nietzsche, 1873/2011: 715). Entonces, para la disolución del historicismo, o para salir de dicha metanarrativa, es necesario un impulso, fuerza, coraje y voluntad, que concierte una posición disruptiva contra las formas narrativas vigentes, contra los *discursos de verdad*, para que, paradójicamente, suceda la historia.

Comprender la historia en términos de necesidad, como si se tratara de una condena o estructura teleológica en la que los acontecimientos tienen que acaecer conducidos por un oscuro *fatum*, conlleva a debilitar el impulso vital de lo humano, es decir, sus facultades fabuladoras, *poiéticas*, de ahí que el curso de la historia reclama valor y coraje para su ejecución, voluntad de poder, que atisba que, allende de todo discurso histórico y verdad, se asoma la ficción (Nietzsche 1872/2012a).

La comprensión de la historia en clave teleológica como parte de los estadios de la sucesión de acontecimientos hasta su feliz culminación, debilita no sólo al individuo, sino a la especie, dicho de otro modo, deprime la vida (Nietzsche, 1872/2012a). Por el contrario, a diferencia de la comprensión histórica desde su andamiaje soteriológico, tal como sucede con la interpretación cristiana o moderna del pensamiento, la posición nietzscheana parte de la interpelación a propósito de la utilidad de los estudios históricos para la vida (Nietzsche, 1873/2011). De ahí que, de dicha interrogante, brote una oposición entre la condición histórica y crítica de los acontecimientos, lo que procura una tracción dialéctica que opera en favor de la vida, es decir, de la voluntad, lo que, para el autor, equivale a la verdadera construcción de la historia.

Comprender la historia a través de una figura metanarrativa del progreso, omite que los desplazamientos históricos son productos no sólo de los acontecimientos calculados de sus artífices, sino que también esta conlleva las omisiones, errores, debilidades y hasta los crímenes de sus autores (Nietzsche, 1873/2011a: 696).

El pensamiento moderno ha vertido la verdad a la estructura de los acontecimientos históricos y su figura del progreso (Arendt, 1958/1998: 30-50). Ello, siguiendo a la posición ilustrada de la historia, concepción que, considera Nietzsche, se trata del empobrecimiento del individuo. Nietzsche condena la cultura moderna y su cristalización de la consciencia del sujeto contemporáneo, bajo una égida eminentemente en sentido historicista, en tanto que el saber, la verdad, la validez y significado únicamente pueden ser modulados en el espacio de la historia; es decir, del saber considerado –predominantemente– como una acumulación de datos, de informaciones, posición que no apura ninguna influencia vital, entendida esta como una apertura a la voluntad creadora. Cualidad, para el autor, reprochable, puesto que dicha posición conduce al sujeto moderno a un estado semejante al de la patología: “La historia debilita la acción y se ciega frente a lo ejemplar, confundido mediante la *masse*. Energía derrochada, aplicada a lo que es completamente pasado. La enfermedad histórica como enemiga de la cultura. [...] ¡debéis tener el coraje de hacer historia!” (Nietzsche, 1873/2011: 695). En este sentido, Nietzsche pronostica uno de los síntomas del malestar que caracterizan a la contemporaneidad: sumergirse en los acontecimientos históricos, en los datos e informaciones, sin que estos presten auxilio a engendrar lo venidero, allende de una posición historicista. Es imperativa la búsqueda de una cultura superior, ascendente, una *máscara buena* que permita al ser humano desenvolverse y crear, no sólo recibir pasivamente todos los datos –informaciones– de antiguas civilizaciones y devenir un espectador pasivo y abúlico.

La carga histórica con la que cuenta el individuo contemporáneo es abrumadora, la labor del historiador se ha sometido a la de ser simple revisionista de épocas pasadas. Así, Nietzsche rechaza toda cultura histórica entendida como parte de un proceso universal, que conduce a los seres humanos hacia mejor, para él, esta consideración suprime al individuo en su voluntad y en su libre creatividad, es como entregarse o esconderse en las aguas oscuras del devenir. La cultura histórica puede fungir como una especie de carnaval en el cual el individuo puede elegir los múltiples disfraces del pasado para articular su subjetividad, como si se ocultara en los *múltiples disfraces* de la historia, y prosigue Nietzsche:

[...] tiene que rebelarse tarde o temprano contra el imitar, el copiar y el reproducir como comportamiento exclusivo; llegará entonces a comprender que la cultura puede ser otra cosa que una decoración de la vida, palabra que encubre en definitiva, mero fingimiento e hipocresía; pues todo adorno oculta lo adornado. (Nietzsche, 1873/2011: 748)

Entonces, el individuo ya no crea, sino que es recreado. Los estudios históricos deben estar puestos al servicio de la vida, no la vida puesta al servicio de los estudios históricos, sólo de ese modo se libera el absurdo de la historia comprendida en términos de movimiento universal –atendiendo su cuño metafísico–, así, la vitalidad en la existencia, la voluntad y la libertad, configuran el sentido en este mar caótico de impresiones y obras absurdas que representa el flujo de los acontecimientos históricos.

