

DEPARTAMENTO DE METAFÍSICA I TEORIA DEL
CONEIXEMENT

DEL ALMA FUERTE AL SUPERHOMBRE, DESCARTES Y
NIETZSCHE: DOS VERSIONES DEL SUJETO MODERNO

ELENA NÁJERA PÉREZ

UNIVERSITAT DE VALENCIA
Servei de Publicacions
2002

Aquesta Tesi Doctoral va ser presentada a València el dia 25 de Octubre de 2002 davant un tribunal format per:

- Dra. Dña. Mercedes Torrevejano Parra
- Dr. D. Diego Sánchez Meca
- Dr. D. Vidal Peña García
- Dr. D. Julián Pacho García
- Dr. D. Jacobo Muñoz Veiga

Va ser dirigida per:
Prof. Dr . D. Vicente Sanfèlix Vidarte

©Copyright: Servei de Publicacions
Elena Nájera Pérez

Depòsit legal:

I.S.B.N.:84-370-5638-1

Edita: Universitat de València
Servei de Publicacions
C/ Artes Gráficas, 13 bajo
46010 València
Spain
Telèfon: 963864115

Elena Nájera Pérez

Del alma fuerte al superhombre.

Descartes y Nietzsche: dos versiones del sujeto moderno.

(Tesis doctoral)

Director: Dr. Vicente Sanfélix Vidarte

Departament de Metafísica i Teoria del Coneixement
Facultat de Filosofia i CC. de l'Educació
Universitat de València
Valencia, 2002

Del alma fuerte al superhombre.

Descartes y Nietzsche: dos versiones del sujeto moderno.

Esta tesis ha contado para su realización con una Beca FPU del Ministerio de Educación y una Beca Doctoral de la Fundación Caja Madrid.

*"Cada uno es mucha gente.
Para mí, soy quien me pienso,
Para otros — cada cual siente
lo que cree, y es yerro inmenso.*

*Ah, dejadme sosegar.
No otro me soñéis vosotros.
Si no me quiero encontrar,
¿Querré que me encuentren otros?"*

(F. Pessoa, *Noventa poemas últimos*)

"Aquí está. Es un diccionario de Palabras Esenciales; no contiene las superfluas y, sin embargo, no es demasiado pequeño. Os será utilísimo. Posee, en extremos nunca vistos, la característica de los diccionarios verdaderos: cualquier palabra que busques, no la encuentras. Es suficiente pensar en buscar determinada palabra, considerada esencial (como hombre, sangre, naturaleza, Dios, amor, muerte, diablo), para que la palabra, si está, desaparezca de inmediato del diccionario, y en su lugar se encuentre otra, no esencial, explicada como en un diccionario normal (en vez de hombre, por ejemplo, homóptero, o uno), palabras que no sirven a nadie..."

(G. Ceronetti, *Aquilegia*)

ÍNDICE

ABREVIATURAS UTILIZADAS.....	7
-------------------------------------	----------

INTRODUCCIÓN

LA TENTATIVA DE COMPAGINAR A DESCARTES CON NIETZSCHE.....	9
--	----------

CAPÍTULO I

LA AMBIGÜEDAD DE UNA OPOSICIÓN...17

I. UN CONTEXTO COMÚN: EL INDIVIDUALISMO RENACENTISTA.....	18
--	-----------

I.1. Dos posibles lecturas del individualismo renacentista.....	24
---	----

II. DESCARTES Y EL RENACIMIENTO: UNA SOLUCIÓN MODERNA A LA ANTROPOLOGÍA CRISTIANA.....	32
---	-----------

II.1. A vueltas con la teología.....	34
--------------------------------------	----

II.2. El compromiso con la antropología cristiana.....	40
--	----

II.2.1. La unidad substancial de la persona.....	42
--	----

II.2.2. El principio de individuación.....	47
--	----

II.2.3. Una primera aproximación a la ambigüedad cartesiana de camino a la autorresponsabilidad.....	51
--	----

II.3. Las claves humanistas de la antropología cartesiana.....	53
--	----

II.3.1. Estudiar en el libro del mundo.....	55
---	----

II.3.2. Estudiar en uno mismo.....	60
------------------------------------	----

II.3.3. La influencia decisiva: la nueva ciencia.....	66
---	----

II.4. La autorresponsabilidad.....	70
------------------------------------	----

III. NIETZSCHE Y EL RENACIMIENTO: UN PROYECTO INTEMPESTIVO CONTRA LA MODERNIDAD.....	76
---	-----------

III.1. El sentido del Renacimiento: la transvaloración aristocrática.....	77
---	----

III.2. El insólito encuentro con Descartes.	83
III.3. La historia de la filosofía a vueltas con la vida.....	86
III.3.1. Contra la democratización de la historia.....	88
III.3.2. La voluntad de futuro del pasado.	94
III.3.3. La psicología de la historia.....	100
III.4. La lectura psicológica de la filosofía moderna (una posible tipología). 105	
III.4.1. <i>Feminismo</i>	110
III.4.2. <i>Animalismo</i>	120
III.4.3. <i>Aristocratismo</i> (el epígrafe de Descartes).....	127
IV. LA AMBIGÜEDAD DE UNA OPOSICIÓN.....	135
IV.1. El doble interés historiográfico nietzscheano.....	136
IV.2. La equivocidad de la posición cartesiana.	141

CAPÍTULO II

EL SUJETO DEL CONOCIMIENTO: *INGENUIDAD*...143

I. LA FORMACIÓN DEL SUJETO FILOSÓFICO, EL <i>EGO</i> CARTESIANO.....	144
I.1. La madurez y la meditación.	145
I.2. El prurito escéptico.	150
I.2.1. El progreso hiperbólico de la duda.....	155
I.3. Otras reservas del sujeto filosófico: el ateísmo y la locura.....	160
I.4. El prurito fundamentalista.	168
I.5. El prurito esencialista.....	172
I.6. Del alma a la mente.....	177
I.6.1. El conocimiento como representación.....	187
I.7. La substancialidad del <i>ego</i>	193
I.7.1. La novedad del substancialismo cartesiano.....	195
I.7.2. La distinción substancial entre alma y cuerpo.	201
I.7.3. El cuerpo objeto.	206
I.7.4. Contra el <i>animismo</i> de las formas substanciales.....	210
I.8. La individualidad del <i>ego</i>	214

I.9. El tiempo del <i>ego</i>	220
II. LA REVISIÓN DEL SUJETO FILOSÓFICO, EL <i>ICH</i> NIETZSCHEANO	227
II.1. El historial del <i>cogito</i> : Schopenhauer y el neokantismo.	228
II.2. La revocación de la certeza inmediata.	235
II.3. La complejidad del <i>cogito</i> y sus versiones.	238
II.3.1. <i>Cogitat</i>	240
II.3.2. <i>Cogitatur</i>	252
II.3.3. La tenacidad de los prejuicios.	253
II.4. Historia de la génesis del pensamiento.	256
II.4.1. La génesis del <i>cogito</i> : de la substancia al yo.	261
II.4.2. La interpretación según uno mismo.	266
II.5. El <i>cálido</i> prejuicio del animismo.	270
II.6. El lenguaje y la costumbre: del yo al nosotros.	276
II.6.1. El alma como prejuicio lingüístico.	277
II.6.2. El alma como prejuicio social.	285
III. LOS LÍMITES DEL YO: LA INCORPORACIÓN DE LA CONCIENCIA	294
III.1. El ambiguo progreso cartesiano en el conocimiento de sí.....	295
III.1.1. Las tres nociones primitivas y la <i>equivocidad</i> de la naturaleza humana.	301
III.1.2. La compulsiva oscuridad de la naturaleza.....	305
III.1.3. La irrupción del inconsciente corporal.....	310
III.2. La rotunda vitalidad del conocimiento de sí nietzscheano.	317
III.2.1. Contra la imagen lógica del pensamiento.....	320
III.2.2. La imparable actividad del inconsciente.	325
III.2.2. La creencia en el yo: condición de vida a pesar de su falsedad.....	331
III.3. Las exigencias de la vida. Los límites de la <i>deshumanización</i>	340
III.3.1. La vuelta cartesiana al <i>doctus</i> animista de la infancia.	341
III.3.2. La recuperación nietzscheana del alma de camino hacia el sí mismo.	351

CAPÍTULO III

EL SUJETO DE LA MORAL: *ARISTOCRATISMO*...361

I. EL ALMA FUERTE CARTESIANA.....	363
I.1. El tiempo del <i>verdadero ser humano</i> : la vida ordinaria.	364
I.2. El cuerpo vivido.....	371
I.2.1. Los errores del cuerpo	377
I.3. Las señas del <i>verdadero ser humano</i> : las pasiones.	384
I.3.1. Una cartografía afectiva.....	386
I.3.2. La naturaleza racional de las pasiones.....	390
I.3.3. La bondad de las pasiones.	397
I.3.4. El dominio de sí.....	403
I.4. La <i>definitiva</i> moral de la generosidad.....	411
I.5. El contrafuerte de la generosidad: la voluntad.	419
I.5.1. La dialéctica entre el entendimiento y la voluntad.	420
I.5.2. La libertad vivida.....	424
I.6. La tolerancia y el desinterés político.	438
I.7. El teatro del mundo.....	447
II. EL SUPERHOMBRE NIETZSCHEANO.....	450
II.1. El hilo conductor del cuerpo: el <i>sí mismo</i> frente al <i>yo</i>	451
II.2. La unidad del cuerpo.	460
II.3. La agonía de la voluntad de poder.....	465
II.4. La política del alma	473
II.4.1. El estilo aristocrático.....	475
II.4.2. La coerción del gusto y el dominio de sí.....	482
II.4.3. El ascetismo del superhombre.	489
II.5. Una moral de la singularidad.	498
II.5.1. La virtud al gusto.	500
II.5.2. El egoísmo y la mirada distanciada al otro.....	508
II.6. Un apunte sobre la gran política.....	516
III. ARISTOCRATISMO Y COMPASIÓN.....	525

CAPÍTULO IV

ALGUNAS CONCLUSIONES.....	531
----------------------------------	------------

BIBLIOGRAFÍA...545

I. OBRAS FUENTE DE DESCARTES Y TRADUCCIONES MANEJADAS.....	545
---	------------

II. OBRAS FUENTE DE NIETZSCHE Y TRADUCCIONES MANEJADAS.....	545
--	------------

III. BIBLIOGRAFÍA SECUNDARIA UTILIZADA.....	547
--	------------

ABREVIATURAS UTILIZADAS

Las obras de Descartes y Nietzsche más utilizadas en el presente trabajo serán citadas de acuerdo con las siguientes abreviaturas; al resto nos referiremos por su nombre completo. Se citará siempre, en primer lugar, por la edición de las obras completas de cada autor manejada, indicando volumen y página, y a continuación por la traducción castellana que aparece en esta relación. En caso de no nombrarse la edición castellana al citar, deberá entenderse que la traducción es nuestra.

DESCARTES

OBRAS COMPLETAS

AT: DESCARTES, R.; *Oeuvres complètes*, 11 vols., Vrin, París, 1996 (ed. de Ch. Adam y P. Tannery).

TRADUCCIONES

DM: *Discurso del método*, Espasa Calpe, Madrid, 1993 (trad. de M. García Morente).

PA: *Las pasiones del alma*, Tecnos, Madrid, 1997 (trad. de J.A. Martínez Martínez y P. Andrade Boué).

PF: *Los principios de la filosofía*, Alianza Universidad, Madrid, 1995 (trad. de G. Quintás).

MM: *Meditaciones metafísicas, con objeciones y respuestas*, Alfaguara, Madrid, 1977 (trad. de V. Peña).

RDE: *Reglas para la dirección del espíritu*, Alianza, Madrid, 1996 (trad. de J. M. Navarro Cordón).

NIETZSCHE

OBRAS COMPLETAS

KSA: NIETZSCHE, F.; *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden*, 15 vols., Deutscher Taschenbuch Verlag – Walter de Gruyter, Múnich – Berlín, 1999 (ed. de G. Colli y M. Montinari).

TRADUCCIONES

- UIH*: “De la utilidad y los inconvenientes de la historia para la vida” , LLINARES, J. B.; *Nietzsche. Antología*, Península, Barcelona, 1988 (trad. de J. B. Llinares Chover y G. Meléndez Acuña).
- AHZ*: *Así habló Zaratustra*, Alianza Editorial, Madrid, 1994 (trad. de A. Sánchez Pascual).
- A*: *Aurora. Pensamientos sobre los prejuicios morales*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2000 (trad. de G. Cano).
- EH*: *Ecce homo*, Alianza Editorial, Madrid, 1995 (trad. de A. Sánchez Pascual).
- AC*: *El anticristo*, Alianza Editorial, Madrid, 1999 (trad. de A. Sánchez Pascual).
- CI*: *Crepúsculo de los ídolos*, Alianza, Madrid, 1996 (trad. de A. Sánchez Pascual).
- HDH*: *Humano, demasiado humano I-II*, Akal, Madrid, 1996 (trad. de A. Brotons).
- CJ*: *La ciencia jovial [La gaya scienza]*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2001. (trad. de G. Cano).
- GM*: *La genealogía de la moral*, Alianza Editorial, Madrid, 1995 (trad. de A. Sánchez Pascual).
- MBM*: *Más allá del bien y del mal*, Orbis, Barcelona, 1983 (trad. de A. Sánchez Pascual).
- VMSE*: “Sobre Verdad y mentira en sentido extramoral”, LLINARES, J. B.; *Nietzsche. Antología*, Península, Barcelona, 1988 (trad. de J. B. Llinares Chover y G. Meléndez Acuña).

INTRODUCCIÓN

LA TENTATIVA DE *COMPAGINAR* A DESCARTES CON NIETZSCHE

AR. Descartes y F. Nietzsche los separan dos largos siglos que dan para inaugurar la Modernidad y también para anunciar su ocaso. Aprovechando el impulso de la nueva ciencia, este período del pensamiento occidental se abre en el XVII y encuentra su mejor prórroga en el optimismo racionalista del Siglo de las Luces, pero avanzado el XIX parece dar, si oímos a algunos de sus protagonistas, señales de agotamiento. Esta *mala* suerte que en opinión de muchos corre esta época filosófica sería también la que, de uno a otro de nuestros autores, correría el sujeto. Y es cierto que su orgullosa fundación cartesiana como un yo pensante comenzará a ser vista a instancias nietzscheanas como una estrategia epistemológica abstracta y superficial a superar por otras presumiblemente capaces de hacer una mayor justicia a la vida.

Así las cosas, podría decirse que Descartes y Nietzsche coinciden en la escena filosófica como oponentes *privilegiados* y que haríamos bien en titular el resultado de su encuentro —tal y como sugiere, por ejemplo, P. Ricoeur— *anticogito* o *cogito quebrado*¹. Bajo este punto de vista, en efecto, la tensión crítica que liga a ambos pensadores atravesaría la historia moderna del problema de la subjetividad, desde su comienzo a su epígono, para desembocar en una corrección radical. Llevándola a cabo, Nietzsche conseguiría arruinar las pretensiones fundamentalistas y epistemológicas del emblemático yo pensante y, a sus expensas, dar argumentos a favor de la inconsistencia de la identidad y de su inexcusable construcción hermenéutica. En opinión de Ricoeur, esta reacción

¹ Cf. P. Ricoeur, *Sí mismo como otro*, “Prólogo”, Siglo XXI, Madrid, 1996.

contra Descartes nos legaría la disyuntiva entre un sujeto *ensalzado* como absolutamente dueño de sí y otro *humillado* en tanto que amenazado de fragmentación y disociación¹.

Sin embargo, desde otra perspectiva también se había insistido en la existencia de una estrecha connivencia que, más allá de lo que las primeras apariencias textuales pudieran dejar ver, permitiría labrar un perfecto entendimiento entre Descartes y Nietzsche. Antes que de la quiebra del *cogito* cabría hablar entonces de su consumación e, igualmente, más que como contendientes habría que presentar a nuestros dos autores como cómplices de excepción. Por estas guías discurre la potente interpretación de M. Heidegger, según la cual la filosofía nietzscheana es el “despliegue extremo” de la cartesiana: “lo que metafísicamente tiene su principio con Descartes —apunta en este sentido el autor de *El ser y el tiempo*— comienza con Nietzsche la historia de su acabamiento”². Y razona, por ejemplo, en el mismo tono el siguiente pasaje de “El nihilismo europeo”:

“Por mucha que sea la fuerza con la que Nietzsche se dirija repetidamente contra Descartes, cuya filosofía es la fundación de la metafísica moderna, sólo se dirige contra él porque *aún no* había puesto al hombre de manera *completa* y suficientemente *decidida* como *subiectum*. La representación del *subiectum* como *ego*, como yo, o sea la interpretación «egoísta» del *subiectum* no es para Nietzsche aún suficientemente subjetivista. Sólo en la doctrina del superhombre, en cuanto doctrina de la preeminencia incondicionada del hombre dentro del ente, la metafísica moderna llega a la determinación extrema y acabada de su esencia. En esta doctrina Descartes celebra su triunfo supremo”³.

Habida cuenta de lo leído, la moderna filosofía de la subjetividad, lejos de encontrar una alternativa en la “posición metafísica fundamental” de Nietzsche, tendría en ella su punto álgido y la mejor prueba de su acabamiento. Siguiendo

¹ *Ibid.*, pp. xxviii y ss...

² M. Heidegger, *Nietzsche II*, “El nihilismo europeo”, Destino, Barcelona, 2000, pp. 108 y 125. Cf. también “La frase de Nietzsche «Dios ha muerto»”, *Caminos de bosque*, Alianza, Madrid, 1995, pp. 190-240.

³ M. Heidegger, *Nietzsche II*, pp. 56-57.

los pasos de Descartes —y diciéndolo muy brevemente—, ambos pensadores harían ontoteológicamente del ser humano un sujeto incondicionado que, ya sea en calidad de ego representante, ya como cuerpo que fija el valor de las cosas, objetiva el mundo con afán de dominio. La conciencia y la voluntad de poder serían así los expedientes gemelos con los que el yo y el superhombre ejercerían un señorío que ha olvidado el ser. En todo caso y sin poder entrar en más detalles, queremos destacar que es la clausura del plazo metafísico lo que le permite a Heidegger reconstruir su *presunta* lógica esencial y hacer de ambos jalones momentos necesarios y convergentes.

En el presente trabajo, sin transitar por la antítesis que marca Ricoeur trataremos, no obstante, de elaborar las afinidades modernas del ego y del superhombre a un nivel ajeno a las preocupaciones ontológicas heideggerianas y a sus presupuestos historiográficos. Poniendo a discutir a Descartes y a Nietzsche, no pretendemos de ningún modo encajar sus respectivas propuestas sobre la subjetividad en un relato de la metafísica idealmente clausurado según una supuesta “ley del ser y de su verdad”¹ que nos domina. Por ello, para tender una línea de comunicación entre ellas no habrá en absoluto necesidad de alegar una “relación histórica esencial” por la que en el pensamiento nietzscheano “detrás del más enérgico repudio del *cogito* cartesiano se encuentra el vínculo aún más estrecho”².

Como sabemos, al padre del yo pensante le llueven las críticas desde todos los frentes y podríamos haber intentado otras prometedoras aproximaciones de la mano de D. Hume, I. Kant, M. Merleau-Ponty, L. Wittgenstein o del mismo M. Heidegger. La decisión de confrontar a Descartes y a Nietzsche lejos de responder, en consecuencia, a la intuición de una compenetración primordial capaz de cerrar la modernidad, quiere solamente ayudar a la interpretación de las imágenes de la subjetividad que ambos proyectan. Y es que la *polifacética*

¹ *Ibid.*, p. 125.

² *Ibid.*, p. 144.

recepción del primero de nuestros autores en la obra del segundo nos va a dar que pensar sobre las lecturas más tópicas a propósito del ego y del superhombre, proporcionándonos una guía de lectura capaz de establecer diferentes contextos de discusión.

Se trata, así pues, de empujar a Descartes y a Nietzsche a un diálogo abierto que puede poner todavía nuevos argumentos en juego. Al hilo del mismo, las relaciones entre ambos van a acusar una importante complejidad que nos obligará a tomar nota de los puntos de encuentro pero sin pasar por alto tampoco las distancias. Por ello, no embarcaremos a nuestros dos autores ni en una maniobra de inversión —como hace Ricoeur— ni en un movimiento encadenado —de acuerdo con el análisis heideggeriano—. Hablaremos sin duda de oposición, pero también encontraremos buenos motivos para matizarla y poner en evidencia cierta ambigüedad. Teniendo todo ello en cuenta, presentemos a continuación nuestro plan de trabajo.

En el primer capítulo trataremos de justificar precisamente la ambigüedad de la oposición entre ambos autores aprovechando las claves hermenéuticas que pone en juego la lectura nietzscheana de Descartes. Buscando un contexto común que nos permita articular la comparación, nos retrotraeremos antes de nada hasta el individualismo renacentista y veremos cómo administran su herencia cada uno de nuestros autores. En el caso de Descartes, la inspiración de los valores humanistas que cuajan en la revolución científica protagonizada por Galileo Galilei será decisiva para aflojar el compromiso con la antropología cristiana y afianzar el ideal absoluto de autorresponsabilidad que inaugura la Modernidad. La retrospectiva nietzscheana del Renacimiento buscará, en cambio, argumentos antidemocráticos y antimodernos en una sensibilidad agonal y señorial representada en figuras tan aceradas y de tan dudosa moralidad como la de César Borgia.

Para enfocar esta intempestiva mirada de Nietzsche hacia el pasado nos detendremos en su vitalista y *antihegeliana* concepción de la historia de la

filosofía. Desde ella, emprenderemos una revisión psicológica de la Modernidad jalonada por tres epígrafes, *aristocratismo*, *feminismo* y *animalismo*, que, adscritos a los siglos XVII, XVIII y XIX, se encomiendan a las respectivas tutelas de Descartes, Rousseau y Schopenhauer. El insólito encuentro con el pensador francés bajo el título que precisamente ampara el programa moral nietzscheano nos llevará a plantear su complicidad en un espacio diferente de aquél en el que prosperan reproches como el de *ingenuidad* o *superficialidad*. Para dar cuenta de este ambiguo eco ahondaremos en el doble interés historiográfico nietzscheano y en la misma equivocidad de la posición cartesiana.

Tras ello, repartiremos la comparación en dos contextos protagonizados por diferentes figuras de la subjetividad: uno epistemológico, en el que el *ego cogitans*, el *Ich*, será objeto de una dura crítica, y otro moral, en el que el *vrai homme* y el *Selbst* discutirán sus afinidades aristocráticas en nombre del *alma fuerte* y del *superhombre*. Podrá concluirse así que la comprensión de Descartes por parte de Nietzsche no le anima sólo a la reacción sino también al reconocimiento. Y es que si las diferencias entre ambos autores serán irreconciliables en lo que respecta al proceso de construcción del yo, podrán matizarse a tenor de la reivindicación moral del individualismo que ambos comparten.

Habida cuenta de todo ello, en el segundo capítulo, bajo el rótulo nietzscheano de *ingenuidad* nos ocuparemos del sujeto del conocimiento: de su construcción por parte de Descartes y de su revisión crítica por parte de Nietzsche. Con el primero y al hilo de las *Meditaciones metafísicas* asistiremos, en efecto, a la formación de un yo filosófico, el *yo pensante*. Deteniéndonos fundamentalmente en la segunda de esas jornadas, recrearemos al calor del célebre *cogito* la parte de la antropología cartesiana que sin duda nos es más familiar. En ella, el escarpelo de la intuición sanciona un dualismo ontológico que reduce la subjetividad a la actividad de una mente desprendida del mundo y del cuerpo. La revisión nietzscheana tratará de desacreditar este posicionamiento epistemológico poniendo en evidencia la recalcitrante complejidad especulativa

de la proposición cartesiana y defendiendo, en consecuencia, la tenacidad de los prejuicios contra la sugestión de la certeza inmediata. A continuación, dando un paso más, trataremos de seguir una *historia de la génesis del pensamiento* interesada en contextualizar antropológica y existencialmente el yo. Con ella Nietzsche pretende desandar el largo camino metafísico que lo ha convertido en fundamento y airear su primitivo fondo *animista*, que es también el que sustenta el lenguaje y el orden social.

Sin embargo, como veremos en la tercera sección de este capítulo, Descartes no zanja epistemológicamente la cuestión de la subjetividad, sino que la tematiza también bajo la perspectiva moral del *vrai homme*. Y es que la emblemática y poderosa representación del *ego cogitans* que llena la imaginación filosófica de los siglos posteriores no parece que pueda satisfacer por completo, ni tan siquiera a los ojos de su inventor, la autoconciencia del *verdadero ser humano*. Recorriendo así hasta el final el itinerario de las *Meditaciones metafísicas*, repararemos en una ya no tan renombrada vuelta a la corporalidad cumplida en otros textos considerados tradicionalmente menores, como son el tratado *Las pasiones del alma* y la correspondencia mantenida con intelectuales de la época.

Las dificultades, no obstante, a la hora de dar con un utillaje conceptual adecuado para pensar la identidad desde este segundo punto de vista una vez sancionado el primero obligará a Descartes a retomar anacrónicamente viejas soluciones, lo que explicará asimismo que este desarrollo antropológico haya sido anotado a pie de página en la historia efectual de su pensamiento. Por su parte, haciéndose cargo de los problemas que lega el *cogito* a la Modernidad y queriendo ofrecer una salida al *impasse* cartesiano, Nietzsche tratará de desmontar la imagen lógica del yo, del *Ich*, anulando su pretendido margen de actuación y de autonomía y devolviéndoselo al sí mismo, al *Selbst*. Siguiendo el hilo conductor del cuerpo, pretenderá hacer así inteligible una concepción dinámica y abierta de la identidad entregada a un *pathos* biográfico narrativo.

En todo caso, el *verdadero ser humano* y el *sí mismo* emplazan prácticamente la subjetividad. Con ellos pasaremos en el tercer capítulo a estudiar bajo el epígrafe de *aristocratismo* los programas morales del alma fuerte y del superhombre. Este segundo contexto de la identidad es corporal y va a tener un tono profundamente afectivo. En él va a plantearse una difícil y exclusiva moral de dominio de sí pensada para aquellos que tienen la suficiente fuerza de voluntad como para encauzar su vida con autonomía y reconciliarse con sus vaivenes. Desde estos presupuestos, podrá decirse que tanto el alma fuerte como el superhombre encarnan un máximo interés individualista avenido respectivamente, sin embargo, con dos pasiones diferentes, la de la generosidad y la del egoísmo, que nos permitirán acentuar y contraponer también sus perfiles. De hecho, al hilo de la breve revisión del Renacimiento con la que vamos a comenzar, podremos ir apreciando ya estas dos caras del aristocratismo.

CAPÍTULO I

LA AMBIGÜEDAD DE UNA OPOSICIÓN

Entre Descartes y Nietzsche las relaciones se presentan complejas y merecen una cuidadosa revisión. Pero antes de enfrentar a ambos autores y de poner a discutir sus respectivas propuestas sobre la subjetividad, queremos retroceder sobre los siglos que las enlazan y detenernos en un episodio del pasado que es capaz de brindarles un contexto común. Se trata —como ya anunciamos— del individualismo renacentista. Tal *coincidencia retrospectiva* nos va a dar motivos para matizar la oposición que en un principio podría haber orientado nuestra comparación y para hablar a favor de su ambigüedad. Teniendo esto en cuenta, exploraremos las contribuciones de nuestros dos filósofos a la historia del sujeto moderno. En primer lugar, atenderemos al compromiso de Descartes con la antropología cristiana, pero recuperando las claves humanistas que le permiten corregirla en la dirección de un ambicioso ideal de autorresponsabilidad. Al llegar después a Nietzsche, nos apoyaremos en su intempestiva vuelta al Renacimiento para esbozar una guía de lectura de la filosofía moderna con la que interpretar al pensador francés. Siguiéndola, daremos con un contradictorio y doble título para éste —*aristocratismo e ingenuidad*— que nos permitirá en los capítulos posteriores de este trabajo desgranar la relación entre los dos autores y avanzar en la confrontación.

I. UN CONTEXTO COMÚN: EL INDIVIDUALISMO RENACENTISTA.

El Renacimiento es un período histórico denso, heterogéneo y geográficamente extenso que abarca fundamentalmente los siglos XV y XVI y cuyas relaciones con la escolástica medieval así como con el humanismo —entendido como el movimiento intelectual y cultural que con más propiedad lo recorre y caracteriza— son ciertamente intrincadas. La voluntad de ruptura no es uniforme, prosperando entre tradiciones especulativas basadas en el aristotelismo o en el platonismo y alternando el renovado entusiasmo por lo clásico con la autoridad de algunas viejas voces de la Iglesia como San Agustín¹. Así pues, vista esta complejidad de intereses y fuentes, resulta harto difícil establecer una única línea de fuerza. En las páginas que siguen, no pretendemos de ningún modo plantear ni solucionar un problema historiográfico y filosófico de semejante envergadura, sino simplemente seguir aquellos hilos del pensamiento humanista que urden la nueva imagen del individuo que sirve de trasfondo a los planteamientos de Descartes y Nietzsche. No cabe olvidar, no obstante, que cada uno de ellos, desde su propio horizonte hermenéutico, va a aprovecharla y a proyectarla —tendremos ocasión de apreciarlo— en un sentido. Así las cosas, atenderemos especialmente a dos nombres con cierto *eco* en sus filosofías que nos ayudarán a matizar sus sendos individualismos: la de Pico della Mirandola y la de Nicolás Maquiavelo. Veámoslo.

En este intermedio entre la Edad Media y la Modernidad se van a corregir los valores más pesimistas y *humillantes* de la antropología cristiana. Puede decirse que en este momento cobra fuerza, en efecto, una comprensión del ser humano cuya clave deja de ser teológica para partir de la propia experiencia histórica y terrenal que éste tiene de sí. Los humanistas hacen pasar entonces al primer plano las preocupaciones morales, psicológicas, políticas y sociales en un

¹ Sobre la problematicidad del concepto de *Renacimiento* cf. el estudio de P. O. Kristeller, *El pensamiento renacentista y sus fuentes*, FCE, Madrid, 1982, sobre todo pp. 117 y ss., el de A. Bullock, *La tradición humanista en Occidente*, Alianza editorial, Madrid, 1989, sobre todo pp. 16 y ss. y el de P. Burke, *El Renacimiento europeo*, Crítica, Barcelona, 2000, pp. 148 y ss..

intento de recuperar una función práctica del pensamiento que el desarrollo especulativo de la escolástica había descuidado: como señala W. Dilthey, elevan a conciencia filosófica su propio destino vital¹. La vida, en pocas palabras, se convierte en el centro de atención. Y es que en esta época se reanima significativamente el interés profano por el mundo, floreciendo una ambición activa, *negociosa*, que piensa antes en jalonar la propia biografía con fama, riqueza y poder que en aplicarse abnegadamente en la salvación del alma. Con ello, al fin y al cabo, se reivindica la importancia y la eficacia del individuo en el orden de la realidad.

J. Burckhardt destaca este hecho como una ganancia del Renacimiento italiano y, en buena medida, de sus *inestables* circunstancias políticas, puesto que, ya fuera bajo la forma de tiranía o bajo la de república, los gobernantes necesitaban conocer y explotar sus propios recursos y acentuar sus perfiles frente al de los posibles oponentes, exhibiéndose, además, por parte de emigrantes y desterrados un cosmopolitismo que delataba igualmente la idiosincrasia y el valor de lo personal. En todo caso, empieza a rodar una consideración objetiva del estado y de las cosas en general que tiene como contrapartida el desarrollo del sentido de lo particular y subjetivo². Según apunta su emblemático estudio *La cultura del Renacimiento en Italia* —que Nietzsche leerá tan concienzudamente, por cierto—, es ahora, efectivamente, cuando se rasga el “velo” medieval a través del que “el ser humano se reconocía a sí mismo sólo como raza, pueblo, partido, corporación, familia u otra forma cualquiera de lo colectivo”³.

Esta inquietud individualista lleva a reafirmar con orgullo la confianza en uno mismo para asumir, al margen de las tutelas tradicionales y contra cualquier advertencia de corrupción moral original, el propio destino. Así pues, se va a reconocer el potencial de cada persona para labrarse su futuro y sobreponerse a

¹ W. Dilthey, “La función de la antropología en la cultura de los siglos XVI y XVII”: *Hombre y mundo en los siglos XVI y XVII*, FCE, México, 1978; p. 407.

² J. Burckhardt, “El estado italiano y el individuo”: *La cultura del Renacimiento en Italia*, vol. I, Orbis, Biblioteca de historia, Barcelona, 1985; pp. 99 y ss..

³ *Ibid.*, p. 99.

los vaivenes de la fortuna con las propias fuerzas. Confirmando este planteamiento, emparenta A. Bullock el concepto latino de *humanitas* — manejado por los humanistas en su doble acepción de naturaleza humana y cultura— con el griego de *paideia* en la medida en que ambos expresan un ideal pedagógico —afín, sin duda, al de la *Bildung* alemana— convencido de la plasticidad del ser humano e interesado, en consecuencia, en su formación integral y, sobre todo, en su perfectibilidad¹. Y es que, como veremos un poco más adelante insistir a Pico della Mirandola, el ser humano es “árbitro”, “modelador” y “diseñador” de su propia existencia y, por lo tanto, responsable por completo de los derroteros por los que discurra su educación. Tal y como también señala J. Burckhardt, la perfección de la personalidad es una de las condiciones del desarrollo del individualismo que tiene lugar en el contexto del Renacimiento italiano. Se trata de cultivar con igual celo el cuerpo y el alma, de trabajar virtuosamente las propias facultades con la mira de adquirir “un armonioso contorno tanto en lo espiritual como en la vida externa”². A entender del historiador suizo, esta férrea voluntad de cultura encarnada en hombres como Ariosto, Dante o Leone Battista Alberti vendría a caracterizar un tipo humano excelente, el *uomo universale*³.

Con esta conciencia de universalidad, el ser humano proyecta sobre sí la imagen de un *microcosmos* que tiene el empuje, la versatilidad y la riqueza suficientes como para conformarse a voluntad: es dueño de sí, el artífice de su destino. Contraviniendo, entonces, las doctrinas teológicas de la gracia y de la predestinación cobra fuerza el ideal *literario* de la creación de sí. No en vano, durante esta época y al calor de la preocupación por la fama, alcanza un importante desarrollo el género biográfico, que deja de ocuparse exclusivamente de héroes y santos para atender preferentemente los avatares de aquellos que con

¹ Cf. el estudio ya citado de A. Bullock, *La tradición humanista en Occidente*, pp. 13 y ss..

² Señala J. Burckhardt a propósito de esas “personas perfectamente cultivadas” que jalonan el *quattrocento* italiano: “Si el proceso en cuya virtud adquirían aquel armonioso contorno, tanto en lo espiritual como en la vida externa, era algo que se habían impuesto a sí mismas como meta consciente, claramente definida, resulta difícil afirmarlo; pero en algunas es evidente que ocurría así, naturalmente dentro de los límites que permitía la imperfección de todo lo terrenal y humano”, *Op. Cit.*, vol. II, “Desarrollo del individuo”, pp. 103 y ss..

³ *Ibid.*, pp. 103 y ss..

virtù han sabido colmar su vida de gloria y han hecho de ella, en este sentido, una obra de arte¹. La autonomía gana ahora, sin lugar a dudas, un significado heroico y la creatividad es lo que va a definir el trabajo del genio². Este nuevo enfoque da cuenta del crédito moral que se le concede a lo individual y del valor instructivo de la idiosincrasia.

Habida cuenta de lo dicho, resulta evidente que la individualidad y la libertad van a convertirse en dos piezas imprescindibles con las que componer una nueva imagen de la dignidad humana. Ésta, no obstante, se hace eco de temas clásicos como la alabanza de Prometeo como inventor de las artes y no puede dudarse que también tiene un antecedente en la concepción cristiana de la persona como *imago Dei*³. Esta última condición justifica el privilegio cósmico y escatológico del ser humano y su libre albedrío, asegurando la equivalencia espiritual de los creyentes —por muy dispares que sean sus circunstancias terrenales— así como la vigencia de un vínculo privativo de cada uno de ellos con Dios. A propósito, discurre precisamente el parágrafo 43 de *El Anticristo* advirtiendo cómo en el cristianismo coinciden el interés individualista y el igualitarista gracias a la compenetración de las doctrinas de la inmortalidad personal y de la igualdad de las almas: según ellas, efectivamente, “la «salvación» de cada individuo tiene derecho a reclamar una importancia eterna” y, no obstante, a la vez “cada uno tiene idéntico rango que cualquier otro”⁴. Para Nietzsche, este planteamiento, a pesar de su acento subjetivista, comete un “atentado máximo contra la humanidad aristocrática” que anula la idiosincrasia al gestionarla únicamente a un nivel sobrenatural. El motivo de esta perversión

¹ Sobre el desarrollo del género biográfico, véase la obra citada de J. Burckhardt, parte II, “Desarrollo del individuo”, pp. 113 y ss.. Puede consultarse también el estudio de A. Chastel y R. Klein, *El humanismo*, ed. Salvat, Barcelona, 1971; pp. 141 y ss. y el capítulo “La emergencia del individuo” de la ilustrativa y detallista *Historia de la vida privada* dirigida por P. Ariès y G. Duby, t. 2, Taurus, Madrid, 2001, sobre todo pp. 551 y ss..

² Sobre el individualismo heroico cf. el estudio de E. Cassirer, *Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1963; cap. III, pp. 77 y ss..

³ Sobre los antecedentes de la reivindicación renacentista de la dignidad humana cf. *The Cambridge History of Renaissance Philosophy* editado por Ch. B. Schmitt y Q. Skinner, Cambridge University Press, Cambridge, 1988, pp. 306 y ss. y el estudio ya citado de P. O. Kristeller, *El pensamiento renacentista y sus fuentes*, pp. 230 y ss..

⁴ AC, §43, KSA 6-217; en la ed. cast., p. 83

habría que buscarlo en una “deplorable adulación de la vanidad personal” pensada por y para los débiles que coloca el centro de gravedad de la vida no en ésta, sino “en el «más allá»” —o, lo que es igual, “en la nada”—¹.

Es cierto que, originalmente, el cristianismo sostiene la excelencia moral humana sobre un individualismo afianzado exclusivamente en el dominio de la religión: nos encontramos de esta suerte —en palabras de L. Dumont— con “un individuo-fuera-del-mundo” cuyo contexto es el de una sociedad tradicional de tipo holista². Sin embargo, el desarrollo humanista del tópico de la *dignitas hominis* tiene consecuencias bien distintas al apoyarse en una antropología individualista cuyo alcance es terreno —exigiendo, por tanto, un nuevo orden social— y cuya pérdida de calidad espiritual resulta decisiva. Que hayamos sido creados a imagen y semejanza divina pasa a ser un argumento a favor de nuestra voluntad —que llega a ser ilimitada para Pico della Mirandola y un eficiente instrumento contra la fortuna para Maquiavelo— y de nuestra inteligencia —que Galileo Galilei equipara, si no en su extensión, es decir, en cantidad, sí intensivamente, en género, a la del Creador³—. Ambas facultades, la volitiva y la intelectual, son ahora renaturalizadas y entendidas fundamentalmente en los términos de su aplicación al dominio de la propia vida y del mundo político y físico. En este sentido podemos entender la afirmación de J. Burckhardt de que aunque “se había poseído siempre el concepto lógico de la humanidad”, “el Renacimiento conoció directamente el objeto”, pues fue entonces cuando se actualizaron máximamente sus potencialidades⁴.

Las nuevas relaciones que se entablan entre el poder espiritual y el temporal a partir del Renacimiento ayudan a explicar la resituación mundana del individuo. Y, en este sentido, cabría señalar la *colaboración* de la Reforma que arranca en el siglo XVI en tanto y cuanto que, si por obra del pensamiento

¹ *Ibid.*, KSA 6–217-218; en la ed. cast., pp. 82-84

² L. Dumont, *Ensayos sobre el individualismo*, Alianza, Madrid, 1987; pp. 36 y ss..

³ G. Galilei, *Diálogo sobre los dos máximos sistemas del mundo*, jornada I.

⁴ J. Burckhardt, *Op. cit.*, II, p. 263.

humanista la existencia se libera significativamente de la tutela eclesiástica, por la de aquélla la religión cancela las mediaciones políticas e institucionales, firmándose de esta suerte bilateralmente la separación de dominios. Pero además, como consecuencia de la *personalización* protestante de la fe, se sanciona una reglamentación religiosa de la vida cotidiana del creyente que va a favorecer el desarrollo del sentido de la disciplina y de las iniciativas negociosas particulares¹. Desde ambos frentes, se dan, así pues, motivos para la consolidación del “individualismo-en-el-mundo” —como diría L. Dumont— aunque en el seno de programas distintos. El individuo propio del Renacimiento se aprovecha fundamentalmente de la libertad de acción conseguida y de su aplicación socio-política, económica y científica, relegando lo religioso a la privacidad, mientras que el de la Reforma se complace en la emancipación espiritual, cuidándose sobre todo de la formación de la interioridad y enfocando desde ella y con una clara voluntad ascética los asuntos mundanos.