Funes el memorioso: memoria y olvido

Para Nietzsche concebir la existencia humana allende de una concepción historicista es una condición -o por lo menos una constante- en la cual el individuo se atreve a crear, es decir, de erigir los valores que constituyen *lo real*, bajo el amparo de la voluntad de poder. Esto paradójicamente termina concertando el movimiento de la historia (Nietzsche, 1873/2011a). La historia al servicio de la vida conduce a esta, más allá de una posición en la que la memoria juega un papel que se apura únicamente en la de abarrotar la existencia bajo el primado de la melancolía por el recuerdo. Puesto que el sujeto moderno, indigesto de historia, es incapaz de instituir pensamientos propios, de despegarse de su ámbito, de tal manera que cristalicen los nuevos valores y direcciones de la voluntad de poder, lo cual a la postre, paradójicamente, termina colapsando la posibilidad de articular el futuro (Nietzsche, 1873/2011). Tal exceso de registro obsesivo de las huellas, recuerdos, vestigios, acontecimientos del historicismo y la consciencia histórica, se asemeja a las faenas del personaje del cuento de *Funes el memorioso*, de Borges (1942/2000), cuento que narra la historia de Funes, un joven uruguayo del siglo XIX quien, debido a un accidente ecuestre, en el que se golpea la cabeza y, pese a quedar tullido por tal acontecimiento, le dota de una memoria incapaz del olvido. Así, Funes, después del accidente, era consciente de que previo al siniestro “había vivido como quien sueña: miraba sin ver, oía sin oír, se olvidaba de todo [...]. Al caer, perdió el conocimiento; cuando lo recobró, el presente era casi intolerable de tan rico [...] y también las memorias más antiguas y más triviales” (Borges, 1942/2000: 130). Así, “no es del todo inverosímil que el cuento de Borges, *Funes el memorioso* se haya gestado de esta analogía postulada por Nietzsche. Tras caer de un caballo, en lugar de perder la memoria Funes ha perdido la capacidad de olvidar” (Kraimer, 2000: 189). Funes es dotado de una cualidad, de la imposibilidad del olvido, no obstante, su máxima virtud, asimismo, deviene su más grande tragedia, puesto que Funes es incapaz de omitir diferencias: “no sólo recordaba cada hoja de cada árbol, cada monte, sino cada una de las veces que había percibido o imaginado” (Funes, 1942/2000: 133). Sin embargo, a la imposibilidad del olvido le sigue el escollo de la abstracción, pues “no lo olvidemos, era casi incapaz de ideas generales, platónicas” (Borges, 1942/2000: 134), dicha condición le acarrea no comprender los signos genéricos, como por ejemplo del concepto *perro*, que “[...] abarcaba tantos individuos dispares de diversos tamaños y diversa forma; le molestaba que el perro de las tres y catorce (visto de perfil) tuviera el mismo nombre que el perro de las tres y cuarto (visto de frente)” (Borges, 1942/2000: 134). Entonces, la existencia de Funes acontecía como ese “solitario y lúcido espectador de un mundo multiforme, instantáneo y casi intolerablemente preciso”. (Borges, 1942/2000: 134). “Ahora su percepción y su memoria eran infalibles” (Borges, 1942/2000: 130). Y continúa el autor argentino:

Nosotros, de un vistazo, percibimos tres copas en una mesa; Funes todos los vástagos y racimos y frutos que comprende una parra [...]. Incapaz de olvidar diferencias, de generalizar y abstraer, Funes ‘no era muy capaz de pensar’ [...]. (Borges, 1942/2000: 131)

Abstraer impele al olvido de las diferencias, “es generalizar [...]. En el abarrotado mundo de Funes no había sino detalles casi inmediatos” (Borges, 1942/2000: 135). Así, semejante al señalamiento de Nietzsche, Borges (1942/2000) también apunta a que es necesario abstraerse, apartarse de lo inmediato, olvidar las particularidades, como una condición de posibilidad del pensamiento; es decir, de formar conceptos, construir categorías que abarquen una serie de fenómenos, demanda neutralizar la inmediatez de las impresiones que nos conducen a un farrago de información que carece de orientación y sentido. Tal como sucede con el absurdo sistema de numeración que inventó Funes, puesto que los números empleados en diferentes contextos le parecían diferentes:

Aplicó luego ese disparatado principio a otros números. En lugar de siete mil trece, decía (por ejemplo) *Máximo Pérez*; en lugar de siete mil catorce, *El ferrocarril* [...]. Cada palabra tenía un signo particular, una especie de marca; las últimas eran muy complicadas. Yo traté de explicarle que esa rapsodia de voces inconexas era precisamente lo contrario de un sistema de numeración. (Borges, 1942/2000: 133)

Entonces, la incapacidad del olvido, paradójicamente, conduce a una condición que no engendra el pensamiento –ni el devenir de la historia–, pues el porvenir, para Nietzsche, demanda coraje de habitar allende de una estructura historicista –alejarse de los datos pretéritos–, pensar es construir relatos, articular metáforas explicativas que ordenen una diversidad de eventos e impresiones bajo una impronta que dota, a todo ese torrente, de orientación, guía y cauce; es decir, habitar en un sentido no eminentemente histórico. No obstante, la virtud mnemotécnica de Funes lo hacía aparecer como “una aparición monumental, más antigua que Egipto, anterior a las profecías y a las pirámides” (Borges, 1942/2000: 133). Por lo tanto, se trataba de “un Zaratustra cimarrón y vernáculo, lo pensado una vez ya no podía borrarse” (Borges, Funes, 1942/2000: 124). El sentido histórico, según Nietzsche, demanda –paradójicamente– el olvido para transigir lo nuevo, para no sólo rumiar los acaecimientos del pasado, a la manera del anticuario.

Entonces, como se ha mencionado en el presente texto, cuando la historia y el conocimiento sirven al individuo para tomar las riendas de su propio destino, se podría denominar ficciones ascendentes, *máscaras buenas*, es decir, lo cual apura el ápice de la libertad. Se trata de un saber que apunta siempre a mirar ese horizonte de provisionalidad que todo discurso de verdad guarda en su interior, atisbando esa comarca en la cual el nihilismo gravita constantemente. La diferencia entre el conocimiento acumulativo y el auténtico saber, en sentido estricto, es que este último no es –eminentemente– aditivo. Un conocimiento liberador, ascendente, es un tipo de conocimiento contrario al saber acumulativo y erudito del anticuario que tiende en último término al inmovilismo. El primero deviene una verdadera fuente de apoyo para la *praxis* vital. Empero, en un sentido análogo, la historia deja de ser útil simplemente cuando se vuelve un cúmulo de información –un alud de datos– que obstaculiza al ser humano y le impide su desenvolvimiento natural (Nietzsche, 1873/2011).

Dataísmo, conocimiento y memoria

La cualidad de registrar acontecimientos *ad nauseam*, aún los más modestos e inútiles –tal como sucedía con la intensa labor mnemotécnica y anticuaria de los recuerdos de Funes–, asemeja, vívidamente, a la impronta con la que operan las bases masivas de información virtual que maniobran en la actualidad. En cuyo interior mnemotécnico, por decirlo de algún modo, se encuentran registrados millones de datos (de bits), con los que funcionan las Inteligencias Artificiales (IA) tipo Chat GPT. Datos que, con base en la operación de algoritmos complejos, crean una suerte de probabilidades –mediante análisis predictivo– de respuestas por medio de programas de lenguaje que asemejan el lenguaje humano; lo cual crea la apariencia de que el dispositivo piensa.

Sin embargo, se puede mencionar, sin riesgo a equivocarse, que el pensamiento demanda del olvido, de la omisión, de la ruptura de los datos inmediatos para erigir una consciencia, condiciones que mientan la capacidad de abstracción, la posibilidad de jerarquizar, ordenar, categorizar, tal como señalan Borges y Nietzsche. Dicho de otro modo, pensar implica engendrar metáforas que funjan como conceptos y paradigmas generales que contengan orientación, que engendren un horizonte, y otorguen sentido al fárrago de los datos inmediatos. Entonces, el conocimiento que funciona como instrumento para confabular el presente y el porvenir funge en términos de un saber crítico, liberador, una *máscara buena*; impele a una vida ascendente, a la formación de una cultura. Cuando el saber no transige las posiciones historicistas de la modernidad, debilita el horizonte actual y desarraiga los gérmenes vivos del porvenir, ya que “corresponde ahora saber que sólo aquel que construye el futuro tiene derecho a juzgar el pasado” (Nietzsche, 1873/2011a: 724).

La imposibilidad del olvido de Funes funge, elocuentemente, como una metáfora de la operación de las bases masivas de datos, que registran todos los acontecimientos de la experiencia de los individuos, desde los más triviales hasta los más excelsos, a través del uso de diferentes dispositivos. En este contexto, dicha práctica de registrar todos los ámbitos de la experiencia, alude a los objetivos –siguiendo a (Harari, 2016: 393)–, del movimiento dataísta. Movimiento el cual coloca el acento y el valor en la recopilación, captación, reproducción y generación de los datos virtuales, material con el que operan los grandes algoritmos tecnológicos, así sostiene Harari:

Los dataístas creen que el valor de las experiencias radica en compartirlas y que no es necesario encontrar el sentido en nuestro interior. En cambio, es suficiente registrar y conectar nuestras experiencias al gran flujo de datos y los algoritmos descubrirán su sentido y nos dirán qué hacer. (Harari, 2015: 393)

El flujo de los datos que postula el dataísta como una fuente de orientación, sentido, guía e interpretación, refiere a un proceso en el que potencialmente se estructura la experiencia, es decir, que

concrete la subjetividad del sujeto contemporáneo. De ahí que, uno de los imperativos de los dataístas es conectar, producir y consumir la mayor cantidad de datos, generar –como si de un imperativo se tratase– más información⁹ y permitir su constante flujo (Harari, 2015: 338). Se trata de una subjetividad instalada, fundamentalmente, en el consumo, formación e ilusión de que los datos con los que funcionan los sofisticados algoritmos tecnológicos, pueden aliviar gran parte de las necesidades y demandas que alberga la existencia humana. Y, asimismo, permitirían alcanzar la libertad, autonomía y perfectibilidad de gran parte de las operaciones humanas. Se trata, más bien, en este contexto, de la formación de una subjetividad, que al igual que la de Funes, podría conducir al sujeto a neutralizar el ejercicio del pensamiento. Ello semejante a la crítica que Nietzsche vierte a propósito del saber acumulativo del historiador, en tanto que dicho cúmulo de información no favorece a la vida o especie, sino que conduce al individuo a devenir un mero contemplador pasivo de su época, neutralizando el mecanismo de la intelección (Nietzsche, 1873/2011a).

Al igual que Funes, que quedó “tullido por el accidente” (Borges, 1942/2000: 134), la visión del historicismo tiende al inmovilismo, a la contemplación pasiva. Anegado el presente del individuo desprovisto de la facultad del olvido, similar a la manera en que Nietzsche ejemplifica el exceso moderno de los estudios históricos, un sujeto con dichas coordenadas civilizatorias también está condenado a ver todas las cosas como un mero devenir (Nietzsche, 1873/2011a). Crear, según Nietzsche, es articular un horizonte del porvenir, de los neófitos valores, no *rumiar* los hechos pasados, las acciones, se trata de un saber que le dota de acción al individuo y condesciende un faro para articular su destino. Consignar a bases de datos que generan respuestas automáticas atendiendo un modelo de lenguaje basado en un *chatbot inteligente* que puede mecanizar la información, siguiendo el razonamiento de Nietzsche, definitivamente no posibilitaría el umbral de lo nuevo. Sino que asemeja –más bien– a la condición que señala Schopenhauer a propósito de la ardilla enjaulada que corre sobre una rueda y considera que avanza en el horizonte, pero que, ciertamente, no se ha movido un ápice de su sitio (Schopenhauer 1819/2004: 330). En este tenor, la IA podría tratarse de una gigantesca ilusión que mienta, en parte, una imagen que se alude a sí misma, en tanto que no alude a otra cosa más que la probabilidad de que ciertos fenómenos sucedan, atendiendo a las masivas bases de datos. *A priori*, dicho funcionamiento parece un saber sesgado, únicamente fundado en la probabilidad. No obstante, una ilusión que posiblemente tienda en su propio despliegue a su anquilosamiento. Se trata de un sistema de saber-poder-creencia que podría instaurarse como mecanismo único de racionalidad, fundado en el criterio de la posibilidad.

⁹ “First and foremost, a Dataist ought to maximise data flow by connecting to more and more media, and producing and consuming more and more information [Ante todo, un Dataísta debe maximizar el flujo de datos conectándose a cada vez más medios y produciendo y consumiendo cada vez más información]” (Harari, 2015: 338). [Traducción del autor].

De ahí que, dicha impronta de sentido conseguiría instituirse en un sistema de ordenación fundamental, que estructura la subjetividad vigente y válida.

La IA puede tratarse sólo de una gigantesca metáfora que mienta una idea de progreso, de avance en el horizonte humano, como sucede en el caso de Funes, en tanto que una memoria eidética no significa necesariamente pensar. Dicho de otro modo, que las bases monumentales de información saturen a los individuos de datos irrelevantes, de tal manera que le impidan a estos la auténtica labor del pensamiento, debido a dicha indigestión; de manera que no puedan ir allende de un pensamiento que ofrecen los datos inmediatos, como sucede con la operación de una memoria virtual y anticuaria. En este contexto, la IA se trataría de una *máscara mala*, una forma de decadencia, un mecanismo que no incide en alcanzar la libertad, sino que limita, restringe e inhibe la creatividad humana. Acontecimiento que augura un riesgo que se cierne, quizá aún mayor, y reposa sobre dichas aplicaciones, como sostenía Heidegger cuando escribía a propósito de la esencia del pensar. Esto es, que dicho mecanismo de creación, abstracción e intelección termine cristalizándose en términos de validación del saber auténtico y absoluto (Heidegger, 1959/2002); que la metáfora pierda su sentido con el tiempo, como una rúbrica desgastada, y que la ficción se haga pasar por verdad. Por consiguiente, que dicho discurso se cristalice en un sistema de saber-poder y creencia; que el uso del dispositivo se imponga como una variable necesaria para edificar el conocimiento; que se delegue a dicho instrumento la ingente tarea de la creatividad humana, de la creación humana, de la generación del pensamiento. Por tanto, dicho dispositivo podría representar un obstáculo para erigir un tipo de reflexión crítica, de modo que se paralice la actividad de la inteligencia, en otras palabras, que la competencia metafórica de lo humano se obstruya, aquella facultad de encontrar sentidos y horizontes de la existencia.