Y es que las corrientes protestantes en general, al calor de las doctrinas de la gracia y de la predestinación, cultivan una antropología pesimista y recelosa hacia las energías individuales que está bien lejos de cuadrar con las grandes expectativas de los humanistas y con la nueva conciencia de autonomía que se despierta en los hombres del Renacimiento. El mismo Nietzsche advierte la contradicción entre ambos movimientos:

“Un monje alemán, Lutero, fue a Roma. Ese monje, que llevaba en su cuerpo todos los instintos vengativos de un sacerdote fracasado, se indignó en Roma *contra* el Renacimiento... En lugar de comprender, con la más profunda gratitud, el enorme acontecimiento que había tenido lugar, la superación del cristianismo en su propia *sede*—, lo único que su odio supo extraer de ese espectáculo fue su propio alimento [...] Y Lutero *restauró de nuevo la Iglesia*: la atacó... El Renacimiento —¡un acontecimiento sin sentido, un gran envano! ¡Ay, esos alemanes, cuanto nos han costado ya!”².

¹ Sobre este punto puede consultarse el estudio ya citado de L. Dumont, *Ensayos sobre el individualismo*, pp. 64 y ss. y también *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* de M. Weber (Península, Barcelona, 1994) en cuyas páginas, como es sobradamente conocido, se ilustra y analiza con detalle esa “ascetización de la vida en el mundo” promovida por la Reforma por motivos religiosos que sirve, no obstante, de impulso al desarrollo de la mentalidad laboral capitalista.

² *AC*, §61, *KSA* 6-251; en la ed. cast., pp. 119-120. Sobre la interpretación nietzscheana de la Reforma y, en general, del cristianismo, al que acaba identificando en buena medida con aquélla, puede consultarse, por ejemplo, la monografía de P. Valadier, *Nietzsche y la crítica del cristianismo*, Ediciones Cristiandad,

I.1. Dos posibles lecturas del individualismo renacentista.

Las fórmulas humanistas para expresar la nueva concepción de la dignidad individual que hemos esbozado varían de un autor a otro y tienen diferente calado metafísico. Muy brevemente y a fin de recordar algunos hitos, podría señalarse la invitación de Petrarca a tomar el alma como punto de partida o la insistencia de Pomponazzi y de Ficino en su posición central y privilegiada respecto a todo lo creado¹. Éste último reconoce sin ambages la capacidad del ser humano para dominar y gobernar el mundo y su derecho a ejercitarla, algo que aparecerá asimismo en los programas científicos de Bacon, Galileo y Descartes. Pero de entre las voces que contribuyen a afinar el individualismo renacentista, queremos destacar las de Pico della Mirandola y Nicolás Maquiavelo por — como ya señaláramos hace varias páginas— su particular *eco* en las filosofías cartesiana y nietzscheana. Más concretamente, explotando el alcance de ambos nombres intentaremos una aproximación a dos personajes de la época, Galileo Galilei y César Borgia, que pondrán en marcha la objetivación del mundo físico y del político y nos ilustrarán, a la sazón, sobre dos sensibilidades individualistas diferentes.

Queremos detenernos en primer lugar en Pico della Mirandola, quien llega a acariciar el sueño de la omnipotencia y cuya antropología nos interesa especialmente por un decidido talante voluntarista que resonará en la filosofía cartesiana. En este sentido, es casi un lugar común el fragmento de su *Discurso sobre la dignidad del hombre* (1486) a propósito de la creación de Adán que J. Burckhardt, por ejemplo, no duda en reseñar como “uno de los más nobles legados de esta época de la cultura”². Estas líneas, en efecto y a pesar de su

Madrid, 1982; cf. sobre todo, pp. 106 y ss..

¹ Estas posiciones están desarrolladas en las siguientes obras: F. Petrarca, *De sui ipsius et multorum ignorantia*; P. Pomponazzi, *Tractatus de immortalitate animae*; y M. Ficino, *Theología Platónica*. Puede consultarse también el repaso que hace P. O. Kristeller de los conceptos de ser humano en el Renacimiento en las pp. 232 y ss. de su estudio ya citado *El pensamiento renacentista y sus fuentes*.

² J. Burckhardt, *Op. cit.*, II, p. 263.

contextualización bíblica, encierran una orgullosa y poco ortodoxa reivindicación de la libertad humana que anula el argumento teológico del pecado original — rondándose con ello la herejía pelagiana a la que habrá de responder también Descartes¹— y borra el rastro de determinismo astrológico o naturalista que siguieron otros humanistas como Ficino y Pomponazzi. Leamos:

“El mejor Artesano [...] dio al hombre una forma indeterminada, lo situó en el centro del mundo y le habló así: «Oh Adán: no te he dado ningún puesto fijo, ni una imagen peculiar ni un empleo determinado. Tendrás y poseerás por tu decisión y elección propia aquel puesto, aquella imagen y aquellas tareas que tú quieras. A los demás los he prescrito una naturaleza regida por ciertas leyes. Tú marcarás tu naturaleza según la libertad que te entregué, pues no estás sometido a cauce angosto alguno. Te puse en medio del mundo para que miraras placentemente a tu alrededor, contemplando lo que hay en él. No te hice celeste ni terrestre, ni mortal ni inmortal. Tú mismo te has de forjar la forma que prefieras para ti, pues eres el árbitro de tu honor, su modelador y diseñador. Con tu decisión puedes rebajarte hasta igualarte con los brutos, y puedes levantarte hasta las cosas divinas»”².

En este pasaje, Pico della Mirandola quiere acreditar la radical indeterminación del ser humano para comprometerlo con el proyecto personal de determinarse a sí mismo. Lo que seamos depende de lo que nos propongamos ser, con lo cual la ontología se explica desde un punto de vista moral, convirtiéndose la identidad en una cuestión de autorresponsabilidad. En la misma línea —aunque con un sentido del deber más acusado como tendremos ocasión de ver—, escribirá Nietzsche que el ser humano es “el animal aún no fijado”³ e insistirá en *Ecce homo*, como reza su subtítulo, en la obligación biográfica de “llegar a ser lo que se es”. Pero, volviendo a la cita del *Discurso sobre la dignidad del hombre* que nos ocupa, cabe caer en la cuenta de que el destino no puede depender más que del propio esfuerzo, de la propia fuerza de voluntad: “la

¹ Sobre el pelagianismo renacentista, cf. el estudio de E. Cassirer, *Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance*, cap. III.

² G. Pico della Mirandola, *Discurso sobre la dignidad del hombre*, recogido en la selección de textos realizada por P. R. Santidrián, *Humanismo y Renacimiento*, Alianza Editorial, Madrid, 1993, pp. 121 y ss.. Sobre el *Discurso* y la filosofía de Pico en general cf. el estudio de P. O. Kristeller, *Ocho filósofos del Renacimiento italiano*, FCE, México, 1970, pp. 77 y ss..

³ “das noch nicht festgestellte Tier”, *MBM*, §62, *KSA* 5-81; en la ed. cast., p. 88.

suerte es hija del alma”, concluirá Pico citando a Eurípides en un escrito dedicado a la condena —contra Ficino—, precisamente, de una *ciencia* que pone en cuestión el libre arbitrio, a saber, la astrología¹. Y es que la naturaleza humana no está sujeta a patrón de actuación alguno sino que su potencialidad, casi infinita, es un argumento, en resumidas cuentas, a favor de la libertad individual. Ésta es, sin duda, una llamada a la excelencia que, no obstante, puede desencadenar un proceso corruptor por decisión personal, pero, en todo caso, consiste en forjarse una esencia singular, en darse de modo característico una legalidad que el resto de criaturas encuentra, bien al contrario, universalmente ya dada.

La absoluta confianza de Pico della Mirandola y de otros humanistas en las fuerzas intelectuales y morales del individuo se traduce en una actitud crítica y antidogmática que impulsa, sin duda, el desarrollo de la nueva ciencia. En el Renacimiento se transforma, ciertamente, la concepción del ser humano haciendo de la libertad una verdadera categoría antropológica que encuentra en la revolución científica su mejor y más ambiciosa expresión. Triunfa, como ya hemos sugerido, la vocación activa y mundana, transformadora de la realidad, la autoconciencia propia de un *homo faber* que se siente capaz de *trabajar* con eficacia no sólo su existencia sino también las cosas que le rodean². El saber es poder y ha de ensuciarse las manos. En este sentido oímos, por ejemplo, también a G. Bruno llamar al ser humano “dios en la tierra” en tanto que “puede formar otras naturalezas, otros cursos, otros órdenes” en virtud de un albedrío que si fuese ocioso y se despreocupase de la acción resultaría vano como “el ojo que no ve y la mano que no capta”³. Empieza así a tomar cuerpo ese hiperbólico sueño *infantil* de la omnipotencia al que nos referíamos un poco más arriba a propósito del *Discurso* de Pico —y que seducirá también a Descartes— que cree en la posibilidad de reconstruir y reinterpretar la legalidad del mundo a medida para hacerse completamente con ella.

¹ *In astrologiam libri*, lib. IV, cap. IV.

² Sobre la concepción del *homo faber* en el contexto de una revisión marxista del Renacimiento cf. el estudio de E. Bloch, *La filosofía del Renacimiento*, ed. 62, Barcelona, 1982; pp. 41 y ss..

³ G. Bruno, “Spaccio della bestia trionfante”, *Dialoghi italiani*, ed. G. Aquilecchia, Florencia, 1958; pp.

La libertad, en efecto, no es únicamente una conclusión teórica celebrada por los escritores y pensadores del Renacimiento, sino un útil y prometedor punto de partida para el sujeto moderno que, a pesar del racionalismo de su semblante, hereda el gesto voluntarista del humanismo, entrafándose en él el propósito de objetivar e instrumentalizar el mundo físico¹. Y es que el correlato de la autonomía individual es la afirmación de una necesidad natural comprensible y calculable. La prometedora antropología proclamada por Pico della Mirandola va a engendrar primero un optimismo mágico, pero después, apoyándose en un ideal de progreso que quiere ponerse al servicio de la humanidad y en una concepción calculable de la naturaleza inspirada en el arte y en las matemáticas, un optimismo científico y técnico fronterizo a veces con la utopía. Francis Bacon, pero, sobre todo, Galileo Galilei ponen nombre a este movimiento progresista y antiautoritario que defiende, contra cualquier criterio teológico y en pro de la suficiencia de las facultades humanas, la autonomía del conocimiento². La filosofía cartesiana aprovechará el empuje que el italiano le da a la razón, aunque el *caso Galileo* también le repercutirá en otro sentido tras su condena por parte del Santo Oficio en 1633. Como veremos, en el contexto de esa involución del espíritu secularizador renacentista que fue la Contrarreforma el silencio y el disimulo se impondrá en buena medida en la comunidad filosófica.

El individuo del Renacimiento se perfila, como acabamos de ver, objetivando el mundo físico, pero asimismo sometiendo el civil a un proceso paralelo. La confianza del ser humano en su autonomía no sólo motiva la impugnación científica de lo sobrenatural, sino también el menosprecio ético y

732-733.

¹ Sobre el desarrollo del problema sujeto-objeto en el Renacimiento cf. el estudio citado de E. Cassirer *Individuum und Kosmos*, cap. IV, pp. 130 y ss..

² Cf. G. Galilei, *Carta a Cristina de Lorena*, Alianza, Madrid, 1994. En la página 71 de este texto leemos: "Pero que aquel mismo Dios que nos ha dotado de sentidos, de habla y de intelecto haya querido, posponiendo el uso de estos, darnos con algún otro medio las noticias que por ellos podemos obtener, de forma que también de aquellas conclusiones naturales que, o por las experiencias sensibles o por las necesarias demostraciones, son expuestas ante nuestros ojos y ante nuestro intelecto, debamos negar el

político de la *fortuna*, es decir, del cúmulo de circunstancias y contingencias que escapan a nuestro control. Al igual que hace el hombre de ciencia, el de acción ha de ensuciarse también las manos y manejar con previsión y eficacia los acontecimientos, tratando de encauzar su fuerza y casualidad en provecho propio. Las actitudes pasivas, contemplativas o indolentes dan pábulo a la fatalidad a costa de la libertad humana, lo que merece el siguiente reproche de Maquiavelo: “creer que sin ti ha de luchar Dios por ti estando tú ocioso y de rodillas ha devastado muchos reinos y muchos estados”¹. En el marco de esta autoconciencia emprendedora, la virtud no puede asimilarse al ajuste a un orden prescrito o transcendente, sino que, todo lo contrario, ha de ser una expresión decidida de la autonomía personal. Su ejercicio entrafña, así pues, más bien *virtuosismo*, es decir, la exhibición de la destreza y de la energía necesarias para hacerse cargo de una situación particular y configurarla a voluntad.

El ejemplo más acabado de este planteamiento lo da la *virtù* maquiavélica, que recoge la connivencia semántica de la virtud con la fuerza en general, *vis*, y, más en concreto, con aquella de la que hace gala el varón, *vir*, con la virilidad, renovando así la doble acepción de hombría y valentía del concepto griego de *andreia*². Con este giro que se desvía del cristianismo y recupera acentos clásicos, lo *virtuoso* explota un significado eminentemente individualista y pragmático y se despega, como contrapartida, del eje normativo que tradicionalmente lo había vertebrado. Se trata de situar las pautas de la acción más allá del bien y del mal y sancionarlas en función de la ganancia personal de poder; algo que Nietzsche, por ello, no duda en reivindicar tomando como modelo las maniobras políticas de César Borgia: “no virtud —leemos en *El Anticristo*—, sino vigor (virtud al estilo del Renacimiento, *virtù*, virtud sin moralina”³.

sentido y la razón, no creo que sea necesario creerlo”.

¹ N. Maquiavelo, “Asno de oro”, texto citado por M. González en su *Introducción al pensamiento filosófico*, Tecnos, Madrid, 1987; p. 125.

² Sobre la etimología del término *virtù* cf. el estudio ya citado de Cassirer, *Individuum und Kosmos y The Cambridge History of Reinassance Philosophie*, pp. 432 y ss.. Cf. también la monografía de Q. Skinner, *Maquiavelo*, Alianza Editorial, Madrid, 1995, pp. 38 y ss..

³ *AC*, §2, *KSA* 6-170; en la ed. cast., p. 32. Cf. también el fragmento póstumo 10[50] del otoño de 1887, *KSA* 12-480.

Partiendo de una antropología más realista que la de Pico della Mirandola —y que por ello, sin duda, admite una buena dosis de pesimismo— Maquiavelo abandona la quimera de la omnipotencia y trabaja con un ideal más modesto de autonomía pero igualmente individualista y laico. De hecho, culpa a la religión de la pérdida de fortaleza y de libertad personales puesto que la escatología cristiana hace “estimar menos los honores mundanos” —mientras que, compara, “los antiguos, estimándolos mucho y teniéndolos por el sumo bien, eran más arrojados en sus actos”—¹. La fortuna, a su entender, es ciega y enormemente poderosa y puede llegar a ser la dueña de la mitad de nuestras acciones, pero de ningún modo expropiarnos la otra parte, pues nuestro libre albedrío no está ni por aquélla ni mucho menos por la providencia divina “anonadado”². Para asegurar este margen de soberanía se ha de saber hacer frente a lo por venir y sujetarlo con fuerza, pues la caprichosa diosa de la rueda “demuestra su dominio cuando no encuentra una *virtù* que se le resista, porque entonces vuelve su ímpetu hacia donde sabe que no hay diques ni otras defensas capaces de mantenerlo”³. Recurriendo a una imagen *erótica* extremadamente violenta, la fortuna es vista en su condición de diosa también como una mujer que puede ser seducida exitosamente con una virilidad resuelta e implacable. Leemos al respecto en *El Príncipe*:

“Creo que es mejor ser impetuoso que circunspecto, porque la fortuna es mujer: y es necesario, cuando queremos tenerla sumisa, zurrarla y zaherirla. Se ve, en efecto, que se deja vencer más por estos que por los que proceden fríamente. Por otra parte, siempre, como mujer, es amiga de los jóvenes, porque son menos circunspectos, más iracundos y le mandan con más audacia”⁴.

¹ N. Maquiavelo, *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, Libro II, §2, p. 188 de la edición de Alianza, Madrid, 1987.

² *El Príncipe*, cap. XXV, Bruguera, Barcelona, 1983; pp. 178 y ss..

³ *Ibid.*, p.179. “La comparo (a la fortuna) —dice en este mismo sentido Maquiavelo— con uno de esos ríos fatales que cuando se embravecen, inundan las llanuras, derriban los árboles y los edificios, quitan terreno de un paraje y lo llevan a otro: todos huyen en cuanto lo ven, todos ceden a su ímpetu sin poder resistirle. Y, a pesar de que estén hechos de esta manera, no por ello sucede menos que los hombres, cuando están serenos los temporales, pueden tomar precauciones con diques y esclusas, de modo que cuando crece de nuevo, o correrá por un canal, o su ímpetu no será tan licencioso ni perjudicial”, p. 178.

⁴ *El Príncipe*, cap. XXV, p. 181.

Como sabemos, Maquiavelo pretende en esta obra de 1532 darle al príncipe las claves de un gobierno eficaz al margen de las directrices eclesiásticas y de cualquier opción religiosa o moral privada. A propósito de su realismo, escribe J. Burckhardt que “su objetividad política es ciertamente terrible en su sinceridad” e insiste: “capta siempre las fuerzas en juego como algo vivo, como algo activo, plantea las alternativas acertadamente y con grandeza, y procura no engañarse a sí mismo ni engañar a los demás”¹. Nietzsche aprecia este enfoque dinámico y antiidealista que es sensible a actuaciones como la de César Borgia y, precisamente, el autor de *La cultura del Renacimiento en Italia* también nos recuerda la admiración que sentía Maquiavelo por el *brutalmente* secularizado estilo político de este personaje al que pone como ejemplo a seguir por el gobernante². Sin poder entrar en más detalles, nos interesa en este momento destacar el importante provecho que tiene para el desarrollo del individualismo el tratamiento maquiaveliano de la cosa pública, puesto que ésta pierde el significado tradicional de *universitas* para ganar el moderno de *societas*³. En efecto, el fuerte sentido de pertenencia y cohesión que recoge la primera de estas concepciones —y que sigue en cierto sentido presente en algunas utopías humanistas como la de T. Campanella— queda del todo desfasado ante la constatación de que las relaciones políticas responden más bien a una asociación contingente de *individuos-en-el-mundo*. En este sentido afirma L. Dumont que la política de Maquiavelo fue la “primera ciencia práctica que se emancipó de la red holista de los objetivos humanos”⁴. El individuo, sin duda, ya no es simplemente el miembro de un cuerpo social, sino que, bien al contrario, la convencida ejercitación de su autonomía justifica la objetivación e instrumentalización de éste.

¹ J. Burckhardt, *Op. cit.*, I, pp. 65-66.

² *Ibid.*, p. 87. Puede tomarse el capítulo VII de *El Príncipe*, por ejemplo, como ilustración del admirado análisis que hace Maquiavelo de la actuación de César Borgia. Sobre esta fascinación, véase también el estudio ya citado de Q. Skinner, *Maquiavelo*, pp. 19 y ss.. A propósito de la opinión que Maquiavelo le merece a Nietzsche, cf. *CI*, “Lo que debo a los antiguos”, §2, *KSA* 6-156; en la ed. cast., p. 131.

³ Sobre estas dos concepciones de lo social, cf. el estudio de L. Dumont, *Ensayos sobre el individualismo*, p. 76.

⁴ *Ibid.*, p. 83.

Habida cuenta de su resonancia en la teoría política renacentista y en el pensamiento nietzscheano, el *caso Borgia* nos puede servir de guía para una lectura del individualismo alternativa a la que inauguró hace unas páginas el *Discurso sobre la dignidad del hombre* de Pico della Mirandola y cuya inspiración hicimos llegar hasta Galileo. El optimismo de ese texto reivindicaba una asunción genérica de la libertad apoyándola en el soberbio sueño de la omnipotencia al que ya hemos aludido, mientras que la desmoralización que ciñe la filosofía de Maquiavelo y le lleva a simpatizar con el hijo de Alejandro VI determina una adscripción más mesurada de la autonomía en todos los sentidos. Y es que ésta, reinterpretada como *virtù*, no es ya una categoría antropológica indiscutible, sino la restringida cota de poder sobre los vaivenes de la fortuna que algunos hombres, aquellos que son capaces de esa suerte de resolución viril, demuestran en sus actos.

El *caso Galileo* y el *caso Borgia* reseñados aquí a grandísimos rasgos — que luego detallaremos un poco más— y tomados como prototipos de sendas actitudes renacentistas coinciden en su demostración de la libertad mundana — científica y ético-política— del ser humano, pero dan pie a dos proyecciones distintas del individualismo. La primera va a hacerse cargo del ideal de progreso de la humanidad, ligándolo a la construcción de un sujeto responsable de la nueva ciencia de semblante universal; la otra, en cambio, va a esbozar en el individuo un gesto personal mucho más escéptico y perspectivista. La filosofía cartesiana, dando una respuesta emblemática a esa pretensión de la subjetividad, va a desarrollar con *generosidad* el tópico humanista de la dignidad humana, mientras que Nietzsche, en cambio, con su peculiar retrospectiva del Renacimiento y el recuerdo de algunas de sus grandes y más controvertidas personalidades pretende encontrar argumentos *egoístas* contra la deriva gregaria de la Modernidad. Nos vamos a encontrar así con un individualismo comprometido —podríamos decir por el momento— con la búsqueda de una razón común y universalmente compartida, frente a otro traspasado por un fuerte

sentimiento de la idiosincrasia que puede hacer muy difícil el pensamiento de lo común.

En resumidas cuentas, en el seno del humanismo se abre una amplia perspectiva individualista que se prolongará en la inmediata filosofía cartesiana y que la nietzscheana reclamará intempestivamente desde la distancia, apostillándola, tal y como veremos, como *aristocratismo*. Adelantemos ya que se trata éste de un título fundamental de su programa contra la Modernidad bajo el que, no obstante y contra todo pronóstico, también amparará al siglo XVII, lo que nos obligará a matizar también la postura del filósofo francés. En lo que sigue, trataremos de averiguar y precisar cómo administran cada uno de nuestros autores la herencia renacentista y cómo utilizan el *caso Galileo* y el *César Borgia*. Comenzaremos por Descartes, dejando para más tarde la revisión de la apropiación por parte de Nietzsche y la visita del lugar que en la filosofía moderna tal y como es historiada por éste tiene aquél reservado.

II. DESCARTES Y EL RENACIMIENTO: UNA SOLUCIÓN MODERNA A LA ANTROPOLOGÍA CRISTIANA.

El Renacimiento es un “periodo de fermentación intelectual” —podríamos decir con P. O. Kristeller— que “explica, al menos en parte, las diferencias que tenemos entre Tomás de Aquino y Descartes” y que, así pues, permite comprender los derroteros por los que discurre la filosofía en el siglo XVII¹. El pensamiento humanista es, ciertamente, el trasfondo cultural que filtra la herencia medieval, proporcionándole a la filosofía cartesiana las claves para corregir en un sentido mundano, individualista y laico la antropología cristiana, como vamos a ver, y avanzar en una nueva concepción —*moderna*— de la subjetividad. Varios son los contextos de este movimiento: el académico, el

¹ P. O. Kristeller, *El pensamiento renacentista y sus fuentes*, p. 51. En el mismo sentido, señala también E. Cassirer que la revolución moderna que pone en marcha el *cogito* se nutre de las fuerzas intelectuales y

biográfico, el científico, el socio-cultural, y de todos ellos acabaremos diciendo algo¹.

Comencemos apuntando a propósito del primero que en el colegio jesuita de La Flèche donde se forma nuestro autor se sigue una pedagogía erasmista que maneja valores fundamentalmente cívicos y se inculca, a la vez, una disciplina espiritual —cuyo mejor homenaje son, por cierto, las *Meditaciones metafísicas*— que ayuda a ejercitar la fortaleza e independencia personales. Sin embargo, los estudios de “letras” en ésta, “una de las más famosas escuelas de Europa”, faltando a su promesa de utilidad para la vida, resultan decepcionantes para el joven Descartes: “procurando instruirme —se lamenta—, no había conseguido más provecho que el de descubrir cada vez más mi ignorancia”². De hecho, sabemos de sobra, pues es uno de los lugares más comunes del *Discurso del método*, que entre sus primeros gestos filosóficos está —además del de poner tierra por medio e irse a conocer mundo— el de cuestionar el acervo escolar dado precisamente su dudoso rendimiento.

Y es que es la revolución científica la que contextualiza de modo más significativo el proyecto cartesiano, consolidando una vocación práctica que recela del saber meramente especulativo y apuesta por el poder de la voluntad. Como sabemos, la teología ha perdido su privilegio heurístico en la comprensión del ser humano y del mundo, aunque, habida cuenta de la inercia escolástica universitaria y de la tensión inquisitorial de la Contrarreforma, Descartes habrá de rodearla con cuidado. Impresionado, sin duda, por el desenlace del *caso Galileo*, atiende a lo largo de toda su obra la ortodoxia cristiana pero en cierta medida *por compromiso* y con un estilo *libre* bastante sospechoso, por cierto. Por

espirituales de esta época, *Individuum und Kosmos*, pp. 130-131.

¹ Cf. el trabajo de A. Hidalgo Tuñón “Descartes en contexto” (VV. AA., *Centenario de Descartes*, Universidad de Alicante, 1997; pp. 27-50), quien trata, como reza el título, de sacar a la luz los diferentes contextos que circunscriben la propuesta cartesiana; a su entender: el contexto escolar de La Flèche, el contexto gnoseológico de la ciencia moderna y el contexto socio-cultural. Se trataría, en la terminología que utiliza B. Williams, de un ejercicio de “historia de las ideas”, preocupado por el significado histórico y cultural de una filosofía, antes que de uno de “historia de la filosofía”, atento a su relevancia filosófica Cf. B. Williams, *Descartes. El proyecto de una investigación pura*, Cátedra, Madrid, 1996; p. 11.

² *DM*, §1, *AT VI-4*; en la ed. cast., pp. 43-44.

encima de la responsabilidad ante la tradición, estará la autorresponsabilidad del filósofo. Ahondemos en todo ello.

II.1. A vueltas con la teología.

La cartesiana no es una filosofía de pretensiones teológicas, aunque sus consecuencias a este nivel sí hicieron necesaria una declaración de buenas intenciones. Así, por ejemplo, en la carta a los doctores de la Sorbona que sirve de prefacio a las *Meditaciones metafísicas*, el autor insiste en un tono comprometido, y siguiendo las directrices del Concilio de Letrán, en la fuerza demostrativa de sus páginas contra los ateos e impíos¹. Pero la voluntad de entendimiento con los círculos católicos que tal preámbulo quiere dejar clara tras las sospechas levantadas por el *Discurso del método* y los *Ensayos* no agota, sin embargo, en absoluto la investigación sobre Dios y el alma humana emprendida en esta obra de 1641². La metafísica cartesiana no prospera bajo una ortodoxia teológica, sino dentro de un proyecto de fundamentación estrictamente filosófico que ha de dar cuenta, por ello, con la sola asistencia de la razón natural de los primeros principios a partir de los que ha de reconstruirse el edificio del saber.

De esta suerte, a pesar de esa especie de investidura como *filósofo cristiano* que sirve de prefacio a las *Meditaciones*, Descartes no quiere meterse en la *camisa de once varas* de la teología y trata de establecer una distinción epistémica precisa y definitiva entre lo “que depende de la Revelación, que es lo que yo llamo propiamente Teología” y aquello que “es más bien metafísica, y ha de examinarse por la razón humana”³. Asume lo primero como un tema religioso de interés *personal* que tiene que ver con la dogmática del más allá y que no puede encajar, por lo tanto, en el orden racional de sus textos filosóficos. Así

¹ Cf. Prefacio de las *MM*: “A messieurs les Doyen & Docteurs de la Sacrée Faculté de Theologie de Paris”, *AT IX*- 4 y ss.; en la ed. cast., pp. 4 y ss..

² Sobre los avatares teológicos de las obras cartesianas véase la biografía de G. Rodis-Lewis, *Descartes*, Península, Barcelona, 1996; pp. 172 y ss..

³ Le escribe Descartes a Mersenne el 15 de abril de 1630: “Respecto a vuestra cuestión de teología, aunque sobrepasa la capacidad de mi espíritu, no me parece de todas formas fuera de mi profesión, porque no atañe a lo que depende de la Revelación, que es lo que yo llamo propiamente Teología; sino

pues, insiste también en las respuestas a las sextas objeciones en que de ningún modo se ha aplicado a ello presumiendo competencia ni con vocación especulativa, sino, bien al contrario, sólo “en la medida en que me ha parecido necesaria para mi propia instrucción, no sintiendo en mí inspiración divina en cuya virtud me juzgue capaz de enseñarla...”¹. De lo teológico no puede haber ciencia, ya que no es objeto de intuición ni se deja comprender deductivamente, sino que encierra las claves de una escatología inescrutable que atañe a la hora de la verdad tanto a los “ignorantes” como a los “doctos” y a la que la inteligencia, por tanto, sólo puede hacer flacos favores. Y es que para ocuparse con autoridad de las verdades reveladas se necesita, tal y como podemos leer en el siguiente pasaje del *Discurso del método*, la iluminación del cielo y ser —dice Descartes con cierta ironía, dada la demasiada humanidad de muchos teólogos— “algo más que hombre”:

“Pero habiendo aprendido, como cosa muy cierta, que el camino de la salvación está abierto para los ignorantes como para los doctos, y que las verdades reveladas que allá conducen están muy por encima de nuestra inteligencia, nunca me hubiera atrevido a someterlas a la flaqueza de mis razonamientos, pensando que para acometer la empresa de examinarlas y salir con bien de ella era preciso alguna extraordinaria ayuda del cielo, y ser, por lo tanto, algo más que hombre”².

Por otra parte, en las *Observaciones sobre el programa de Regius* se distinguen tres tipos de cuestiones, a saber: las que conciernen estrictamente a la fe —como los misterios teológicos—, las que aun siendo cuestión de fe pueden ser examinadas racionalmente —tales son la existencia de Dios y la distinción

que es más bien metafísica, y ha de examinarse por la razón humana”, *AT* I-143-144.

¹*AT* IX-230; en la ed. cast., p. 328

² Cf. *DM*, *AT* VI-8; en la ed. cast., pp. 46-47. A propósito de la prudente distancia de Descartes respecto a la teología, véase la carta a Picot del 1 de abril de 1644 (*AT* IV-104). La concepción cartesiana de las relaciones entre teología y filosofía está más cerca de la tradición que arranca de Santo Tomás y de Alberto Magno que de la que lo hace de San Agustín —y que son las dos tendencias directrices de la Escolástica al respecto en el siglo XVII—. Los agustinianos insisten en que el compromiso que liga a la teología con la filosofía implica que las verdades de la fe pueden y deben ser demostradas por la razón natural: *fides quarens intellectum* es la máxima anselmiana que recoge este parecer. Los otros, por su parte, propugnan la separación radical entre la verdad religiosa y las demostraciones filosóficas, aunque defienden la idea de una teología científica y argumentativa que se desarrolla autónomamente a partir de sus propios principios, lo que es del todo, sin embargo, inaceptable para Descartes. Cf. el magnífico estudio de J. Laporte *Le rationalisme de Descartes*, PUF, París, 1950; pp. 299 y ss., y también el texto de H. Gouhier, *La pensée religieuse de Descartes*, Vrin, París, 1972; sobre todo pp. 167y ss. y 237 y ss...

entre el cuerpo y el alma— y las que incumben sólo a la razón humana —las matemáticas, por ejemplo—¹. Sin necesidad de recurrir a la imagen de un filósofo agnóstico enmascarado como hizo M. Leroy, puede decirse que Descartes, una vez constatado el hiato entre teología y filosofía, asume sus *responsabilidades cristianas* en ese nivel intermedio y con una voluntad apologética que tiene fundamentalmente un interés racionalista². La demostración de las verdades metafísicas puede coincidir con la refutación del ateísmo y del libertinaje siempre y cuando ambas tareas sean entendidas en su justa medida, es decir, según y como manda el sentido común. Se trataría de defender los dogmas religiosos en nombre de la razón y esto con un doble ánimo: el de amparar la fe de sus fustigadores, pero, sobre todo, el de guardar el legítimo ejercicio del pensamiento de las sospechas y suspicacias eclesiásticas.

Y es que el fundamento de la confluencia de ambas intenciones radica en la común verdad del dogma y de los principios de la filosofía, contando con que la primera no se asimile a la mera opinión de algunos teólogos ignorantes y la evidencia de los segundos no se confunda con la mera conjetura. En este sentido, Descartes escribe a Mersenne en diciembre de 1640: “Creyendo muy firmemente en la autoridad de la Iglesia, y no dudando tampoco de mis razones, no puedo creer que una verdad sea contraria a la otra”³. La posición cartesiana no hace, en consecuencia, de la filosofía una *ancilla theologiae*, pero tampoco admite la doctrina averroísta de la doble verdad, que no sería sino el reverso de un escepticismo a propósito tanto de la revelación, como de la misma razón natural⁴.

Es cierto que, a pesar de este optimismo, Descartes no oculta su preocupación por la condena de Galileo y que para cuidarse del Santo Oficio está

¹ AT VIII-353-354; en la ed. cast., pp. 32-33.

² Tomando cuerpo así un *racionalismo apologético*, puntualiza E. Bréhier. Cf. su *Historia de la filosofía*, editorial Sudamericana, Buenos Aires, 1944, pp. 74 y ss.. El célebre y clásico estudio de M. Leroy citado es *Descartes, le philosophe au masque*, 2 vols., Rieder, París, 1929.

³ AT III-259. Cf. también el estudio de Laporte ya citado, pp. 333ss. y también el de Gouhier, *La pensée religieuse de Descartes*, pp. 172 y ss..

⁴ Por libertinos se tenía en el siglo XVII a los defensores de la tesis averroísta de la doble verdad, que sostenía que las verdades de la razón y de la fe son independientes hasta el punto de que si la contradicción se produce entre ambas no hay posibilidad de mediación ni subordinación. Sobre la relación de Descartes con los pensadores libertinos cf. los estudios de H. Gouhier, *La pensée religieuse de Descartes*, pp. 237 y ss. y *Les premières pensées de Descartes. Contribution à l'histoire de l'Anti-Renaissance*, Vrin, París, 1958.

decidido a dejar de editar —e incluso a quemar— su declaradamente “galileano” *Tratado del Mundo* en el que establecía los fundamentos de su física¹. A juicio de J. Laporte, este escrúpulo *teológico* va acompañado de otro intelectual: la disensión eclesiástica podría ser una prueba del error de su propia física en la medida de que ésta tal vez carezca de la suficiente evidencia como para resolver la discusión sin fin que aqueja, como su mayor mal —ya se había dicho en la primera parte del *Discurso del Método*— al hacer de los filósofos². No en vano, leemos en una carta a Mersenne de finales de noviembre de 1633 que “hay ya tantas opiniones en filosofía que son aparentes, y que pueden ser sostenidas en disputa, que si las mías no son más ciertas y no pueden ser aprobadas sin controversia, no las quiero publicar jamás”³. Sin embargo, creemos que, contrariamente a la opinión de Laporte, la conciencia cartesiana sobre el *caso Galileo* es bien distinta: la infalibilidad de la Iglesia —como hemos señalado más arriba— no ha de confundirse con la ignorancia de algunos teólogos, que son los que han condenado las tesis copernicanas defendidas por el italiano. De hecho, el *Tratado del mundo* se difunde entre amigos y discípulos y se acaba publicando al cabo de unos años, lo que no hubiera ocurrido si la condena del heliocentrismo se hubiese creído fruto de una mejor demostración o de un decreto inapelable. La cita epistolar que hemos reseñado parece responder en realidad desde esta perspectiva, más que a reparos epistemológicos, a la oportuna prudencia cartesiana⁴. En ese sentido, podemos leer en la correspondencia posterior con Regius:

“debo evitar cuidadosamente el que mis opiniones puedan parecer paradójicas, no deseando en absoluto que se las propongan en forma de disputa, pues las estimo tan ciertas y evidentes, que estoy en la creencia de que, habiendo sido correctamente comprendidas, anularán todo motivo de disputa”⁵.

¹ Cf. la carta a Mersenne de febrero de 1634, AT I-281, y también la de finales de noviembre de 1633, AT I-270.

² J. Laporte, *Op. cit.* pp. 394ss.

³ AT I-270.

⁴ Sobre el sentir de Descartes respecto del caso de Galileo y la posición que adopta sobre la relación entre el conocimiento humano y el divino puede consultarse el libro de H. G. Frankfurt, *Demons, Dreamers and Madmen. The defense of Reason in Descartes's Meditations*, The Bobbs- Merrill Company, Indianapolis, 1970; pp. 181-185.

⁵ Carta a Regius de julio de 1645, AT IV-248; en la ed. cast. de las *Observaciones sobre el programa de*

La absoluta confianza en las facultades humanas y en la posibilidad de llegar, por ello, a un acuerdo científico unánime respalda el prurito de no polemizar con los teólogos y de “profesar una entera obediencia a la Iglesia”¹. A fin de cuentas, para Descartes, el conocimiento claro y distinto no admite ni disputas ni contemplaciones y, puesto “que no hay sino una verdad en cada cosa, el que la encuentra sabe todo lo que se puede saber de ella”². Como venimos señalando, su convencimiento respecto a la solvencia de la filosofía quiere zanjar por ello sin necesidad de empezarlo —como, por desgracia, sí le tocó hacer a Galileo en su *Carta a Cristina de Lorena*— el conflicto con la Iglesia. La condición de criatura racional propia de todo ser humano es, desde luego, más primaria y vinculante que la de cristiano que algunos abrazan y, por lo tanto, el hecho de que ésta pretendiera corregir aquélla hablaría sólo a favor de su distorsión por parte de teólogos incompetentes. Al respecto y sin dejar lugar a dudas discurren las siguientes líneas de las *Observaciones sobre el programa de Regius*:

“Pues dado que nacemos hombres y posteriormente somos hechos cristianos, no es creíble que alguien acoja seriamente y de buena voluntad aquellas opiniones que estima contrarias a la recta razón, la cual caracteriza al hombre, para adherirse a las opiniones de la fe, en virtud de la cual es cristiano”³.

La preocupación de Descartes por advertir la compatibilidad de su metafísica con la fe entraña un gesto prudente y, por supuesto, también un alarde de optimismo epistemológico. Pero, además, es un síntoma de la tensión a la que está sometida su visión del ser humano, que, confrontada con la que maneja la escolástica oficial, llega a rozar la herejía. En efecto, su contexto cultural y filosófico le tolera un grado de subversión que no puede sobrepasar sin aparecer

Regius, Aguilar, Buenos Aires, 1980; p. 62.

¹ Cf. la carta a Mersenne de febrero de 1634, *AT I*-281.

² Cf. *DM*, *AT VI*-21; en la ed.cast., p. 57.

³ *Notae in programma*, *AT VIII*-353-354; citamos la traducción castellana ya citada de G. Quintás en *Observaciones sobre el programa de Regius*, p. 33.

sospechoso a los ojos de sus contemporáneos. Por ello, ante este *umbral de compromiso* habrá de preocuparse por conciliar la imagen antropológica dualista que se desprende de su metafísica y de su física con la concepción de la persona teológica y moralmente en vigor. El pensamiento cartesiano se halla, en efecto, vinculado con la tradición de la que pretende desmarcarse en el doble sentido de la quiebra y de la continuidad, pues así se muestra la vigencia de una herencia¹. La continuidad atañe, a nuestro parecer, a los tópicos escolásticos por los que ha de transitar, como son el principio de individuación y la unidad substancial de la persona, y la quiebra —que no es baladí— al modo en que los revisa y al fin así perseguido que no es otro que la construcción de un sujeto epistemológico a medida de la física. En este quicio, la mirada que dirige Descartes al ser humano no quiere descuidar sus *obligaciones* con respecto a la antropología cristiana, pero madura, a la vez, un ambicioso proyecto mundano alentado por la nueva ciencia y un ideal absoluto de autorresponsabilidad.