Ese saber acríptico propiciado por el uso de los dispositivos tipo Chat GPT –para Nietzsche–, podría entorpecer la voluntad de poder, puesto que no condesciende elementos para propiciar el porvenir. Se trata de una metáfora que no impele a la vida, a profundizarla, extenderla y amplificarla. Ello debido a que sólo una posición crítica del saber y de la historia conlleva a una concepción que afirma la fuerza vital, que asiente a la existencia mediante la impronta de crear ficciones, que conjure a la capacidad *poiética* de lo humano, mediante un juego de máscaras, de perspectivas diversas y plurales que favorezcan la vida, que consientan al vigor, que en su movimiento perenne chocan, se oponen y encuentran, lo cual tiende a la cristalización de la libertad, de la autonomía y la autarquía. En tanto que todo saber hegemónico corre el riesgo de devenir un sistema de disciplinamiento y control. Se trata de un dispositivo que organiza la experiencia efectiva. Así como sostiene Nietzsche, a propósito de la importancia de una historia comprendida en clave crítica, que pueda tomar distancia de las interpretaciones dominantes y revisarlas a la luz del escalpelo, dicho saber sirve a la vida en tanto que forma al individuo en una constante sospecha de los peligros que entraña todo valor predominante. La historia bajo el ojo crítico descubre sin piedad la violencia y la debilidad,

los errores y los accidentes, las aberraciones y las atrocidades en las que está enraizada toda acción humana (Nietzsche, 1873/2011: 696).

Así, el proceso de intervención de las tecnologías IA y bases masivas de datos puede fungir como un proceso en el cual el individuo se abandona, no ya al proceso de la historia en sí –en su forma de metanarrativa universal–, sino gradualmente va delegando mayor número de decisiones como el trabajo, pensamiento, creación: es decir, la existencia misma a la probabilidad y el horizonte con el que operan las bases masivas de datos, semejante a un proceso en que parte de la subjetividad humana se inscribe en los despliegues y mecanismos de las operaciones algorítmicas. Empero, dichas operaciones que configuran, en buena medida, la subjetividad, podrían, a su vez, sobrevenir inamovibles. Esto es, procesos de normalización, imposibilitando otras maneras de asir la existencia, como sucede con los procesos autoritarios de saber-poder (Foucault, 1975/2013). Como si se tratara de una marca elocuente del fin del espíritu del progreso –dicho de otra forma–, del epítome de las postrimerías del espíritu de la historia, como si el espíritu objetivo se hubiera encarnado en la aplicación. Así, “a Hegel, el filósofo del espíritu, el conocimiento total que promete el *Big Data* [las bases masivas de datos] le parecería el desconocimiento absoluto. La lógica de Hegel se puede leer como una lógica del conocimiento” (Han, 2014: 53).

Ya en la expresión de Han (2014), que señala que la masividad de la información almacenada en las bases de datos y su apología, ponderación y reproducción engendra fenómenos como el dataísmo: “El dataísmo, que pretende superar toda ideología, es en sí mismo una ideología. Conduce al totalitarismo digital” (Han, 2014: 47). Se trata de un circuito de datos autorreferenciales que no poseen la condición de mirar hacia afuera, es decir, confrontarse con otro tipo de saberes más que los que están integrados en la *Big Data*. Entonces, las Inteligencias Artificiales prometen una falsa claridad –transparencia–, acceder al tan anhelado mundo de las esencias, de lo Uno, de la cosa en sí (Han, 2014: 49). Así, para Han “[...] los datos y los números no son narrativos, sino aditivos. El sentido, por el contrario, radica en una narración. Los datos colman el vacío de sentido” (Han, 2014: 49). Agotar los relatos –inclusive las mínimas metáforas– hasta nulificarlos de cualquier orden y cauce, estriba en un empobrecimiento de la capacidad *poiética* de lo humano. De ahí que, las bases de datos acumulativas, para Nietzsche, no representarían un auténtico conocimiento, puesto que el saber genuino posee un cariz narrativo, dicho de otro modo, se despliega en una estructura de metáforas que apuntan a articular horizontes de significado, orientación y sustento. Los saberes propios que emanan de las bases de datos, para autores como Han (2014), establecen mecanismos de control, vigilancia integral y, por ende, de poder, expeditamente en las dinámicas de las sociedades de comunicación, que para Han operan a un nivel prerreflexivo, de ahí su impronta, potencia y profundidad (Han, 2014).

Hoy se registra cada clic que hacemos, cada palabra que introducimos en el buscador. Todo paso en la red es observado y registrado. Nuestra vida se reproduce totalmente en la red digital. Nuestro hábito digital proporciona una representación muy exacta de nuestra persona, de nuestra alma, quizá más precisa o completa que la imagen que nos hacemos de nosotros mismos. (Han, 2014: 49)

Subjetividad e inteligencia artificial

El Chat GPT podría representar la liberación del supuesto arbitrio de la subjetividad. Puesto que los *saberes* que se erigen desde el horizonte de la aplicación aspiran a la objetividad, se trata de la neutralización de toda interpretación, por la anuencia de un conocimiento *verdadero*. Empero, la intuición es ciega ante los datos y los datos sin intuición son vacíos, entonces, el peligro entraña que se podría concurrir a la validación de todo saber mediante el uso de la aplicación, pues cuando hay suficientes datos, hasta la teoría sobra y corre el riesgo de devenir ideología (Han, 2014: 47). Las bases masivas de información que alimentan a la aplicación Chat GPT, operan desde un cauce probabilístico, dicho de otro modo, remiten a una mera relación de vecindad –simultaneidad– en la manera en las que se enlaza dicha información: “Es una relación de probabilidad, pero no de necesidad” (Han, 2014: 54). Así, los datos representan las rúbricas que legitiman el saber, puesto que la noción del conocimiento absoluto del Chat GPT, radica en la condición denotativa de un circuito de saberes cerrados, pero que conduce, eventualmente, a la supresión de la esfera deóntica del deber ser, cualidad con la que operan una serie de sistemas éticos. De modo que, no sería posible pensar el horizonte de la ética. Entonces, la época de la imagen del mundo –en la expresión heideggeriana– coincide con un mundo el cual solamente es posible establecer vínculos superficiales entre relaciones de datos, así, no se podrían establecer correspondencias tales como: “Es el entramado superior que abarca A y B, y desde el que se puede fundamentar la relación entre A y B. Así, A y B son los momentos de un tercero superior” (Han, 2014: 55).

Se necesitan conceptos que abarquen dichas correspondencias entre fenómenos. Por tanto, tales correlaciones que mantiene la aplicación no impelen a engendrar conceptos, proceso en el cual estriba todo conocimiento, ya en la expresión de Aristóteles (1994): a propósito de que no existe ciencia de los particulares, ya que “ciertamente, si también buscaban estos principios quienes buscaban los elementos de las cosas que son, también los elementos tenían que ser necesariamente elementos de lo que es, no accidentalmente en tanto que algo que es [...]” (Aristóteles, trad. en 1994: 162).

Un saber que estriba básicamente en la acumulación de la información atendiendo sus cauces probabilísticos, es un no conocimiento, no engendra lo nuevo, de modo que, el conocimiento absoluto que anhela el Chat GPT, podría conducir al no-saber total, puesto que la probabilidad es una forma

de saber elemental, básico. En tanto que el Chat GPT opera básicamente bajo una perspectiva de información aditiva, nunca logra generar un concepto (Han, 2014: 54).

El saber que obedece a formas probabilísticas no representará más que una proyección de las condiciones humanas, sus miedos, errores, inclinaciones, pero también aciertos, como si estos devinieran verdades absolutas. Atendiendo esto último, Nietzsche (1873/2011) sostiene que es necesario confrontar la finitud, en la que estriba la auténtica condición humana. Es necesario habitar sin esencias o certezas absolutas, como indica la noción de heroísmo de la veracidad nietzscheana (Nietzsche, 1873/2011: 65). Empero, las bases de datos con las que operan las inteligencias tipo IA representan ese cúmulo de información incapaz de emitir un sólo pensamiento, en este contexto sostiene Legros (2023) a propósito de la herramienta Chat GPT, se trata de: “Una inteligencia servil y sin pensamiento es de hecho, una buena definición de la banalidad de mal” (Legros, 2023: párr. 5).

Chomsky concluye: ‘Chat GPT demuestra algo así como la banalidad del mal: plagio, apatía, evitación [...]. Este sistema proporciona una defensa de ‘Sólo estoy siguiendo órdenes’ al culpar a sus creadores’. Para estar seguro, fui a preguntarle a Chat GPT si conocía la idea de la banalidad del mal y si se sentía preocupado. Esto fue lo que respondió: ‘Es cierto que soy una herramienta creada por humanos y, por lo tanto, puedo reflejar los límites y sesgos de mis creadores y los datos en los que me formo’. Una inteligencia servil e irreflexiva es, en efecto, una buena definición de la banalidad del mal. ¿Y la inteligencia artificial?’ (Legros, 2023: párr. 5)¹⁰

El uso indiscriminado de IAs puede representar una condición de la formación de la subjetividad del sujeto contemporáneo, que delega el trabajo de pensamiento, creación y creatividad a una máquina, lo cual encarna una forma de la banalización del mal, siguiendo a Legros (2023). Se trata de una actividad vertida a la mera generación de datos que viene a encubrir la tarea del auténtico pensamiento. Debido a que el quehacer de pensar no solamente mienta a los pronósticos que se hacen del futuro. Y, así –también para Han (2014)–, construir conocimiento requiere de procesos dialécticos, de intervenciones psíquicas de asimilación, resistencia y acomodación. Puesto que el sólo uso de las grandes bases de datos conduce a una falsa ilusión de pensamiento conducido por *la*

¹⁰“Et Chomsky de conclure: ‘Chat GPT fait preuve de quelque chose comme la banalité du mal: plagiat, apathie, évitement [...] Ce système offre une défense du type ‘je ne fais que suivre les ordres’ en rejetant la responsabilité sur ses créateurs’. Pour en avoir le cœur net, je suis allé demander à Chat GPT s’il connaissait l’idée de banalité du mal et s’il se sentait concerné. Voilà ce qu’il m’a répondu: ‘Il est vrai que je suis un outil créé par des humains, et par conséquent, je peux refléter les limites et les biais de mes créateurs et des données sur lesquelles je suis entraîné’. Une intelligence servile et sans pensée, c’est en effet une bonne définition de la banalité du mal. Et de l’intelligence artificielle?’ [Traducción del autor].

transparencia que revela parte de los anhelos de la sociedad de comunicación, en tanto que se transparentan sus deseos, ansias e inclinaciones, pero no a un *auténtico saber* allende de los horizontes de lo probable (Han, 2014: 49).

Los datos por sí mismos no son conocimiento, la mera acumulación aditiva de la información –como se ha señalado más arriba, siguiendo a Nietzsche– procura en las sociedades actuales una indigestión, una intoxicación de la cual la rapidez de la misma generación de información, impide la cuidadosa labor del pensamiento y, por tanto, el saber –concebido únicamente como acopio de informaciones–, deja de resguardar su principal función, que era servir a la vida. Se trata de una formación de la subjetividad que gravita en la carencia de pensamiento crítico, lo que engendra fenómenos, siguiendo a Legros (2023), como el de la banalidad de mal, en la que la labor del pensar deviene eminentemente instructiva, es decir, la inteligencia funciona únicamente para perseguir órdenes. Se trata de un *saber* que opera sólo aludiendo a grandes cantidades masivas de datos, que sigue irrestrictamente preceptos y que no se puede plantear una distancia, por ello no puede proyectar un ejercicio de reflexión moral. Una condición que nos recuerda elocuentemente a la forma en la que funcionaba la mente mnemotécnica de Funes, que podía recordar hasta: “las formas de las nubes australes del amanecer del treinta de abril de mil ochocientos ochenta y dos” (Borges, 1942/2000: 31), pero que era incapaz de pensar auténticamente y, por ende, de poseer autonomía, consciencia de sí; libertad.