Teniendo en cuenta lo dicho, estamos sólo en parte de acuerdo con E. Gilson cuando afirma que es imposible comprender a Descartes si se ignora la doctrina escolástica que tenía en mente mientras elaboraba la suya propia². En su opinión, este contagio le coloca en la tesitura de tener que *retomar y relegitimar* con su *nuevo método* las viejas verdades tan bien trilladas ya en la tradición metafísica que vertebran la concepción cristiana del ser humano, a saber: la

¹ Y no sólo el espíritu, sino también la misma letra de los textos cartesianos revela esta doble fuerza de la herencia. Así, por ejemplo, en la dedicatoria a los teólogos de la Sorbona que abre las *Meditaciones* y refiriéndose a las razones aducidas hasta ese momento a favor de la existencia de Dios y de la inmortalidad insiste Descartes: "...mantengo que casi todas las razones que han sido aportadas por tan grandes personajes, concernientes a esas dos cuestiones, son otras tantas demostraciones, si se las entiende bien, siendo casi imposible inventar otras nuevas; sin embargo, creo que no podría hacerse nada más útil en filosofía que buscar, de una vez y cuidadosamente, las mejores y más sólidas, disponiéndolas según un orden tan claro y exacto, que en adelante conste a todo el mundo que se trata de verdaderas demostraciones. Y por último, teniendo en cuenta que me lo han solicitado varias personas, sabedoras de que yo he cultivado cierto método para resolver toda suerte de dificultades en las ciencias (método que no es ciertamente nuevo, pues nada hay más antiguo que la verdad, pero del que saben que me he valido con bastante buen éxito en otras circunstancias), he pensado que era mi deber hacer algo en este asunto", *MM*, *AT IX-5-6*; en la ed. cast., pp. 4-5.

² Cf. E. Gilson, *Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*, Vrin, Paris, 1984; p. 141. Además de este estudio pueden consultarse el de L. Blanchet, *Les antécédents historiques du "je pense, donc je suis"*, Vrin, Paris, 1985, y el de A. Koyré, *Descartes und die Scholastik*, Bouvier Verlag Herbert Grundmann, Bonn, 1971.

existencia de un alma inmortal e inmaterial, su consiguiente diferencia respecto del cuerpo y, no obstante, la unión substancial que liga a ambos en cada persona. Contrastaría así el carácter innovador del matematismo universal de la física cartesiana con la conservadora “reorganización” que lleva a cabo en su metafísica de las tesis fundamentales de la Escuela¹. Podría parecer así que, en lo que a su antropología se refiere, Descartes hace “un enorme esfuerzo por llegar donde los otros ya estaban”².

Y, sin embargo, a nuestro entender, cabría en todo caso apreciar la extrema violencia de este esfuerzo y la capacidad que el *rodeo* cartesiano hasta ese *punto de llegada* tiene para arquear la tradición, lo que desvelará que la presunta meta es un punto de partida cuya originalidad no pasará desapercibida a sus contemporáneos³. Como ya hemos adelantado, las claves para tal reinterpretación de la escolástica son humanistas y recogen la inspiración individualista más optimista y orgullosa del Renacimiento, pero antes de retomarlas tracemos las líneas maestras de esa *secundaria* pero, sin duda, también vinculante comprensión religiosa del ser humano. Y es que, lo hemos leído hace poco, “nacemos hombres” pero “posteriormente somos hechos cristianos”.

II.2. El compromiso con la antropología cristiana.

La escolástica desarrolla su tematización del ser humano sobre el trasfondo de lo que podría llamarse con cierta vaguedad pero recogiendo, ciertamente, un

¹ E. Gilson (*Op. cit.*, pp. 252ss.) y L. Blanchet (*Op. Cit.*, pp. 9ss.) abundan en esto mismo al insistir en que lo novedoso de la filosofía cartesiana a los ojos de su época no radicaba en su doctrina metafísica y religiosa, que estaba en sintonía con la tradición, sino en su reacción contra la física de la Escuela, es decir, en su adopción del mecanicismo y del matematismo.

² Gilson, *Op. cit.*, p. 254; cf. también pp. 252y ss..

³ Así mismo, pero en sentido inverso, cabría matizar el carácter novedoso de la ciencia cartesiana que señala Gilson, pues la tradición de una física matematizada se remonta al pitagorismo y al platonismo, atravesando buena parte de las escuelas físicas de la Edad Media y del Renacimiento hasta llegar a Galileo. (Cf. A. Koyré, *Estudios Galileanos*, Siglo XXI, Madrid, 1980). Por otra parte, la ciencia cartesiana se presenta más bien como una teorización sobre la física matemática que como su puesta en práctica —como sí era el caso de Galileo—, lo que sugiere una familiarización previa con la misma. Sobre este tema puede consultarse el estudio de E. Denissoff, *Descartes: premier théoricien de la*

consenso mínimo *antropología cristiana*¹. Su programa atiende al doble interés por el individualismo y la dignidad del que ya dijimos algo más arriba. La persona, en efecto, gana un valor religioso en tanto que ser único e irreductible que protagoniza como tal la salvación prometida, canalizándose así, a la vez, una aspiración a la inmortalidad que podemos enunciar con R. Rorty como la pretensión de ser algo además de carne, “de ser algo completamente diferente de las bestias perecederas”². El eje de esta imagen es la tensión dualista entre alma y cuerpo que ha de comprenderse, sin embargo, en función de una mediación: el vínculo substancial que ambos consolidan en cada individuo concreto. Y es que el ser humano no puede quedar reducido a una conjunción contingente, pues la dignidad que ha de jalonar su existencia y su perseverancia en la esperada vida futura está comprometida con el menester de la encarnación.

La exigencia teológica de conciliar la inmortalidad anímica con la corrupción somática pone de relieve, frente a la visión espiritualista más tópica, la importancia en la antropología cristiana de una cierta concepción de la corporalidad. Ésta gana definitivamente su derecho *religioso* al revelar el dogma de la resurrección de los cuerpos que su postrero destino está íntimamente mancomunado con el del alma³. El ser humano desencarnado tras la muerte no es sino la sombra de sí mismo y su salvación sólo puede explicarse con propiedad en virtud de una escatología que implique la futura restitución de la carne. La Buena Nueva anuncia la reunión final de ambos componentes como el horizonte dichoso de la vida eterna. Por ello, de la dignidad no puede hacerse cargo un *ens per accidens*, sino un *ens per se*, un *ser humano total* en el que el alma compone, en consecuencia, con su cuerpo una verdadera unidad. Es así que la concepción cristiana de la persona, en resumidas cuentas, no puede desatender el individuo

physique mathématique, Nauwelaerst, Lovaina, 1970.

¹ En este punto, y en general, en todo este epígrafe, seguimos el clarificador trabajo de E. Gilson *L'esprit de la Philosophie Médiévale*, Vrin, Paris, 1989, sobre todo los capítulos IX y X, pp. 194 y ss.. Puede consultarse también el estudio de G. Rodis-Lewis: *L'individualité selon Descartes*, Vrin, Paris, 1950, cap. 1, pp. 9-36; y el de J. Russier, *Sagesse cartésienne et religion*, PUF, Paris, 1958, sobre todo pp. 17ss..

² Cf. R. Rorty, *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, Cátedra, Madrid, 1995; p. 41.

³ Cf. los estudios de E. Gilson, *L'Esprit de la Philosophie Médiévale*, pp. 175y ss. y *Études sur le rôle de la pensée médiévale...*, pp. 9 y ss; y los de J. Russier, *Op. cit.*, pp. 17 y ss. y Rodis-Lewis, *L'individualité...*, pp. 29 y ss..

real y concreto, cuya identidad pasa por la compenetración necesaria de lo espiritual y lo somático. El tratamiento escolástico de esta ambivalente condición, como vamos a ver a continuación, discurre al hilo de la confrontación entre platonismo y aristotelismo, en un intento de armonizar ambas doctrinas. Puede decirse que la antropología cristiana tiene raíces platónicas que robustecen y acentúan la espiritualidad del alma, pero que, sin embargo, este fundamento, para ajustarse a la ortodoxia religiosa, se verá matizado con un creciente acento aristotélico que acabará haciendo del alma la forma del cuerpo¹.

Teniendo en cuenta este esbozo general, vamos a tratar con cierto detenimiento el desarrollo de los que consideramos son los dos problemas que vertebran paralelamente la preocupación de la antropología cristiana por la dignidad y el individualismo, a saber: la unidad substancial de la persona y el principio de individuación. El primero discurre a vueltas con la accidentalidad o necesidad de la unidad psicósomática, mientras que el segundo pone en juego la alternativa entre alma y cuerpo, entre forma y materia, para dar cuenta de la singularidad. Ambas cuestiones contribuyen a componer la imagen del ser humano que va a heredar Descartes de la escolástica, pero cabe señalar que cada una de ellas incidirá de modo significativo en uno de los dos contextos en los que planteará la identidad personal. Adelantemos ya que la epistemología cartesiana parecerá capaz, en principio, de dar una respuesta teológicamente satisfactoria a la cuestión de la individuación pero que, sin embargo, no es tan evidente que consiga integrar filosóficamente ese logro con una imagen unitaria del ser humano, lo que levantará, como tendremos ocasión de estudiar, no pocas sospechas y le llevará a improvisar soluciones en el ámbito moral.

II.2.1. La unidad substancial de la persona.

La escolástica desarrolla la cuestión de la unidad personal en una difícil tensión con el platonismo. Y es que, aunque la antropología cristiana renueva el

¹ Ésta es la solución dogmática del Concilio de Viena de 1311.

compromiso platónico con la inmortalidad e inmaterialidad del alma, no puede aceptar, sin embargo, el carácter violento y accidental que se le achaca al vínculo psicosomático. Desde esta perspectiva, en efecto, la corporalidad es la secuela de una *caída*, el nefasto encierro en una tumba de la que con ayuda de la filosofía uno ha de tratar, no obstante, de liberarse. La vocación de este enlace contingente se clarifica al hilo de un proceso de reencarnaciones en diferentes seres animales y humanos que rebasa la biografía de un individuo: cada alma ha de esforzarse por purificarse progresivamente de la carne que la constriñe, pues el grado de purga alcanzado redundará en la calidad de la constricción de la próxima vida hasta que esta purificación se consiga por completo y concluya la transmigración¹. Se introduce así un abismo entre lo anímico y lo corporal: aquello es el principio vital y, por tanto, algo radicalmente independiente y subsistente, lo inmutable y divino; mientras que lo otro concurre a su unión con el alma perecedero y corruptible, como materia desordenada y abocada sin esperanza a la caducidad del paso del tiempo². En este sentido, puede concluirse que la teoría de la metempsícosis da cuenta de una dialéctica espiritual cuya razón es la fatal connivencia psicosomática.

Sosteniendo que la historia de un alma se compone de una sucesión de reencarnaciones, la tradición platónica reconoce, desde luego, la substancialidad del alma y, por tanto, su naturaleza inmortal, pero al precio de mermar su calidad personal y de ajustar la corporalidad a una perspectiva instrumental. En esto último consiste, precisamente, la clave antropológica de San Agustín, quien llega a definir el hombre como un alma razonable que se sirve de un cuerpo terrestre y mortal³, aunque, sin embargo, como teólogo cristiano, no puede dejar de

¹ Pudiendo dedicarse entonces el alma a lo que satisface su ser, a saber, la contemplación de las Ideas. Ésta es la enseñanza más rentable de la filosofía para el ser humano. Cf. al respecto los siguientes pasajes de los diálogos platónicos: el mito de Er en el libro X de la *República* (614b-621d), Planeta Agostini, Barcelona, 1995, pp. 429-439; y el mito del auriga y los caballos en el *Fedro* (246a-256e), Planeta Agostini, Barcelona, 1995, pp. 260-282.

² En Platón, esta inmortalidad atañe propiamente a la parte racional del alma y no a las partes irascible y sensitiva que sí dependen directamente de su encarnación, pero que han de subordinarse a la primera con el fin de alcanzar la purificación. Con esta distinción anímica tripartita pretende hacer inteligible la interacción real entre alma y cuerpo a la vez que la radical autosubsistencia e inmortalidad de aquélla.

³ *De moribus ecclesiae*, I, 27, 52. Y, como contrapartida, comprende el alma a modo de “*substantia quaedam rationis particeps, regendo corpori accomodata*”, una substancia racional apta para gobernar el cuerpo (*De quantitate animae*, XIII, 22, tomamos ambas definiciones de E. Gilson, *L'esprit...*, pp. 180-

barruntar el peligro de las tesis platónicas. Por ello, a su entender, la salvación anunciada no puede resolverse en la negación de la carne, sino en todo caso en su redención gracias al espíritu. La unión de ambos no puede encontrar así su génesis en una contingencia, sino que, bien al contrario, se trata de algo natural y querido por Dios, lo que la sanciona inmediatamente como una obra buena. Aun así, en un intento de satisfacer la ortodoxia cristiana, el de Hipona cae en un eclecticismo fácil pero difícilmente sostenible, pues al insistir en el carácter substancial de un alma cuya esencia no está, sin embargo, comprometida con la corporalidad no es capaz de explicar la necesidad metafísica de su encarnación, abocando ésta al dominio de la accidentalidad.

Estas insuficiencias obligan a la escolástica a medir la tradición platónica con la aristotélica —recuperada para la filosofía fundamentalmente en el siglo XIII—, que va a dar, desde luego, mucho juego antropológico y teológico. En lo que respecta al tema que nos ocupa, va a hacerse indispensable la noción hilemórfica de compuesto substancial que hace del vínculo psicosomático un caso particular de la relación más general de la forma con la materia: el alma se entiende entonces como la forma o el acto de un cuerpo organizado que tiene la vida en potencia. Como tal, aquélla es el principio prioritario de la existencia, bien que —y aquí se encuentra la rentabilidad de la interpretación escolástica del aristotelismo— es inseparable de la corporalidad en la medida en que constituyen juntas una única substancia concreta¹. Sin embargo, si este planteamiento se muestra capaz de garantizar la verdadera unidad del ser humano, su ser *per se* y no *per accidens*, amenaza el dogma de la inmortalidad. Y es que la substancialidad atañe a la suma pero no a ninguno de sus sumandos por separado, de tal modo que con la muerte ambos parecen perder su entidad como tales: ni un cadáver es ya un cuerpo ni el alma puede ya perseverar en su capacidad de

181). En el mismo sentido, Boecio define la persona como “rationalis naturae individua substantia”, una substancia racional de naturaleza individual (*Liber de persona et duabus naturis*, cap. III, tomamos la definición de la misma obra de E. Gilson, p. 207). Para ambos pensadores la identidad del ser humano se cifra reductivamente en la de una substancia racional.

¹ Sobre la concepción aristotélico-escolástica de forma substancial, cf. E. Gilson, *Études sur le rôle...*, pp. 143-163.

informar una materia. Los dos elementos parecen consumirse a una y compartir caducidad. No obstante, puesto que Aristóteles no deja de reconocer la especificidad del ser humano como animal racional, es posible recuperar en cierto sentido la espiritualidad.

En efecto, el alma es forma del cuerpo y principio de sus operaciones orgánicas —esta función es común a todos los seres vivos—, pero en el caso del ser humano también posee una facultad superior que trasciende la particularidad somática, a saber, la intelectual. Se trata del *nous* o intelecto agente que, a pesar de que su entidad es muy problemática en los textos aristotélicos, parece dejarse entender como algo único y separado del cuerpo que le llega a la psique desde fuera, lo que da pie a la suposición de que no entra en la composición de la individualidad humana¹. Este intelecto agente abre en todo caso una vía para repensar la inmortalidad del alma, aunque a costa de trocársela en una substancia impersonal de la que los individuos participan por una disposición meramente subjetiva y perecedera². Ésta fue justamente la interpretación del comentarista oficial de Aristóteles: Averroes, cuyo acento de la espiritualidad anímica va en detrimento de su singularidad, lo que resulta del todo inaceptable, como veremos en el siguiente epígrafe, para el cristianismo —y también, dicho sea de paso, para la religión musulmana, cuya ortodoxia lo condenó con igual implacabilidad—.

En resumidas cuentas, puede decirse que la antropología cristiana forja la cuestión de la unidad substancial de la persona haciendo un esfuerzo por superar los problemas e inconvenientes que conllevan el platonismo y el aristotelismo averroísta, lo que va a propiciar una suerte de síntesis cuya expresión más potente y acabada la da Tomás de Aquino. Éste va a retomar el punto de vista del estagirita aunque en un sentido muy distinto de Averroes. Parte, por un lado, para asegurar la coherencia del compuesto humano, de la definición aristotélica de lo anímico como forma de un cuerpo orgánico y, por otro, para evitar la

¹ Cf. fundamentalmente los siguientes textos aristotélicos: *De generatione animalium*, 736b, 28 (*Sobre la reproducción de los animales*, Gredos, Madrid, 1994) y *De anima*, I, 1, 413 a, 5-9; I, 2, 413b, 24-27 (*Acerca del alma*, Planeta Agostini, Barcelona, 1995).

² Cf. Rodis-Lewis, *Op. cit.*, p. 18.

impersonalidad, del presupuesto de la inmortalidad individual de las almas que sólo ve justificable desde la filosofía de Platón¹. Su conclusión apunta a que el ser humano es —en palabras de E. Gilson— “la unidad de un alma que substancializa su cuerpo y del cuerpo en que esta alma subsiste”².

Sin ánimo de exhaustividad, cabe señalar que la premisa tomista fundamental es que alma y cuerpo son dos substancias incompletas fuera de su integración en el compuesto que ambos cofundan y que es el único ser entero. Se trata de una inclinación natural y mutua cuyo objeto es la constitución de este *unum per se* que se llama ser humano³. El alma es la forma del cuerpo, lo que implica que es el principio de todas las funciones vitales e intelectuales, pero también que sólo es propiamente tal en la medida en que constituye junto con la corporalidad una unidad substancial. Esta compenetración no se remonta a una accidentalidad, sino a una necesidad que no ha de ser tanto demostrada como constatada: es el ser humano total y completo el que vive, siente y piensa y no un intelecto por separado. La cohesión así consolidada no impide, sin embargo, afirmar la inmortalidad de un alma que no deja de ser una substancia inmaterial en su ser y en sus operaciones, a pesar de que éstas no puedan prescindir del concurso de la corporalidad.

El de Aquino pretende aunar de este modo la tesis de inspiración platónica de la substancialidad anímica y la definición aristotélica del individuo como compuesto substancial en la medida en que es precisamente a propósito de lo primero que puede darse lo segundo: y es que el alma es, en consecuencia, “una forma que posee y confiere la substancialidad”⁴. Es el alma la que le dona el verdadero ser al cuerpo: es el cuerpo el que se salva por el alma y no al revés. El ser humano ha de entenderse, así pues, como un todo complejo que debe solamente a uno de sus principios constitutivos, el espiritual, su entidad

¹ Cf. Gilson, *L'Esprit...*, p. 187ss..

² *Ibid.*, p. 193.

³ Cf. Gilson, *Études sur le rôle...*, p. 10.

⁴ Cf. Gilson, *L'Esprit...*, p. 187. El alma es forma y substancia a la vez en la medida en que es su formalidad lo que funda su substancialidad. Es un principio del aristotelismo el hecho de que las formas inmatrimales puras son subsistentes, es decir, substancias. Es el caso del pensamiento divino y de las inteligencias separadas

substantial, pero que ha de encarnarse para desarrollar plenamente su actividad y completarse en su ser. Por ello su definición no puede reducirse a la de alma — como hacía Agustín de Hipona—, puesto que tras la muerte se encuentra en un estado imperfecto y contranatura de *impasse* a la espera de la resurrección de su cuerpo¹.

II.2.2. El principio de individuación.

Bajo este segundo rótulo, se discute qué es lo que constituye la individualidad humana, es decir, qué es lo que hace que alguien sea un ser en sí mismo irreducible a la vez que distinto de los otros. Es la cuestión de la identidad numérica, pero también la de la esencial o cualitativa, pues ambas confluyen en el ser humano en tanto que persona. La polémica escolástica en torno al principio de individuación trata de determinar la fuente de esta unidad y unicidad poniendo en juego la disyuntiva de materia o forma, es decir, de cuerpo o alma. Se tantea ambos expedientes probando su capacidad de asegurar el carácter coherente y singular del compuesto humano, pero teniendo también en cuenta que cualquier fórmula ha de poder hacer inteligible el dogma de la inmortalidad personal. Esta controversia está tejida en la misma urdimbre teológica del problema anterior, pues lo que se trata de solventar, en definitiva, es la viabilidad filosófica de la concepción cristiana de la personalidad. Los términos del debate son el hilemorfismo aristotélico-tomista y la solución de corte scotista y suareciano, que será la que adopte Descartes.

Grosso modo, para la tradición aristotélico-tomista el principio de individuación lo constituye la materia tal y como fue entendida por Aristóteles. En el contexto del hilemorfismo —según el cual toda la realidad natural concreta, es decir, toda substancia primera, está compuesta de forma (μορφή) y materia

¹ Los textos de Santo Tomás que inciden en el planteamiento aquí expuesto son los siguientes: *Summa theologica* I, 89, 1; *Summa contra gentiles*, II, cap. LXXXI y *Quaestio disputata de anima*, artículo 15. Cf. también el estudio de Gilson, *L'Esprit...*, p. 193 y el ya citado de Rodis-Lewis *L'individualité selon Descartes*, p. 29.

(ὄλη) —, sólo ella es capaz de dar cuenta de la individualidad substancial, pues la forma, siendo análoga para todos los individuos de una misma especie, carece de eficacia al respecto. Tal opción no se basa, sin embargo, en la denominada materia *primera*, concepto límite que apunta a la pura potencialidad y receptividad y que es indeterminación absoluta, sino en otra cualificada y determinada cuantitativamente ya cuando es informada —a la que Tomás de Aquino se referirá como *materia signata quantitate*—¹. No obstante, no parece que este planteamiento materialista pueda satisfacer la exigencia cristiana de consolidar anímicamente la individualidad ni que, por tanto, pueda garantizar la inmortalidad personal, ya que al ser universal y específica la aportación del alma, que es la que goza de vida eterna, ésta queda abocada a la impersonalidad.

El tomismo es consciente de este problema y de lo peligroso de las enmiendas de Averroes, por lo que trata de corregir del principio de individuación por la materia cualquier desviación herética². Por ello, quiere cancelar la escisión que introduce el averroísmo en el alma entre el intelecto separado e impersonal —que constituye la distinción formal o específica del ser humano, y funda la posibilidad de su inmortalidad— y lo sensitivo y vital —que atañe a su distinción material o individual, a lo corporal en definitiva—, reconduciendo la definición de alma como “la unidad de una forma tan íntimamente ligada al cuerpo que sólo es distinguible de él por abstracción”³. Desde estas premisas, se cree posible mantener una perspectiva materialista sobre la individuación sin socavar la inmortalidad personal. Y es que la individualidad del alma depende de su adaptación a un cuerpo —lo que el de Aquino denomina *habitus* o *proportio*⁴— pero no está causada por él, pues tras la muerte aquélla

¹ E. Gilson cuestiona la coherencia de esta tesis. La caracterización de la materia individuante como *materia signata quantitate* implica que es principio de individuación en la medida en que ya está de alguna manera informada, ya que para cualificar una materia se necesita ya la forma. En este caso toda diferenciación sería en último término formal y el papel individuante de la materia bastante dudoso, lo que parece orientar el principio de individuación por la materia hacia la prioridad de la forma, como veremos seguidamente que hace Santo Tomás (Cf. Gilson, *L'esprit...*, pp. 198-199).

² En este planteamiento seguimos a G. Rodis-Lewis, *Op. cit.*, pp.19ss..

³ *Ibid.*, p. 19.

⁴ Cf. *Summa contra Gentiles*, II, cap. 75. Cf. G. Rodis-Lewis, *Op. cit.*, p. 20.

mantiene una disposición natural a informar la misma materia que se consume con la resurrección del cuerpo¹.

La encarnación es, entonces, condición necesaria pero no suficiente de la singularidad anímica. En este sentido, habría que distinguir entre *individualidad* e *individuación*: la materia constituye el principio de individuación y, por lo tanto, el móvil de la individualidad, pero ésta no consiste en la materia. El cuerpo es individuante en función de su integración en la substancia concreta tomada como un todo en la que recae propiamente la individualidad, pero, como ya vimos en el apartado anterior, es el alma la fuente de la substancialidad y, por tanto, la clave de la singularidad. Como resume E. Gilson: “es la materia lo que individualiza la forma, pero una vez individualizada es la forma lo que es individual”².

La solución tomista acaba concediendo la prioridad de la forma a la hora de pensar la individualidad, lo que da cuenta de la dificultad de mantener coherentemente en el contexto de la antropología cristiana un criterio de individuación materialista. Poniendo a prueba el expediente contrario, D. Scoto da un giro al problema: la fuente de la singularidad no ha de buscarse en absoluto en la materia, cuya eficacia individuante es nula —tanto si se la considera una pura potencialidad indeterminada, como cualificada cuantitativamente, pues la cantidad no deja de ser un accidente de la substancia—, sino en la forma³. Ella misma en cuanto tal proporciona el motivo concluyente de la individuación del compuesto substancial en la medida en que es ya individual en virtud del acto por el que gana todas sus determinaciones, la *haecceidad*. Se trata ésta de la esencia plenamente actualizada y, por tanto, enteramente particularizada que existe de hecho⁴. F. Suárez, al borde ya del siglo XVII, matiza esta solución, afirmando

¹ Cf. Rodis-Lewis, *Op. cit.*, pp. 20ss..

² *Ibid.*, pp. 205-206.

³ Gilson habla de un precedente de esta noción scotista en un pasaje de la *Metafísica* de Aristóteles (A 1071 a 27-29, Gredos, Madrid, 1994, p. 481) en el que se señala que, al igual que ocurre con la materia, las formas de los diferentes individuos son diferentes. Esto podría haberle sugerido a Duns Scoto la posibilidad de explorar en la forma el principio de individuación. Cf. Gilson, *L'Esprit...*, pp. 199-200.

⁴ Scoto trata la cuestión de la haecceidad en el *Opus Oxoniense* y sobre todo en las *Quaestiones in libros Metaphysicorum*, cap. 7 y 13. Sobre la haecceidad scotista, véase el estudio de E. Gilson, *El ser y los*

que tanto materia como forma gozan de singularidad por sí mismos y contribuyen a la del ser humano, aunque, eso sí, en distinto grado ya que el cuerpo sería más bien un criterio *a posteriori* de la individuación anímica. En la línea scotista, aunque con mayor contundencia, desarrolla una interpretación existencialista de la forma o esencia insistiendo, con ello, en su necesario carácter individual. Y es que la identificación de la esencia, entendida como el ser plenamente definido, con la *esencia existente* corrige necesariamente su abstracción y generidad y la sitúa en términos concretos y singulares: se trata así, por existente, de una esencia individual¹.

Atendiendo a este tratamiento formalista del principio de individuación, puede decirse que cada alma humana es ya individual y causa de individuación antes de su encarnación: no se trata de un alma sino de *esta alma* esencialmente única que junto con la materia somática constituye el ser humano completo². Su disposición para unirse a determinado cuerpo procede de ella misma, y en ningún caso se deriva como corolario de la encarnación, tal y como ocurría en la *proportio* tomista. Así pues, desde que se actualizan sus determinaciones, está marcada por un carácter incommunicable y diferencial que la distingue del resto y matiza en cierta medida el alcance de lo común. Este empeño en asegurar la originalidad de cada individuo se traduce en una preeminencia radical de éste frente a la distinción específica de la que se hablaba en la tradición aristotélico-tomista —algo que podría, por otra parte, contravenir la ortodoxia cristiana, que parte de la comunidad de lo humano como *conditio sine qua non* para pensar la idiosincrasia—. Lo que nos interesa destacar de esta fórmula es que, a pesar del reconocimiento de que el alma por sí sola no es una substancia completa y que su separación del cuerpo tras la muerte no es su estado normal, se insiste en que su individualidad es previa a la unión con un cuerpo. Esta primacía de la forma tiene una gran relevancia moral en la medida en que solapa la individualidad con la

filósofos, Eunsa, Pamplona, 1996, pp. 121 y ss..

¹ Suárez desarrolla el problema de la individuación en la quinta de sus *Disputationes metaphysicae*. Cf. también la obra de Gilson, *El ser y los filósofos*., pp. 134 y ss. y el artículo de J.-L. Marion “A propos de Suarez et Descartes”, *Revue internationale de Philosophie* 1/1996, n° 195, pp. 109-131.

² Cf. Gilson, *L'Esprit...*, pp. 199ss. y Rodis-Lewis, *Op. cit.*, pp. 24ss..

personalidad, pues, efectivamente, en el alma se apoya la dignidad que tiene el ser humano como ser racional y libre a imagen y semejanza divina¹.

II.2.3. Una primera aproximación a la ambigüedad cartesiana de camino a la autorresponsabilidad.

Estos dos cabos de la antropología cristiana que hemos entresacado ciñen la concepción del ser humano que se desprende de la filosofía cartesiana o, mejor diciéndolo en plural, *las imágenes*, puesto que cada uno de ellos va a servirle — como ya hemos sugerido — para ajustar intereses distintos. Por una parte, ya habíamos adelantado que Descartes es scotista y suareciano, y no tomista, en lo que al problema de la individuación se refiere². En una carta al Padre Mesland que más tarde comentaremos insiste, por ejemplo, en este sentido en que no deja de ser verdad que tiene ahora el mismo cuerpo que tenía hace diez años “aunque la materia de la cual está compuesto haya cambiado, porque la unidad numérica de un cuerpo no depende de su materia, sino de la forma que es el alma”³. Este reconocimiento de la capacidad individualizadora que tiene lo espiritual y, por consiguiente, de la condición esencial de la que goza la idiosincrasia es un punto de apoyo metafísico importante para proyectar una perspectiva moral radicalmente individualista. Pero, así mismo, le valdrá también al autor de las *Meditaciones* para practicar una distinción precisa entre pensamiento y extensión

¹ La compenetración de las nociones de individuo y persona queda clara en la etimología espuria que los escolásticos propusieron de ésta última: *per se una*. Cf. Gilson, *L'Esprit...*, p. 206, nota 1.

² Cf. Rodis-Lewis apunta que los maestros de Descartes siguieron fundamentalmente la orientación de Duns Scoto y que en el siglo XVII la solución comúnmente aceptada en la escolástica era la individuación por la forma frente a la solución tomista, *Op. cit.*, pp.26ss.. Entre los escolásticos de inspiración scotista que pudo leer Descartes esta autora destaca a Eustaquio de San Pablo y a Fonseca. E. Gilson, por su parte, destaca como determinante la influencia de Suárez, pp. 147 y ss. de *El ser y los filósofos*.

³ Cf. la carta al Padre Mesland de 1645-1646, *AT IV-346*. Además de incidir de pleno en las cuestiones antropológicas a las que nos hemos referido, el debate en torno al principio de individuación está en el centro de dos problemas estrictamente teológicos: el misterio eucarístico de la transubstanciación y la individuación de los ángeles. No entra dentro de los propósitos del presente trabajo un desarrollo de los mismos, sin embargo, cabe señalar que Descartes se ocupó personalmente del primero de ellos en su correspondencia con Mesland (cf. la carta de 1645, *AT IV-345-348*) y Mersenne (cf. la carta del 11 de noviembre de 1640, *AT III-232*, y la del 28 de enero de 1641, *AT III-295-296*) y, a nuestro entender, no meramente por compromiso como piensa G. Rodis-Lewis, ya que se trataba de juzgar la concepción hilemórfica de la materia y era por ello un tema candente que estuvo involucrado en la condena de Galileo. Sobre esta cuestión y el debate en torno a ella suscitado cf. Rodis-Lewis, *L'Individualité...*, pp. 5ss. y 69ss.; J. Laporte, *Le rationalisme de Descartes*, pp. 405ss.; y H. Gouhier, *La pensée religieuse de*

que va a tener plena vigencia en el contexto epistemológico dominado por el *ego cogitans*.

Sin embargo, por otra parte, el desarrollo escolástico del problema de la unión substancial de la persona ha consolidado un punto de vista hilemórfico que va a perder, no obstante, como veremos, toda relevancia ontológica a la luz de la nueva física. La necesidad de salvar a un nivel teológico y moral la coherencia psicosomática obligará a Descartes a medir su rompedor dualismo con el viejo aristotelismo. Y es que el *vrai homme* —como lo llamará él— no puede quedar abocado a la contingencia de un vínculo accidental y, por ello, aunque esto suponga contradecir sus propios principios epistemológicos, no dudará en reprender a los malos discípulos que, como Regius, pecan de un excesivo entusiasmo dualista: “Así pues, cuantas veces se os presente la oportunidad, deberéis manifestar, bien en privado, bien en público, que el hombre es un verdadero ser «*per se*» y no «*per accidens*». Igualmente deberéis manifestar que el alma está real y substancialmente unida al cuerpo”¹. En su filosofía práctica, Descartes no podrá hacer otra cosa que intentar conciliar la enseñanza individualista scotista y suareciana con el hilemorfismo psicosomático.

Según lo visto, la reflexión cartesiana a propósito del ser humano se debe en cierta medida a una problemática antigua y medieval de calado metafísico y teológico, pero esa deuda no consume su alcance. Las cuestiones de la individuación y de la unión substancial de la persona señalan algunos límites especulativos propios de una época y nos ponen en antecedentes sobre las exigencias y resistencias de la tradición filosófica cristiana incluso para un autor que se propone fundar la racionalidad humana desde cero, pero de ningún modo son un tema por sí mismos. Descartes trata más bien de encauzar los tópicos escolásticos por los cauces del pensamiento humanista ofreciendo, prudente pero perversamente a la vez, *nuevas razones* a las antiguas opiniones². A nuestro

Descartes, pp. 221ss.

¹ AT III- 493; en la ed. cast., pp. 58-59.

² Leemos así, por ejemplo, en una carta a Regius de enero de 1642: “También me complaceríais si no hicieseis pública ninguna nueva opinión, y ateniéndoos en el nombre a los antiguos, os conformaseis en

entender, la experiencia decisiva de la antropología cartesiana es el movimiento criticista contra la autoridad y en favor de la autonomía intelectual que recorre el Renacimiento y que tiene en el *caso Galileo* uno de sus mayores hitos.

La revolucionaria concepción de la libertad humana que cuaja entonces abre una perspectiva científica y también moral que exige un nuevo sujeto autorresponsable que no encaja fácilmente en los esquemas escolásticos. Y es que ya no se trata solamente de dar respuesta a la preocupación religiosa por la salvación eterna del alma, sino, sobre todo, de satisfacer la vocación mundana de dominar la naturaleza en provecho de todos y de encontrar a la vez cada uno y al margen de dogmas y tutelas su propio camino en la vida. Las formas y recursos conceptuales de la antropología cartesiana pueden ser escolásticas, pero sus claves hermenéuticas son decididamente humanistas. Vamos a verlo.

II.3. Las claves humanistas de la antropología cartesiana.

Según nos cuenta Descartes en esa “historia o fábula” de su vida que es el *Dicurso del método*, tras el obligatorio y decepcionante paso por La Flèche, sus ansias de saber, lejos de buscar contento en lo divino o de confiarse a las rancias lecturas escolásticas, le llevan a estudiar “en el gran libro del mundo” y, sobre todo —dice—, en “mí mismo”¹. Para empezar, se ha de señalar que la calidad autobiográfica de la emblemática obra de 1637 —que responde, precisamente, a la petición de la “*histoire de votre esprit*” hecha por algunos amigos— es la misma que le da, por ejemplo, M. Montaigne a sus *Ensayos*: “yo mismo soy el tema de mi libro”, anota al principio de los mismos². Esta suerte de intimismo

ofrecer nuevas razones. Tal proceder nadie podría reprimirlo y quienes comprendieran adecuadamente vuestras razones, no dudo que concluirían lo que vos hubieseis deseado”, *AT* III-491; en la ed. cast. de las *Observaciones sobre el programa de Regius*, p. 57.

¹ *DM*, *AT* VI-9-10; en la ed. cast., pp. 47-48.

² La petición de “la historia de vuestro espíritu” se encuentra en una carta de Balzac a Descartes del 30 de marzo de 1628, *AT* I-569. Sobre la presentación del *Discurso* como una “historia” de la propia vida, cf. los comentarios críticos de E. Gilson en su edición de *Discours de la méthode*, Vrin, París, 1939, p. 98, y de F. Alquie en su edición de las *Oeuvres Philosophiques* de Descartes, Garnier, París, 1997, tomo I, pp. 553-554. La cita de Montaigne se encuentra en la nota “Del autor al lector” que prologa sus *Ensayos*, I, Orbis, Barcelona, 1984; p.3

extravertido no es sólo un recurso retórico para conseguir la *captatio benevolentiae* de un lector al que quiere comprometer en su proyecto, sino también, fundamentalmente, una confirmación del carácter ejemplar e instructivo —más arriba lo hemos mencionado— que gana lo particular en los tiempos de los humanistas y con ello también de la vocación subjetiva que le nace al conocimiento.

El hecho de que esta historia fuese contada en una lengua entonces vulgar y poco culta acentúa el talante antiacademicista y antiautoritarista del autor así como su voluntad de ilustrar con su propia experiencia al mayor número posible de lectores y lectoras: “Y si escribo en francés —puntualiza—, que es la lengua de mi país, en lugar de hacerlo en latín, que es el idioma empleado por mis preceptores, es porque espero que los que hagan uso de su razón natural juzgarán mejor mis opiniones que los que sólo creen en los libros antiguos”¹. El optimista desvío de la corriente teológica y erudita que anuncian estas palabras permite transitar por un racionalismo que incumbe a todo ser humano y que puede dar buenos frutos en manos de algunos de ellos. Modesto pero seguro de sí, escribe Descartes la siguiente declaración de intenciones en la primera parte del *Discurso del método*:

“Mi propósito, pues, no el de enseñar aquí el método que cada cual ha de seguir para dirigir bien su razón, sino sólo exponer el modo como yo he procurado conducir la mía. Los que se meten a dar preceptos deben estimarse más hábiles que aquellos a quienes los dan, y son muy censurables si faltan a la cosa más mínima. Pero como yo no propongo este escrito sino a modo de historia o, si preferís, de fábula, en la que, entre ejemplos que podrán imitarse, irán acaso otros también que con razón no serán seguidos, espero que tendrá utilidad para algunos, sin ser nocivo para nadie, y que todo el mundo agradecerá mi franqueza”².

El individualismo va a ser, en definitiva, la moraleja de esta fábula. Y es que esos dos textos que hemos dicho que Descartes se dispone a estudiar, el mundo y uno mismo, no están cerrados dogmáticamente con la llave de las

¹ *DM, AT VI-78*; en la ed. cast., p. 105.

² *Ibid., AT VI-4*; en la ed. cast., p. 43.

Sagradas Escrituras o de la Escuela, sino que, bien al contrario, va a ser el ejercicio de una voluntad autónoma y crítica el que va a permitir interpretarlos con el máximo provecho.

II.3.1. Estudiar en el libro del mundo

El primero de estos textos, el mundo, va abrirse inicialmente ante los ojos de Descartes como un vasto y rico inventario antropológico en el que hojear y comparar la diversidad humana. Y es que el perfil de este hombre no es sólo el de un meditabundo pensador que pasa las frías noches holandesas junto a la estufa, sino que, bien al contrario, muchos capítulos de su biografía lo descubren como un viajero empedernido. Requerido como instructor e interlocutor por la reina Cristina, la muerte le sobrevendrá en Suecia y hasta entonces muchas serán las idas y venidas por la geografía europea. Sus primeras andaduras filosóficas, sin ir más lejos, tienen un aire decididamente aventurero: “tan pronto como estuve en edad de salir de la sujeción de mis preceptores —señala, por ejemplo, en el *Discurso del método*— empleé el resto de mi juventud en viajar, en ver cortes y ejércitos, en cultivar la sociedad de gentes de condiciones y humores diversos, en recoger varias experiencias”¹.

Del pluralismo cultural con el que inevitablemente se encuentra en su particular periplo va a extraer Descartes la enseñanza del relativismo también aprendida al hilo de las lecturas de Charron y Montaigne. De este último acepta, precisamente, la sugerencia de frecuentar el rico y gran “libro del mundo” como un manual básico con el que ilustrar la contingencia y falta de fundamento último de los propios usos y del primero, la recomendación —vinculada con la primera máxima de la moral *par provision*— de respetar la variedad de leyes y seguir prudentemente las del país que nos acoge². La mirada cartesiana al policromo

¹ *Ibid.*, AT VI-9; en la ed. cast., pp. 47-48.

² Leemos en el ensayo de Montaigne *De la educación de los niños*: “Este gran mundo, que además se multiplica aún en especies y géneros, es el espejo en el que hemos de mirarnos para conocernos bien. Y ese quiero yo que sea el libro de mi escolar. Tantos humores, sectas, juicios, opiniones, leyes y costumbres, nos enseñan a juzgar cuerdamente los nuestros y hacen que nuestro juicio reconozca su imperfección y su natural debilidad, lo que no es liviano aprendizaje”, *Ensayos I*, p. 112. Sobre las relaciones de Descartes y Montaigne, puede consultarse el estudio de L. Brunschvicg, *Descartes et*

mundo humano tiene tanto de curiosidad como de respeto y es, desde luego, una llamada a la tolerancia. Así lo demuestran estas palabras:

“bueno es saber algo de las costumbres de otros pueblos para juzgar las del propio con mejor acierto, y no creer que todo lo que sea contrario a nuestras modas es ridículo y opuesto a la razón, como suelen hacer los que no han visto nada”¹.