Asimismo, la forma de operación del Chat GPT, muestra ese peligro señalado por Heidegger (1959/2002), a propósito de la condición del sujeto moderno, en la cual se cristaliza un tipo de pensamiento válido y vigente, un pensar *calculador* que mienta la esencia del pensar y su prenda, concurre únicamente en devenir un tipo de aplicación técnica operativa. Una forma de saber eminentemente enfocado a la ganancia (Heidegger, 1959/2002). Así, el individuo contemporáneo adviene dependiente de sus dispositivos, en tanto que las grandes cantidades de datos ofrecen la ilusión del pensamiento y, por ende, de la libertad. De modo que se cristaliza un tipo de subjetividad en la que la intelección humana puede convertirse en correlato de la máquina, no la máquina correlato del pensamiento.

Tal condición posee parecidos de familia con el planteamiento nietzscheano, al momento en que este sostenía que se neutraliza el ejercicio del pensar –y, por tanto, de la creación– cuando el individuo moderno se sumergía y erigía su subjetividad con base en el exceso de los estudios históricos. De modo que se atemperaba el ángulo crítico del razonamiento, único soporte posible para enunciar el presente y el porvenir, ya que dicho pensamiento destaja las raíces con el cuchillo, fracturando toda suerte de divinización (Nietzsche, 1873/2011). La imposibilidad de erigir el pensamiento crítico –en la contemporaneidad–, obstruye al individuo alcanzar una verdadera autonomía. Lo anterior en correspondencia con la necesidad, que señala Nietzsche, de erigir la certeza en un mundo que carece de toda certidumbre primigenia, valores que remiten a la formulación del

Sklavenmoral, aquel individuo que requiere perseguir valores absolutos, frente a la condición del “heroísmo de la veracidad” (Nietzsche, 1873/2011: 774). Esto es, un coraje y valor que afronta que toda verdad se trata de una mera ficción, una metáfora funcional, y la disolución de la misma no implica concebir certezas, y en este contexto sostiene el autor alemán: “Sabemos que la destrucción de una ilusión no da lugar todavía a la verdad, sino sólo a un fragmento más de ignorancia, a una expansión de nuestro ‘espacio vacío’, a un aumento de nuestro desierto¹¹” (Nietzsche, 1884-1886/2019: § 353).

Certeza última que no puede ser hallada, mediante los discursos de la ciencia y la razón. De ahí que nociones semejantes a las de Dios, razón, sustancia, consciencia y, actualmente, inteligencia artificial, brindan al individuo contemporáneo una falsa ilusión de verdad, de validez, de certidumbre y certeza (Nietzsche, 1872/2012).

Conclusión. Chat GPT y la metáfora del mundo

El conocimiento *válido* posee un cariz narrativo, es decir, es la expresión de una conclusión bajo la impronta de una relación de necesidad, lo que conlleva a la formación de conceptos, estos últimos, no obstante, –desde la perspectiva nietzscheana– obedecen simplemente a una condición provisional, se tratan de metáforas que operan únicamente en la comarca del lenguaje, de ahí que esta –la verdad– conlleva criterios de valor, es decir, la verdad cristaliza sólo una perspectiva de la voluntad de poder (Rivara, 2007: 7). Para Nietzsche, la verdad únicamente puede maniobrar en la esfera del lenguaje. De ahí que, para autores como Lyotard (1979), la renuncia a la especulación metafísica de los grandes relatos ordenadores de los saberes –de la historia, de la existencia y la experiencia–, denominados metarrelatos, representarían un juego de lenguaje que entrama en un contexto específico, siguiendo un juego de reglas que tienen valor y significado dentro de un horizonte contextual. Así, para Lyotard (1979) no existe un juego de lenguaje universal que funja como zócalo y soporte todos los otros juegos que, a diferencia de la metafísica tradicional, la cual establecía que el lenguaje captaba la realidad, para Nietzsche, ningún lenguaje puede abrir lo real en términos objetivos-universales-absolutos, sino que el lenguaje nos remite a diferentes perspectivas de mundo, es decir, la realidad se trata de un fenómeno de interpretación. Empero, el fantasma del relativismo que gravita bajo la égida de todo discurso es neutralizado, debido a que, para Nietzsche, no toda interpretación es válida, puesto que en los juegos del lenguaje hay reglas, establecidas por el uso de los hablantes del juego. Se tratan de juegos –conjuntos de reglas de interpretación válidas en un

¹¹ Wir wissen, daß die Zerstörung einer Illusion noch keine Wahrheit ergibt, sondern nur ein Stück Unwissenheit mehr, eine Erweiterung unseres “leeren Raumes“, einen Zuwachs unserer “Öde“. [Traducción del autor].

contexto específico— que se establecen en determinados horizontes históricos y que se van articulando, definiendo y cristalizando sus reglas, de modo que, en cierta forma, el lenguaje nunca toca al mundo, puesto que el lenguaje ya es mundo.

Todo juego expresa límites en sus reglas y formas de juego, entonces no todas las interpretaciones son posibles. Así, siguiendo a Conill Sancho (2001), autor fundamental para entender las tesis nietzscheanas en torno al lenguaje y la verdad: “la determinación lógico-metafísica de la verdad [...] descubre que los diversos conceptos fundamentales de la metafísica a los que está ligado el concepto de la verdad [...] son producción de una falsa ‘cosificación’” (Conill Sancho, 2011: 14). Entonces, el discurso *verdadero* no se trata más que de diferentes perspectivas de interpretación que luchan entre sí para establecerse, por cimentarse en una comunidad de hablantes. Así, se entreteje un saber que modula la historia bajo el olvido de la provisionalidad de toda enunciación. La labor nietzscheana representó desenmascarar los conceptos metafísicos de la tradición en el que se disuelve el concepto de verdad. Sin embargo, dicho desenmascaramiento encuentra, en el fondo, otra máscara. Así, las diferentes interpretaciones, perspectivas, fundan el mundo, lo *real*, como si se tratara de un juego de espejos flotando en el vacío que muestra las inclinaciones, deseos, errores y convenciones de unas criaturas que inventaron el conocimiento. Criatura humana que requiere del olvido para construir el horizonte de su existencia. Por ello la necesidad de que el desenmascaramiento se dirija a ese olvido en el que descansa todo discurso que tiene el riesgo de devenir verdad absoluta, lo que mienta la contingencia de todo saber.