Habida cuenta del *cosmopolitismo* de la racionalidad, la toma de conciencia de las diferencias culturales, sociales y políticas no tiene de ningún modo consecuencias nihilistas ni anula la vigencia de una capacidad de reflexión común: “no todos los que piensan de modo contrario al nuestro —insiste Descartes— son por ello bárbaros y salvajes, sino que muchos hacen tanto o más uso que nosotros de la razón”². Y es que es precisamente presuponiendo un fundamento universal, aunque sea mínimo, como puede avalarse y legitimarse la expresión de la singularidad³. La constatación al amparo de esta actitud humanista de la condición relativa y convencional de las formas de vida de los seres humanos acaba con el dogmatismo y rehabilita, como contrapartida, el juicio personal y la libertad interior: el individuo, en definitiva, se convierte en el sujeto de la moral. La lectura del libro del mundo colabora, efectivamente, en la formación de una sólida autoconciencia individual *generosa*, como luego veremos con más detalle, con los demás.

Podemos decir así sin temor a equivocarnos que la corriente escéptica humanista encabezada por Montaigne y Charron se prorroga, desde luego, en la filosofía práctica cartesiana. Pero si la incredulidad resulta una postura valiosa desde un punto de vista ético, pues ofrece argumentos en contra del autoritarismo y a favor de la convivencia pacífica, es, en cambio, epistemológicamente incorrecta y un reto a superar. Y es que tras varios años peregrinos, el hombre de mundo se retira a estudiar en sí mismo —como veremos en el siguiente

Pascal, lecteurs de Montaigne, éditions de la Baconnière, Neuchâtel, 1945. De Charron, cf. *De la sagesse*, II, cap. 8.

¹ *DM*, AT VI-6; en la ed. cast., p. 45.

² *Ibid.*, AT VI-16; en la ed. cast., p. 53.

³ En esta idea insiste V. Gómez Pin en el prólogo de su *Descartes. La exigencia filosófica*, Akal, Madrid,

epígrafe— y adopta un nuevo estilo de vida filosófico. Así lo describe Descartes en el *Discurso del método*: “permanecía el día entero solo y encerrado junto a una estufa, con toda la tranquilidad necesaria para entregarme a mis pensamientos”¹. En este riguroso contexto teórico y al calor, ahora sí, del soledoso hogar holandés, cuando llega el momento de escuchar la voz de la razón en busca de la certeza absoluta, el pluralismo relativista que nos ofrecen la costumbre y el ejemplo se vuelve una interferencia sospechosa. Así pues, a falta de poder determinar su verdad, no puede sino confundirse con un ensordecedor error que ha de ser, por ello, puesto sin más entre paréntesis:

“Es cierto que, mientras me limitaba a considerar las costumbres de los otros hombres, apenas hallaba cosa segura y firme, y advertía casi tanta diversidad como antes en las opiniones de los filósofos. De suerte que el mayor provecho que obtenía era que, viendo varias cosas que, a pesar de parecernos muy extravagantes y ridículas, no dejan de ser admitidas comúnmente y aprobadas por otros grandes pueblos, aprendía a no creer con demasiada firmeza aquello de lo que sólo el ejemplo y la costumbre me habían persuadido; y así me libraba poco a poco de muchos errores, que pueden ofuscar nuestra luz natural y tornarnos menos aptos para escuchar la voz de la razón”².

Así las cosas, la contingencia que Descartes constata con agrado como moralista y antropólogo le causa cierto desasosiego como epistemólogo y se convierte en un argumento más a favor de la duda metódica. Por ello, poniéndose en esta segunda situación y dictándose al oído el sentido común, va a ensayar otra mirada sobre el mundo que se pretende capaz de rebajar la polisemia constatada a lo largo de tantos viajes y asegurar, como contrapartida, un punto de vista unívoco. Para acallar el escepticismo humanista, la filosofía cartesiana sólo tendrá que administrar oportunamente el rico legado del Renacimiento y tirar de otro de sus hilos: el que desemboca en la revolución científica. En ella, en efecto, se alumbra la posibilidad de un conocimiento claro y distinto de la naturaleza que

1996; p. 7.

¹ *DM, AT VI-11*; en la ed. cast., p. 49.

² *Ibid., AT VI-10*; en la ed. cast., p. 48. Sobre las relaciones entre el escepticismo de Montaigne y el cartesiano, puede consultarse el magnífico trabajo de S. Sevilla Segura “Descartes y el escepticismo”: VV. AA. *Centenario de René Descartes*, Universidad de Alicante, 1998, pp. 73-84.

puede facilitar su dominio y que nada tiene que ver —dice Galileo— con “las novelas, producto de la fantasía de un hombre, como por ejemplo la Iliada o el Orlando furioso, donde lo menos importante es que aquello que en ellas se narra sea cierto”¹. El gran libro del mundo no es para el científico el manual ilustrado de relativismo que era para el viajero, sino una sobria página objetiva e inequívoca escrita —señala *El ensayador*— “en lengua matemática” que se llamará, cartesianamente hablando, *res extensa*².

A propósito de la nueva física, que es la que convence a Descartes de la apodicticidad del saber humano, cabe señalar que su interpretación desencantadora del mundo lo abre a observaciones y a experimentaciones científicas que prometen una utilidad para la vida humana mucho mayor que la que podían asegurar las viejas especulaciones escolásticas o la sabiduría erudita de muchos humanistas. Se confirma así la vocación práctica y técnica y, desde luego, también *democrática* del conocer que veíamos despertar con tanta fuerza en el Renacimiento: “nadie ha mostrado mejor que Descartes —apunta en este sentido J. P. Sartre— la relación entre el espíritu de la ciencia y el espíritu de la democracia”³. De acuerdo con ello, el saber científico ha de constituirse como un *proyecto público* capaz de divulgar los nuevos descubrimientos, pero también de garantizar un trabajo experimental que ha de realizarse colectivamente y con la necesaria financiación⁴. Descartes se propone ganar al lector para una causa filosófica y científica a la que se ha de dar la mayor difusión posible. En este sentido declara, por ejemplo, en la sexta parte del *Discurso del método* su preocupación social a propósito de las nociones físicas adquiridas y probadas por él: “creí que conservarlas ocultas era grandísimo pecado, que infringía la ley que

¹ Cf. Galileo Galilei, *El Ensayador*, Aguilar, Buenos Aires, 1981, pp. 62-63

² *Ibid.*

³ J.P. Sartre, *Situations I*, “La liberté cartésienne”, Gallimard, París, 1947; p. 293.

⁴ Cf. la sexta parte del *Discurso del método* y en el prefacio de *Los principios de la filosofía*. Dicho sea de paso, Heidegger está pensando precisamente en Descartes cuando se refiere en “La época de la imagen del mundo” (*Caminos de Bosque*, Alianza Universidad, Madrid, 1998; pp. 69 y ss.) a estos rasgos como los que deciden la conversión moderna de la investigación en empresa. L. Brunschvicg (*Descartes*, Sudamericana, Buenos Aires, 1939, pp. 28-29) considera también que el proyecto cartesiano esbozado en el *Discurso del método*, atendiendo a su talante aplicado —“hacernos dueños y poseedores de la naturaleza”—, hace las veces de un verdadero “manifiesto” fundacional de la ciencia moderna.

nos obliga a procurar el bien general de todos los hombres en cuanto ello esté en nuestro poder”. Y continúa un poco más adelante el texto:

“en lugar de la filosofía especulativa enseñada en las escuelas, es posible encontrar una práctica, por medio de la cual, conociendo la fuerza y las acciones del fuego, del aire, de los astros, de los cielos y de todos los demás cuerpos que nos rodean, tan distintamente como conocemos los oficios varios de nuestros artesanos, podríamos aprovecharlas del mismo modo en todos los usos a que sean propias, y de esa suerte hacernos como dueños y poseedores de la naturaleza. Lo cual es muy de desear, no sólo por la invención de una infinidad de artificios que nos permitirían gozar sin ningún trabajo de los frutos de la tierra y de todas las comodidades que hay en ella, sino también principalmente por la conservación de la salud, que es, sin duda, el primer bien y el fundamento de los otros bienes de esta vida...”¹.

En este pasaje se renueva el optimista y ambicioso programa de F. Bacon de *vencer y dominar la naturaleza* con la mira de obtener las mejores condiciones de existencia para todos. Las explotaciones y excesos que puede amparar ese lema no han de hacer olvidar la primaria motivación de la ciencia moderna y de su desarrollo tecnológico: ayudar a la humanidad a vivir aliviando el trabajo y el dolor y, sobre todo, como acabamos de leer, preservando la salud —“que ha sido siempre el principal fin de mis estudios”, confiesa Descartes en una carta al marqués de Newcastle²—. En cualquier caso, que este interés tan mundano guía las preocupaciones teóricas cartesianas tiene su mejor ejemplificación en el deseo *infantil*, descendiente del sueño renacentista de la omnipotencia del que hablábamos antes y alimentado durante años por las desmesuradas esperanzas puestas en la medicina, de conservar la vida casi infinitamente. “Hasta quinientos años” creía a esta disciplina capaz de prolongarla, anota su biógrafo A. Baillet³, lo que, sin duda, expresa un deseo iluso pero también muy significativo desde un punto de vista programático.

¹ *DM*, AT VI-61-62; en la ed. cast., pp. 92-93.

² Carta de octubre de 1645, AT IV-329.

³ A. Baillet, *La vie de Monsieur Descartes*, Olms, Nueva York, 1972, tomo II, p. 453. De esta idea parte, precisamente, la monografía de A. Philonenko, *Relire Descartes* (Grancher, París, 1994) para presentar la filosofía cartesiana como una preparación para la vida.

II.3.2. Estudiar en uno mismo.

Para comprender la confianza cartesiana en las posibilidades de la ciencia, se hace necesario abordar el segundo objeto de estudio que contemplaba ese programa de formación alternativo al escolar definido en el *Discurso del método*, a saber: uno mismo. Como ya hemos sugerido, tras haberse familiarizado con lo ajeno y extraño, cabe, en efecto, volver la vista sobre sí: “mas cuando hube pasado varios años estudiando en el libro del mundo y tratando de adquirir alguna experiencia —cuenta Descartes—, resolvíme un día a estudiar también en mí mismo y a emplear todas las fuerzas de mi ingenio en la elección de la senda que debía seguir; lo cual me salió mucho mejor, según creo, que si no me hubiera alejado nunca de mi tierra y de mis libros”¹. Como hemos apuntado, la lección práctica de relativismo y de pluralidad que ofrece la observación del género humano le provoca un cierto desasosiego escéptico, pues en los diferentes usos y modos de vida, al igual que ocurre con las disputas académicas, parece poder más lo irreflexivo de la costumbre y lo rotundo del ejemplo que cualquier criterio racional. Para encontrarlo, Descartes confía —como lo había hecho Galileo— en sus propias fuerzas, asumiendo el problema del conocimiento como una responsabilidad estrictamente autónoma y personal. En nombre de este individualismo metodológico, la tradición va a perder todo crédito científico:

“Mas habiendo aprendido en el colegio que no se puede imaginar nada, por extraño e increíble que sea, que no haya sido dicho por alguno de los filósofos, y habiendo visto luego, en mis viajes, que no todos los que piensan de modo contrario al nuestro son por ello bárbaros y salvajes, sino que muchos hacen tanto o más uso que nosotros de la razón; y habiendo considerado que un mismo hombre, con un mismo ingenio, si se ha criado desde niño entre franceses o alemanes, llega a ser muy diferente de lo que sería si hubiese vivido siempre entre chinos o caníbales, y que hasta en las modas de nuestros trajes, lo que nos ha gustado hace diez años, y acaso vuelva a gustarnos dentro de otros diez, nos parece hoy extravagante y ridículo, de suerte que más son la costumbre y el ejemplo lo que nos persuade que un conocimiento cierto; y que, sin embargo, la multitud de votos no es una prueba que valga para las verdades algo difíciles de descubrir, porque más verosímil es que un hombre solo dé con ellas

¹ *DM, AT VI-10-11*; en la ed. cast., p. 48.

que no todo un pueblo. No podía elegir yo a una persona cuyas opiniones me parecieran preferibles a las de las demás, y me vi como obligado a emprender por mí mismo la tarea de conducirme”¹.

Así las cosas, Descartes parece equiparar su filosofía a un exigente programa de conocimiento de sí tal y como queda recogido, por ejemplo, en la siguiente reseña de la trama de las *Meditaciones*: “...en coloquio sólo conmigo y examinando mis adentros, procuraré ir conociéndome mejor y hacerme más familiar a mí propio”². Esta llamada a la autorreflexión exigirá revisar —como veremos en el próximo capítulo— la imagen de nosotros mismos que manejamos al hilo de la vida ordinaria. A propósito de ello, E. Gilson emparenta la actitud cartesiana con el denominado “socratismo cristiano”, una tradición de inspiración agustiniana que, a su entender, atraviesa buena parte de la escolástica y del humanismo insistiendo en que el auténtico objeto de estudio para el ser humano es él mismo³. Poniéndonos en antecedentes, cabe señalar que en la Escuela la cuestión de la autoconciencia se había planteado en el contexto de la antropología cristiana y, como podía esperarse, a vueltas con la alternativa entre aristotelismo y platonismo⁴. *Grosso modo*, según la primera de estas corrientes, la aristotélico-tomista, los puros espíritus tienen una intuición directa de su naturaleza inmaterial, pero el alma humana, ligada como está substancialmente a un cuerpo, sólo puede aprehenderse en su espiritualidad por abstracción, reflexionando sobre sus actos. Su percepción existencial ha de ser, en todo caso, experimental y no puede obviar la perspectiva de su carnal verteerse en las cosas. Sin embargo, Agustín de Hipona hereda una vocación epistémica *anticorporal* de raigambre platónica que aboga por la posibilidad de una intuición anímica directa

¹ *Ibid.*, AT VI-16; en la ed. cast., pp. 53-54.

² Tercera meditación AT IX- 27; en la ed. cast., p. 31.

³ Cf. su obra ya citada *L'esprit de la Philosophie Médiévale*, cap. XI, pp. 214ss.. Cf. también la opinión de G. Rodis-Lewis al respecto en *L'anthropologie cartésienne*, PUF, Paris, 1970; pp. 110ss.. Por otra parte, cabría señalar asimismo la relevancia moral y religiosa que tiene en la época de Descartes la introspección, pues tanto la Reforma como la Contrarreforma hacen del examen de conciencia una práctica fundamental.

⁴ Sobre la inserción de Descartes en la tradición escolástica en lo que al conocimiento de sí se refiere puede consultarse el estudio de G. Rodis-Lewis, *Le problème de l'inconscient et le cartésianisme*, Presses Universitaires de France, Paris, 1950; sobre todo pp. 9ss..

e inmediata, lo que va a ser retomado, en efecto, en cierto sentido por Descartes. Ambos pensadores hablan de un *cogito* —*si fallor, sum*, reza la formulación agustiniana en *De civitate Dei*— en virtud del cual el ser humano llega a una certeza subjetiva que burla cualquier engaño desechando por espuria toda representación sensible.

Por otra parte, no se ha de olvidar que en el Renacimiento se había hecho de la experiencia y de la reflexión personales los mejores caminos para avanzar en el conocimiento de todas aquellas cuestiones relevantes para la vida del ser humano. El individuo se había convertido —lo hemos apuntado ya— en el verdadero tema universal de la filosofía: “todo hombre lleva la forma entera de la condición humana”, resume, por ejemplo, Montaigne en este sentido¹. Con este interés reflexivo y desde los arranques del pensamiento humanista, es invocada también recurrentemente, como apuntábamos más arriba, la autoridad del de Hipona por su apertura de la subjetividad humana como un espacio cognoscitivo primordial. Como muestra, podemos citar las impresiones de Petrarca tras la lectura de un pasaje de las *Confesiones* en el que se relativizaban las maravillas del mundo ante la riqueza interior: “Cerré el libro y sentí enojo contra mí mismo, pues continuaba admirando las cosas terrestres cuando hacía tiempo había aprendido, de la filosofía pagana, que nada es admirable sino el alma, en comparación con la cual, cuando es grande, nada es grande”².

Según el “socratismo cristiano”, el discernimiento de su verdadera naturaleza como criatura *imago Dei*, a medio camino entre las bestias y los ángeles, le proporcionará al ser humano una idea ajustada de su lugar en el universo y de sus correspondientes quehaceres mundanos. El eje de este planteamiento es una concepción teleológica de la realidad a la que es consubstancial un ideal sapiencial que podríamos calificar como *conformacional* en la medida en que su ánimo es el de plegarse al *ordo* establecido. Esta orientación que podríamos tildar de “antifisicista”, pues prioriza el estudio de sí

¹ *Del arrepentimiento, Ensayos*, III, p. 20.

² Texto citado por P. O. Kristeller en *El pensamiento renacentista y sus fuentes*, p. 232.

frente al del mundo, es, en consecuencia, el reverso de una inquietud de cariz eminentemente religioso. Sin embargo, Descartes va a someter el autoconocimiento a una tensión epistemológica afanada en edificar el sistema de las ciencias y no teológicamente preocupada por labrar un camino hacia Dios y la salvación. Como no podría ser de otro modo, su ajuste de cuentas con este “socratismo cristiano” va a ser definitivo.

En primer lugar, es cierto que el ser humano que auspicia la filosofía cartesiana se reconoce también como una criatura a imagen y semejanza divina, pero lo que decide esta relación es, precisamente, su aspiración a la autorresponsabilidad epistemológica y moral. Y es que tal filiación se expresa precisamente en el ejercicio de una libertad que, como tendremos ocasión de ver en detalle más adelante, gana un valor absoluto y parece no tener límites. Baste señalar por ahora que la penetración del individuo en su interior le hace barruntar que la idea de infinito que allí encuentra en calidad de prueba irrefutable de la existencia de Dios —tal y como desarrolla la tercera de las *Meditaciones*— le pertenece con propiedad igualmente a él, pues ilimitado se le revela el alcance de su querer¹. En este sentido, le escribe Descartes a Mersenne:

“El deseo de cada uno de tener todas las perfecciones que puede conseguir, y por consiguiente todas aquellas que creemos tiene Dios, resulta de que Dios nos ha dado una voluntad que no tiene límites. Y es principalmente a causa de esta voluntad infinita que está en nosotros que puede decirse que nos ha creado a su imagen”².

¹ Precisemos que la noción de infinito es para Descartes prioritaria sobre la de finito: ésta deriva de la negación de aquélla: “Y no debo juzgar que yo no concibo el infinito por medio de una verdadera idea, sino por medio de una negación de lo finito (así como concibo el reposo y la oscuridad por medio de la negación del movimiento y de la luz): pues, al contrario, veo manifiestamente que hay más realidad en la substancia infinita que en la finita y, por ende, que, en cierto modo, tengo antes en mí la noción de lo infinito que la de lo finito: antes la de Dios que la de mí mismo.” (Tercera meditación AT IX-36 ; en la ed.cast., p. 39). La finitud le viene al hombre por lo limitado de su entendimiento, mientras que, como ahora veremos, en virtud de su voluntad participa de lo infinito y se asemeja a su creador.

Sobre la importancia de la idea de infinito en la concepción del hombre cartesiano puede consultarse el estudio de N. Grimaldi, *L'expérience de la pensée dans la Philosophie de Descartes*, Vrin, París, 1978, pp. 204ss.. Por otra parte, resulta sugerente el artículo de P. Peñalver Gómez “Levinas y Descartes, en contexto” (en el colectivo ya citado *Centenario de René Descartes*, pp. 125-137) en el que trata de la *sui generis* apropiación levinasiana de la idea cartesiana de infinito para pensar la alteridad.

² Esto le escribe Descartes a Mersenne el 25 de diciembre de 1639, AT II-626. Cf. también el artículo CLII de *Las pasiones del alma*.

El reconocimiento por parte de Descartes de la libertad como la condición más propia y descolante del ser humano no sólo vertebrará su ética de la generosidad —como veremos después—, sino que también anima su proyecto metafísico. En realidad, se trata de un único ideal moral. Los rudimentos de la filosofía primera, como los de la práctica, han de ponerse desde uno mismo: en el repliegue sobre sí se decide el conocimiento de la divinidad, del mundo y de nuestras posibilidades terrenas de felicidad. Lo que de este modo nos interesa destacar es que el ejercicio de autorreflexión que descubre al ser humano como *imago Dei*, lejos de fomentar la humildad cristiana que había encauzado el progreso del “socratismo cristiano”, lo afianza en el orgullo de saberse en cierta medida parangonable al creador. En su fuero más inalienable, se siente en posesión del principio para no sólo forjarse la vida presente y asegurarse la futura, sino también para decidir si asiente o no a las mismas verdades que alumbró el entendimiento. Este principio que lo salva de la compulsión tanto al bien como al mal, tanto al acierto como al error es la voluntad.

El segundo momento de desencuentro de la antropología cartesiana con el “socratismo cristiano” tiene lugar a propósito del estatuto de la autoconciencia, que para aquélla deja de tener un significado místico o teológico, funcionando, bien al contrario, en el seno de una metafísica racionalista. El *cogito* va a nombrar, en efecto, un dato indudable y concluyente capaz de hacer las veces de verdad primera a partir de la que deducir el resto. Antes apuntamos la coincidencia con San Agustín. No queremos entrar en la polémica y debatida cuestión de hasta qué punto Descartes conoce y hace suyo el argumento de aquél, cuyo aire de familia ya varios coetáneos como Mersenne y Arnauld advirtieron¹. Sea suficiente señalar que la continuidad historiográfica que pueda establecerse no hace sombra a la originalidad del *cogito* cartesiano, ya que éste, a pesar de lo que pueda deber al desarrollo cristiano de la espiritualidad, inaugura el inédito hasta entonces espacio epistemológico de la conciencia. A nuestro juicio, más

¹ Cf la carta de Descartes a Mersenne de diciembre de 1640, *AT* III-261 y las cuartas objeciones a las *Meditaciones* hechas por Arnauld, *AT* IX-154.

bien podría decirse que a raíz del impacto de esta concepción se retoman y releen sus posibles antecedentes¹. Como señala J. Ortega y Gasset, “bastaría para rechazar esa filiación hacerse cargo de que las frases de San Agustín estaban ahí desde hacía trece siglos patentes a todos, sin que de esa fuente manase el cogito —¡qué casualidad!— hasta el decenio de 1620”².

Y es que, aun teniendo en cuenta la afinidad, el de Hipona mantiene su *cogito* en un contexto dogmático que es del todo ajeno a Descartes. El acceso agustiniano al ser humano interior va a parar a un abismo a trascender con la ayuda de la gracia, no obstante, en la búsqueda de lo sobrenatural³. Sin embargo, lo que nuestro autor encuentra en el gesto de la autorreflexión no se deja de ningún modo superar ni relativizar: es el fundamento mismo del conocimiento. El distinto papel que juega Dios en la filosofía agustiniana y en la cartesiana es un síntoma decisivo de lo encontrado de sus intereses. Para la primera, la introspección es un camino ascendente hacia la divinidad que explicita la indigencia humana frente a la omnipotencia del creador y obliga a asumirla humildemente. En el caso de la segunda, la indubitabilidad del alma es solvente por sí misma y se traduce en una orgullosa pero justa afirmación de la autorresponsabilidad, como ya sugeríamos más arriba. Es cierto que la veracidad divina será necesaria en un momento determinado del camino: cuando para sancionar el conocimiento del mundo externo haya que concordar la certeza subjetiva y la verdad objetiva, pero este ajuste no desdecirá ni la autosuficiencia epistemológica ni la primacía criterial del *cogito*⁴.

¹ Sobre este tema pueden consultarse el estudio de Blanchet, pp. 138ss. y 301ss; los de G. Rodis-Lewis, *Le problème de l'inconscient et le cartésianisme*, pp.15 y ss. y *L'anthropologie cartésienne*, pp. 101 y ss.; el de H. Gouhier, *Cartésianisme et Augustinisme au XVIIe siècle*, Vrin, Paris, 1978. L. Blanchet en su obra a estas alturas ya citada, *Les antécédents historiques du "je pense, donc je suis"* (cf. sobre todo cap. IV y V, pp. 108 y ss.), trata de reconstruir la historia del *cogito* cartesiano estudiando cómo procede, vía San Agustín, de la idea teológica desarrollada por Plotino de la capacidad que tiene el alma de remontarse hacia la fuente de su ser al volverse sobre sí misma. Otros filósofos que persisten en la misma línea son, por ejemplo, Scoto Eriúgena y Pico della Mirandola. 139ss..

² J. Ortega y Gasset, *Obras Completas*, VI, Revista de Occidente, Madrid, 1953; pp. 168-169.

³ Cf. por ejemplo el libro X de las *Confesiones*. La necesidad de la gracia es algo que asimilarán más tarde, por su parte, el jansenismo de la escuela de Port-Royal con el que comulgarán, sin embargo, importantes cartesianos como Arnauld y Pascal.

⁴ Sobre las relaciones de la noción agustiniana de interioridad con Descartes cf. el capítulo dedicado a éste en la monumental obra de Ch. Taylor *Fuentes del yo*, Paidós, Barcelona, 1989, sobre todo pp. 164 y ss..

Además, el dominio que acota este privilegiado conocimiento de sí quiere iluminar completamente el fondo de oscuridad que para el cristianismo contextualizaba el análisis de un interior colmado de abismos y engaños. Desde un punto de vista religioso, la introspección se veía entorpecida, en efecto, por tramos y vericuetos de autoinscrutabilidad. Se trataba de zonas a las que no llegaba la mirada interior y a propósito de las cuales el ser humano dejaba de pertenecerse y necesitaba de pautas hermenéuticas heterónomas. Aunque Descartes presente el problema, como hemos visto en la cita de la tercera meditación entresacada más arriba, en los términos de unos “adentros” que parecen evocar *agustinianamente* la profundidad insondable del alma, lo aborda con ánimo de exhaustividad y con un firme afán de autonomía, queriendo sacar por sí mismo a la luz de la conciencia todo lo que confusa o potencialmente late en ella. Para no perderse en el laberinto de la interioridad, la va a recorrer metódicamente a fin de ganar progresivamente la claridad y distinción —aunque, como veremos, va a quedar aun así algún que otro residuo de confusión y de oscuridad—.

II.3.3. La influencia decisiva: la nueva ciencia.

En resumidas cuentas, cuando Descartes se pone a estudiar en sí mismo no hace un ejercicio de socratismo cristiano, sino que retoma la aspiración criticista y antiautoritaria del individualismo renacentista, desarrollándola originalmente en un sentido sistemático. Sus propósitos pasan por construir un nuevo sujeto filosófico y por diseñar un proyecto sapiencial autorresponsable. Para ello, su confianza en las fuerzas del ser humano no tolera ni las reservas teológicas de los escolásticos ni las escépticas de ciertos humanistas. Como señalábamos más arriba, Montaigne es un jalón decisivo en la recuperación moderna de la autonomía, pero, por otra parte, desdiciendo las grandes expectativas antropológicas levantadas por algunos autores renacentistas como Pico della Mirandola, insiste en la insignificancia cósmica del ser humano y en la precariedad de sus facultades: “¿Es posible imaginar nada tan ridículo —se

pregunta en la *Apología de Raimundo Sebond*— como que esta infeliz criatura, que ni siquiera es dueña de sí y está expuesta a las ofensas de todo y de todos, se diga dueña y emperatriz del Universo a pesar de que no está en su mano conocer la menor parte del mismo y mucho menos imperar sobre él?”¹.

Descartes está decidido, no obstante, a subvertir este diagnóstico. El escepticismo humanista va a provocar su reacción *epistemológica*, es decir, va a excitar, precisamente por negarlo, el reflejo de una subjetividad autotransparente y de una voluntad capaz de dominarse a sí y al mundo. Y es más, la física galileana le dará de ello un ejemplo, a su juicio, definitivo. De este modo, contra las dudas sobre la solvencia racional humana, nuestro autor quiere abrir un espacio de absoluta garantía para el conocimiento en nombre de esos otros valores individualistas también heredados, como es el caso de los escépticos, del Renacimiento, pero mucho más optimistas y ambiciosos que cuajan en la revolución científica.

Así pues, el poder que la apodicticidad de la ciencia entendida paradigmáticamente como geometría le da al ser humano va a transformar, sin duda, la concepción de la sabiduría. Es cierto, no obstante, que, tal y como narra pormenorizadamente A. Baillet en 1691 recogiendo una obra juvenil hoy perdida, *Olimpicas*, Descartes, tras descubrir los fundamentos de su sistema, tiene la noche del 10 de noviembre de 1619 unos exaltados e inquietantes sueños —que no podían, a su entender, sino venir “de arriba”—. En el tercero y último de ellos se le aparecen dos libros: un diccionario “que no quería decir sino todas las ciencias reunidas” y una colección de poesías titulada *Corpus omnium veterum poetarum latinorum* que señalaba “la filosofía y la sabiduría juntas a la vez”². Este episodio pone en evidencia la carga retórica, simbólica —e incluso religiosa— que nuestro autor quiere darle a su pensamiento, lo que refleja, por otra parte, una actitud humanista compartida, por ejemplo, por Galileo, quien se

¹ Montaigne, *Ensayos*, II, p. 104.

² A. Baillet, *La vie de Monsieur Descartes*, pp. 82 y ss.. El relato onírico también se encuentra en *AT X-181* y ss.. Si se quiere conocer la opinión de S. Freud sobre estos sueños, véase el trabajo de M. Leroy ya citado *Descartes le philosophe au masque*.

presenta como *nuncio sideral*. Pero lo que nos interesa destacar es que esa connivencia soñada de la sabiduría con la filosofía mediada poéticamente por “la divinidad del entusiasmo y la fuerza de la imaginación”¹ no tiene ninguna concreción programática ni trasciende más allá de los intereses literarios personales de Descartes. Su proyecto sapiencial discurre por derroteros muy alejados de este entusiasmo de juventud.

Descartes reclama el estatuto puramente humano de la sabiduría y excluye la revelación divina como medio para adquirirla, pero, por otra parte, tampoco va a despacharla como una cuestión de mera *cultura*. En este sentido, en la *Investigación de la verdad* advierte “la diferencia que hay entre las ciencias y los simples conocimientos que se adquieren sin ningún discurso de la razón, como las lenguas, la historia, la geografía y en general, todo lo que depende sólo de la experiencia”². Y es que, además, puesto que “la vida de un hombre no sería suficiente para adquirir la experiencia de todas las cosas que hay en el mundo” —y es más “sería una locura desearlo”—, se concluye que para aleccionarse sobre lo útil e interesante para la existencia hay que deducirlo de ciertas verdades intelectualmente accesibles³. En este punto, Descartes se suma a las críticas de Montaigne y, sobre todo, de Charron —cuya obra *La Sagesse* es el trasfondo de su análisis— contra una ilustración escolar que tira fundamentalmente de la memoria sin formar el juicio personal. Sin embargo, frente a ellos, no va a hacer de la sabiduría y de la ciencia dos extremos opuestos, sino que, bien al contrario, en la medida en que para él ésta no se ha de identificar ya con la erudición humanista sino con el recto y prometedor uso de la razón, los va a reconciliar⁴.

De acuerdo con lo que señalaba la cita de la *Investigación de la verdad* que hemos recogido, Descartes hace, en efecto, de la sabiduría una cuestión estrictamente racional. Por ello, quiere ajustarla a un programa sistemático que parta de unos principios indubitables y que metafóricamente funcionará como un

¹ A. Baillet, *Op. cit.*.

² *Investigación de la verdad por la luz natural*, AT X-502-502; en la ed. cast., p. 94. Sobre la exclusión de la revelación divina cf. el prefacio a *Los principios de la filosofía*, AT IXB-5; en la ed. cast., p. 10

³ *Investigación de la verdad por la luz natural*, AT X-502-502; en la ed. cast., pp. 94-95

⁴ Cf. la *Biografía* de Descartes de G. Rodis-Lewis, pp. 66 y ss.. Sobre la transformación cartesiana de la idea de sabiduría, véase también el comentario de E. Gilson en su edición del *Discours*, pp. 93-94 y

árbol de tronco físico y ramas prácticas que hunde sus raíces en la metafísica, tal y como se describe en el siguiente pasaje de *Los principios de la filosofía*:

“la totalidad de la filosofía se asemeja a un árbol, cuyas raíces son la Metafísica, el tronco es la Física y las ramas que brotan de este tronco son todas las otras ciencias que se reducen principalmente a tres: a saber, la Medicina, la Mecánica y la Moral, entendiéndose por ésta la más alta y perfecta Moral que, presuponiendo un completo conocimiento de las otras ciencias, es el último grado de la Sabiduría.

Y así como no se recogen los frutos del tronco ni de las raíces, sino sólo de las extremidades de las ramas, de igual modo la principal utilidad de la Filosofía depende de aquellas partes de la misma que sólo pueden desarrollarse en este último lugar”¹.

Así las cosas, aunque Descartes reconoce el provecho sapiencial que sin duda pueden tener las nociones claras por sí mismas, la experiencia de los sentidos, la conversación con los otros y la lectura edificante, establece un quinto grado “más alto y seguro” que no es otro que la indagación de las primeras causas². En este sentido, la palabra “Filosofía” encuentra su definición en la de una sabiduría *more geometrico* que es reseñada también en la “carta del autor al traductor” que sirve de prefacio a *Los principios* como sigue:

“por sabiduría no sólo hemos de entender la prudencia en el obrar, sino un perfecto conocimiento de cuanto el hombre puede conocer, bien en relación con la conducta que debe adoptar en la vida, bien en relación con la conservación de la salud o con la invención de todas las artes; que para que este conocimiento sea tal, es necesario que sea deducido de las primeras causas, de suerte que, para intentar adquirirlo, a lo cual se denomina filosofar, es preciso comenzar por la investigación de las primeras causas, es decir, de los Principios; que estos Principios deben satisfacer dos condiciones: de acuerdo con la primera han de ser tan claros y tan evidentes que el espíritu humano no pueda dudar de su verdad cuando atentamente se dedica a examinarlos; de acuerdo con la segunda, el conocimiento de las otras cosas ha de depender de estos principios”³.

De este modo, la filosofía cartesiana aspira a “un perfecto conocimiento de cuanto el hombre pueda conocer” en relación con tres ciencias prácticas: la

también el que hace F. Alquié en su edición de las *Oeuvres philosophiques* de Descartes, I, pp. 554 y ss..

¹ Cf. el prefacio de *Los principios de la filosofía*, AT IXB-14-15; en la ed. cast., p. 15-16.

² Prefacio a *Los principios de la filosofía*, AT IXB-5; en la ed. cast., pp. 9-10.

³ PF, AT IXB-2; en la ed. cast., pp. 7-8.

moral, la medicina y la mecánica, que son las tres ramas que el árbol de la sabiduría quiere hacer fructificar. Se trata de un proyecto puramente humano en sus fines y en sus medios, ya que quiere satisfacer intereses vitales haciendo uso de la razón que la nueva ciencia ha demostrado tan poderosa y rentable.

II.4. La autorresponsabilidad.

Como conclusión de la contextualización que hemos bosquejado, puede decirse que el afán de autonomía expresa el sentir filosófico de Descartes con mucha más propiedad que el compromiso que asume con la tradición. En el estudio de sí mismo encuentra las claves para su ambicioso proyecto sapiencial, aunque es cierto que éstas, entre las que están Dios y el alma, parecen ponerlo en tensión entre dos *fundamentalismos* de corte distinto. En este sentido afirma J. L. Marion que la metafísica de Descartes alberga, en términos heideggerianos, dos figuras de la ontoteología —una “ontoteología redoblada”—, pues el momento ateo del *cogito* convive con la afirmación de Dios como razón última en tanto que causa *sui* y de todo lo que es¹. El motivo de la posible ambigüedad es que el concepto de “principio” que conviene a ambas nociones no es unívoco y puede ser tomado en el sentido de lo que permite el conocimiento del mundo o en el de lo que da cuenta de su existencia². El trasunto de lo primero es epistemológico, mientras que el del segundo, ontológico, y aunque el alma se subordine bajo este segundo punto de vista a Dios es, sin embargo, principal metódicamente y donadora del criterio de certeza que permite hacerse cargo de lo otro. El viraje subjetivista que Descartes le imprime a la filosofía radica, precisamente, en hacer de la teoría del conocimiento un paso previo y necesario de la ontología. Se trata, en definitiva, de la puntual transcripción del ideal de la autorresponsabilidad.

¹ J. L. Marion, *Sur le prisme métaphysique de Descartes*, Presses Universitaires de France, París, 1986; sobre todo pp. 73ss y 97ss. Cf. también su artículo “Heidegger et la situation métaphysique de Descartes”, *Archives de Philosophie*, n°2, vol. 36, 1975, pp. 253-263.

² Cf. la carta a Clerselier de junio-julio de 1646, *AT* IV- 443 y ss.. Acerca de la concepción general cartesiana de los principios cf. *PF*, *AT* IX-1 y ss.; en la ed. cast. pp. 7ss..

Para darle una imagen a esta idea, podríamos decir que a Descartes le mueve el prurito del principiante. Y esto en un doble sentido: se dedica a la metafísica con la vocación de aprender desde abajo los rudimentos del saber y, además, como hemos visto, hace de los *principios* el motivo central de su pensamiento. Y es que es la búsqueda de los primeros y verdaderos, “a partir de los cuales se pudiera deducir las razones de todo cuando se pueda saber”, lo que ha motivado siempre —y sigue haciéndolo para él— el trabajo filosófico y es su hallazgo —algo, sin embargo, todavía por hacer— lo que permitirá levantar precisamente el andamiaje epistemológico¹. Es por todo ello que en su condición de principiante apasionado nuestro autor hace gala a un tiempo de humildad y orgullo. Lo primero le conviene como a quien emprende una tarea dubitativo e inseguro de sí mismo: “nunca he creído que mi ingenio fuese más perfecto que los ingenios comunes”, leemos, por ejemplo, al comienzo del *Discurso del método*. Esta afectación de modestia que se repite en diferentes momentos de la obra quiere, retóricamente hablando, ganarse al lector, pero sobre todo pone de manifiesto, como señaláramos antes, el valor de la perspectiva individual². Y es que el orgullo le toca con todo derecho como al filósofo-fundador que busca en solitario y con afán de originalidad los fundamentos del saber humano que a la postre no han de ser sino reconocidos por todos.

Sin embargo, ninguna de estas pasiones sería censurable a los ojos de Descartes. La humildad es viciosa, según leemos en su tratado *Les passions de l'âme*, si consiste en “que uno se siente débil o poco resuelto y en que, como si uno no tuviera el entero uso de su libre albedrío, no puede impedirse hacer cosas de las que sabe que se arrepentirá después; y además en que uno cree no poder subsistir por sí mismo”³. Pero el individualismo cartesiano no es barrunto de pusilanimidad o inseguridad: bien al contrario, es una exhibición de confianza en

¹ *PF*, AT IXB-5; en la ed. cast., p. 10..

² *DM*, AT VI-2; en la ed. cast., p. 41. Sobre “lo retórico y sus límites” en el pensamiento cartesiano, véase la introducción de L. Arenas a su edición del *Discurso del método*, Biblioteca Nueva, Madrid, 1999; pp. 26 y ss..

³ *PA*, AT XI-451; en la ed. cast., p. 232.

uno mismo. Por su parte, el mal orgullo lo padecen todos los que se forman una buena opinión de sí pero por una causa injusta: “Y la más injusta de todas es cuando alguien está orgulloso sin ningún motivo, es decir, sin pensar que tenga algún mérito por el cual se le deba apreciar, sino solamente porque no se tiene en cuenta el mérito, e, imaginándose que la gloria no es más que una usurpación, cree que los que más se atribuyen más tienen”¹. Mas la voluntad fundamentadora cartesiana pretende estar bien justificada y bien ganada en su verdad, precisamente porque va a apoyarse sobre principios evidentes.

La humildad y el orgullo, en su degradación viciosa, contradicen la pasión que anima el ansia de autorresponsabilidad, a saber: la generosidad. Tendremos más adelante ocasión de ahondar en ella, pero no sigamos adelante sin sugerir que la actitud filosófica cartesiana sintoniza con el ideal moral de autonomía y de tolerancia que la vertebraba. Y es que las “almas fuertes y generosas” se hacen justicia a sí mismas en lo que valen: ni se menosprecian ni se envanecen, sin caer en el apocamiento tampoco comulgan con la soberbia. En este sentido le escribe Descartes a su interlocutora predilecta, Isabel de Bohemia, el 6 de octubre de 1645:

“aunque la vanidad, que hace que se tenga de uno mismo mejor opinión de la que se debe, sea un vicio que sólo pertenece a las almas débiles y bajas, esto no quiere decir que las más fuertes y generosas deban despreciarse, sino que uno ha de hacerse justicia a sí mismo, reconociendo sus perfecciones tanto como sus defectos. Y si el decoro impide promulgar aquéllas, no impide por ello que las sintamos”².

Metodológicamente, y como venimos insistiendo, este justificado apreciarse en lo que uno vale se resuelve en una profesión de individualismo: la verdad es responsabilidad exclusiva de uno mismo. Descartes prefigura el gesto ilustrado de servirse de la propia razón emancipándola de toda tutela y autoridad.