Así, *la verdad* únicamente puede referirse en un contexto específico -en una cultura, o juego lingüístico-, lo que obedece a una forma de perspectivismo. Sólo es posible encontrar algunos archipiélagos de coherencia en un desierto de lo desconocido. No existe una verdad, sino una pluralidad de visiones que reposan unas sobre otras. La verdad es un instrumento lingüístico que puede conducir a una vida ascendente o decadente, dependiendo de su uso. Condición que, a la postre, remite a esa actividad ingente de lo humano: a sus cualidades creativas, creadoras, narrativas, artísticas. Lo anterior notifica un juego que afirma la existencia como un despliegue de fuerzas, la de crear ficciones, metáforas, relatos como la más inocente y *sagrada* de las ocupaciones: “El niño es inocencia y olvido, un nuevo comienzo, un juego, una rueda que gira por sí misma, un primer movimiento, un santo decir sí, para el juego de la creación, mis hermanos, se necesita de un santo decir sí” (Nietzsche, 1883/2016: 84).

Se trata de un escenario de potencias, de movimientos en permanente lucha por la manifestación, aquel artifice de la interpretación es quien crea, orienta, origina e inventa. En tanto que la *verdad* únicamente puede ser avisada en su fragmentación, en su descuartizamiento y profanación, sólo mediante dicha operación se es capaz de afirmar la vida en perspectivas diversas, notificando el fondo trágico de la existencia.

De ahí que los discursos sean confrontaciones contra la finitud constitucional del individuo, metáforas que siempre corren el riesgo de la cosificación o petrificación. Para Nietzsche, los juegos lingüísticos estriban *valiosos*, funcionales, en tanto que estos potencian la vida, la profundizan o expanden, mientras que existen interpretaciones que la niegan y la deprimen. Quizá el desarrollo de las IA, como Chat GPT, y las formas civilizatorias que dicho dispositivo proyecta, sea una ilusión –interpretación– que expanda y funja para profundizar la vida o, más bien su contrario, funja como un dispositivo que deprima la creatividad, la *poiesis*, la auténtica memoria humana, la cual es narrativa, selectiva y configuradora: *anamnesis*. Así, dicho dispositivo podría suceder atemperador de la intelección de horizontes humanos y, por tanto, actuaría en detrimento de la formación del pensamiento crítico, fuente de la que emana la auténtica inteligencia para Nietzsche. La segunda posición es a la que más se inclina el presente texto.

En este contexto, el chat GPT representaría una ilusión de alcanzar la verdad, la transparencia, la tan anhelada figura del *Reino de los fines* que se despliega en la concepción histórica del progreso de la modernidad occidental. Lo que finalmente conduciría a la supresión de toda narrativa, postulando únicamente la generación, la inmediatez de una infinidad de datos, como un espejismo de conocimiento. Por tanto, de dicho funcionamiento del dispositivo asoma esa contraparte nihilista como la expresión de que el concepto se habilita en términos narrativos, debido a que los datos, números e información, por sí mismos, renuncian al sentido, no son “narrativos, sino aditivos” (Han, 2014: 49). El sentido es la forma de poner el conocimiento al servicio de la vida, de encontrar una habitación humana, como si se tratara de una grieta devastadora e ingente en un universo ajeno a la condición humana, es decir, en el planteamiento de Nietzsche, el conocimiento posee un cariz existencial. La acumulación de datos y pronósticos, de posibles contingencias de fenómenos, es la renuncia a contemplar el vacío último, que, desde la perspectiva nietzscheana, es la función del real saber. Un saber que dice sí, que crea, que abraza la existencia pese a toda su tragedia, que se entrega a la actividad fabuladora con pasión, fulgor y alegría. ¶

Bibliografía:

ARENDT, Hannah (1958/1998). *The human condition* [La condición humana]. The University of Chicago Press.

ARISTÓTELES (1994). *Metafísica*. Calvo Martínez, Tomás (Trad.). Editorial Gredos.

ARIMETRICS (2022). “Qué es Chat GPT. Definición, funcionalidades y limitaciones”. <https://www.arimetrics.com/glosario-digital/chatgpt>.

BENJAMIN, Walter 1942 (1990). *Discursos interrumpidos I. Tesis sobre la filosofía de la historia*. Jesús Aguirre (Trad.). Taurus.

BERKOWITZ, Peter (2000). *Nietzsche. La ética de un inmoralista*. Condor, María (Trad.). Cátedra.

BORGES, Jorge Luis 1942 (2000). "Funes el Memorioso". En *Ficciones*. Alianza Editorial.

BOURDIEU, Pierre. 1997 (2011). *Capital cultural, escuela y espacio social*. Jiménez, Isabel (Trad.). Siglo XXI Editores.

CONILL Sancho, Jesús Marcial. (2001). *El poder de la mentira. Nietzsche y la política de la transvaloración* (2a. ed.). Tecnos.

FOUCAULT, Michel 1975 (2013). *Surveiller et punir. Naissance de la prison* [Vigilar y castigar. El nacimiento de la prisión]. Gallimard.

GARRIDO, Manuel (2012). "Una máscara del joven Nietzsche que hoy volvemos a visitar". En Nietzsche, Friedrich 1873 (2012). *Sobre la verdad y mentira en sentido extramoral y otros fragmentos de filosofía del conocimiento*. Llinares Joan; Valdéz Luis (Trads.). Tecnos.

HARARI, Yuval N. (2015). *Homo deus. A brief history of tomorrow* [Homo Deus, breve historia del mañana]. Penguin Random House Company.

HEIDEGGER, Martin 1959 (2002). *Serenidad*. Zimmermann, Ives (Trad.). Ediciones del Serbal.

HERNÁNDEZ-CASTRO, Gustavo (2017). "La teoría del conocimiento de Berkeley: empirismo y colonialidad". *Revista Espiga*. N° 33. <https://doi.org/10.22458/re.v16i33.1768>.

HÖLDERLIN, Friedrich 1799 (1994) "Hölderlins Samtliche Werke" [Obras completas de Hölderlin]. En Heidegger, Martin 1939 (1994). *Hölderlin y la esencia de la poesía*. García Bacca, Juan David (Trad.). Anthropos.

KANT, Immanuel 1784 (2004). *Filosofía de la historia. Qué es la Ilustración*. Estiú, Emilio y Novacassa, Lorenzo (Trads.). Caronte.