¹ *PA*, *AT XI*– 448-449; en la ed. cast., pp. 230-231.

² *AT IV*–307-308.

De acuerdo con ello y en opinión de N. Elias, su filosofía constituye un “paso característico” de la transición desde una concepción del ser humano y del mundo de fuerte raigambre religiosa hacia otra más secularizada¹. El trasunto de este fenómeno social e histórico es la pérdida de valor moral y epistémico que detentaba el recurso a la autoridad a favor del fortalecimiento de la reflexión individual. Los interrogantes sobre todo aquello que preocupa al ser humano dejan de resolverse apelando al saber de la revelación o al de la tradición: el criterio pasa a ser la propia capacidad para pensar y llegar a conclusiones ciertas².

Son frecuentes las alusiones en el *Discurso del Método* al individualismo como principio heurístico. Ya habíamos visto el desasosiego escéptico que le produce a Descartes el pluralismo que observa en la tradición y en las costumbres. En este sentido, reflexionando sobre en qué consiste el mejor uso de la razón, afirma la infructuosidad de la diversidad de voces y lo pernicioso de la educación —además del estorbo de la propia constitución concupiscible de la naturaleza humana—:

“Y así pensé yo que las ciencias de los libros, por lo menos aquellas cuyas razones son sólo probables y carecen de demostraciones, habiéndose compuesto y aumentado poco a poco con las opiniones de varias personas diferentes, no son tan próximas a la verdad como los simples razonamientos que un hombre de buen sentido puede hacer, naturalmente, acerca de las cosas que se presentan. Y también pensaba yo que, como hemos sido todos nosotros niños antes de ser hombres y hemos tenido mucho tiempo que dejarnos regir por nuestros apetitos y nuestros preceptores, que muchas veces eran contrarios unos a otros, y ni unos ni otros nos aconsejaban siempre acaso lo mejor, es casi imposible que sean nuestros juicios tan puros y tan sólidos como si lo fueran si, desde el

¹ N. Elias, *La sociedad de los individuos*, Península, Barcelona, 1990; pp. 117 y ss..

² Insiste en este punto N. Elias en *La sociedad de los individuos* (pp. 118-119): “En el pensamiento de Descartes se refleja el grado creciente en que la gente de su tiempo empezaba a advertir que el ser humano es capaz de explicar contextos naturales y utilizarlos con fines humanos, sin recurrir a autoridades de la Antigüedad o de la Iglesia, empleando únicamente las propias observaciones y aptitudes intelectuales... Este redescubrimiento del propio yo como un ser capaz de adquirir certezas sobre relaciones fenoménicas sin necesidad de recurrir a autoridades, empleando únicamente la reflexión y observación propias, empujó al primer plano de la concepción que los seres humanos tenían de sí mismos su propia capacidad de pensamiento...”

momento de nacer, tuviéramos el uso pleno de nuestra razón y no hubiéramos sido dirigidos más que por ésta”¹.

Tradicón y pedagogía —además de biología—, parecen así las rémoras de una razón que se querría desvinculada, no ya de la cultura heredada —y que es algo, en todo caso, suprapersonal—, sino del desarrollo del ser humano en tanto que ser social y corporal. Parece tratarse de una razón con voluntad de olvido y de originalidad —en el sentido más radical del término— a la búsqueda de una perspectiva epistemológica pura. La resolución que toma Descartes de indagar sobre la verdad en soledad, en encierro consigo mismo y, lo que es más importante, volviéndose sobre sí mismo, es pareja a esta gran decepción cultural y pedagógica —y también biológica, como detallaremos más adelante— que le embarga. Por eso, el yo al que apela Descartes en el momento de aplicarse a la filosofía no es el hombre vivo que protagoniza su historia y la cuenta a modo de fábula en el *Discurso del Método*. Su apelación entraña el más hondo regreso —podríamos decirlo con E. Husserl— al “ego filosofante”²: “un espíritu enteramente libre de todo prejuicio, y que puede desprenderse con facilidad del comercio de los sentidos”, dirán las *Meditaciones metafísicas*³. Esta preparación del espíritu para saber diferenciar lo intelectual de lo corporal responde a las condiciones mismas de la certeza. Y es que ese regreso del que acabamos de hablar guarda, como veremos, el encuentro con algo homogéneo a la verdad: ese mismo yo en su autoevidencia como ser pensante.

Como ha señalado Ch. Taylor, media una continuidad entre el ideal de libertad entendida como autonomía y el ideal de conocimiento entendido como certeza autodada⁴. El giro subjetivista en la epistemología que inaugura Descartes es el trasunto —insistimos— de un giro práctico: la toma de conciencia de que el propio yo pone desde sí mismo los cimientos del saber. Conocer es también

¹ *DM*, *AT* VI-12-13; en la ed.cast., pp. 50-51.

² Cf. las *Meditaciones Cartesianas* de E. Husserl, Tecnos, Madrid, 1997, p. 5.

³ Cf. *MM*, *AT* IX-7; en la ed.cast., p. 6.

⁴ Cf. Ch. Taylor, “La superación de la epistemología”: *Argumentos filosóficos*, Paidós, Barcelona, 1995; pp. 26ss..

hacer uso de la propia voluntad en un sentido absoluto, pues el filósofo moderno la tiene de apoyarse exclusivamente en sí mismo, en el propio juicio que se fundamenta últimamente en una reflexión sobre sí mismo, con el fin de, a partir de ahí, desarrollar una justificación radical de todo lo demás. Con este ánimo tan *matemático* se plantea el proyecto cartesiano de fundamentación. Y es que, en efecto, la autorresponsabilidad traduce la ambición de la *mathesis universalis*: la ciencia universal del orden y la medida. A su amparo pretende Descartes abordar una sistemática deducción metódica del saber desde principios simples y evidentes¹. En este contexto cobraría sentido la reivindicación que hace Husserl de su filiación cartesiana como filósofo principiante:

“¿No debiera pertenecer más bien al sentido fundamental de la genuina filosofía la exigencia, presuntamente exagerada, de una filosofía dirigida a la extrema supresión de todos los prejuicios, una filosofía que se configura con efectiva autonomía a partir de evidencias últimas producidas por ella misma y, en consecuencia, absolutamente autorresponsable?”²

El cumplimiento de la autorresponsabilidad exige la construcción de un sujeto filosófico que, a pesar de su metodología individualista, confiará en la racionalidad compartida. La filosofía cartesiana se propone determinar las claves que expresan con propiedad y sin equívocos la naturaleza humana. Se tratará de darle un sujeto a la *mathesis universalis* que satisfaga la vocación *democrática* de la ciencia y que ejerza una función transcendental a pesar de su constitución

¹En este contexto, por lo matemático no ha de entenderse una disciplina matemática concreta: la aritmética y la geometría, pese a la simpatía que Descartes muestra por ellas en el *Discurso del Método* cuando está echando por tierra el resto de disciplinas, tienen más bien un carácter propedéutico y pedagógico, son una primera concreción de la *mathesis universalis*, pero no la agotan en modo alguno, pues su dominio pretende extenderse a toda la realidad. Sobre la concepción cartesiana de la *mathesis universalis* puede consultarse la introducción de J. M. Navarro Cerdón a las *Reglas para la dirección del espíritu* (Alianza, Madrid, 1996, sobre todo pp. 32ss.), texto en el que Descartes aborda este tema (cf. sobre todo reglas IV-VI, pp. 78ss.).

Digamos de paso que Heidegger insiste en que el rasgo que define el pensamiento moderno es lo matemático y que Descartes aborda con esa mira su proyecto fundamentalista metafísico. El ideal de la *mathesis universalis* impulsa la nueva experiencia y configuración de la libertad como autodeterminación que se decide en su filosofía: “El alejamiento de la revelación como fuente primera de la verdad y el rechazo de la tradición como mediación normativa del saber, todos esos rechazos son solamente consecuencias negativas del proyecto matemático”, *La pregunta por la cosa*, Alfa Argentina, Buenos Aires, 1975pp. 88ss..

²E. Husserl, *Meditaciones Cartesianas*, p. 3ss..

egológica. Así, tras la voz particular que parece modularse en esa suerte de autobiografía intelectual que son las *Meditaciones metafísicas* y el *Discurso del método* asomará una pretensión genérica, bajo la letra de lo que podría ser tomado por un diario privado en rigurosa primera persona arraigará lo que también quiere ser un manifiesto público al servicio de la comunidad filosófica y científica. De ello nos ocuparemos en el segundo capítulo de este trabajo, pero dejemos aquí apuntado que en este contexto la inquietud individualista se apoyará en un fundamentalismo de alcance universal, que no necesariamente totalitario, desde el que también se podrá reflexionar con garantías sobre la singularidad. Se trata de un programa iluminado por la revolución antropológica y científica humanista, aunque con una proyección definitivamente moderna, que va a contrastar con el acreditado por Nietzsche también en el Renacimiento. Una de las fuentes de inspiración de éste va a ser, como ya hemos anunciado repetidamente y vamos a desarrollar ahora, el *caso Borgia*.

III. NIETZSCHE Y EL RENACIMIENTO: UN PROYECTO INTEMPESTIVO CONTRA LA MODERNIDAD.

Si bien los tiempos de los humanistas tienen frontera *natural* con los de Descartes y, como hemos visto, preludian su filosofía, Nietzsche reclama su herencia un tanto intempestivamente aunque —ya lo adelantamos— de la mano de su coetáneo J. Burckhardt, cuyo estudio *La cultura del Renacimiento en Italia* evoca esta época como “faro y guía de la edad del mundo en que vivimos”¹.

¹ J. Burckhardt, *Op.cit.*, p. 416. Sobre la lectura y citas por parte de Nietzsche de esta obra cf. los comentarios de G. Colli y M. Montinari en *KSA* 14–68, 448, 540, 557 y la entrada “Renaissance” del volumen colectivo editado por H. Ottmann *Nietzsche Handbuch*, Metzler, Stuttgart-Weimar, 2000, p. 311. Sobre las relaciones en general entre ambos autores, puede consultarse el estudio de G. Penzo, *Nietzsche allo specchio*, Editori Laterza, Roma, 1993, pp. 35 y ss.. Por otra parte, con la ayuda de N. Elias podríamos contextualizar además sociológica e históricamente el interés nietzscheano por el Renacimiento. A entender de este sociólogo, la burguesía alemana de la segunda mitad del siglo XIX, a raíz de una militarización creciente, cambia el ideal moderno de igualdad por otro de corte aristocrático basado en el honor. Nietzsche, afectado por esta circunstancia, volvería la vista a la sensibilidad agonal del Renacimiento y lo elevaría a un nivel superior de abstracción, como el último período antes de la

Participe de este mismo sentir, en opinión del pensador alemán, estos siglos encierran el último y más paradigmático momento de esplendor de Occidente: se trata de una “edad de fuerza y de esfuerzo, de audacia inventiva, de placeres desenfrenados y de gran trabajo, de sensualidad y de heroísmo”¹. Como leemos en *Crepúsculo de los ídolos*, representa “la última época grande” o también, en palabras de *El Anticristo*, “la última gran cosecha cultural que Europa pudo recoger”². La clave de esta extraordinaria fecundidad que aviva el pensamiento, las artes, la política, las costumbres y, en definitiva, la moral es un suelo axiológico del que se consigue arrancar los valores cristianos y “llevar a la victoria a los *contra*-valores, a los valores *aristocráticos*”³.

III.1. El sentido del Renacimiento: la transvaloración aristocrática.

Para Nietzsche, esta guerra declarada a los instintos gregarios y ganada emblemáticamente una vez por los grandes hombres del Renacimiento sigue siendo la suya propia. Escribe al respecto en las últimas páginas de esa *Maldición sobre el cristianismo* que quiere ser *El Anticristo*:

“¿Se entiende por fin, se quiere entender qué fue el Renacimiento? La *transvaloración de los valores cristianos*, la tentativa, emprendida con todos los medios, con todos los instintos, con todo el genio, de llevar a la victoria a los *contra*-valores, a los valores *aristocráticos*. Hasta ahora ha habido tan solo esa guerra, hasta ahora no ha habido un planteamiento más decisivo del problema que el del Renacimiento — *mi* problema es el de éste —: ¡no ha habido tampoco nunca una forma de *ataque* más radical, más directa, más rigurosamente lanzada en todo el frente y contra el centro! Atacar en el lugar decisivo, en la sede misma del cristianismo, llevar allí al trono los valores *aristocráticos*, quiero decir, *introducírlos* dentro de los instintos, de las necesidades y deseos más básicos de quienes allí mismo estaban asentados...”⁴

degeneración cristiana de Occidente. Cf. el estudio de N. Elias *El proceso de la civilización*, FCE, Madrid, 1993; pp. 47 y ss. y su artículo “Nietzsche y el ethos guerrero”, recogido en el volumen colectivo *Nietzsche y la «gran política». Antídotos y venenos del pensamiento nietzscheano*, Cuaderno Gris, Madrid, 2001; pp. 107 y ss..

¹ Fragmento póstumo 7[7] de finales de 1886-primavera de 1887, KSA 12-289.

² CI, “IncurSIONES de un intempestivo”, §37, KSA 6-138; en la ed. cast., p. 113 y A, §61, KSA 6-250; en la ed. cast., pp. 118-119.

³ AC, §61, KSA 6-250; en la ed. cast., p. 119.

⁴ *Ibid.*, KSA 6-250-251; en la ed. cast., p. 119.

El espíritu del contraataque renacentista tiene el rostro de un personaje de la época, de uno de los Borgia más controvertidos, César, que a tenor de su dura *extramoralidad* queda retratado en las páginas de *Más allá del bien y del mal* como un “hombre de presa”¹. Éste, a quien en su lucha por el pontificado J. Burckhardt recrimina “una pura sed de sangre, una diabólica complacencia en el daño”², encarna para Nietzsche, con todo, “el sentido del Renacimiento, su verdadero símbolo”³. Y es que es, precisamente, la *perversa* imagen de “César Borgia papa” apropiándose de los recursos de la religión para satisfacer sus ambiciones personales la que levanta acta de “la superación del cristianismo en su propia *sede*”⁴. Con este radical trabajo de secularización —tan apreciado, como señala Burckhardt, también por Maquiavelo⁵— se logra sanear una Iglesia corrompida no por sus subrepticias maniobras políticas, sino, bien al contrario, por sus populosas coartadas teológicas.

A ojos nietzscheanos, se conseguía de esta suerte desalojar de las instituciones morales la metafísica y acomodar en ellas las pasiones propias de una humanidad fuerte y superior: “¡En la silla del papa *no* estaban ya sentados la vieja corrupción, el *peccatum originale*, el cristianismo! ¡Sino la vida! ¡Sino el triunfo de la vida! ¡Sino el gran sí a todas las cosas elevadas, bellas, temerarias!”⁶ Así, la virtud, aun con los vestidos pontificios, pierde paradójicamente moralina y gana cuerpo, se *revitaliza*, plegándose a una voluntad de poder fuerte y ajustándose, por lo tanto, a una dinámica aristocrática que es despótica y agonal por definición. A propósito de este golpe maestro que revienta inéditamente el cristianismo, podemos seguir leyendo en el parágrafo 61 de *El Anticristo*:

“Yo veo ante mí una *posibilidad* cuyo encanto y cuyo colorido son completamente sobreterrenales: — me parece que ella brilla en todos los estremecimientos de belleza refinada, que en ella labora un arte tan divino, tan demoníacamente divino que en vano se rebuscará

¹ *MBM*, §197, *KSA* 5-117; en la ed. cast., p. 126.

² J. Burckhardt, *Op. cit.*, II, p. 339.

³ Carta a G. Brandes del 20 de noviembre de 1888, *Epistolario*, Biblioteca Nueva, Madrid, 1999; p. 242.

⁴ *AC*, §61, *KSA* 6-251; en la ed. cast., p. 119.

⁵ J. Burckhardt, *Op. cit.*, I, p. 87.

⁶ *AC*, §61, *KSA* 6-251; en la ed. cast., p. 120.

en los milenios una segunda posibilidad como ésa: yo veo un espectáculo tal, tan lleno de sentido, tan prodigiosamente paradójico a la vez, que todas las divinidades del Olimpo habrían tenido pretexto para lanzar una carcajada inmortal — *César Borgia papa...* ¿Se me entiende?... Bien, *ésa* habría sido la victoria a la que hoy sólo yo aspiro —; ¡con ella quedaba *suprimido* el cristianismo!”¹

La época de los Borgia tiene un gran peso filosófico al enmarcar, como hemos leído hace unas líneas y acabamos de ver ilustrado, una “transvaloración” aristocrática de los valores que va a ser, al fin y al cabo, el eje del programa nietzscheano. La descripción que conviene a este movimiento axiológico es doble en la medida en que, si bien se trata de un episodio excepcional del pasado, sirve asimismo de motivo crítico y regulativo ante la recaída moral que el correr de los siglos trae consigo y arrastra hasta nuestros días. Y es que como “gran época”, como “materia explosiva” que acumula una fuerza enorme tiene el extraordinario peligro de ser un final, de que la sigan “muy de cerca el agotamiento de todo tipo, la esterilidad”². El Renacimiento, en efecto, es un inciso en la rutina de Occidente: representa un hito histórico en la batalla del legado de la cultura clásica contra el cristianismo, pero también un contraejemplo de la Modernidad, la cual rehace la trama del gregarismo con el hilo del igualitarismo y de la democracia. Por ello, ese tiempo pretérito ofrece un contraste valioso aunque embarazoso, pues pone al presente en una situación extremadamente cómica y vergonzosa: “nosotros los modernos —escribe Nietzsche en este sentido—, con nuestra humanidad tan forrada de algodón, que no quiere chocar con ninguna piedra, proporcionaríamos a los contemporáneos de César Borgia una comedia que les haría morir de risa”³.

La civilizada Europa, con sus buenas maneras y sus costumbres filántropas, lejos de ser un argumento a favor del progreso, lo es, a juicio nietzscheano, de la decadencia. Y es que el trasunto de las virtudes más corrientes y apreciadas en esta cultura no es otro que el “envejecimiento

¹ *Ibid.*, KSA 6-251; en la ed. cast., p. 119

² *CI*, “IncurSIONES de un intempestivo”, §44, KSA 6-145-146.; en la ed. cast., p. 121.

³ *Ibid.*, §37, KSA 6-137; en la ed. cast., p. 112.

fisiológico” de quienes las practican, su constitución “delicada y tardía” que ha de valerse de estrategias defensivas, engendrando, por ello, una mediocre moral muy elaborada y escrupulosa, “rica en consideraciones” pero de hechos pobres¹. En este lamentable estado de salud, la Modernidad es incapaz de comprender, ni aun haciendo un esfuerzo imaginativo, el estilo de vida del Renacimiento: “lo cierto es que —leemos al respecto en *Crepúsculo de los ídolos*— nosotros no nos colocaríamos de hecho, y ni siquiera con el pensamiento en situaciones renacentistas: nuestros nervios, para no hablar de nuestros músculos, no soportarían esa realidad”².

Esta impotencia para actuar e incluso para pensar de forma aristocrática se debe —insistimos— a la debilidad del hombre moderno que exige gestionar la supervivencia y el bienestar al calor de la masa, no tolerando, por tanto, el riesgo de la diferencia. Este extremo decide una comprensión antirrenacentista de las señas de identidad humanas, puesto que la construcción de una intersubjetividad que, para cumplir una función protectora, ha de ser homogeneizadora y amansadora echa a perder necesariamente la idiosincrasia. En este sentido se afirma en *Más allá del bien y del mal* que “hoy en Europa el hombre gregario presume de ser la única especie permitida de hombre” y que son precisamente las cualidades que le hacen “dócil, conciliante y útil al rebaño”, como el espíritu comunitario, la benevolencia, la diligencia, la modestia o la compasión, las que ganan el nombre de “virtudes auténticamente humanas”³.

En opinión de Nietzsche, no seríamos por ello capaces de llevar una existencia como la que bordaron los protagonistas del *quattrocento* y del *cinquecento* movidos —como vamos a ver— por el *pathos de la distancia*, a saber: violenta y discriminadora. Pero así era, precisamente, como podía ser vitalmente expresiva, como podía traducir un “exceso de vida” que desbordaba necesariamente los estrechos e impersonales cauces de la moral hecha por y para la mayoría. Sin embargo, el sujeto que genera la Modernidad en connivencia con

¹ *Ibid.*, KSA 6-137; en la ed. cast., pp. 111-112.

² *Ibid.*, KSA 6-136; en la ed. cast., p. 111.

³ *MBM*, §199, KSA 5-120; en la ed. cast., p. 129.

el cristianismo va a frustrar efectivamente la saludable perspectiva desigualitaria —y que, sin duda, es virtuosa en el sentido maquiavélico de *virtù*— dibujada por personalidades renacentistas excepcionales como César Borgia, quien, como ya hemos sugerido, ejemplifica un tipo humano superior, el “más sano”¹. Sobre la ruina moderna del sentido de la diferencia discurre el párrafo 37 de las “IncurSIONES de un intempestivo” que hemos venido extractando. En él, habida cuenta del criterio médico manejado, la respuesta a la cuestión —enunciada con ironía en su título— de “si nos hemos vuelto más morales” con respecto al ideal agonal del Renacimiento está más que clara. Leemos, así pues, en este pasaje de *Crepúsculo de los ídolos*:

“Las épocas fuertes, las culturas *aristocráticas* ven algo despreciable en la compasión, en el «amor al prójimo», en la falta de un sí-mismo (*Selbst*) y de un sentimiento de sí (*Selbstgefühl*). — A las épocas hay que medirlas por sus *fuerzas positivas* — y, en esto la época del Renacimiento, tan pródiga y tan rica en fatalidades, muestra ser la última época *grande*, y nosotros, nosotros los modernos, con nuestra angustiada solicitud por nosotros mismos y con nuestro amor al prójimo, con nuestras virtudes del trabajo, de la falta de pretensiones, de la legalidad, del cientifismo — coleccionadores, económicos, maquinales — resultamos una época débil... Nuestras virtudes están condicionadas, vienen *provocadas* por nuestra debilidad... La «igualdad», un cierto asemejamiento efectivo, que en la teoría de la «igualdad de derechos» no hace otra cosa que expresarse, es parte esencial de la decadencia: el abismo entre unos hombres y otros, entre unos estamentos y otros, la multiplicidad de los tipos, la voluntad de ser uno mismo (*selbst*), de destacarse — eso que yo llamo el *pathos de la distancia*, es propio de toda época *fuerte*”².

La comparación entre la fortaleza que nuestro autor admira del Renacimiento y la debilidad que achaca a los modernos subraya, en resumidas cuentas, una cierta comprensión de la subjetividad deslizada en el texto. Así, en una de sus líneas, nos encontramos con un término cuya densidad filosófica analizaremos en profundidad más adelante pero que nos sugiere ya la vocación

¹ *Ibid.*, §197, *KSA* 5-117, en la ed. cast., p. 126 y *CI*, “IncurSIONES de un intempestivo”, §37, *KSA* 6-136; en la ed. cast., p. 111.

² *CI*, “IncurSIONES de un intempestivo”, §37, *KSA* 6-138; en la ed. cast., p. 113.

diferencial del *yo* que Nietzsche quiere despertar contra la inercia gregaria: se trata de *Selbst, sí mismo*. Como se desprende de la cita que acabamos de leer, nuestra cultura no es lo suficientemente vigorosa como para fomentar esta feroz voluntad de idiosincrasia, de ser uno mismo frente a y contra los demás, este radical “sentimiento de sí” que se llama *pathos de la distancia*. El individuo que asume este programa, en contraste con el que sanciona la Modernidad, no está preocupado en absoluto por la igualdad, sino por avanzar, bien al contrario, en la acentuación de la diferencia.

Con ello se apuesta por una moral de señores interesada abiertamente en la esclavitud aunque también en el dominio de sí, por una postura de alejamiento con respecto a los demás pero igualmente con respecto a uno mismo. Y es que, si bien podríamos intentar la difícil lectura sociológica y política de lo que apunta Nietzsche —y de hecho algo diremos al respecto en el tercer capítulo y en las conclusiones de este trabajo—, a nosotros nos interesa en este momento destacar sobre todo su significado psicológico. El *pathos de la distancia*, como veremos detenidamente, es una medida disciplinar anímica dirigida a alcanzar la *auto-superación* humana dentro del programa personal de construcción de la propia identidad, de “llegar a ser lo que se es”. No es el momento de explotar estos tópicos cardinales del pensamiento nietzscheano, pero sí podemos recrear brevemente con ellos la directriz del aristocratismo, de la *Vornehmheit*, al hilo de un párrafo de *Más allá del bien y del mal* titulado justamente “¿Qué es aristocrático?”:

“Toda elevación del tipo «hombre» ha sido hasta ahora obra de una sociedad aristocrática — y así lo seguirá siendo siempre: la cual es una sociedad que cree en una larga escala de jerarquía y de diferencia de valor entre un hombre y otro hombre y que, en cierto sentido, necesita de la esclavitud. Sin el *pathos de la distancia* (*Pathos der Distanz*), tal como éste surge de la inveterada diferencia entre los estamentos, de la permanente mirada a lo lejos y hacia abajo dirigida por la clase dominante sobre los súbditos e instrumentos, y de su ejercitación, asimismo permanente, en el obedecer y el mandar, en el mantener a los otros subyugados y distanciados, no podría surgir tampoco en modo alguno aquel otro *pathos* misterioso, aquel deseo de ampliar constantemente la distancia dentro del alma misma, la elaboración de estados siempre más elevados, más raros, más lejanos,

más amplios, más abarcadores, en una palabra, justamente la elevación del tipo «hombre», la continua «auto-superación (*Selbst-Überwindung*) del hombre»¹.

III.2. El insólito encuentro con Descartes.

Entre los contextos históricos aristocráticos menciona Nietzsche el mundo antiguo —griego y romano— y también, aunque de modo más anecdótico, la cultura islámica y el código hindú de Manú, pero es el individuo *virtuoso* de la Italia renacentista el que, como hemos visto, protagoniza uno de los más paradigmáticos². Cabe señalar, no obstante, que esta época no se cierra de golpe al cabo del *cinquecento*, sino que se prorroga en las páginas de ciertos moralistas galos. Confiesa así, por ejemplo, un párrafo de *El caminante y su sombra* titulado “Libros europeos” que —además de Montaigne— La Rochefoucauld, La Bruyère, Fontenelle, Vauvenargues y Champfort “forman un eslabón importante de la gran cadena todavía ininterrumpida del Renacimiento”³. No disponemos de espacio aquí para repasar la lectura de estos autores de “pensamientos reales” que exploran la condición humana sin idealismos, pero subrayemos la impresión nietzscheana de que “no han escrito ni para niños ni para exaltados, ni para jovencitas ni para cristianos, ni para alemanes”, mereciendo, en consecuencia, por parte de quien firma *Humano, demasiado humano* un elogio claro y contundente: “de haber escrito en griego, también los griegos les hubieran entendido”⁴.

¹ *MBM*, §257, *KSA* 5-205; en la ed. cast., p. 219. Cf. también el fragmento póstumo 2[16] del otoño de 1885-otoño de 1886, *KSA* 12-74 que lleva el mismo título “Was ist vornehm?”.

² Sobre el aristocratismo del mundo antiguo, cf., por ejemplo, el apartado de *Crepúsculo de los ídolos* “Lo que debo a los antiguos”, y sobre las culturas islámica e hindú, los párrafos 56, 57 y 60 de *El Anticristo*.

³ *HDH* II, *El caminante y su sombra*, §214, *KSA* 2-646; en la ed. cast., p. 184. Así mismo, habría mucho que hablar sobre el complejo aprecio que siente Nietzsche hacia Pascal y Stendhal. Sobre sus relaciones con la cultura francesa en general, cf. los estudios de W. D. Williams, *Nietzsche and the French. A study of the influence of Nietzsche's French reading on his thought and writing*, Basil Blackwell, Oxford, 1952, de B. Bludau, *Frankreich im Werk Nietzsches. Geschichte und Kritik der Einflussthese*, Bouvier, Bonn, 1979 y de B. Donnellan, *Nietzsche and the French Moralists*, Bouvier, Bonn, 1982.

⁴ *HDH* II, *El caminante y su sombra*, §214, *KSA* 2-647; en la ed. cast., p. 184

Sin embargo, lo que no podemos dejar de destacar es que, contra todo pronóstico, el *aristocratismo* que se hace extensivo al XVII francés va a amparar asimismo a ese fundador de la Modernidad que es Descartes. En un fragmento póstumo del otoño de 1887 que fue incluido posteriormente en la selección de *La voluntad de poder* llevada a cabo por Elizabeth Nietzsche y Peter Gast y que lleva por título “Los tres siglos” encontramos, ciertamente, un impensado pretexto para estrechar en torno a esa clave los vínculos entre nuestros dos filósofos. Echémosle ya un primer vistazo al insólito renglón que abre este pasaje sobre las centurias XVII, XVIII y XIX, las modernas:

“*Aristocratismo*: Descartes, señorío de la *razón*, testimonio de la soberanía de la *voluntad*.”

Y unas líneas más abajo, ampliando lo tan escuetamente dicho de este modo, se recrea la sensibilidad filosófica de la época cartesiana con el siguiente cuadro cuya densidad trataremos luego de penetrar:

El siglo XVII es aristocrático, mantenedor del orden, desdeñoso respecto a la animalidad, fuerte respecto al corazón, poco afectivo, incluso sin afectos, «no alemán», opuesto a lo burlesco y a lo natural, generalizador y *souverain* respecto al pasado: pues cree en sí mismo. Muy feroz *au fond*, de hábitos ascéticos para mantenerse señor. El siglo de la fuerza de voluntad; también de la fuerte pasión”¹.

Habida cuenta de lo dicho, parece ser que el hilo del *aristocratismo* es caprichoso y que hilvana la historia occidental con cierta discontinuidad, saltando desde la Antigüedad al Renacimiento y al siglo XVII. Con el fin de avanzar en nuestro estudio comparativo, habremos de leer con sumo cuidado la comprometida referencia a Descartes que nos acaba de salir al paso, enriqueciéndola y matizándola con otras citas. Y es que la escritura nietzscheana se encuentra salpicada de llamadas al pensador francés que se concentran de un modo especialmente significativo entre 1885 y 1887 —aunque en los dos años siguientes, los últimos de fertilidad intelectual, no faltarán referencias en el mismo sentido—. Se trata de un periodo marcado editorialmente por *Más allá del*

¹Fragmento 9[178] del otoño de 1887, *KSA* 12-440-441.

bien y del mal y *La genealogía de la moral* que, a su vez, es testigo de la sigilosa puesta en marcha de ese proyecto nunca acabado de *La voluntad de poder*, el cual, al margen de la *espuria* edición póstuma, queda diluido en un ingente legado de fragmentos no entregados nunca a la imprenta por su autor¹. Esta práctica filosófica desdoblada en libros *públicos* y cuadernos *privados* hace de la lectura conjunta un ejercicio problemático, pues ha de salvar el desnivel de retórica y de concisión argumentativa entre ambos textos. Los segundos recorren, ciertamente, los tópicos de la filosofía nietzscheana pero de otra manera, inacabada y asistemáticamente, sobreponiéndose la austeridad y el rigor intelectuales propios de un diario de trabajo a los artificios de la elaboración literaria².

Así pues, teniendo el propósito de leer a Descartes con Nietzsche de la manera más completa y coherente posible, seguiremos las coordenadas de la bibliografía publicada y pulida a ese fin y rastreamos también la inédita obra paralela que está ligada, sin duda, a aquélla, ya sea muchas veces en calidad de estudio preparatorio, ya otras como aclaración, progreso y continuación jamás anunciados. En este caso, no se cumple en igual medida con la *retórica* de los libros, aunque de esta falta tal vez sea posible sacar provecho si confiamos todavía, además de en el seductor *pathos* estilístico nietzscheano, en la virtualidad de un discurso más desnudo y más entrecortado para detectar algunas claves del enfrentamiento entre nuestros dos autores. De la mano de ambas

¹ Y que fueron recogidos en su integridad y ordenados cronológicamente por G. Colli y M. Montinari. En el *Nachwort* del volumen 11 de la *KSA* (p. 724) G. Colli sitúa en los fragmentos del verano de 1885 la génesis de la teoría de la voluntad de poder. La bibliografía sobre la polémica historia de *La voluntad de poder* es muy abundante. Para hacerse con lo fundamental al respecto, puede consultarse el libro de M. Montinari, *Su Nietzsche*, Editori Riuniti, Roma, 1981 y el de R. Ávila Crespo, *Nietzsche y la redención del azar*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Granada, Granada, 1986, pp. 269 y ss.. Por otra parte, es cierto que algunas de las grandes interpretaciones de Nietzsche, como las de Heidegger, Bataille, Klossowski, Derrida y Deleuze, se han basado en la edición de *La voluntad de poder* preparada por Peter Gast y Elizabeth Förster-Nietzsche y que ésta, por ello, no deja de contar con valedores y no ha cesado de reeditarse. Sobre este punto puede consultarse el artículo de G. Campioni “En el desierto de la ciencia. Una nueva edición italiana de *La voluntad de poder* de Nietzsche”, *Er. Revista de Filosofía*, nº 15, pp. 215-239 y el de D. Fuchs; “*Der Wille zur Macht: die Geburt des 'Hauptwerks'* aus dem Geiste des Nietzsche-Archivs”, *Nietzsche Studien*, 26, 1997, pp.384-404.

² En todo caso, al habérselas con Nietzsche no puede desatenderse una cuestión metodológica que enunciamos con A. Sánchez Pascual: “¿cómo se ha de leer a un autor que ha dejado fragmentos póstumos?” Cf. su introducción a su traducción de *Ecce Homo* en Alianza, Madrid, 1995.

caligrafías, en todo caso, pretendemos enfocar la mirada nietzscheana al filósofo francés con la sospecha de que va a quedar presa de cierta ambigüedad.

En las próximas páginas trataremos de componer esta especie de guía de lectura. Como tarea previa y para comprender mejor los derroteros del *aristocratismo* y su paso por el pensamiento cartesiano, se hacen necesarias, sin embargo, algunas precisiones sobre la concepción de la historia de la filosofía que maneja Nietzsche. Su interés por ésta resulta *dudoso* cuando se advierte su ligereza y se distinguen las lagunas y las faltas de rigor que salpican sus incursiones en el pasado. Sin embargo, él mismo va a insistir en que el sentido histórico, para ser provechoso, ha de cultivarse con mesura y que a la memoria ha de concedérsele un crédito limitado. Burlando la tentación hegeliana de coser la tradición con un orden creciente y clausurado, la historiografía nietzscheana va a gastar un hilo mucho más peregrino que busca abrir el tiempo de la filosofía, tanto en su recordatorio como en su proyección, a nuevas posibilidades prácticas. Con estas miras, parece reivindicar esa imagen schopenhaueriana del filósofo como “animal feroz”, como despótico exégeta que *despedaza* las herencias para recomponer con sus restos una versión inédita más prometedora¹. Al compás, en efecto, de un *pathos* hermenéutico que en *Ecce Homo* se confiesa *agresivo*, las inquietudes especulativas van a caducar a favor de otras pendientes de la vida².

III.3. La historia de la filosofía a vueltas con la vida.

Nietzsche no puede dejar de convocar la historia del pensamiento a una cierta anarquía al medirla con un criterio historiográfico, la vida, que precisamente ampara el olvido y el azar. La revisión *vitalista* a la que somete de

¹ Escribe Schopenhauer en *Parerga und Paralipomena* a propósito de los filósofos y en contraste con los poetas, a los que llama “corderos” por su capacidad de convivir *pacíficamente*: “son animales feroces (*reissende Tiere*), e incluso en su afán de destrucción, al igual que los escorpiones, las arañas y algunas larvas de insectos, se dirigen contra la propia especie”, p. 5 del volumen VI de las *Sämtliche Werke*, Brockhaus, Wiesbaden, 1966.

² *EH*, “Por qué soy tan sabio”, §7, *KSA* 6–274-275; p. 31 de la ed. cast.

esta suerte la filosofía levanta, sin duda, toda sanción racionalista de coherencia y aborta la posibilidad de una apropiación sistemática dada a la monotonía. Así pues, los anales nietzscheanos laten con arritmia y pierden la memoria ilativa de la lógica, puesto que aspiran sobre todo a entresacar los capítulos más vivificantes de la trama de los morbosos. Y es que, en última instancia, el interés de una doctrina se decide en función de las expectativas de salud o enfermedad que permite albergar, de la decantación activa o reactiva de los valores que explota. La investigación histórica se acopla entonces a las derivas de la axiología, perdiendo con ello cualquier ambición progresiva o evolutiva en la medida en que, por encima de la complicidad intelectual de los diferentes episodios, quiere reparar en su diferencia moral. Los pensadores van a ser juzgados ante el tribunal de la vida como agentes a favor o en contra de ella, como exponentes, en resumidas cuentas, o bien de una voluntad de poder fuerte y solidaria con la plenitud, o bien de la decadencia adscrita a una voluntad de poder débil. En un párrafo de *La ciencia jovial* nos sale al paso esta doble valencia del filosofar:

“Suponiendo que sea una persona, uno tiene verdaderamente la filosofía propia de su persona: existe aquí, sin embargo, una considerable diferencia. Mientras en un individuo son sus carencias las que filosofan, en otro son sus riquezas y sus fuerzas. Mientras el primero *necesita* su filosofía, sea como apoyo, tranquilizante, medicina, salvación, exaltación, extrañamiento de sí, en el último ésta es, por así decirlo, sólo un hermoso lujo, y, en el mejor de los casos, la voluptuosidad de un agradecimiento triunfante, que tiene que escribirse con mayúsculas cósmicas en el cielo de las ideas. Ahora bien, ¿qué sucederá en el resto de los casos, los casos más habituales, cuando las situaciones de penuria impulsan a filosofar, como sucede con todos los pensadores enfermos —y tal vez predominen en la historia de la filosofía los pensadores enfermos—? ¿Qué sucederá precisamente con el pensamiento impulsado bajo la *presión* de la enfermedad?”¹.

Según lo leído, los pensadores se mueven por intereses subjetivos, por instintos, y no a golpe de intuiciones puras e impersonales. “Todos ellos simulan haber descubierto y alcanzado sus opiniones propias mediante el autodesarrollo

¹ *CJ*, § 2 del prefacio a la segunda edición, *KSA* 3-347; en la ed. cast., p. 63.

de una dialéctica fría, pura, divinamente despreocupada” cuando “todos ellos son abogados que no quieren llamarse así, y en la mayoría de los casos son incluso pícaros patrocinadores de sus prejuicios, a los que bautizan con el nombre de «verdades»”¹. En este sentido no hacen más que hablar de sí mismos, explotando en sus argumentaciones y disertaciones su historial personal: toda gran filosofía —apostilla *Más allá del bien y del mal*— es “la autoconfesión de su autor y una especie de *mémoires* no queridas y no advertidas”². Como historiador de esta disciplina, Nietzsche quiere tantear la salubridad de sus diferentes capítulos y examinar el tejido de sus ineludibles “intenciones morales (o inmorales)”: “de hecho —concluye—, para aclarar de qué modo han tenido lugar propiamente las afirmaciones metafísicas más remotas de un filósofo es bueno (e inteligente) comenzar siempre preguntándose: ¿a qué moral quiere esto (quiere él —) llegar?”³.

Para dar con la respuesta se ha de desechar todo prejuicio intelectualista y ensayar una interpretación muy diferente: se trata de leer entre líneas y al margen de las presentaciones lógicas, “de caminar en lo prohibido”, con la mira de poner al descubierto “la historia *oculta* de los filósofos, la psicología de sus grandes nombres”⁴. La cuestión historiográfica es, en definitiva, una cuestión psicológica que tiene mucho que ver con la genealogía. Vayamos por partes: ahondemos primero en el sentido aristocrático y en la vocación de futuro que guían el estudio nietzscheano de la historia para acercarnos después a la revisión de la tradición filosófica de acuerdo con las prescripciones de la ciencia del alma, la psicología.

III.3.1. Contra la democratización de la historia.

Nietzsche pretende revitalizar nuestra capacidad retentiva y desautorizar cualquier intento de viviseccionar el devenir uniformándolo y allanando sus relieves. Con ese fin, para asegurar una buena digestión de las caprichosas

¹ *MBM*, § 5, *KSA* 5-18; en la ed. cast., p. 25.

² *Ibid.*, §6; *KSA* 5-19; en la ed. cast., p. 26.

³ *Ibid.*, §6, *KSA* 5-19-20; en la ed. cast., p. 26.