KANT, Immanuel 1795 (1998). *Sobre la paz perpetua*. Abellán, Joaquín (Trad.). Tecnos.

KREIMER, Roxana (2000). "Nietzsche, autor de "Funes el memorioso". Crítica al saber residual de la modernidad". En Canaparo, Claudio; Annick, Louis; William, Rowe; (et al.) (Coords.). *Jorge Luis Borges: intervenciones sobre pensamiento y literatura*. Paidós.

LYOTARD, Jean-François (1979). *La condition postmoderne* [La condición postmoderna]. Éditions de minuit.

LEGROS, Martin (2023). "Chat GPT, Chomsky et la banalité du mal" [Chat GPT, Chomsky y la banalidad del mal]. *Philosophie magazine*. 13 de marzo. https://www.philomag.com/articles/chatgpt-chomsky-et-la-banalite-du-mal?utm_source=&utm_campaign=socialpi-lot&fbclid=IwAR1d52DnNPLDjM52E6Sapn-udh2lOwe-gSH7I71wcYrm8vcxrO6ofTj0BwSA

MANN, Thomas (2000). *Schopenhauer, Nietzsche y Freud*. Sánchez Pascual, Andrés (Trad.). Alianza Editorial.

NIETZSCHE, Friedrich 1872 (2009). *El nacimiento de la tragedia o Grecia y el pesimismo*. Sánchez Pascual, Andrés (Trad.). Alianza Editorial.

NIETZSCHE, Friedrich 1872 (2012). "Sobre el pathos de la verdad". En Nietzsche, Friedrich *Sobre la verdad y mentira en sentido extramoral y otros fragmentos de filosofía del conocimiento*. Santiago Guervós, Luis E. de; Sánchez Meca, Diego (Trads.). Tecnos.

NIETZSCHE, Friedrich 1873 (2011). "De la utilidad y los inconvenientes de la historia para la vida". En *Obras completas*. Santiago Guervós, Luis E. de; Sánchez Meca, Diego (Trads.). Tecnos. Vol. II, sec. IV.

NIETZSCHE, Friedrich 1873 (2012). *Sobre la verdad y mentira en sentido extramoral y otros fragmentos de filosofía del conocimiento*. Santiago Guervós, Luis E. de; Sánchez Meca, Diego (Trads.). Tecnos.

NIETZSCHE, Friedrich 1874 (2011). "Schopenhauer como educador". En *Obras completas*. Santiago Guervós, Luis E. de; Sánchez Meca, Diego (Trads.). Tecnos. Vol. II.

NIETZSCHE, Friedrich 1879 (2014). "Aurora" En *Obras Completas. Obras de madurez I*. Aspinza, Jaime; Parmeggiani, Marco; Sánchez Meca, Diego; y Vermal Juan Luis (Trads.). Tecnos. Vol. III.

NIETZSCHE, Friedrich 1882 (2014). “La Gaya ciencia”. En *Obras completas. Escritos de madurez I*. Aspiunza, Jaime; Parmeggiani, Marco; Sánchez Meca, Diego; y Vermal Juan Luis (Trads.). Tecnos. Vol. III.

NIETZSCHE, Friedrich, 1882-1885 (2010). *Fragmentos póstumos Vol. III*. Sánchez Meca, Diego y Conill, Jesús (Trads.). Madrid: Tecnos. Vol III.

NIETZSCHE, Friedrich 1883 (2003). *Así habló Zaratustra. Un libro para todos y para nadie*. Sánchez Pascual, Andrés (Trad.). Alianza

NIETZSCHE, Friedrich 1883 (2016). “Así habló Zaratustra. Un libro para todos y para nadie”. En *Obras Completas. Escritos de Madurez II y Complementos a la Edición*. Aspiunza, Jaime; Barrios Casares, Manuel; Joan B. Llinares; Navarro, Alejandro Martín y Sánchez Meca, Diego (Trads.). Tecnos. Volumen IV.

NIETZSCHE, Friedrich, 1884-1886 (2019). *Der Wille zur Macht. Eine Auslegung alles Geschehens* [La voluntad de poder. Una interpretación de todo lo que acaece]. Brahn, Max (Ed.). Project Gutenberg. <https://www.gutenberg.org/files/60360/60360-h/60360-h.htm>.

NIETZSCHE, Friedrich 1886-1889 (2008). *Fragmentos póstumos*. Sánchez Meca, Diego y Llinares, Joan B. (Trads.). Madrid: Tecnos. Vol. IV.

NIETZSCHE, Friedrich 1886 (2016). “Más allá del bien y del mal”. En *Obras completas. Escritos de madurez II*. Parmeggiani, Jaime; Marco Aspiunza, Sánchez Meca, Diego y Vermal Juan Luis (Trads.). España: Tecnos. Vol. IV.

NIETZSCHE, Friedrich 1887 (2005). *La genealogía de la moral*. Sánchez Pascual, Andrés (Trad.). Alianza Editorial.

NIETZSCHE, Friedrich 1888 (2016). “El crepúsculo de los ídolos”. En *Obras completas. Escritos de madurez II*. Parmeggiani, Jaime; Marco Aspiunza, Sánchez Meca, Diego y Vermal Juan Luis (Trads.). Tecnos. Vol IV.

RIVARA Kamaji, Greta (2007). “Nietzsche: crítica de la verdad. El lenguaje y la interpretación”. En *Anuario de Filosofía*. Vol. I.

SHAPIRO, Lawrence (2023). "Why I'm not worried about my students using Chat GPT" [Por qué no me preocupa que mis alumnos utilicen Chat GPT]. *The Washington Post*. 6 de febrero. <https://www.washingtonpost.com/opinions/2023/02/06/college-students-professor-concerns-chatgpt/>

SCHOPENHAUER, Arthur 1819 (2004). *El Mundo como voluntad y representación* I. López de Santa María, Pilar (Trad.). Trotta.

VATTIMO, Gianni, (1989). *El sujeto y la máscara*. Binagui, Jorge (Trad.). Ediciones Península

WEIL, Simone (2006). "A una joven rica". En *Poemas/Venecia Salvada*. Muñoz Fernández, Adela (Trad.). Trotta.

ZERPA, Marcela (2001). "Nietzsche: creencia, verdad, perspectiva". *Cuadernos del Sur. Filosofía*. N° 31-32. http://bibliotecadigital.uns.edu.ar/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1668-74342001001100007&lng=es&nrm=iso.



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>