⁴ *EH*, “Prólogo”, §3, *KSA* 6-258-259; en la ed. cast., pp.16-17.

crónicas del pasado que pueda alimentar el porvenir quiere dejar hacer también al olvido a la hora de recapitular. En ello abunda la segunda de la *Consideraciones intempestivas* escrita en 1874 *De la utilidad y los inconvenientes de la historia para la vida*. El título ya es lo suficientemente generoso como para que podamos advertir que se trata de poner en cuestión lo beneficioso de nuestro generalista afán por recordar, algo que queda más que claro en la reseña que aparece en *Ecce homo* catorce años más tarde: “en este tratado el «sentido histórico» (*«historische Sinn»*), del cual se halla orgulloso este siglo, fue reconocido por vez primera como enfermedad, como signo típico de decadencia”¹. Así las cosas, la memoria filosófica es susceptible del mismo diagnóstico: pérdida de la salud y reducción a un saber vano, a un discurso monótono e ineficaz que no tiene más trascendencia que el que pueda tener el “monólogo erudito del caminante solitario”. Apostillando estas palabras, esta temprana *Intempestiva* desarrolla un planteamiento que no variará substancialmente en los años posteriores:

“Todo filosofar moderno está limitado por el régimen político y policial, por los gobiernos, las iglesias, las academias, las costumbres y las cobardías de los hombres a la apariencia docta: todo se reduce al suspiro: «Ojalá», o al conocimiento: «Érase una vez.» Dentro de la formación histórica la filosofía carece de títulos legítimos si pretende ser más que un saber exclusivamente interior, inhibido y sin efectos; si el hombre moderno fuese valiente y decidido, si no fuese hasta en sus hostilidades un mero ser interior la desterraría; siendo lo que es, se contenta con encubrir pudorosamente su desnudez”².

Así pues, el filosofar aborrecido por Nietzsche se abandona a un suspirar que se extingue en el “ojalá” más lánguido y se recrea en un conocer nostálgico que no pasa de la trillada moraleja del “érase una vez”. Ambas consignas expresan una misma impotencia arraigada en la erudición, en la susodicha “apariencia docta” que tramita el empeño, en definitiva, de fundar una ciencia neutra libre de todo compromiso vital. Y es que el mórbido sentido histórico del que hablábamos hace unas líneas *desvirtúa* el interés por el pasado, sujetándolo a un coleccionismo que hace acopio de recuerdos con afán de acumular meros

¹ *Ibid.*, “Las Intempestivas”, § 1, KSA 6-316 ; en la ed. cast., pp. 73-74.

² *UIH*, § 5, KSA 1-282; en la ed. cast., p. 79.

datos, pero indiscriminadamente desde un punto de vista axiológico. En palabras de *Más allá del bien y del mal*, se trata del “gusto y la lengua para saborear todas las cosas: con lo que inmediatamente revela un sentido *no aristocrático*”¹.

Hablando genealógicamente, la *emergencia* y la *procedencia* de esta orientación historiográfica dan cuenta a una de su *bajeza* y de la debilidad de quienes la comparten². La emergencia remite a la Europa decimonónica, delatando un declive moral y una falta de creatividad epocales que se hacen eco de lo acontecido con mera afectación, teatralmente, como ensayando decorados ajenos en los que disimular la falta de iniciativas propias. Se trata de un alarde de ficción ligado al temor y a la inseguridad que abre una aparatosa fisura entre lo que se es y lo que se aparenta ser o —como se dice en la segunda *Intempestiva*— entre el contenido y la forma, entre interioridad y exterioridad, en tanto que los primeros términos de las contraposiciones se ajustan a los parámetros eruditos de la formación histórica y los últimos se entregan a la convención y a la imitación³. El estudio de la procedencia coincide a su vez en poner de manifiesto la curiosidad fría de los historiadores, quienes recorren impasibles el espectro de la historia pretendiendo cumplir con la exigencia epistemológica de la objetividad.

El estatuto del que presume la *historiografía metafísica* es, en efecto, el de una “ciencia pura” y “soberana” que aspira a documentar con estas ínfulas objetivistas “una especie de cierre y balance de la vida”⁴. Para ello, cuenta entre sus postulados cardinales con la idea de *proceso* o, diciéndolo con las palabras de

¹ Cf. § 224 de *MBM, KSA* 5-158; en la ed. cast., p. 169. En el mismo párrafo también leemos: “ese sentido histórico que nosotros los europeos reivindicamos como nuestra peculiaridad lo ha traído a nosotros la encantadora y loca semibarbarie en que la mezcolanza democrática de estamentos y razas ha precipitado europa, — el siglo XIX ha sido el primero en conocer ese sentido como su sexto sentido”, *KSA* 5-158, en la ed. cast., p. 168.

² Sobre este punto cf. el estudio de Foucault, *Nietzsche, la genealogía, la historia*, Pre-textos, Valencia, 1992, pp. 55 y ss..

³ Se trata de la divergencia entre el ser y la apariencia, un tema, sin duda, schopenhaueriano que pretende rebatir críticamente la solución reconciliadora del racionalismo hegeliano. Nietzsche retoma los desarrollos de su maestro a propósito del mundo como voluntad y como representación aunque llevándolos más allá del pesimismo: radicando en la apariencia una doble virtualidad cultural decadente y antidecadente que irá perdiendo su indigencia con respecto al ser. Sobre este punto cf. el estudio de G. Vattimo *El sujeto y la máscara* (Península, Barcelona, 1989). En el primer capítulo se aborda la ambivalente relación entre la cultura y la ficción que puede llevar a la adopción de una *máscara* decadente y engañosa nacida de la debilidad —este es el caso de la civilización moderna retratada en la segunda *Intempestiva*— o de otra de signo contrario resultante de una superabundancia vital —como ocurre en la cultura trágica griega que se recrea en *El nacimiento de la tragedia*—.

⁴ *UIH*, § 1; *KSA* 1-257 ; en la ed. cast., p. 62.

las segundas *Intempestivas*, con la fe en “la entrega total de la personalidad al proceso del universo”¹. Atendiendo a esta sentencia, el paso del tiempo queda redactado como una retahíla de hechos consumados que sanciona, agotándolo, el significado de cualquiera de sus capítulos y personajes. Y es que esta suerte de escatología que imparte la filosofía de la historia de cuño idealista y que quiere desvelar las condiciones del devenir preñándolo de fundamentación tiene, a los ojos de Nietzsche, la contrapartida de un sentimiento individual de impotencia, hastío y escepticismo que anquilosa la acción.

La entrega del sentido a esta memoria universal y absoluta empuja ciertamente a los modernos a un estado espiritual de “debilitamiento” extremo en la medida en que les despierta una autoconciencia epigonal generadora de ironía y cinismo sobre sí mismos². La sobresaturación historiográfica amenaza entonces con hacer del pasado un lastre abrumador al romper su conexión eficaz con el presente: la felicitación al “que sabe” corre el peligro de relegar al “que puede”³. La mirada hacia atrás pierde de este modo toda eficacia existencial y se aviene con la decadencia, confundándose con una sobreabundancia de conocimientos que apenas puede tener una incidencia superficial en la biografía de quienes la consumen.

Sin embargo, Nietzsche denunciará sin contemplaciones la comprensión de la historia según un valor supremo absoluto, es decir, su moralización, y desautorizará su manipulado aporte de pruebas en favor de valores teológicos y decadentes⁴. Como sabemos, quiere someter la ciencia histórica a una higiene vital según una idea de cultura que, lejos de prestarse a una erudición moralizante o nihilista, aparece vida y conocimiento con el fin de que éste le sirva de eficaz

¹ *Ibid.*, §9, *KSA* 1-312; en la ed. cast., p. 99. Afirma Nietzsche en otro momento de esta *Intempestiva*: “La formación histórica y la chaqueta civil universal imperan de forma simultánea”, § 5, *KSA* 1-281; en la ed. cast., p. 78.

² *UIH*, § 5; *KSA* 1- 279 y ss.; en la ed. cast. pp. 77 y ss..

³ *Ibid.*, § 9, *KSA* 1-313; en la ed. cast., p. 99.

⁴ Cf. fragmentos póstumos del otoño de 1887 2[22 y 157], titulados respectivamente “Las grandes mentiras de la ciencia histórica (*Historie*)” y “La falsificación sistemática de la historia (*Geschichte*)”, *KSA* 12-347 y 428. El término *Historie* se aplica a los estudios históricos, a la historiografía, mientras que *Geschichte* al curso histórico, a lo que acontece.

orientación a la primera¹. Se trata, entonces, de desnudar el acontecer de toda metahistoria metafísica, es decir, de desembarazarla de toda teleología, significación ideal o necesidad racional con el convencimiento de que tales expedientes resultan completamente inexpresivos del punto de vista de la existencia individual. Con ello, el autor de la segunda de las *Consideraciones intempestivas* pretende atajar la inflamación hegeliana de la sensibilidad moderna e inhabilitar cualquier “punto de vista suprahistórico” que brinde al cronista un apoyo lógico fuera del devenir capaz de reducir, reconciliar y clausurar la diversidad de lo acontecido².

Una vez negada la relevancia heurística del proceso, Nietzsche apostará de nuevo por la *ilusión*. Con este rotundo cambio de perspectiva, pretende servir a la vida explotando las posibilidades de lo ahistórico, es decir, “del arte y la fuerza de poder *olvidar* y encerrarse dentro de un *horizonte* limitado”³. La aconsejable

¹ A propósito de esto se afirma rotundamente en estas segundas *Intempestivas*, § 10: “¡Dadme vida y os haré de ella una cultura (*Cultur*)!”; KSA 1-329, en la ed. cast., p. 110.

² Leemos sobre el punto de vista suprahistórico: “el que lo adoptara ya no podría experimentar ninguna seducción para seguir viviendo y cooperar en la Historia (*Geschichte*), por haber captado la única condición de todo acontecer, esa ceguera e injusticia en el alma del agente; todavía más, dejaría en delante de tomar demasiado en serio la historia (*Historie*): pues habría aprendido a extraer de cada hombre, de cada vivencia, así se refiera a griegos o a turcos, de una hora del siglo I o del siglo XIX, la respuesta a la pregunta de cómo y para qué se vive”, *UIH*, § 1; KSA 1-254-255; en la ed. cast., pp. 60-61. Por otra parte cabe señalar que Nietzsche condena tanto la versión intelectualista hegeliana de lo suprahistórico como la versión voluntarista schopenhaueriana. Cf. el fragmento póstumo 2[188] fechado entre el otoño de 1885 y el de 1886, KSA 12-160. Apostilla M. Foucault las segundas *Intempestivas* en *Nietzsche, la genealogía, la historia*, comentando a propósito del punto de vista suprahistórico que “pretende juzgarlo todo según una objetividad apocalíptica; y es que ha supuesto una verdad eterna, un alma que no muere, una conciencia siempre idéntica a sí misma”, pp. 43-44. Además de este fundamental texto, pueden consultarse sobre la cuestión histórica en Nietzsche los siguientes artículos: J. Le Rider, “La vie, l’histoire et la mémoire dans la seconde Considération Inactuelle de Nietzsche (*Revue Internationale de Philosophie*, 1/2000 – n° 211, pp. 77-98); D. Breazeale, “Nietzsche, critical history, and “*das Pathos der Richtertum*” (*Revue Internationale de Philosophie*, 1/2000 – n° 211, pp. 57-76); C. Zuckert, “Nature, History and the Self: Friedrich Nietzsche’s *Untimely Considerations*” (*Nietzsche Studien*, 5, 1976, pp. 55-82).

³ *UIH*, § 10, KSA 1-330; en la ed. cast., p. 111. La relación entre lo ahistórico y la vida queda clara en el siguiente texto: “la historia, en tanto que está al servicio de la vida, está al servicio de un poder ahistórico” *UIH*, § 1; KSA 1-257; en la ed. cast., p. 62. En el escrito de 1874 se acompaña este “antídoto” con el de lo suprahistórico: “las potencias que desvían la mirada del devenir y la dirigen hacia aquello que confiere a la existencia el carácter de lo eterno e inalterable, hacia el *arte* y la *religión*”, *Ibid.*. La frescura del magisterio schopenhaueriano en esta época explica sobre todo este segundo recurso: la metafísica de la voluntad y su corolario pesimista trasladan los cimientos de la cultura a una esfera retirada del trágico mundo fenoménico, buscando redención en el *en sí*, en la justicia volitiva universal. Insistamos, no obstante, en que, a pesar de que la deuda con el maestro nunca se verá del todo saldada, esta antihistoricista actitud nietzscheana quedará muy matizada en el transcurso de su pensamiento, puesto que el *pathos* metafísico que la avala decaerá en favor de una sensibilidad genealógica.

ligereza de la memoria de la que hemos venido hablando ha de comprenderse en un contexto médico y *fisiológico* como una buena profilaxis orientada a la salud individual. Recurriendo ahora a *La genealogía de la moral* podemos aprender lo siguiente a propósito de la “capacidad de olvido”:

“Ésta no es una mera *vis inertiae*, como creen los superficiales, sino, más bien, una activa, positiva en el sentido más riguroso del término, facultad de inhibición, a la cual hay que atribuir que lo únicamente vivido, experimentado por nosotros, lo asumido en nosotros, penetre en nuestra consciencia, en el estado de digestión (se lo podría llamar «asimilación anímica»), tan poco como penetra en ella todo el multiforme proceso con el que se desarrolla nuestra nutrición del cuerpo, la denominada «asimilación corporal». Cerrar de vez en cuando las puertas y las ventanas de la conciencia; no ser molestado por el ruido y la lucha con que nuestro mundo subterráneo de órganos serviciales desarrolla su colaboración y oposición; un poco de silencio, un poco de *tabula rasa* de la conciencia, a fin de que de nuevo haya sitio para lo nuevo, y sobre todo para las funciones y funcionarios más nobles, para el gobernar, el prever, el predeterminar (pues nuestro organismo está estructurado de manera oligárquica) — éste es el beneficio de la activa, como hemos dicho, capacidad de olvido, una guardiana de la puerta, por así decirlo, una mantenedora del orden anímico, de la tranquilidad, de la etiqueta: con lo cual resulta visible en seguida que sin capacidad de olvido no puede haber ninguna felicidad, ninguna jovialidad, ninguna esperanza, ningún orgullo, *ningún presente*”¹.

El cuidado del presente, el tiempo en el que se expansiona la vida y se cumple la felicidad, requiere periódicamente la abstención de la conciencia. Sólo contando con estos *lapsus* es posible conservar la salud anímica y no extraviarse en el tumulto de los acontecimientos. La facultad de recordar ha de alcanzar en cada uno el grado de plasticidad necesario para poder “transformar y asimilar lo pasado y lo extraño, cicatrizar heridas, reponer lo perdido, regenerar formas destruidas”². La buena digestión de la experiencia vivida, su incorporación a una biografía querida en la que poder reconocerse con satisfacción, busca, entonces, la oportunidad de clasificar y distinguir con fines instructivos, de aplicar criterios esperanzadores y hacer valer estimulantes jerarquías. Contra la *democratización*

¹ *GM*, II, § 1, *KSA* 5-291-292; en la ed. cast., p.p. 65-66.

² *UIH*, § 1, *KSA* 1-251; en la ed. cast., p. 58.

de la historia y la nivelación del pasado que se muestra incapaz de apreciar la riqueza de sus pliegues, la memoria ha de poner en juego su capacidad selectiva y creativa.

Para ilustrarlo, Nietzsche recurre a una metáfora erótica: los cronistas metafísicos proceden de un “linaje de eunucos” para el que todas las mujeres son iguales: “sólo son una mujer, la mujer en sí, lo eternamente inaccesible”¹. La historia fecundada creativamente por una voluntad activa se vuelve, en cambio, aleccionadora en un sentido práctico bien distinto, se revela entonces como “el eterno masculino”²: como el *polémico* escenario de la distinción axiológica, de la imposición de rangos y diferencias que pueden ser apreciadas en provecho propio, con voluntad de futuro. En este quicio, aligerando interesada y discriminadamente la memoria aunque sin arrasarla, parece posible recrear una atmósfera ilusionadora que, por encima de una estéril y embrutecedora avidez de novedades, aliente proyectos vitales frescos.

III.3.2. La voluntad de futuro del pasado.

En las segundas *Consideraciones Intempestivas*, se hablaba asimismo de tres posibles usos de la historiografía: *monumental*, *anticuario* y *crítico*, que respondían respectivamente a tres circunstancias vitales bien distintas: creación, conservación y opresión³. Cada uno de estos gestos retrospectivos presenta una utilidad y unos inconvenientes que habrán de calibrarse en función de las que sean las necesidades y metas individuales o colectivas. *Grosso modo*, puede decirse que el uso monumental rinde homenaje a lo más excelente del pasado, ilustrando así su posibilidad también en el presente, aunque este reconocimiento ha de cuidarse de no caer en una exaltación destructora ni en una actitud epigonal. El interés anticuario, por su parte, está por el recordatorio del *nosotros* forjado por la herencia y la tradición, consagrando un marco de sentido que

¹ *Ibid.*, KSA 1-284; en la ed. cast., p. 80. Cf. también GM III, § 26 sobre la historiografía moderna, KSA 5-405-406; en la ed. cast., p. 179.

² UIH, §5; KSA 1-284; en la ed. cast., p. 80.

³ Se trata, respectivamente, del ser humano que es “activo y respira”, que “preserva y venera” y que “sufre y necesita de liberación”, UIH, § 2, KSA 1-258; en la ed. cast., p. 63.

corre, no obstante, el riesgo de anquilosarse y entorpecer la regeneración. Finalmente, la historia crítica satisface la urgencia de enmendar un pasado decepcionante e injusto, abriendo vías alternativas que deben procurar no quedarse sin orientación¹.

Estas tres perspectivas conviven en diferente grado en la memoria nietzscheana de la filosofía, incluso podría decirse que alternan su protagonismo al compás de los diferentes pasos que da su obra. Diciéndolo muy brevemente, al hilo de *El nacimiento de la tragedia* y los textos que le siguen de cerca, entre ellos las *Consideraciones Intempestivas*, la inspiración monumental —e incluso anticuaria— dirige ciertamente las incursiones en la tradición con el anhelo de reencontrar un modelo, la “pulsión clásica”, y renovarlo². Sin embargo, la orientación crítica va a ir ganando peso paulatinamente hasta el punto de amparar el propio proyecto historiográfico nietzscheano en complicidad con su decantación genealógica. Ya en este sentido, en efecto, el “genuino historiador” del que se habla en el § 6 de las segundas *Intempestivas* se reconoce no tanto en su búsqueda de los arquetipos pasados como más bien en su agudeza para atender al porvenir.

La recensión de la tradición exige antes que una gran retentiva la clave hermenéutica de un proyecto venidero: y es que —así se resume en *De la utilidad y los inconvenientes de la historia para la vida*— “la sentencia del pasado es siempre un oráculo: únicamente lo entenderéis como arquitectos del futuro y como sabedores del presente”³. El alarde nietzscheano de intempestividad toma, ciertamente, su aliento de la aspiración a unas

¹ *UIH*, §§ 2-3. Digamos de paso que en el § 76 de *El ser y el tiempo*, p. 423 y ss. de la ed. cast., Heidegger reconduce la triple división historiográfica nietzscheana a la historicidad del ser ahí como a su “originación existencial”. La aclaración ontológica de la historiografía muestra lo que Nietzsche dejó en el aire: el fundamento de la unidad de las tres alternativas, que responde a la temporalidad existencial del *Da-sein*. La situación hermenéutica que genera su “estado de abierto” cimienta la compenetración de las historiografías monumental, anticuaria y crítica en la medida en que la responsabilidad ante la propia situación *arrojada* que recogen las dos primeras se aúna con la proyección sobre esa base de nuevas posibilidades.

² En el fragmento póstumo 29 [29] de entre verano y otoño de 1873 y en los que le siguen, concomitantes, por tanto, con la redacción de las segundas *Intempestivas*, queda clara la decidida apuesta de Nietzsche por la historia monumental. La pulsión clásica, “*Trieb zum Klassischen*”, ha de encauzar toda comprensión del pasado al servir al presente de arquetipo y poner en marcha sus fuerzas creadoras. Cf. *KSA* 7-636 y ss..

³ *UIH*, §6, *KSA* 1-294 ; p. 87 de la ed. cast..

circunstancias históricas y filosóficas aún pendientes, pero ya fructíferas en el momento de volver la vista atrás y recapitular. El deseo de destino, de poder ser, es, ciertamente, *retroactivo* puesto que revisa interesadamente el ayer y lo explota en función de las necesidades y previsiones vitales, ligándolo de esta suerte estrechamente al mañana. “El ahora y el pasado en la tierra” —discurre en este sentido Zaratustra en “De la redención”— “son para *mí* lo más insoportable; y no sabría vivir si no fuera yo además un vidente de lo que tiene que venir”¹. “Todo «fue» —insiste— es un fragmento, un enigma, un espantoso azar”, pero, no obstante, como la voluntad es “creadora” puede llegar a amarlo, a asumir alegremente su necesidad y a tejer con ello un solo impulso que levante “un puente hacia el futuro”².

Esta lección de *amor fati* enseña, en definitiva, la densidad hermenéutica del tiempo y, en este sentido, abre incluso la posibilidad de “querer hacia atrás”³. Sobre el trasfondo del pensamiento del eterno retorno de lo mismo se rompe así con la desalentadora lógica del *proceso* y se logra asumir con buen ánimo el peso de la historia⁴. Y es que la condena de todo punto de vista teleológico supra o transhistórico, al descartar que la cronología sea la manifestación de una racionalidad progresiva y necesaria, permite aprovechar autónomamente el pasado que nos constituye y asimilarlo con voluntad de futuro. Nietzsche aboga en este sentido por una suerte de *historiografía artística* interesada en habérselas con los acontecimientos de un modo personal y creativo, desechando con firmeza su vivisección a favor de una comprensión esperanzadora y reconfortante de los mismos. Tal y como apunta el siguiente pasaje de *La ciencia jovial* titulado “¡*Historia abscondita!*”, el tiempo pretérito está en buena medida por descubrir, pudiendo todavía deparar hermosas y ejemplares sorpresas bajo la viril e iluminadora mirada de los grandes hombres:

¹ *AHZ*, II, “De la redención”, *KSA* 4-179, en la ed. cast., p. 204.

² *Ibid.*, *KSA* 4-179-181, en la ed. cast., pp. 204-206.

³ *Ibid.*, *KSA* 4-181, en la ed. cast., p. 206.

⁴ Sobre este punto cf. el estudio de D. Sánchez Meca, *En torno al superhombre. Nietzsche y la crisis de la modernidad*, Anthropos, Barcelona, 1989; pp. 230 y ss.. Cf. también la monografía de J. Stambaugh, *The problem of Time in Nietzsche*, Bucknell University Press, Londres, 1987.

“Todo gran hombre posee una fuerza de efectos retroactivos: Gracias a él toda historia se pone de nuevo en la balanza y miles de secretos saldrán arrastrándose de sus escondrijos — hasta alcanzar *su* sol. No se puede prever todo lo que será historia alguna vez. ¡Tal vez el pasado sigue esencialmente sin descubrir! ¡Necesita aún tantas fuerzas retroactivas!”¹

Así pues, cabe valorar siempre la personalidad del historiador y medir el rendimiento que tiene su estudio de lo ya acontecido. En virtud de sus fuerzas interpretativas retroactivas, evocación e invención aúnan esfuerzos para recrear legados y, como leemos también en las segundas *Intempestivas*, “darse *a posteriori* un pasado”². Se trata de proveerse con una *segunda naturaleza* más saludable capaz de postergar la primera aunque ambas disfruten de una misma génesis hermenéutica. Habida cuenta de ello, puede decirse que la historiografía hace acopio de herencias y las ofrece como solares baldíos de los que emigrar o como generosas tierras en las que *trasplantarse* si el clima espiritual es más saludable y nos permite sanear nuestras expectativas presentes y futuras. La memoria nietzscheana de la filosofía parece ajustarse a esta práctica de *trasplantes* que valora los fondos históricos en función de su calidad terapéutica, tal y como se cuenta en las siguientes líneas de “El caminante y su sombra”:

“Las diferentes culturas son diferentes climas espirituales, cada uno de los cuales es eminentemente nocivo o saludable para este o aquel organismo. La *historia* en conjunto, en cuanto al saber de las diferentes culturas, es la *farmacología*, pero no la ciencia misma de la terapéutica. Es todavía menester el *médico* que se sirva de esta farmacología para enviar —temporalmente o para siempre— a cada cual al clima que le es precisamente salubre. Vivir en el presente, en el seno de una única cultura, no basta como receta general: entonces se extinguirían demasiadas especies de hombres sumamente útiles que no pueden respirar sanamente en él”³

De acuerdo con lo leído y con fines curativos, puede ser aconsejable volver la mirada a ciertos éxtasis del pasado —como es el caso del Renacimiento— y respirar otros aires más estimulantes. Este gesto, aclarado

¹ *CJ*, §34, *KSA* 3-404; en la ed. cast., p. 128.

² *UIH*, §3, *KSA* 1-270; en la ed. cast., p. 71.

³ “El trasplante espiritual y físico como remedio”, §188 de *HDM II*, *KSA* 2-634; en la ed. cast., p. 176.

genealógicamente, deja de ser el síntoma de una enfermedad cultural para presentarse como un eficaz remedio contra el vicio filosófico del “egipticismo” que acaba desvitalizando el devenir, *momificándolo*¹. Y es que, si bien el sentido histórico es todavía algo “pobre y frío” que puede vaciar de iniciativas el presente y congelar la acción individual, Nietzsche tiene depositadas en él grandes esperanzas. Confía, en efecto, que en el clima de autonomía y autorresponsabilidad que recrea el pensamiento del eterno retorno pueda desarrollarse como “un sorprendente fruto, con un aroma tan maravilloso que podría hacer de nuestro viejo mundo un lugar más agradable para vivir de lo que hasta ahora había sido”. En el mismo tono alentador continúan estas palabras del párrafo de *La ciencia jovial* que lleva, precisamente, por título “La «humanidad» del futuro”:

“El que sabe considerar la historia del hombre en su conjunto como *historia propia* siente, en virtud de una enorme generalización, toda la amargura del enfermo que se acuerda de la salud, del anciano que piensa en los sueños de su juventud, del enamorado privado de su amada, del mártir cuyo ideal ha quedado destruido, del héroe que, durante la noche, después de una batalla que nada ha decidido, conserva las heridas y la pérdida del amigo —; pero ser capaz de soportar esta enorme suma de pesares de todo tipo, y, pese a eso, seguir siendo el héroe que, al alborear el segundo día de batalla, saluda la aurora, la llegada de su felicidad, puesto que se es el hombre que tiene delante y detrás de sí un horizonte de mil años, siendo el heredero de toda la nobleza (*Vornehmheit*), de todo espíritu del pasado, heredero cargado de obligaciones, el más noble entre toda la antigua nobleza y, al mismo tiempo, el primogénito de una aristocracia nueva, de la cual no se ha visto cosa semejante en ninguna época: cargar con todo esto sobre su alma, lo más antiguo, lo más nuevo, las pérdidas, las esperanzas, las conquistas, las victorias de la humanidad; reunir finalmente todo esto en *un alma (in Einer Seele)* y concentrarlo en *un solo sentimiento*: —esto, ciertamente, tendría que tener como resultado una felicidad desconocida hasta ahora para el hombre —, una felicidad divina, rebotante de poder y de amor, de lágrimas y de risas, una felicidad que, semejante al sol de la tarde, regalará y derramará su inagotable riqueza para verterla en el mar y que, como tal sol, no se sentirá plenamente rico hasta que el más

¹ *CI*, “La «razón» en la filosofía”, § 1. Así se ventila aquí la idiosincrasia de los filósofos: “...su falta de sentido histórico, su odio a la noción misma de devenir, su egipticismo. Ellos creen otorgar un *honor* a una cosa cuando la deshistorizan, *sub specie aeterni*, — cuando hacen de ella una momia”, *KSA* 6-74, en la ed. cast., p. 45. Cf. también *GM*, I, § 2.

pobre de los pescadores reme también con remos de oro. ¡Este sentimiento divino se llamaría entonces humanidad!”¹.

Con vistas a esta humanidad futura, en las “Opiniones y sentencias varias” de *Humano, demasiado humano* ya se había sugerido la necesidad de volver sobre el tiempo pretérito e *incorporarnos* su legado. Y es que “la autoobservación inmediata no basta, ni mucho menos, para conocerse: precisamos de la historia, pues en nosotros fluye el violento oleaje del pasado”². Tomando cuerpo así el ideal de nobleza al que alude el pasaje citado de *La ciencia jovial*, cabe atesorar toda la riqueza heredada de los siglos anteriores en la propia alma y concentrarla en *un* solo sentimiento. El autorreconocimiento en lo remoto y ajeno enseña a asumir y soportar todo el espectro de la existencia, lo más oscuro y lo más claro, y a aplicarse a cuenta de todo ello en el *amor fati*. Este difícil ejercicio imaginativo de identificación biográfica en torno a los argumentos de la contingencia y el dolor fortalece el ánimo y nos prepara para una concepción más plena de la felicidad. Cabe tomar conciencia, por tanto, de lo ya acontecido apropiándose, actualizando su potencial en función de nuestras inquietudes y de nuestros proyectos. El uso nietzscheano de la memoria — insistimos— no tiene intención de amontonar recuerdos exánimes sino de asistir con el pasado el difícil parto del futuro.

Como hemos leído más arriba al hilo de un pasaje de *Humano, demasiado humano*, la historiografía, entendida como “farmacología”, ofrece eficaces drogas para tratar el alma que el médico —el psicólogo, más bien— ha de saber administrar con arte, recetándole a cada uno aquéllas capaces de asegurarle o

¹ *CJ*, § 337, *KSA* 3-564-565; en la ed. cast., p. 320-321.

² Cf. el § 223 de “Opiniones y sentencias varias” titulado “Adónde hay que viajar”: “para entender la historia debe acudirse a los vestigios vivos de épocas históricas, se debe *viajar*, como el patriarca Herodoto, a las naciones... Quien tras larga práctica en este arte de viajar se ha convertido en Argos de cien ojos, terminará por acompañar a su *Io* —es decir, a su *ego*— a todas partes, y por descubrir en Egipto y Grecia, Bizancio y Roma, Francia y Alemania, en los tiempos de los pueblos nómadas o sedentarios, en el Renacimiento y la Reforma, en las plantas y las montañas, las peripecias de este ego deviniente y transformado. Así se convierte el autoconocimiento en omniconocimiento respecto a todo lo pasado; así como... en los espíritus más libres y de mirada más amplia la autodeterminación y el autodidactismo pudieran algún día convertirse en omnideterminación respecto a toda la humanidad futura”, *HDH II*, *KSA* 2-477; en la ed. cast., p. 75.

devolverle la salud. Por ello, Nietzsche quiere sacarle a la tradición filosófica una voz moral, traducir sus diferentes capítulos en valores que den cuenta de un determinado posicionamiento ante la existencia, poner en evidencia la “psicología de los grandes nombres” de la filosofía, como nos decía más arriba. Las entrañas del pensar no se dejan penetrar, en efecto, con un escalpelo axiológicamente insensible, sino que se las habrá de auscultar *ánimicamente* a fin de poder transcribir su íntima expresividad vital. En las páginas siguientes intentaremos enfocar este punto de vista.

III.3.3. La psicología de la historia.

Muchas son las ocasiones en las que Nietzsche se presenta a sí mismo como maestro en la ciencia del alma: “En mis escritos habla un psicólogo sin igual”, declara, por ejemplo, en una página de *Ecce Homo*¹. Ciertamente, su filosofía se deja redactar con los títulos de una psicología que, reseñada como “morfología y como *teoría de la evolución de la voluntad de poder*”, gana la máxima calidad metodológica: es, en efecto, “la señora de las ciencias, para cuyo servicio y preparación existen todas las otras ciencias”². Quien esto escribe quiere destacar la originalidad de su punto de vista, denunciando la “falsificación” de la que esa vieja disciplina ha sido objeto durante siglos. La moral cristiana, en efecto, ha acabado convirtiéndola en algo “imaginario” que malinterpreta el ser humano; mientras que Nietzsche pretende utilizarla con intenciones radicalmente diferentes para bajar de las nubes metafísicas e instalarse definitivamente y sin mala conciencia en la tierra³. En el siguiente

¹ KSA 6-305; en la ed. cast., p. 62. A propósito de la psicología nietzscheana pueden consultarse las monografías de L. Corman, *Nietzsche. Psychologue des profondeurs* (PUF, Paris, 1982), G. Parkes, *Composing the Soul. Reaches of Nietzsche's Psychology* (The University of Chicago Press, Chicago, 1994) y W. Kaufmann, *Nietzsche. Philosopher, Psychologist, Antichrist* (Princeton University Press, Princeton, 1974); cf. también el artículo de este último “Nietzsche als der erste grosse Psychologe” (*Nietzsche Studien*, 7, 1978) y el de P. Wotling, “«Der Weg zu den Grundproblemen». Statut et structure de la psychologie dans la pensée de Nietzsche” (*Nietzsche Studien*, 26, 1997, pp.1-33)

² MBM, I, §23, KSA 5-38-39; en la ed. cast., pp. 45-46.

³ Leemos en el § 15 de AC sobre esta “psicología imaginaria”: “puros malentendidos acerca de sí mismo, interpretaciones de sentimientos generales agradables o desagradables, de los estados del *nervus sympathicus*, por ejemplo, con ayuda del lenguaje de signos de idiosincrasia religioso-moral, — «arrepentimiento», «remordimiento de conciencia», «tentación del demonio», «la cercanía de Dios»”,

parágrafo de *Más allá del bien y del mal*, por ejemplo, se advierte la incompatibilidad entre ambos programas:

“La psicología entera ha venido estando pendiente hasta ahora de prejuicios y temores morales: no ha osado descender a la profundidad. Concebirla como morfología y como *teoría de la evolución de la voluntad de poder*, tal y como yo la concibo —eso es algo que nadie ha rozado siquiera en sus pensamientos...”¹

Frente a esa “psicología de la inhibición” —como la refiere Nietzsche en otro momento²— que dicta culpabilidad para la fortaleza e inocencia para la debilidad desde una concepción distorsionada y paralizante de lo humano, se hace necesario ensayar otra hipótesis anímica más realista y, a la vez, más estimulante: la de la voluntad de poder. Estudiando su “morfología” y siguiendo su “evolución” se busca, ciertamente, contextualizar vitalmente una determinada postura moral con el fin de hacerse cargo de las circunstancias de su implantación y de las condiciones existenciales que así sanciona. Según leemos en *Humano, demasiado humano*, “aquí manda esa ciencia que pregunta por el origen y la historia de los llamados sentimientos morales”³. Se trata, por ello, de tantear genealógicamente la cualidad reactiva o activa de las fuerzas que impulsan una determinada interpretación y, en consecuencia, también una determinada valoración, de apreciar la dualidad *morfológica* que conviene a la voluntad de poder. Ella —negativa o positiva— es el elemento genético y diferencial de esas fuerzas y, por tanto, lo que decide la doble factura —o el

KSA 6-181; en la ed. cast., p. 45.

¹ MBM, § 23, KSA 5-38 ; en la ed. cast., p. 45.

² “*Psychologie der Verhinderung*”. Cf. el fragmento póstumo 9[156] del otoño de 1887 titulado “Falsificación en la psicología” y que describe los “grandes crímenes” morales perpetrados por ella, KSA 12-427. Cf. también el fragmento 9[28] titulado “Las grandes falsificaciones de los psicólogos” que incide en la perversidad de la creencia de que la moral es el único camino para alcanzar la felicidad, KSA 12-348.

³ HDH, I, 37, KSA 2—59-60; en la ed. cast., p. 66. Acerca de la genealogía nietzscheana véase el emblemático trabajo de M. Foucault *Nietzsche, la genealogía, la historia* (Valencia, Pre-textos, Valencia, 1992), que insiste en que el objeto propio de la genealogía es la emergencia (*Entstehung*) y la procedencia (*Herkunft*) frente al origen (*Ursprung*), puesto que éste remite a la identidad y la esencia metafísicas, mientras que los otros dos permiten recomponer el historial de los prejuicios morales. La genealogía se opone así a la búsqueda del origen. Puede consultarse también el artículo de M. Morey, “La genealogía como estilo filosófico” en *La actualidad de Nietzsche: hacia nuevos horizontes*, Fundación Paideia, La Coruña, 1994, pp. 67 y ss..

doble valor, valga la redundancia— de los valores tensándolos hacia la bajeza o la nobleza, la decadencia o la plenitud¹.

En todo caso, la reconstrucción de la procedencia y emergencia de estos los recupera como expedientes de determinada estrategia vital. Bajo tal punto de vista pragmático, no procede hablar de ideales puros ni de oposiciones axiológicas absolutas sino más bien de una dinámica *extramoral* de supervivencia que pone en evidencia el “condicionamiento recíproco de los instintos «buenos» y los «malos»” y la “derivabilidad” de los primeros desde los segundos². Contra la “creencia básica de los metafísicos”, que no es otra que “la creencia en la antítesis de los valores”, arremete Nietzsche:

“Sería incluso posible que *lo que* constituye el valor de aquellas cosas buenas y veneradas consistiese precisamente en el hecho de hallarse emparentadas, vinculadas, entreveradas de manera insidiosa con estas cosas malas, aparentemente antitéticas, y quizá en ser idénticas esencialmente a ellas”³.

La inspección histórica, *evolutiva*, de los juicios de valor desmonta la quimera del origen y anula su potencial fundamentador dando cuenta, por contra, de la accidentalidad y de la violencia social que lo avalan. “*¡Pudenda origo!*” será el consecuente *lema genealógico* que adopte para abrirse camino en el alma una psicología no adulterada moralmente⁴. Se pretende así revisar la *racionalidad retrospectiva* que una determinada posición axiológica gana bajo el amparo de la tradición, descubriendo su contingencia para escándalo de los metafísicos, pues “¿acaso —nos podemos preguntar siguiendo la letra de *Aurora*— no se siente esa exacta historia de una génesis como algo paradójico y ofensivo?”⁵. Por ello, Nietzsche advierte que una semejante *desmoralización* de los prejuicios más enraizados y queridos tal vez encuentre poderosas resistencias,

¹ Esta doble cualidad positiva y negativa de la voluntad de poder está magníficamente recogida en el emblemático texto de 1967 de G. Deleuze, *Nietzsche y la filosofía*, Anagrama, Barcelona, 1994; cf. sobre todo el capítulo II, pp. 59 y ss. de la traducción castellana,

² *MBM*, § 23, *KSA* 5-38 ; en la ed. cast., pp. 45-46.

³ *Ibid.*, §2, *KSA* 5-16-17; en la ed. cast., p. 23.

⁴ Cf. §§. 42 y 102 de *A*. Cf. también el fragmento póstumo 2[189] fechado entre el otoño de 1885 y el de 1886, *KSA* 12-160.

⁵ *AC*, §1, *KSA* 3-19; en la ed. cast, p. 65.

pues, sin duda, “tiene en contra suya el «corazón»”¹. Y es que ¿quién es lo suficientemente fuerte como para soportar una “biografía verdadera” que ahonde en la oscuridad de los instintos, traduciendo la teleología y el idealismo del sentido a devenir, azar, lucha y fragmentación?².

Sin embargo, a pesar de esta implacable convocatoria a la desilusión, la decisión está tomada, y es que “no puede ahorrársele a la humanidad el cruel espectáculo de la mesa de disección psicológica y de sus escalpelos y pinzas”³. Eso sí, hace falta ser algo así como un “viajero y aventurero temerario” para adentrarse en ese “reino gigantesco, casi nuevo todavía, de conocimientos peligrosos” sobre el que leemos en *Más allá del bien y del mal* lo siguiente:

“¡y de hecho hay cien buenos motivos para que del mismo permanezca alejado todo el que — pueda! Por otro lado: una vez que nuestro barco ha desviado su rumbo hasta aquí, ¡bien!, ¡adelante!, ¡ahora apretad bien los dientes!, ¡abrid los ojos!, ¡firme la mano en el timón! — estamos dejando atrás, navegando derechamente sobre ella, la moral, con ello tal vez aplastemos, machaquemos, nuestro propio residuo de moralidad, mientras hacemos y osamos hacer nuestro viaje hacia allá”⁴.

Sin embargo, este viaje incierto no depara solamente desazón ni se pierde en la nostalgia puesto que, dejando atrás el horizonte pesado, plomizo, de la moral, promete también ligereza y tranquilidad de ánimo, “un esparcimiento, un rincón soleado, una escapada a la ociosidad de un psicólogo”⁵. La pérdida de valor metafísico de los ideales, su transcripción mundana, permite, sin duda, volver a disponer de todas las energías hermenéuticas y emplearlas a voluntad: “el nihilismo es *nuestro* modo de ociosidad”, apostilla en este sentido un fragmento póstumo del año 1888⁶. Se ha de indagar, por tanto, en la naturaleza

¹ Cf. § 23 de *MBM*, *KSA* 5-39; en la ed. cast., p. 45.

² Cf. *GM*, III, § 19, *KSA* 5-386; en la ed. cast., p. 160. En este párrafo pone Nietzsche el siguiente ejemplo de “biografía verdadera”: “¿qué no ocurriría si alguien nos narrase alguna vez ese movimiento (la Reforma) *de otra manera*, si alguna vez un verdadero psicólogo nos narrase al verdadero Lutero, no ya con la simplicidad moralista de un clérigo de aldea, no ya con la dulzura y considerada verecundia de los historiadores protestantes, sino, por ejemplo, con una impavidez a la manera de un *Taine* partiendo de una *fortaleza del alma* y no de una sabia indulgencia para con la fortaleza?”

³ *HDH*, I, 37, *KSA* 2—59-60; en la ed. cast., p. 66.

⁴ *MBM*, §23, *KSA* 5-38; en la ed. cast., p. 46.

⁵ Cf. el prólogo de *CI*, *KSA* 6-58; en la ed. cast., p. 28. En el párrafo 1 de “Sentencias y flechas” leemos también: “La ociosidad es el comienzo de toda psicología”, *KSA* 6-59; en la ed. cast., p. 29.

⁶ Cf. fragmento póstumo 16[30] de la primavera-verano de 1888, *KSA* 13-491.

humana sin pudor ni artificios, haciéndose cargo de su menesterosidad e indigencia pero para poder sacarle así el máximo partido. Y es que la mirada genealógica descubre nuevas y mejores perspectivas biográficas —aunque más arriesgadas— que ponen fin a la expropiación y ayudan al reencuentro más sincero con uno mismo. Incidiendo en esta feliz contrapartida y para dar una idea de su práctica de la ciencia del alma, recoge Nietzsche en *Ecce Homo* el párrafo 295 de *Más allá del bien y del mal* reseñándolo como “fragmento de psicología”. De él subrayamos las siguientes líneas:

“El genio del corazón, tal como lo posee aquel gran oculto, el dios-tentador y cazarratas nato de las conciencias, cuya voz sabe descender hasta el inframundo de toda alma...; el genio del corazón, de cuyo contacto todo el mundo sale más rico, no agraciado y sorprendido, no beneficiado y oprimido como por un bien ajeno, sino más rico de sí mismo, más nuevo que antes, removido, oreado y sonsacado por un viento tibio, tal vez más inseguro, más delicado, más frágil, más quebradizo, pero lleno de esperanzas que aún no tienen nombre, lleno de nueva voluntad y nuevo fluir, lleno de nueva contravoluntad y nuevo refluir...”¹

La psicología así entendida es para Nietzsche, en definitiva, “el camino que conduce a los problemas fundamentales”². Como ya hemos sugerido, tomando este desvío metodológico se quiere ahondar también genealógicamente en la condición moral de las diferentes posturas filosóficas, descifrando el juego de intereses y fuerzas que las autorizan y comprometiéndolas, en definitiva, con la alternativa entre enfermedad y salud. La bajada a los abismos del pensamiento por la cuerda de la voluntad de poder pretende despojarlo de sus galas conceptuales para apreciar sus valores al desnudo. Esta “reflexión sobre lo humano, demasiado humano” que es la psicología, esta hiperestesia para tantear las “vísceras de toda alma” que emplaza al desencanto metafísico, inspira una reescritura de la tradición en clave axiológica³. Se nos invita de este modo a

¹ *EH*, “Por qué escribo tan buenos libros”, § 6, *KSA* 6–307-308; en la ed. cast., pp. 64-65. *MBM*, § 295, *KSA* 5–237-238; en la ed. cast., pp. 252-253.

² *MBM*, I, §23, *KSA* 5–38-39; en la ed. cast., pp. 45-46.

³ *Ibid.*, §§35-36, *KSA* 2–57-59; pp. 64-65 de la ed. cast..

manejar criterios que poco tienen que ver con la reconstrucción intelectual de ciertos tópicos y mucho con su evaluación moral.

Con ello queda desarticulada la pauta nomológica que compone la historiografía a lo hegeliano y se expone la filosofía, por contra, a una exploración intuitiva. El olfato, el oído o el tacto, el instinto, en resumidas cuentas, va a tutelar el sentido histórico nietzscheano. La “profundidad” y la “superficialidad”, la “limpieza” y la “suciedad”, la “honestidad” y la “bajeza” aparecen de este modo como pares *críticos* capaces de decidir la enjundia de una doctrina. Leemos en este sentido, por ejemplo, en un pasaje de *Ecce homo*:

“Mi instinto de limpieza posee una susceptibilidad realmente inquietante, de modo que percibo fisiológicamente —huelo— la proximidad o —¿qué digo?— lo más íntimo, las «vísceras» de toda alma... Esta sensibilidad me proporciona antenas psicológicas con las que palpo todos los secretos y los aprisiono con la mano: ya casi al primer contacto tomo conciencia de la mucha suciedad escondida en el fondo de ciertas naturalezas, debida acaso a la mala sangre, pero recubierta de barniz por la educación”¹.

Hechas estas puntualizaciones, vamos a intentar de la mano de Nietzsche la lectura psicológica de la filosofía moderna *destripando* algunos de sus grandes nombres entre los que está, por supuesto, el de Descartes. Según el bosquejo dado en los epígrafes anteriores sobre la filosofía de la historia nietzscheana, no puede sino tratarse de un repaso creativo, selectivo y con voluntad de futuro, pero, además, cabe tener en cuenta que va a gastar un enfoque *tipológico*. Y es que estos pensadores van a ser abordados como los representantes de una determinada sensibilidad moral.

III.4. La lectura psicológica de la filosofía moderna (una posible tipología).

La historiografía nietzscheana no se plantea programáticamente como el recuerdo de ciertos casos singulares, sino más bien como la reconstrucción de

¹ *EH*, “Por qué soy tan sabio”, §8, *KSA* 6-275; en la ed. cast., p. 33.

una suerte de *tipología psicológica* que da cuenta de la dinámica de decadencia y plenitud que jalona los anales del pensamiento. La clave heurística no se esconde en lo individual como tal, sino en las actitudes valorativas básicas que configuran de modo característico y normativo un estilo de vida compartido —lo que no contradice el hecho de que alguien lo ejemplifique o contraejemplifique paradigmáticamente—. Toda moral refleja unas tendencias antropológicas y se levanta sobre unas estructuras existenciales peculiares y por ello —leemos en un apunte de 1883— en primer lugar ha de considerarse a un individuo “en tanto que expresa un *tipo*: por ejemplo, «el sacerdote», «el héroe»” y después “en tanto que es «él solo»”¹. Así pues, además de los de estos dos, los *historiales* del filósofo, del artista, del judío, del piadoso, del científico, del último hombre, del superior... e incluso de personajes históricos tales como Cristo, Napoleón o César Borgia o —lo vamos a ver en nuestro comentario del fragmento póstumo “Los tres siglos”— de autores como Descartes, Rousseau y Schopenhauer, encierran las líneas maestras de esa concepción de la historia de la filosofía que venimos esbozando. En ella, el cuidado del detalle histórico, la fidelidad a la letra de los pensadores se minimiza a fin de amplificar su apuesta axiológica y recrear de un modo representativo el *espíritu* vital o antivital que la ciñe. Y es que el “arte de leer”, o sea, la *filología* es unilateral: “se aproxima a la tendencia de la línea recta y es como ésta exclusiva, es decir, no toca a muchas otras tendencias, como hacen partidos y naturalezas débiles en su ondulante vaivén”².

Nietzsche repudia, ciertamente, el afán descriptivo de curiosidades —lo que él rotula como “psicología del chamarilero”— que colecciona pequeños datos sin ser capaz de componer con ellos un horizonte explicativo. Bien al contrario, la “moral para psicólogos” transcrita en *Crepúsculo de los ídolos*

¹Fragmento póstumo 9[12] de mayo-junio de 1883, *KSA* 10-349. A propósito de la concepción nietzscheana de *tipo* véase además los fragmentos 24[3] del invierno de 1883, *KSA* 10-644, 25[362] de la primavera de 1884, *KSA* 11-107, 26[205 y 263] del verano-otoño de 1884, *KSA* 11-203 y 219, 1[239] del otoño de 1885-primavera de 1886, *KSA* 12-63, y 14[133] de la primavera de 1888, *KSA* 13-315-317. Puede consultarse también la entrada “Typus” en el volumen citado *Nietzsche Handbuch*, p. 341 y lo que dice Heidegger al respecto en su *Nietzsche II*, p. 122.

² Cf. *HDH* I, §270, *KSA* 2-223; en la ed. cast, p. 174.

prescribe una interpretación de lo particular de miras más ambiciosas y generales que confíe la cadencia de sus conclusiones a la “*camera obscura*” del instinto.

Leamos:

“Un psicólogo nato se guarda, por instinto, de ver por ver; lo mismo puede decirse del pintor nato. Éste no trabaja jamás «según la naturaleza», — encomienda a su instinto, a su *camera obscura*, el cribar y exprimir el «caso», la «naturaleza», lo «vivido»... Hasta su consciencia llega sólo lo *universal*, la conclusión, el resultado: no conoce ese arbitrario abstraer del caso individual. — ¿Qué es lo que resulta cuando se obra de otro modo? ¿Cuando se cultiva, por ejemplo, una psicología de chamarilero, a la manera de los *romanciers* parisinos, grandes y pequeños? Esa *gente* anda, por así decirlo, al acecho de la realidad, esa *gente* se lleva a casa cada noche un puñado de curiosidades... Pero véase qué es lo que acaba saliendo de ahí — un montón de borrones, un mosaico en el mejor de los casos, y en todo caso algo que es resultado de sumar varias cosas, algo turbulento, de colores chillones. — La naturaleza, evaluada artísticamente, no es un modelo. Ella exagera, deforma, deja huecos. La naturaleza es el *azar*. El estudio «según la naturaleza» me parece un mal signo: delata sumisión, debilidad, fatalismo, —ese yacer-por-el-polvo ante los *petis faits* es indigno de un artista *entero*. Ver lo que es — eso es propio de un género distinto de espíritus, de los *antiartísticos*, de los hombres de hechos. Hay que saber *quién* se es...”¹.

En efecto, “hay que saber *quién* se es” para saber ver *lo que es*, acabamos de leer, tomando cuerpo tras estas palabras una perspectiva sobre lo humano desavenida con cualquier ideal de objetividad pero complaciente con la propia inspiración. Y es que los hechos tienen un sentido que trasciende su particularidad, de ellos pueden extraerse enseñanzas que conjuren creativamente el fatalismo y el azar. En realidad, se trata de reivindicar el hacer de una *psicología artística* que no recurre a la inducción para la confección de sus *leyes*, sino que aun tramándose a propósito de lo singular, cumpliendo ciertamente con la estrecha observación genealógica a la que antes nos referíamos, ensaya hipótesis hermenéuticas agudamente personales e intuitivas. “En tanto que

¹ CI, “IncurSIONES de un intempestivo”, §7; KSA 6-115; en la ed. cast., pp. 89-90. Sobre la “psicología del chamarilero” (*die Colportage-Psychologie*) insisten también los fragmentos póstumos 9[64 y 110] del otoño de 1887, KSA 12-369 y 398. En este último se señala que lo descriptivo y pintoresco son en arte y en psicología síntomas del nihilismo.

psicólogo, hay que vivir y esperar hasta que el resultado *tamizado* de muchas experiencias vividas saque de sí mismo su conclusión”, insiste Nietzsche en unas líneas póstumas que dan la siguiente pauta metodológica: “nunca se debe saber *de donde* se sabe algo”¹. Contando con el beneficio interpretativo del instinto y de la amnesia, la ciencia del alma prospera, en resumidas cuentas, a cuenta de un incisivo y poco escrupuloso trabajo sobre los recuerdos: “el *olvido* involuntario del caso particular es filosófico —apunta el mismo fragmento—, *no* el hecho de *querer* olvidar, la abstracción intencionada: esto último caracteriza más bien la naturaleza *no* filosófica”².

Es en todo caso ese *pathos* agresivo y heterodoxo del filósofo del que ya hemos hablado el que ha de *educar* las peculiares voces de sus antecesores para descubrir y concertar sus ecos morales más profundos. En este contexto, los pensadores han de escucharse como portavoces de cierta condición vital enfermiza o saludable, como delegados de una problemática moral que, sin lugar a dudas, trasciende su propia personalidad. Son la expresión *metonímica*, en definitiva, de determinada sensibilidad psicológica. Lo explica así Nietzsche en *Ecce homo*:

“yo no ataco jamás a personas, — me sirvo de la persona tan sólo como de una poderosa lente de aumento con la cual se puede hacer visible una situación de peligro general, pero que se escapa, que resulta poco aprehensible”³.

Explorando la doble escritura de Nietzsche —dada al exhibicionismo literario a la hora de la publicación, a la vez que afanada clandestinamente en numerosos cuadernos de apuntes póstumos, como ya hemos comentado—, varias son las páginas que podrían guiarnos por su historia de la filosofía. Uno de estos pasajes, destinado a la divulgación, es el célebre capítulo de *Crepúsculo de los ídolos* “Cómo el «mundo verdadero» acabó convirtiéndose en una fábula” de 1888, aprovechado con frecuencia para titular la filosofía nietzscheana como

¹ Fragmento 9[64] del otoño de 1887, KSA 12-369.

² *Ibid.*, KSA 12-370.

³ *EH*, “Por qué soy tan sabio”, §7, KSA 6-274-275; en la ed. cast., p. 32.

inversión del platonismo; otro, más cosido a las entretelas de la propia reflexión, es el fragmento póstumo del otoño de 1887 “Los tres siglos” al que ya antes hemos aludido. Entre ambos completan un cierto índice de la metafísica occidental, pero, mientras que aquél —luego lo destacaremos brevemente— tiene un calado más epistemológico, éste se consagra a la psicología y además nos permitirá sugerir al final otros vínculos con Platón y, sobre todo, con Descartes. Nos centraremos en él con la mira de ilustrar algunas *categorías* psicológicas que jalonan el relato nietzscheano de la filosofía moderna. Desde luego, su concepción de la historia, abonada a la lucha y a la contingencia propias de la vida, las libra de cualquier connotación transcendental inflamándolas con el volumen caprichoso del devenir y los excesos de la biología. Pero, aun así, los vaivenes de la tradición se dejan tensar con ciertos ejes psicológicos que ayudan a comprender su densidad moral.

En el fragmento póstumo que nos va a ocupar, la pluma nietzscheana traza el retrato de los siglos XVII, XVIII y XIX y de sus correspondientes portavoces, R. Descartes, J.J. Rousseau y A. Schopenhauer. Como apunta el pasaje inmediatamente anterior a éste, se trata de recorrer “el contorno entero del alma moderna”¹, de batir todos sus rincones a fin de someterla a un diagnóstico riguroso que vierta luz sobre el problema de la civilización y de su perversión axiológica. Nietzsche va a abordar las diferentes *sensibilidades* morales cultivadas en esas tres épocas: *aristocratismo*, *feminismo* y *animalismo* son los títulos de una filosofía de la historia a vueltas con la vida. El texto despunta con este sumario:

“*Los tres siglos.*

Su diferente sensibilidad se expresa del mejor modo así:

Aristocratismo: Descartes, señorío de la *razón*, testimonio de la soberanía de la *voluntad*.

Feminismo: Rousseau, señorío del *sentimiento*, testimonio de la soberanía de los *sentidos* (mentiroso).

¹Fragmento 9[177] del otoño de 1887, *KSA* 12-440.

Animalismo: Schopenhauer, señorío de la *concupiscencia*, testimonio de la soberanía de la animalidad (más honrado, pero tenebroso)”¹.

El *aristocratismo*, el *feminismo* y el *animalismo* van a ser tres guías psicológicas básicas para Nietzsche y la tipología de una suerte de filosofía de la historia que aprecia la cronología de la metafísica como un inventario irregular de estrategias morales. Una primera lectura de estos renglones pone ciertamente de manifiesto cómo el correr de los tiempos no lleva aparejado un progreso axiológico, sino que más bien está condenado a altibajos. Los cimientos del aristocratismo encabezado por Descartes se tambalean con la femenina mentira roussoniana, a su vez sorprendida por una más honrada pero oscura animalidad apadrinada por Schopenhauer. El fragmento se ordena en torno a un esquema psicológico ternario que tantea desde la tribuna de la voluntad de poder las posibilidades filosóficas de la razón, la sensibilidad y el deseo. Ahondemos un poco en cada una de ellas antes de abordar la apropiación nietzscheana del pensamiento cartesiano. Dejaremos, por tanto, ese señorío de la razón compartido con la voluntad y sus promesas aristocráticas para el final y volveremos al siglo XVII tras pasar por las épocas que le sirven *a posteriori* de contraste.

III.4.1. *Feminismo*.

La revisión nietzscheana del siglo XVIII toma a Rousseau como representante de su tenor filosófico *femenino*. En el fragmento aludido hace unas líneas de *Crepúsculo de los ídolos*, el *mundo verdadero*, de camino hacia la fábula, atraviesa al pasar por el cristianismo una fase de parejas señas: entonces, la conversión de la Idea en mujer daba a entender la inaccesibilidad esencial de la verdad metafísica, la prórroga indefinida de su entrega al filósofo que acaba conduciéndole a un clímax epistemológico de extrañamiento². A Nietzsche —

¹ *Ibid.*

² Recordemos el texto: “Progreso de la Idea: ésta se vuelve más sutil, más capciosa, más inaprehensible, — se convierte en una mujer, se hace cristiana...”, *KSA* 6-80; en la ed. cast., p. 51. Cf. también el §60 de *CJ* y el §27 de “Sentencias y flechas” de *CI*.

visto a sí mismo como “el primer psicólogo del eterno femenino”¹ — esta erótica le sirve para fijar una oposición: el engaño metafísico que recoge la figura de la mujer frente a la veracidad que abandera la del hombre, lo que supone la vigencia de dos *tipos* psicológicos que tensan en buena medida el espectro de su historiografía. Lo femenino va a acaparar lo contemplativo, la reactividad que conlleva la dependencia *religiosa* de una verdad imposible, mientras que lo masculino, aleccionado por el ideal agonal renacentista de la *virilidad*, encarna el signo más activo de la voluntad de poder y va a hacerse con el patrimonio de la auténtica virtud².

El *feminismo* al que recurre Nietzsche en “Los tres siglos” como seguro expediente despreciativo encaja con la psicología del cristiano, del creyente, del idealista en general que pierde la posibilidad de una mirada libre y personal en pro de un fanatismo gregario³. Con Rousseau, esa *categoría* se espesa moralmente, cifrándose en una suerte de *sentimentalismo* que gestiona, en el doble sentido del término, una apelación al sentimiento transida de afectación y

¹ EH, “Por qué escribo tan buenos libros”, KSA 6-305; en la ed. cast., p. 62.

² No tenemos espacio para registrar de un modo exhaustivo el jugoso y variado fondo de las referencias nietzscheanas sobre lo femenino. Basten algunos apuntes que nos ayuden en el comentario del fragmento que nos ocupa. Así, podemos leer por ejemplo en el § 60 de *La ciencia jovial*: “El hechizo y efecto más poderoso de las mujeres es, para decirlo en el lenguaje de los filósofos, la acción a distancia, una *actio in distans*, ¡mas esto supone primordialmente y ante todo — *distancia!*”, KSA 3-425; en la ed. cast., p. 108. O también en el § 27 de “Sentencias y flechas” de *Crepúsculo de los ídolos*: “Se considera profunda a la mujer — ¿por qué?, porque en ella jamás se llega al fondo. La mujer no es ni siquiera superficial”, KSA 6-63; en la ed. cast., p. 33. Apuntemos, aunque no la seguimos, la lectura alternativa de J. Derrida en *Espolones. Los estilos de Nietzsche* (Pre-textos, Valencia, 1981; sobre todo pp. 49 y ss.), que alinea el tema de la mujer con el del estilo en la medida en que ambos comparten indecibilidad y ambigüedad, una falta de estabilidad lógica que rebasa el espacio de la metafísica. En este sentido, lo femenino exhibiría también una potencialidad positiva, artística, que se sobrepone a su humillación *falogocéntrica*. Reflejando las posibilidades de la recepción feminista de Nietzsche e incidiendo también en la pluralidad de lecturas que tolera el tema se plantea el colectivo *Nietzsche and the feminine* (P. J. Burgard (ed.) Univ. of Virginia Press, Charlottesville, 1994). A propósito de esta cuestión puede consultarse además los siguientes títulos: H. W. Braun, *Nietzsche und die Frauen* (Bouvier Verlag, Bonn, 1978), C. Diethe, *Nietzsche's Women: Beyond the Whip* (Walter de Gruyter, Berlín, 1996), y D. Behler “Nietzsche and Postfeminism”, *Nietzsche Studien* 22, 1993, pp. 355-370.

³ En el §54 de *El Anticristo* recurre Nietzsche a la imagen de la mujer para explicar la psicología del creyente. Respecto a él, además, dice: “El condicionamiento patológico de su óptica hace del convencido un fanático – Savonarola, Lutero, Rousseau, Robespierre, Saint-Simon -, el tipo antitético del espíritu fuerte, el cual ha llegado a ser *libre*. Pero los gestos grandes y afectados de esos espíritus *enfermos*, de esos epilépticos del concepto, actúan sobre la gran masa, - los fanáticos son pintorescos, la humanidad prefiere ver gestos a *oír razones*...””, KSA 6-237; en la ed. cast., p. 104. Entre los textos nietzscheanos que se ocupan de Rousseau destacamos para apoyar la exposición los siguientes: tercera de las *Consideraciones Intempestivas*, § 4; HDH, I, § 463, II, “El caminante y su sombra”, § 216; A, § 163; CI, “IncurSIONES de un intempestivo”, § 48; MBM, § 245; y los fragmentos póstumos 9 [116], [124-125], [146], [183-185] del otoño de 1887, KSA 12.

también de nostalgia¹. De todo ello peca la convocatoria de *vuelta a la naturaleza* que vertebra su filosofía. Nietzsche denuncia el poder de seducción de ese lema y su eficacia para sembrar una inquietud moral que, pese a alimentarse de una quimera, medrará masiva y revolucionariamente en la Modernidad: “desde hace cien años —insiste— se ha tomado a un enfermo como guía en política”². Y es que quien firma *Del contrato social* se le revela como la “tarántula” que pica a Kant inoculándole el entusiasmo democrático³. En el fragmento póstumo que estamos comentando se abunda como sigue en las notas que definen psicológicamente el siglo de las luces bajo la inquietante sombra roussoniana:

“El siglo XVIII está dominado por la *mujer*, es entusiasta, espiritual, plano, pero con un espíritu al servicio de la deseabilidad, del corazón, *libertin* en el disfrute de lo espiritual, minador de todas las autoridades; embriagado, alegre, claro, humano, falso respecto a sí mismo, muy *canaille au fond*, sociable...”⁴

Las referencias a Rousseau que salpican la obra nietzscheana tienen de principio a fin tintes negativos —no en vano es uno de sus declarados “imposibles”⁵— y se cruzan continuamente con las llamadas, en este caso acordes, al que fue su histórico contendiente, Voltaire. A pesar de que en el fondo Nietzsche comparte con el pensador suizo una fuerte desconfianza hacia la razón y en este sentido pudieran ambos emparentarse como críticos de la modernidad, el primero interpela precisamente al segundo como “ese primer hombre moderno, idealista y *canaille* en una sola persona”⁶. Lo que levanta esta crítica, como hemos ya adelantado, es la evocación roussoniana de un *estado de*

¹ Así se define en un momento de *CI* las cosas heredadas de Rousseau: “falsas, afectadas, un fuelle, exageradas”, *KSA* 6-114; en la ed. cast., p. 89.

² Fragmento 9[184] del otoño de 1887, *KSA* 12-449.

³ Dice Nietzsche sobre el proyecto moral kantiano: “A Kant también le había picado esa tarántula moral llamada Rousseau; sobre el fondo de su alma pesaba el fanatismo moral, del que Robespierre, otro joven conocido discípulo de Rousseau, se consideraba ejecutor, pretendiendo «de fonder sur la terre l’empire de la sagesse, de la justice et de la vertu»”, *A*, “Prólogo”, III, *KSA* 3-14; pp. 60-61 de la ed. cast.

⁴ *KSA* 12-441. En un tono parecido se define el siglo XVIII en el §50 de “IncurSIONES de un intempestivo” de *CI*: “...en forma, por ejemplo, de romanticismo del sentimiento, de altruismo, de hipersentimentalidad, de feminismo en el gusto, de socialismo en la política”, *KSA* 6-152; en la ed. cast., p. 127.

⁵ Cf. §1 de “IncurSIONES de un intempestivo”, *CI*; *KSA* 6-111; en la ed. cast., p. 85.

⁶ *Ibid.*, §48, *KSA* 6-150; en la ed. cast., p. 125.

naturaleza no minado por el desarrollo injusto y desigualitario de las instituciones en el que la compasión modera en última instancia el agonismo de las relaciones humanas¹. Con ese tópico no se pretende retroceder a un estadio histórico primitivo, sino amparar la dignidad moral y proporcionar un referente crítico a todo discurso ético y político, reforzando la confianza en las fuerzas humanas y en las posibilidades del sentimiento y del *corazón* para enmendar una racionalidad malograda en la deriva egoísta de la cultura.

A entender de Nietzsche, la fe de este planteamiento en una cordialidad originaria con empuje suficiente como para regenerar democráticamente la sociedad rezuma un alarmante idealismo. Rousseau —uno de los “cuatro grandes demócratas” junto a Sócrates, Cristo y Lutero²— falsearía supersticiosamente la naturaleza humana al ungir la esencialmente con una piadosa condición moral que no hace sino alentar la exaltación contra sus presuntas instancias corruptoras. En efecto, esos “peligrosos sueños” se muestran capaces de resucitar “las energías más salvajes así como los ha mucho enterrados horrores y excesos de épocas remotísimas”³. Y es que esa enseñanza para la subversión coge impulso de un delirio, de una míticamente trabajada invocación del origen que edulcora las condiciones de la sociabilidad⁴. El *sentimentalismo* roussoniano consigue así encender los ánimos de los que no se han hecho un lugar en el mundo, al tiempo que sofoca, como contrapartida, el vigor de los que han conseguido creársele: se

¹ Sobre el estado de naturaleza Cf. el discurso *Sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*. En el Prefacio podemos leer: “el alma humana, alterada en el seno de la sociedad por mil causas constantemente renacientes, por la adquisición de una multitud de conocimientos y errores [...], ha cambiado, por así decir, de apariencia hasta el punto de ser casi irreconocible; y en lugar de un ser que actúa siempre por principios ciertos e invariables, en lugar de esa celeste y majestuosa sencillez con que su autor le había marcado, ya sólo se encuentra el disforme contraste de la pasión que cree razonar y del entendimiento en delirio”. Sobre la piedad escribe un poco más adelante: “disposición conveniente a unos seres tan débiles y sometidos a tantos males como somos; virtud tanto más universal y tanto más útil al hombre cuanto que precede en él al uso de toda reflexión, y tan natural que las bestias mismas dan a veces signos sensibles de ellas”, pp. 122 y 154 de las *Oeuvres complètes* de J.J. Rousseau, Gallimard, París, 1964; p. 194 y 235-236 de la ed. cast. de Alianza, Madrid, 1991.

² Cf. fragmento 9[25], *KSA* 12-348

³ *HDM* I, §463, *KSA* 2-299; en la ed. cast., p. 224.

⁴ Sin nombrar a Rousseau, el § 265 de “El caminante y su sombra” comenta que la posibilidad de dicha del hombre se remite a un estado que está “lo más lejos posible de nuestra edad, en los límites y comienzos de la vida”, amparándose en la creencia en un legendario reino infantil venturoso. Y dice Nietzsche: “El mito del reino de los cielos de los niños es de alguna manera activo dondequiera que en el mundo moderno haya algo de sentimentalismo”, *KSA* 2-666-667; en la ed. cast., p.197

trata de la *perversa* resignificación de los valores bueno/malo (*gut/schlecht*) por parte de una moral ganada para el gregarismo. De ahí el carácter plebeyo, *canaille*, que le achaca Nietzsche a su “buena moralidad” tan “esperanzadora” para los oprimidos¹. En un pasaje de *Aurora* titulado, para no dejar lugar a dudas, “Contra Rousseau” se calibra esta *afeminada* propuesta:

“Si es verdad que nuestra civilización tiene en sí algo de deplorable, tenéis que elegir entre la conclusión de Rousseau de que «la culpa de esta civilización es de nuestra «*mala* moralidad» (*schlechten Moralität*)», o, por el contrario, deducir contra Rousseau que «nuestra *buena* moralidad» (*gute Moralität*) es la causa de esta civilización deplorable. Nuestras ideas sociales acerca del bien y del mal, débiles y afeminadas, y el enorme dominio que ejercen en el cuerpo y en el alma no sólo han terminado debilitando todos los cuerpos y todas las almas, sino también quebrantando a los hombres independientes, autónomos, sin prejuicios, en suma, los auténticos pilares de una civilización *fuerte*”².

Como apuntábamos más arriba, el contexto que da pleno sentido a esta agria crítica contra Rousseau es su enfrentamiento con Voltaire, por el que Nietzsche toma claramente partido, interesándole —como ocurre con todos sus antepasados filosóficos— antes la profundidad psicológica del personaje que la exploración sistemática de su obra. Así, el autor del *Poema sobre el desastre en Lisboa* va a engrosar su historia de la filosofía en calidad de “*grand seigneur* del espíritu” y, en contraste con lo canallesco roussonian, como un ejemplo de aristocracia, de *Vornehmheit*. La simpatía por aquél no es una mera coyuntura amparada en el periodo de corte positivista que tradicionalmente se señala en la filosofía nietzscheana. Ciertamente es que la obra que marca emblemáticamente esta orientación hacia 1878, *Humano, demasiado humano*, está dedicada a él como a uno de los más grandes “liberadores del espíritu”, pero una década más tarde se

¹ El mismo Rousseau en una carta a Voltaire del 18 de agosto de 1756 como respuesta a su *Poema sobre el desastre de Lisboa* parece confirmar la *moralina* de su optimismo. Le increpa: “Saciado de gloria y desengañado de vanas grandezas, vivís libre en el seno de la abundancia [...] Sin embargo, sólo encontráis mal en la tierra. Y yo, hombre oscuro, pobre, solo y atormentado por un mal sin remedio, medito con placer en mi retiro, y encuentro que todo está bien. ¿De dónde proceden esas contradicciones aparentes? Vos mismo lo habéis explicado: vos disfrutáis; pero yo espero, y la esperanza todo lo embellece”, texto recogido por A. Villar en *Voltaire-Rousseau. En torno al mal y la desdicha*, Alianza, Madrid, 1995, p. 204.

²A, §163, KSA 3-146; en la ed. cast., p. 161.

hace en *Ecce Homo* un recordatorio de este homenaje que no deja lugar a dudas sobre la afinidad:

“...Voltaire, al contrario de todos los que escribieron después de él, es sobre todo un *grand seigneur* del espíritu: exactamente lo que yo también soy. — El nombre de Voltaire sobre un escrito mío —esto era un verdadero progreso — *hacia mí...*”¹.

Habida cuenta de esta sintonía, merece la pena recordar, aunque sea con brevedad, cómo se hace eco Nietzsche del careo histórico entre Voltaire y Rousseau, puesto que le va a servir para tematizar dos actitudes modernas frente al valor de la civilización, a la vez que para plantear la alternativa entre romanticismo e ilustración. Un fragmento póstumo contemporáneo al de “Los tres siglos” discurre como sigue a propósito de la disyuntiva moral que ponen en juego ambos pensadores:

“Rousseau: la regla basada en el sentimiento; la naturaleza como fuente de justicia, el hombre se perfecciona en la medida en que se acerca a la naturaleza (según Voltaire en la medida en que se aleja de la naturaleza). Las mismas épocas son para uno épocas de progreso de la *humanidad*, para el otro tiempos en los que la injusticia y la desigualdad se agravan”².

¹ *EH*, “Humano demasiado humano”, § 1, *KSA* 6-322; en la ed. cast., p. 80.

² Fragmento 9 [184] del otoño de 1887, *KSA* 12-447. Cf. también el fragmento siguiente, 9 [185], *KSA* 12-449, en el que destaca Nietzsche como uno de los problemas irresueltos que él aborda de nuevo “el problema de la civilización” y lo tematiza como “el combate entre Rousseau y Voltaire hacia 1760”, época en que se consumó la anunciada ruptura entre ambos. Sobre este “combate” puede consultarse el estudio introductorio de A. Villar a su edición de textos de ambos autores titulada *Voltaire-Rousseau. En torno al mal y la desdicha*.

De paso, señalemos la coincidencia de Nietzsche con Schopenhauer en lo que respecta a esta afinidad. En el apéndice al libro cuarto de *El mundo como voluntad y representación* leemos a propósito de Voltaire: “Encuentro gran placer en exaltar a este hombre tan grande y defenderle contra los ataques e insultos de una pandilla venal de escritoruelos alemanes. Las tres grandes conclusiones a que llega le colocan indudablemente por encima de Rousseau, mostrando que la profundidad de su inteligencia era mucho mayor. Esas conclusiones son las siguientes: 1ª, el predominio del mal y de la miseria en la vida, predominio del cual estaba completamente persuadido; 2ª, la necesidad rigurosa de los actos de la voluntad; y 3ª, la verdad de la máxima de Locke, según la cual la substancia pensante podría muy bien ser material. Rousseau niega todos estos puntos en su *Profesión de fe del vicario saboyano*; pero sus argumentos son puras declamaciones, filosofía rastrera de un pastor protestante [...] En lugar del dogma cristiano del pecado original y de la corrupción primitiva del género humano, admite una bondad y una perfectibilidad sin límites, detenida no más en su marcha por la civilización y sus consecuencias; sobre estas bases funda su optimismo y su igualitarismo”, pp. 670-671 del tomo II la edición de Brockhaus; p. 210 del tomo III de la ed. cast. de Aguilar, Madrid, 1960, en la que se encuentran los apéndices a *El mundo como voluntad y representación*.

Voltaire, ciertamente, confía en el progreso a cuenta del trabajo filosófico sobre los prejuicios, el fanatismo y el oscurantismo que frecuentemente desata la congénita estupidez humana. Por ello, contra la *cándida* profesión de fe de Rousseau en una inocencia natural y su entendimiento con el optimismo racionalista leibniziano, pone sus esperanzas en una cuidadosa y prudente consideración de las posibilidades de la reflexión para atajar las penosas tendencias del ser humano históricamente constatadas. En este sentido, apostilla un fragmento póstumo de 1887: “el estado de naturaleza es horrible, el hombre es un animal rapaz, nuestra civilización es un triunfo inaudito sobre esa naturaleza de animal rapaz: «así concluyó Voltaire»”¹. Nietzsche aprecia de este modo el valor concedido a la civilización en la medida en que va a ser puesta al servicio de un ideal de nobleza que no pasa, entonces, por el desmantelamiento de las instituciones políticas y sociales, sino por la tentativa de iluminarlas con instancias críticas: se trata de instruir, en definitiva, filosóficamente al poder.

El despotismo ilustrado que, así pues, va a abanderar el pensador francés conjuga su escepticismo antropológico con un reformismo político que no se arriesga a dejar el destino de la cultura en manos del entusiasmo popular. Se trata de un programa civilizatorio que aboga por la adscripción de fuerza a la ilustración, a los grandes hombres que intervienen con su *virtù* en la historia, y, por tanto, por la administración elitista de unos valores cuya popularidad no va de suyo. El *romántico* igualitarismo del que era partidario Rousseau se matiza decisivamente en un sentido antirrevolucionario mucho más pragmático que pierde espesor democrático: y es que “cuando el populacho se pone a razonar — escribe Voltaire y recoge interesadamente Nietzsche— todo está perdido”². Habida cuenta de todo ello, la filosofía nietzscheana aprovecha sesgadamente y fuerza psicológicamente esta propuesta para ajustarla a su propio proyecto y

¹ Fragmento 9 [125] del otoño de 1887, *KSA* 12-409. Por parte de Voltaire, su novela *Cándido* expresa a la perfección su corrosiva crítica del optimismo. También lo hace el *Poema sobre el desastre de Lisboa* en cuyo *Prefacio* podemos leer sobre la expresión leibniziana *Todo está bien* que “no es más que un insulto a los dolores de nuestra vida”, pp. 155-157 de la edición citada de A. Villar.

² Carta de Voltaire a Danilaville del 1 de abril de 1766. Nietzsche se hace eco de la frase en el §438 de *HDH*, I, *KSA* 2-285; en la ed. cast., p. 215. Leemos así mismo en *HDH* que Voltaire “fue una de las últimas personas que supieron aunar en sí la máxima libertad individual y una actitud absolutamente antirrevolucionaria”, *HDH* I, §221; *KSA* 2-182; en la ed. cast., p. 146.

ofrecer una versión del pensamiento de Voltaire comprometida con una moral aristocrática de cuño renacentista que recoja, como vamos a ver, su peculiar concepto de ilustración. La maldición del ser humano no es en ningún caso su refinamiento cultural sino su corrompida y gregaria moralización. Nos lo confirma un fragmento póstumo contemporáneo al de “Los tres siglos”:

“Voltaire, entendiendo todavía la *humanità* en el sentido del Renacimiento, así como la *virtù* (como «cultura superior») lucha por la causa de las *honnêtes gens* y de la *bonne compagnie*, la causa del gusto, de la ciencia, de las artes, la causa del progreso mismo y de la civilización [...]

La *invención social* es lo más bello que existe para Voltaire, no hay fin más elevado que el de mantenerla y perfeccionarla; la *honnêté* no consiste sino en respetar los usos sociales; la virtud es una obediencia a ciertos «prejuicios» necesarios para la conservación de la «sociedad».

Misionero de la cultura, aristócrata, representante de las clases victoriosas y dominantes y de sus valoraciones. Pero Rousseau siguió siendo un *plebeyo*...”¹

La contraposición entre estos dos filósofos es un buen ejemplo de la historiografía nietzscheana. Su hacer se ajusta a la hermenéutica psicológica y adjunta un diagnóstico *médico* que en el caso de Rousseau cuadra, sin duda, con la enfermedad y en el de Voltaire, con la salud. En este sentido continúa precisamente el texto que acabamos de citar: “en Rousseau es indubitable la perturbación mental, en Voltaire una salud y una ligereza extraordinarias”². Para terminar con ambos, nos interesaría señalar que el contraste que personifican se deja traducir para Nietzsche en los términos de romanticismo e ilustración. En

¹ Fragmento 9[184], KSA 12-447-448. De la *virtù* también habla Nietzsche en el fragmento póstumo 34[161] fechado en la primavera de 1885, KSA 11-474-475. Paradójicamente, en la carta a P. Gast citada califica Nietzsche a Voltaire de “«canaille» magnífico e ingenioso”. La coincidencia con Rousseau en el primer adjetivo no da pábulo a ninguna afinidad, sino que, por el contrario, y contando con los otros adjetivos, reafirma el compromiso moral de Voltaire con una ilustración popular mesurada y moderada en sus iniciativas por un ideal aristocrático que establece diferencias de valor entre individuos. La divulgación y defensa de los valores ilustrados se muestra de este modo incompatible con el fervor democrático. Continúa así el texto: “Voltaire sólo resulta posible y soportable dentro de una civilización distinguida que pueda permitirse el lujo de la «canaille» espiritual...”, *Epistolario*, p. 218.

² KSA 12-448

una carta a P. Gast fechada el 24 de noviembre de 1887, pone en juego Nietzsche la siguiente alternativa:

“Observe usted siempre la posición de todo hombre respecto a Voltaire y Rousseau. Hay una profunda diferencia en declararse por el primero o por el segundo. Los enemigos de Voltaire, por ejemplo, todos los románticos, desde Víctor Hugo hasta los hermanos Goncourt, los últimos refinados del romanticismo, se muestran piadosos para con Rousseau, el plebeyo enmascarado, cosa que me hace sospechar que en el fondo del romanticismo existe algo aún de los odios y de los sentimientos plebeyos...”¹.

Así pues, Rousseau —cuya apuesta por una religión civil vertebrada por la tolerancia es del todo ignorada por Nietzsche— queda retratado en tonos despectivos como el romántico por excelencia y es cierto que la poca popularidad de la que éste gozó en vida se trueca casi en reverencia con los prerrománticos y revolucionarios románticos posteriores. Como señala el fragmento 9[184] de 1887 que hemos citado más arriba, el pensador suizo da “el primer ejemplo” de esta corriente y en otros textos aparece sin más como su esencia más propia: “por debajo de todo *romantisme* —leemos, por ejemplo, en *Crepúsculo de los ídolos*— gruñe y codicia el instinto roussoniano de venganza”². Por otra parte, abundando en la contraposición con Voltaire, quien no estaría lejos de encarnar el ideal ilustrado nietzscheano, en las páginas interiores de *Humano, demasiado humano* cuaja el reproche a Rousseau precisamente por ahuyentarlo con sus “apasionadas tonterías y semimentiras”:

“No fue la naturaleza medida, inclinada a ordenar, depurar y reconstruir de Voltaire, sino las apasionadas tonterías y semimentiras de Rousseau, lo que despertó el espíritu optimista de la revolución [...]. Él ha ahuyentado por mucho tiempo el *espíritu de la Ilustración y de la evolución progresiva*”³.

La ilustración en la que aquí está pensando Nietzsche no participa de su histórica expresión revolucionaria, sino que enlaza más bien retrospectivamente

¹ *Epistolario*, p. 218

² Cf., respectivamente, *KSA* 12-448 y *CI* “IncurSIONES de un intempestivo”, §3, *KSA* 6-112; en la ed. cast., p. 87.

³ *HDM*, I, §463.

con los ideales humanistas del Renacimiento que sirven de constante guía a su reflexión: la “bandera de la Ilustración” —leemos al respecto en el párrafo 26 de la primera parte de *Humano, demasiado humano*— tiene “tres nombres: Petrarca, Erasmo, Voltaire”¹. Es así que, si bien la enarbola como un programa radical de libertad individual, impugna los lemas modernos de igualdad y de fraternidad que la acompañaban. Y es que, como ya adelantamos, la guía de la autonomía va a ser una *virtù* de regusto maquiavélico que cuenta con la astucia y la fuerza para imponer la propia voluntad, una virtud, en definitiva, sin *moralina*².

Sin embargo, la valoración peyorativa del movimiento romántico hecho símbolo en Rousseau que acompaña el despuntar del siglo XIX hace poca justicia al propio filosofar de Nietzsche, más endeudado con sus frutos revolucionarios de lo que la falta de distancia crítica le deja asumir. La desautorización de la razón pura y autotransparente, la contrapartida metafísica del arte y el giro hermenéutico en el conocimiento son hitos nietzscheanos que florecen, desde luego, en el clima romántico. Igual que en su apropiación de la ilustración escoge aprovechada y sesgadamente una expresión ético-política, la del despotismo, que da pábulo a su propia propuesta, lo que del romanticismo descarta con igual interés y parcialidad es la posibilidad revolucionaria de la democracia. Su vehemente y a la sazón *romántico* ataque se dirige entonces contra el “romanticismo *à la Rousseau*” que resume, a su entender, concluyentemente la sensibilidad filosófica del siglo XVIII con su idealista entusiasmo *femenino* y con su moral igualitarista que da voz a los instintos gregarios. En las palabras de Nietzsche:

“Romanticismo *à la Rousseau*
la pasión, la «naturalidad», la fascinación de la locura, el rencor de la plebe en tanto que juez, la insensata vanidad del débil”³.

¹ *Ibid.*, §26; *KSA* 2-47; en la ed. cast., pp. 58-59.

² *AC*, §2.

³ Fragmento 9[184] del otoño de 1887, *KSA* 12-449.

III.4.2. *Animalismo.*

La llegada al siglo XIX de la mano de Schopenhauer supone un cambio de tercio en la sensibilidad filosófica: un tránsito del *feminismo* al *animalismo*, como hemos leído más arriba. El también dudoso crédito de esta nueva categoría psicológica no recoge —como era el caso de Rousseau— una constante, sino que da fe de la renuncia a un magisterio seguido fielmente en la juventud. En esta época, el autor de la tercera de las *Consideraciones Intempestivas* se mira, aunque con narcisismo, en el espejo de Schopenhauer para evocar la imagen ideal del filósofo-pedagogo. Y es que, ciertamente, en el ajuste de cuentas que se hace en *Ecce homo* con este temprano texto se recupera su verdadera firma: “quien habla aquí no es, en el fondo, «Schopenhauer como educador», sino su *antítesis* «Nietzsche como educador»¹. Sus relaciones no dejan de ser complejas, resultando harto difícil borrar las huellas de una complicidad intelectual que mantiene cierta frescura a pesar del paso del tiempo. Nietzsche se deja guiar en gran medida por la historia de la filosofía que le enseña su maestro y, aunque trata de desembarazarlos de la prestancia metafísica schopenhaueriana, comparte con él tópicos tan cardinales como son la voluntad, la tragedia y el dolor. En todo caso, concede un gran valor filosófico a la distancia que media entre ambos, marcando constantemente esta medida el espacio de su pensamiento².

¹ *EH*, “Las Intempestivas”, § 3, *KSA* 6- 320; en la ed. cast., p. 78. Un poco antes, confirma Nietzsche a propósito de las intempestivas tercera y cuarta dedicadas respectivamente a Schopenhauer y a Wagner: “Ahora que vuelvo la vista desde una cierta lejanía a las situaciones de las que estos escritos son testimonio, no quisiera negar que, en el fondo, hablan meramente de mí. El escrito *Wagner en Bayreuth* es una visión de mi futuro; en cambio en *Schopenhauer como educador* está inscrita mi historia más íntima, mi *devenir*. ¡Sobre todo mi *voto solemne!*..., *KSA* 6-320; en la ed. cast., p. 77.

² Puede leerse en este sentido en el §5 del “Prólogo” de *GM*: “...el único a quien yo tenía que enfrentarme era mi gran maestro Schopenhauer”, *KSA* 5-251-252; en la ed. cast., p. 22; y en el § 21 de las “IncurSIONES de un intempestivo” de *Crepúsculo de los ídolos* continúa: “Schopenhauer, el último alemán que merece ser tenido en cuenta (—que es un acontecimiento *européo*, como Goethe, como Hegel, como Heinrich Heine, y *no tan solo* un acontecimiento local, «nacional»)”, *KSA* 6-125; en la ed. cast., p. 99.

A propósito de la filosofía schopenhaueriana y de sus relaciones con la nietzscheana, nos han parecido especialmente interesantes dos trabajos: A. Philonenko, *Schopenhauer. Una filosofía de la tragedia*, Anthropos, Barcelona, 1989 y R. Safranski, *Schopenhauer y los años salvajes de la filosofía* Alianza Universidad, Madrid, 1998. Puede consultarse también la clásica obra de G. Simmel, *Schopenhauer y Nietzsche*, Francisco Beltrán, Madrid, 1915, además del artículo de E. Blondel, “Contre Kant et Schopenhauer: L’affirmation nietzschéenne”, *Revue Philosophique*, n° 3/1998, pp. 293-310 y del trabajo de M.-J. Pernin, *Nietzsche et Schopenhauer: encore et toujours la prédestination*, L’Harmattan,

Esta ambivalencia exige valorar con cuidado el título de *animalismo* que Nietzsche otorga al pensamiento de Schopenhauer. Con él se quiere dar una respuesta al sentimentalismo del siglo anterior, poniéndose en juego una tercera *instancia criterial* junto a la razón cartesiana y al corazón roussoniano, a saber: lo apetitivo, el deseo. Esta vía alternativa al *aristocratismo* y al *feminismo* recurre ahora, en contraste con los tipos anímicos propios del noble y de la mujer, a la psicología del animal. Explotándola, se alcanza ciertamente a rebajar el idealismo del XVIII que hemos conocido hasta el momento, aunque, a su vez, la condición individualista que conviene a la voluntad de poder se va a ver amenazada. El retrato de esta nueva sensibilidad se redondea en el fragmento de “Los tres siglos” como sigue:

“El siglo XIX es más *animal*, más subterráneo, más *feo*, más realista, más populachero, y por ello «mejor», «más sincero», más dispuesto a someterse a la «realidad» de toda clase, más *veraz*, sin ninguna duda: más *natural*; pero de voluntad débil, pero triste y de una concupiscencia oscura, pero fatalista. Ni la «razón» ni el «corazón» le inspiran miedo o respeto, convencido profundamente del dominio de la concupiscencia (Schopenhauer dijo «voluntad», pero nada es más característico de su filosofía que la ausencia de la noción de voluntad, que la absoluta negación del verdadero *querer*). Incluso la moral se reduce a un único instinto («compasión»)»¹.

El *animalismo* schopenhaueriano inhabilita el estado de naturaleza roussoniano acusando su mentira idealista. Se las habrá Nietzsche a partir de ahora con otra especie de *naturalidad* que, liberada de las comillas que le fiaban una significación cordial y sociable en el siglo anterior, va a desplegar toda su violencia. Ese nuevo filosofema con el que se celebra el siglo XIX abraza semánticamente al ser humano, confundiéndolo con el animal en su tendencia obstinada a existir al margen de toda búsqueda de sentido y de toda conciencia. Leemos al respecto en *El mundo como voluntad y representación*: “en el animal vemos la voluntad de vivir más al desnudo que en el hombre, en el cual está como disimulada por el mucho conocimiento que tiene y cuya capacidad de

Paris, 1999.

¹ KSA 12-441.

fingir consigue ocultarla de tal modo que su verdadero ser no sale al exterior más que casualmente y por algunos momentos”¹.

Se trata, así pues, de entregar la humanidad a una mera y única voluntad de vivir que no encuentra fin alguno más allá de un insaciable y ciego deseo de ser. Para Schopenhauer, el trabajo racional, lejos de iluminar este hecho esencial, lo nubla al seducirlo teleológica y moralmente, aunque puede, no obstante, ponerse a su servicio si, colaborando trágicamente a modo de suicidio, desvela lo absurdo del afán intelectualista de someter la sobreabundancia y virulencia de esa ansia al estrecho juicio del conocimiento. Así, la razón, pese a ser algo secundario y derivado que no afecta en ningún grado al orden del ser, puede prestarse *a posteriori* a la terrible autoconciencia de ese voluntarismo totalitario. En todo caso, el *animalismo* pretende suspender la arrogante y, a la par, fatal curiosidad que deshermana ilusamente al ser humano de la bestia.

Sin poder entrar en detalles, baste ahora señalar, con el fin de recrear la sensibilidad psicológica decimonónica, que para Schopenhauer la *voluntad* es el único principio ético y metafísico de la realidad dada, es decir, de la *representación*. Sabido es que las raíces de este planteamiento dualista se encuentran en la fractura kantiana entre cosa en sí y fenómeno, aunque se desarrollan con originalidad en la medida en que, en vez de rematar la constatación de los límites de la epistemología, urden la aspiración *paralogística* de restaurar y legitimar lo incognoscible, lo absoluto. Esta traición a Kant —y en general a toda la tradición filosófica moderna— se consuma transfiriendo el

¹ Cf. §XXXVIII, p. 186 del vol. II de la ed. citada de Brockhaus; p. 132 de la ed. cast. de *El mundo como voluntad y representación* de Porrúa, México, 1998. En el contexto claramente schopenhaueriano de la tercera *Consideración Intempestiva* se refiere Nietzsche también así a la animalidad: “Depender tan ciega y locamente de la vida, sin esperar la menor recompensa, sin saber en modo alguno qué significa tal castigo ni menos su porqué, aspirando, por el contrario, a él como si se tratara de algo gratificante, con la estupidez de un deseo deprimente: eso es ser animal”, KSA 1-378; en la ed. cast. de Biblioteca Nueva, Madrid, 2000, p. 69. Por otra parte, el recurso al olvido como remedio del exceso de sentido histórico en la segunda *Intempestiva* participa de esta imagen beatífica e inconsciente de la animalidad: “Observa el rebaño que ante ti desfila apacentándose: no sabe lo que es ayer ni lo que es hoy, corre de un lado a otro, come, descansa, hace la digestión, vuelve a correr, y así de la mañana a la noche, día tras día, atado a muy poca distancia con su placer y desplacer a la estaca del momento y, por ello, sin melancolía ni hastío. Ver esto le resulta duro al hombre porque ante el animal se jacta de su humanidad y, sin embargo, mira envidioso su felicidad...”, UJH, KSA 1-248; en la ed. cast., p. 56.

primado de la razón humana a una voluntad común a toda la naturaleza que *in essentia* es indeterminable intelectual y moralmente. Se trata de despachar la patología del deseo tomándolo en toda su brutalidad, sin la hechura antropológica ni el amparo de los fines, como aquello que constituye el fundamento genérico de las ilusiones con las que se teje el delicado *velo de Maya* que es el mundo fenoménico y entre las que se encuentran el yo, racionalidad y la individualidad. Leemos en *El mundo como voluntad y representación*:

“Cada individuo, cada rostro humano no es más que un breve ensueño de la eterna voluntad de vivir, del genio inmortal de la Naturaleza. Es un boceto más que la voluntad traza a modo de recreo, sobre el lienzo infinito del tiempo y el espacio, y que no conserva más que un instante imperceptible, borrándolo enseguida para pintar nuevas figuras. Pero este es precisamente el lado triste de la vida, porque cada uno de estos bocetos pasajeros, cada uno de estos vulgares croquis, debe arrastrar infinitos dolores en la plenitud de su violencia y al cabo la muerte amarga, tanto tiempo temida y que siempre llega pronto¹.

Nos interesa sobre todo destacar que el monismo de la voluntad es para Schopenhauer un motivo de desconsuelo, ya que exige condenar la esencia del mundo a un querer perpetuo, sin término y siempre insatisfecho en el balance general. Todos los seres humanos comparten ese mismo destino opaco que conmemora el dolor como su pasión absoluta y definitiva pese a las *cómicas* anotaciones de la razón: “la vida de cada individuo —leemos en *El mundo como voluntad y representación*— si se considera en su conjunto y en general, sin fijarse más que en los rasgos principales, es siempre un espectáculo trágico: pero vista en sus detalles se convierte en sainete, pues las vicisitudes y tormentos diarios, las molestias incesantes, los deseos y temores de la semana, las contrariedades de cada hora, son verdaderos pasos de comedia”². Así, al margen

¹ §LVIII, p. 380 del vol. II de la ed. de Brockhaus; en la ed. cast. de Porrúa, p. 251. Cf. también el §LXIII de *El mundo como voluntad y representación* que cita precisamente Nietzsche en el §1 de *El nacimiento de la tragedia* para hacerlo suyo, KSA 1-28; en la ed. cast., p. 43. Citamos esta traducción: “Como sobre el mar embravecido, que, ilimitado por todos lados, levanta y abate rugiendo montañas de olas, un navegante está en una barca, confiando en la débil embarcación; así está tranquilo, en medio de un mundo de tormentos, el hombre individual, apoyado y confiando en el *principium individuationis*”.

² Cf. el §LVIII de *El mundo como voluntad y representación*, p. 380 del vol. II de la ed. de Brockhaus; en la ed. cast. de Porrúa, p. 251. En este tema abunda toda la cuarta parte de esta obra. En el §LVI podemos, por ejemplo, leer: “la satisfacción verdadera no existe, puesto que es el punto de partida de un nuevo

de los irrisorios y transitorios contentos que la ignorancia tolera a título individual, cualquier posibilidad de felicidad y de libertad queda concluyentemente cancelada. Por estas guías, se deriva hacia una filosofía de la tragedia, cuyo argumento nihilista cede la palabra a un pesimismo que revoca el protagonismo de los supuestos actores a favor de un querer inexorable que obra no sólo sin ellos, sino a su pesar¹.

En este oscuro teatro del deseo sólo apunta el fatalismo con una cantinela, tan bien aprendida por Nietzsche, que siempre reza igual: *amor fati*. La moraleja final es, no obstante, un *remordimiento* que adquiere una amarga densidad ontológica al encontrarse su origen en la propia existencia². Ante todos estos excesos, se nos invita a adoptar el impasible e inconsciente ánimo de un espectador adocenado, *animal*, a renunciar, en definitiva, al *mundo como representación* reintegrando a la voluntad el sueño del querer individual. En la tercera *Intempestiva* traza Nietzsche este gris retrato del “hombre schopenhaueriano” empeñado en “matar su propia voluntad”:

“Nada espera ya de las cosas y quiere ver en todas las cosas hasta este fondo desesperanzado. Su fuerza radica en su olvidarse-de-sí-mismo (*Sich-selbst-Vergessen*), y si piensa en sí, entonces mide lo que le separa de su elevado fin y le parece ver en torno suyo y encima de él un desagradable montón de escoria”³.

El voluntarismo schopenhaueriano ofrece consuelo metafísico a cambio de los propios deseos. El cultivo del arte —sobre todo de la música— y de la moral, al emanciparnos de ellos, abona el calvario que se ha de recorrer hasta la más plácida inapetencia, haciendo mella en la individualidad y rescatando de entre

deseo, también dificultado y origen de nuevos dolores. Jamás hay descanso final; por tanto, jamás hay límites ni términos para el dolor”, p. 365 de la ed. de Brockhaus; p. 243 de la ed. cast.

¹ Podría decirse que Schopenhauer hipostasía a un nivel metafísico el espectáculo empírico del sufrimiento humano —que tantas ocasiones tuvo de constatar a lo largo de su peregrina biografía—, dotándolo de un respaldo *transcendental*. En este sentido, A. Philonenko, en su estudio ya citado, correlaciona la filosofía de la tragedia schopenhaueriana con el idealismo transcendental, y el pesimismo con el realismo empírico, pp. 292 y ss.. Sobre las relaciones personales de Schopenhauer con el dolor, puede consultarse el brillante estudio de E. Ocaña *Sobre el dolor*, Pre-Textos, Valencia, 1997, sobre todo pp. 174 y ss..

² “El remordimiento... es el dolor que el conocimiento de nosotros mismos como voluntad nos hace experimentar, y se basa precisamente en la convicción de la que la voluntad es siempre la misma”, §LV, p. 234 de la ed. de Porrúa.

³ *Schopenhauer como educador*, KSA 1-375; en la ed. cast., p. 66

sus fisuras el totalitarismo de la voluntad. Esta decidida pérdida de sí mismo en tanto que *yo*, esta literal *Selbstlosigkeit* que se gana conforme se disipa el *principium individuationis* es, en efecto, la clave de la moral de la compasión contra la que Nietzsche carga tan negras las tintas. Con ella busca Schopenhauer superar el egoísmo y acercarse al nihilismo trágico, puesto que el reconocimiento del sufrimiento ajeno como propio colabora de un modo seguro en la resignación fatalista y en la suspensión de la propia representación en pro del inefable panteísmo del dolor¹. Esta suerte de *ética de la identidad* exige progresar en un ascetismo máximo que pasa por la castidad, la pobreza, la abstinencia, la mortificación del cuerpo, por la *santificación*, en definitiva: sólo así se persevera en una abnegación capaz de despreciar el mundo individualista de las apariencias y de aplacar la fútil voluntad de vivir que prospera en tal tesitura. Precisamente con este tono se pone punto y final a *El mundo como voluntad y representación*:

“Nosotros lo reconocemos, efectivamente: lo que queda después de la supresión total de la voluntad no es para todos aquellos a quienes la voluntad misma anima todavía, sino la nada. Pero también es verdad que para aquellos en los cuales la voluntad se ha convertido o suprimido, este mundo tan real, con todos sus soles y nebulosas, no es tampoco otra cosa más que la nada”².

El desenlace nihilista del *animalismo* echa a perder su exaltación de la voluntad. Nietzsche critica la tendencia depresiva del tratamiento schopenhaueriano, ya que, según hemos leído en las líneas transcritas más arriba

¹ Cf. §§LXVI y ss. de *El mundo como voluntad y representación*. En el §LXVIII podemos, por ejemplo, leer: “Si ante los ojos de un hombre se descorre el velo de Maya y se penetra más allá del *principium individuationis*, de modo que toda distinción entre individuos quede borrada; cuando el hombre toma parte de los dolores ajenos, llegando no sólo a la suprema piedad, sino hasta el sacrificio por salvar a muchos, este hombre, que se reconoce en todos los seres y que descubre su esencia íntima y verdadera en todas las criaturas, deberá imaginar también como propios los padecimientos de todo ser vivo, apropiándose así el dolor universal”, p. 447 del vol. II de la ed. de Brockhaus; p. 291 de la ed. cast. de Porrúa. Esta moral pretende arruinar la satisfacción sádica que proporcionaría la crueldad: ésta sería, metafísicamente hablando, el último refugio de la apoteosis individualista del *cogito* cartesiano tal y como Schopenhauer lo ha leído. En el § XIX de *El mundo como voluntad y representación*, en clara alusión a la imagen más tópica de Descartes, podemos leer sobre el egoísmo: “Negar esta realidad (el mundo externo) es el sentido del egoísmo teórico, el cual toma por fantasmas todas las representaciones, excepto la de su propio individuo, que es lo que hace el egoísmo práctico en la conducta al tratar de considerar la propia persona como lo único real, y a todas las demás como meros fantasmas”, pp. 93-94 de la ed. de Porrúa.

² §LXXI.; vol. II de la ed. de Brockhaus; p. 487 en la ed. cast. de Porrúa, p. 315.

de “Los tres siglos”, tergiversa el *verdadero* querer debilitándolo, lo aparta de la vida sustrayéndole toda potencialidad. Como continúa un poco más adelante el mismo fragmento póstumo, en el contexto filosófico decimonónico —a tenor también de su proyección científica: “el siglo XIX busca instintivamente teorías por las que se pueda sentir justificada la *sumisión fatalista a los hechos*”¹ — “se ve tan poca voluntad, que la palabra queda libre para designar otra cosa”². Esta extrema perversión hace de Schopenhauer “un caso de primer rango para un psicólogo”:

“como intento malignamente genial de lanzar a la lucha, a favor de una total desvaloración nihilista de la vida, cabalmente las instancias opuestas, las grandes autoafirmaciones de la «voluntad de vida», las formas más exuberantes de la vida. Ha interpretado sucesivamente el *arte*, el heroísmo, el genio, la belleza, la gran compasión, el conocimiento, la voluntad de verdad, la tragedia como derivaciones de la «negación», o de la necesidad de negación, de la «voluntad» — el más grande fraude psicológico que, descontando el cristianismo, hay en la historia. Vistas las cosas con mayor rigor, Schopenhauer es en esto nada más que el heredero de la interpretación cristiana”³

La clave del flagrante “fraude psicológico” que denuncia el texto consiste en la malversación nihilista de la voluntad y de la vida. A los ojos de Nietzsche, se consigue arruinar así el potencial afirmativo de tales expedientes para fomentar, como contrapartida, una moralización de claro regusto reactivo que postula a la sombra de la compasión —esa extrema “falta de virilidad” (*Unmännlichkeit*), como se la define en *Más allá del bien y del mal*⁴— la renuncia de sí. En ello se reconoce definitivamente la grosería del *animalismo* de Schopenhauer: en la impronta gregaria y *democrática* de una propuesta metafísica que deja inane la individualidad y la posibilidad de alimentar una moral aristocrática. El trasunto de su pesimismo trágico no es, como lo será en el caso nietzscheano, la fortaleza personal, sino, todo lo contrario, “una sensibilidad y una susceptibilidad morbosas para el dolor” que hacen causa común con la

¹ Cf. fragmento 9[178] del otoño de 1887, *KSA* 12-442.

² *KSA* 12-442. Cf. también el fragmento 14[121] de la primavera de 1888, *KSA* 13-300-301.

³ *CI*, “IncurSIONES de un intempestivo”, §21, *KSA* 6-125; en la ed. cast., pp. 99-100.

⁴ *MBM*, §293, *KSA* 5-236; en la ed. cast., p. 251.

debilidad del rebaño¹. De esta consunción de la voluntad se aprovechará, sin embargo, Nietzsche a fin de nutrirla con un nuevo sentidoavenido con el poder y la afirmación del individuo como veremos con detalle más adelante.

III.4.3. *Aristocratismo* (el epígrafe de Descartes).

Así las cosas en su época, Nietzsche programa la vuelta filosófica a mejores tiempos pasados, exiliándose a un calendario y a una escenografía más saludables. Sabemos que la Grecia y la Roma clásicas serán sin duda hitos muy celebrados, pero el siglo XVII francés —como ya adelantamos— conserva en su memoria un esplendor cultural prestado del Renacimiento pero desgastado con el correr de la Modernidad que merece la pena reavivar: “el *âme française* ha acabado volviéndose tan flaca y tan macilenta —leemos en *Más allá del bien y del mal*— que hoy nos acordamos, casi sin creerlo, de sus siglos XVI y XVII, de su profunda y apasionada fuerza, de su inventiva aristocracia”². Consumido el *fervor* filogermánico de sus primeras obras y ante la mala acogida por parte de sus compatriotas —en los que reconoce a sus mejores “no-lectores”³—, el ánimo de apostatar de una ascendencia filosófica manchada con el aborto luterano de la época de César Borgia y con el “pecado original” del idealismo le empuja hacia ciertos éxtasis de esa otra herencia vecina⁴. En *Ecce Homo* podemos leer al

¹ *Ibid.*

² *Ibid.*, §253, KSA 5-197; en la ed. cast., p. 210. En el párrafo siguiente, el 254, insiste Nietzsche sobre la *diferencia moral* entre franceses y alemanes: “También ahora continúa siendo Francia la sede de la cultura más espiritual y refinada de Europa y la alta escuela del gusto: pero hay que saber encontrar esa «Francia del gusto» [...] Tres son, sin embargo, las cosas que los franceses pueden hoy mostrar con orgullo como herencia y patrimonio suyos y como indeleble señal de una vieja superioridad de cultura sobre Europa, a pesar de toda la voluntaria e involuntaria germanización y aplebeyamiento del gusto: en primer lugar, la capacidad de sentir pasiones artísticas, de entregarse a la «forma», capacidad para designar la cual se ha inventado, junto a otras mil, la frase *l'art pour l'art* [...] Lo segundo sobre lo que los franceses pueden fundar una superioridad sobre Europa es su antigua y compleja cultura moralista, la cual hace que, hablando en general, incluso en pequeños *romanciers* de los periódicos y en ocasionales *boulevardiers* de París se encuentre una excitabilidad y una curiosidad psicológicas de que en Alemania, por ejemplo, no se tiene la menor idea [...] Hay todavía un tercer título de superioridad: en la esencia de los franceses se da una síntesis, lograda a medias, entre el norte y el sur...”, KSA 5-198-200; en la ed. cast., pp. 210-212.

³ Cf. *Ecce Homo*, KSA 6-301, en la ed. cast. p. 58, y también *Nietzsche contra Wagner*, KSA 6-415.

⁴ *AC*, §§10 y 61.

respecto a raíz de la reflexión sobre colegas como Fichte, Schelling, Schopenhauer, Hegel, Schleiermacher, Kant o Leibniz:

“El «espíritu alemán» es mi aire viciado: me cuesta respirar en la cercanía de esa suciedad *in psychologicis* convertida en instinto y que se revela en cada palabra, en cada gesto de un alemán. Ellos no han atravesado jamás un siglo XVII de severo examen de sí mismos, como los franceses, un Laroche foucauld, un Descartes son cien veces superiores en rectitud a los primeros alemanes”¹.

Este guiño a la época de Luis XIV nos va a permitir tender puentes hacia Descartes aunque habremos de hacerlo con cuidado, pues los partidismos de Nietzsche nunca son terminantes: “mi gusto, que tal vez sea la antítesis de un gusto tolerante” —apunta en *Crepúsculo de los ídolos*— no dice nunca “sí en bloque”². Habida cuenta del proceder *tipológico* de la historiografía nietzscheana, los conceptos de *lo alemán* y de *lo francés* de los que aquí tratamos han de tomarse, antes que como el universo de autores que escriben en cada una de esas lenguas, como las *marcas psicológicas* de dos estilos filosóficos expresivos de sensibilidades vitales dispares. La psicología es el “criterio de la limpieza o suciedad de una raza” y, a los ojos de Nietzsche, entre los representantes del espíritu alemán, tan manchados *in psychologicis*, como acabamos de leer, es imposible dar con verdaderos maestros de la ciencia del alma³. Esta ausencia habla a favor de su nulidad para habérselas honestamente con las cosas, es decir, para abordar la realidad humana en todas sus dimensiones sin recurrir a expedientes mistificadores: “no se quiere estar en claro acerca de sí mismo”, abrevia una página de *Ecce Homo*⁴. Y es que —insiste contra sus compatriotas— “los alemanes son *canaille*: el alemán nivela”, “no tiene mano para las *nuances (matices)*” y es incapaz de una verdadera cultura⁵. Esta decepción contrasta, sin duda, con el respeto del que parece gozar el aristocrático siglo cartesiano, siglo

¹ *EH*, KSA 6-361; en la ed. cast., p. 119. Cf. también el apartado de *Crepúsculo de los ídolos* “Lo que los alemanes están perdiendo”.

² *CI*, “Lo que debo a los antiguos”, §1, KSA 6-154; en la ed. cast., p. 129.

³ *EH*, KSA 6-361; p. 119 de la ed. cast..

⁴ *Ibid.*

⁵ “¡Ay de mí!, yo soy una *nuance*”, se lamenta Nietzsche. Cf. § 4 de “El caso Wagner”, *EH*, KSA 6-362; en la ed. cast., p. 120. Sobre la mala opinión que le merecen a Nietzsche los alemanes cf. también los fragmentos póstumos de 1885 34[104 y ss.], KSA 11-455 y ss..

que, como vamos ver a continuación, tiene entre sus más prometedores calificativos el de “no alemán”.

Volviendo, por tanto, de nuevo al fragmento póstumo “Los tres siglos”, cabe destacar que la sensibilidad filosófica que honra al XVII francés despunta, ciertamente, respecto de las que la suceden. Ni la disposición sentimental dieciochesca del corazón roussoniano ni los resultados impersonales de la decimonónica animalidad schopenhaueriana parecen emparentados con su *aristocratismo*. Como hemos tenido ocasión de repasar, en ambos casos — primero desde un punto de vista político y después desde otro fundamentalmente metafísico— se falta a la *virilidad* y se da pábulo, en cambio, a lo gregario. A modo de intempestiva corrección, la psicología epocal cartesiana hace alarde de una fortaleza cordial y de una atención al individuo que parecen, sin duda, más afines al gusto de Nietzsche. Con estas notas ahonda precisamente el fragmento de 1887 que nos ocupa en el siglo de Descartes:

“El siglo XVII es aristocrático, mantenedor del orden, desdeñoso respecto a la animalidad, fuerte respecto al corazón, poco afectivo, incluso sin afectos, «no alemán», opuesto a lo burlesco y a lo natural, generalizador y *souverain* respecto al pasado: pues cree en sí mismo. Muy feroz *au fond*, de hábitos ascéticos para mantenerse señor. El siglo de la fuerza de voluntad; también de la fuerte pasión”¹.

La mención a Descartes en “Los tres siglos” —así como en el pasaje citado más arriba de *Ecce homo* sobre las cualidades psicológicas del XVII francés— parece labrar, en principio, cierto entendimiento. También, la transcripción de un pasaje de la tercera parte del *Discurso del método* tras la dedicatoria a Voltaire abriendo *Humano, demasiado humano* —“en lugar de un prefacio”— hace pensar en ese admirado espíritu ilustrado de genealogía renacentista del que ya hemos hablado². Sin embargo, no deja de llamar la atención el aprecio nietzscheano por una época cuya dirección se encomienda a

¹ KSA 12-440-441.

² Sobre la presencia cartesiana en *Humano, demasiado humano* puede consultarse el artículo de R. A. Rethy; “The Descartes motto to the first edition of *Menschliches, allzumenschliches*”, *Nietzsche Studien*, 1976, 5, pp. 289-297.

quien es considerado tradicionalmente como el fundador oficial de la Modernidad en la medida en que, como sabemos de sobra, ésta es el blanco de una dura crítica sistemática. Y, ciertamente, el proyecto epistemológico cartesiano tendrá una clara contestación por parte de Nietzsche: a expensas del *cogito* propondrá éste una revisión hermenéutica de la subjetividad que agotará el crédito de la noción de evidencia y arruinará la noción substancialista de identidad que lo fundamenta.

Este programa parece, no obstante, correr por cauces *rivales* al contar con una baza metodológica escéptica de declarada filiación cartesiana. Nietzsche, de hecho, retoma el expediente de la duda hiperbólica para despejar el problema de la subjetividad, aunque con la mira de ponerlo en práctica contra su inventor. El lema que a modo de enmienda asume en este sentido es el de “dudar mejor que Descartes”¹: se trata de agotar expeditivamente la sospecha y contemplar la posibilidad de un engaño completo que deje inane la contraposición entre lo verdadero y lo falso, que los iguale en la fábula y quite, en consecuencia, toda legitimidad fundamentadora al sujeto epistemológico. Aplicada en esta tarea, la filosofía nietzscheana se deja leer como una corrección extrema del escepticismo metódico cartesiano que, a pesar de su severidad metafísica, está ingenuamente regulado por la fe racionalista en una certeza inconcusa. Esta credulidad le impide ser lo “suficientemente radical” y da pie a una recaída dogmática comprometida con ciertos prejuicios morales no explicitados. *Ingenuidad* y *superficialidad* van a ser a nivel epistemológico y metafísico títulos que Nietzsche dedica al autor del *Discurso del método*. De esta crítica se da cuenta, por ejemplo, en el siguiente texto de 1885:

“Descartes no me parece lo suficientemente radical. Junto a su ansia de seguridad y su «no quiero ser engañado» se hace necesario preguntar «¿por qué no?». En pocas palabras, prejuicios morales (o razones de utilidad) a favor de la certeza contra la apariencia y la incertidumbre...”².

¹Fragmento 40[25] de agosto-septiembre de 1885, *KSA* 11-641.

²Fragmento 40[10] de agosto-septiembre de 1885, *KSA* 11-632. Sobre la insuficiencia de la duda cartesiana cf. también los fragmentos póstumos de la misma época 40 [24], *KSA* 11-640, 40 [25], *KSA* 11-641, y 9 [26] del otoño de 1887, *KSA* 12-348. En el § 2 de *MBM* podemos leer: “Ni siquiera a los más previsores entre ellos (los metafísicos) se les ocurrió dudar ya aquí en el umbral, donde más necesario era,

O, también, podríamos apoyarnos en el fragmento póstumo 9[26] fechado en el otoño de 1887:

“contra el valor de lo que eternamente permanece idéntico (ingenuidad de Spinoza, lo mismo que Descartes) el valor de lo más breve y perecedero, el seductor relampaguear dorado en el vientre de la serpiente *vita*”¹.

Sin embargo, en un pasaje de *Más allá del bien y del mal* que podríamos considerar en cierto sentido como *mediador* entre los recién citados y el de “Los tres siglos” se vuelven a alimentar las expectativas aristocráticas. En estas líneas se abunda en la acusación de superficialidad, aunque en el contexto de esa suerte de reconocimiento psicológico que ya habíamos advertido. Leamos:

“...y desde Platón todos los teólogos y filósofos siguen la misma senda, — es decir, en cosas de moral ha vencido hasta ahora el instinto, o «la fe», como la llaman los cristianos, o el «rebaño», como lo llamo yo. Habría que excluir a Descartes, padre del racionalismo (y en consecuencia abuelo de la Revolución), que reconoció autoridad únicamente a la razón: pero ésta no es más que un instrumento, y Descartes era superficial”².

Esta suerte de *excepcionalidad moral* que Nietzsche insiste, a pesar de todo, en atribuir a Descartes nos anima a seguir con la complicidad entre ambos. El escepticismo cartesiano merece una segunda oportunidad a tenor de su fondo aristocrático, ya que la célebre duda que abre las *Meditaciones metafísicas* no se agota en términos epistemológicos, sino que tiene una segunda e interesante lectura axiológica. Su desarrollo hiperbólico encontrará, desde luego, motivos en la falibilidad del conocimiento y también en la profunda decepción ante un sistema educativo y cultural incapaz de cumplir sus promesas científicas y técnicas de mejorar la condición humana; pero, sobre todo, es un alarde de fuerza

sin embargo: aun cuando se habían jurado *de omnibus dubitandum*”, *KSA* 5-16; p. 22 de la ed. cast..

¹*KSA* 12-348. Cf. también el fragmento 40 [24] fechado entre agosto-septiembre de 1885: “No hay que embellecer la ingenuidad de Descartes e intentar salvarla...”, *KSA* 11-640.

² *MBM*, §191, *KSA* 5-112-113; en la ed. cast., p. 121.

de voluntad, una exhibición convencida y retadora de la propia autonomía que busca justamente fundamentarla en el momento *ateo* del *cogito*.

Nietzsche valora en general el gesto filosófico del escepticismo al reconocer en él un síntoma de honestidad psicológica¹, aunque condena su versión decadente decimonónica de aires schopenhauerianos que debilita el querer al extirparle todo afán resolutivo y sumirlo en la abstención —provocando “la incurable miseria de un corazón que ya no es bastante fuerte ni para el bien ni para el mal, de una voluntad rota que ya no da órdenes, que ya no *puede* dar órdenes”²—. Ahondando, sin embargo, en el campo psicológico de lo masculino, en *Más allá del bien y del mal* se aboga por una suerte de “escepticismo viril” que, lejos de privarse de la facultad de decisión, sospecha para a continuación emplearse subversivamente y de un modo activo en la instauración de valores propios³. Es ésta sólida confianza en uno mismo, comprometida axiológicamente y traductora, en definitiva, de la iniciativa más dinámica y saludable de la voluntad de poder, la que firmaría el prólogo escéptico del pensamiento cartesiano. No olvidemos que el filósofo es un *animal carnicero* y que —así lo hemos leído en el párrafo dedicado al XVII de “Los tres siglos”— es la creencia en sí mismo lo que le permite ser “generalizador y soberano con respecto al pasado”.

El *aristocratismo* con el que Nietzsche adorna el recuerdo de Descartes remite de hecho a la imagen legisladora y creadora propia de los “auténticos filósofos” que determinan el “hacia dónde” y el “para qué” del ser humano, contrariamente a esos otros “obreros de la filosofía” que trabajan con posiciones axiológicas ajenas y anteriores⁴. Aquellos, insiste, “extienden su mano creadora hacia el futuro y todo lo que es y ha sido conviértese para ellos en medio, en instrumento, en martillo”, pues “su «conocer» es crear, su crear es legislar, su

¹ Para Nietzsche el escéptico es “el tipo decente en la historia de la filosofía”, *A* §12, *KSA* 6-178; en la ed. cast., p. 41. Lo mismo leemos en *EH*, *KSA* 6-284, en la ed. cast., p. 42. Sobre el escepticismo nietzscheano puede consultarse el trabajo de J. B. Llinares “Nietzsche y el escepticismo. Ensayo aclaratorio de una pretendida contradicción” en J. Marrades y N. Sánchez (eds.), *Mirar con cuidado. Filosofía y escepticismo*, Pre-textos, Valencia, 1994.

² *MBM* §209; *KSA* 5-141; en la ed. cast., p. 151.

³ *Ibid.*, *KSA* 5-140-142; en la ed. cast., pp. 151-152.

⁴ *Ibid.*, §211, *KSA* 5-145; en la ed. cast., p. 155.

voluntad de verdad es voluntad de poder”¹. Les distingue, en consecuencia, su capacidad de innovación moral y un desempeño hermenéutico que tiene empuje suficiente como para prescribir un sentido *personal* a la existencia. En definitiva, y como apunta la tercera *Intempestiva*, son los grandes pensadores —los “tiranos del espíritu”, como también se llaman en *Humano, demasiado humano*²— quienes acuñan y ponen en circulación nuevos valores, quienes sancionan “la medida, moneda y peso de las cosas”³. En el párrafo 260 de *Más allá del bien y del mal* se ahonda también en esta *moral de señores* interesada, individualista y radicalmente perspectivista que deben cultivan quienes ostentan con derecho el título de filósofos:

“La especie aristocrática de hombre se siente *a sí misma* como determinadora de los valores (*werthbestimmend*), no tiene necesidad de dejarse autorizar, su juicio es «lo que me es perjudicial a mí, es perjudicial en sí», sabe que ella es la que otorga dignidad en absoluto a las cosas, ella es *creadora de valores* (*wertheschaffend*). Todo lo que conoce que hay en ella misma lo honra: semejante moral es autoglorificación”⁴.

Dada la eficacia axiológica de lo aristocrático, puede decirse que Nietzsche reconocería en Descartes al artífice de una sensibilidad filosófica *virtuosa*, desviada de la corriente gregaria e interesada en un desarrollo radical del individualismo. Amparándolo, así, bajo el *aristocratismo* y teniendo en cuenta el recorrido histórico de este rótulo, parece posible ubicar *nietzscheanamente* al pensador francés antes en el epígono del Renacimiento que en la fundación de la Modernidad. Pero, sin embargo, haciendo justicia a las otras señas de *superficialidad* e *ingenuidad* con las que hemos dado, ese primer emplazamiento queda, ciertamente, desdibujado. Esta indecisión podría partir del diferente potencial filosófico de las dos facultades que presiden el XVII. Como leíamos más arriba al comienzo del fragmento póstumo que estamos

¹ *Ibid.*

² *HDH I*, §261, *KSA* 2-214; en la ed. cast., p. 168.

³ *Schopenhauer como educador*, §3, *KSA* 1-360; en la ed. cast., p. 50.

⁴ *MBM*, §260, *KSA* 5-209; en la ed. cast., pp. 223-224

comentando, el “señorío de la *razón*” comparte el renglón dedicado a esta época con la “soberanía de la *voluntad*”. Y, si bien la primera —como también nos adelantaba ya un pasaje de *Más allá del bien y del mal*— es un mero instrumento —a *manos* de otra instancia, según veremos después— y Descartes se descubre como superficial al concederle *demasiada* autoridad, la segunda nombra una perspectiva mucho más interesante y profunda sobre la subjetividad humana.

Al pasar en “Los tres siglos” por el voluntarismo decimonónico, hemos advertido importantes reservas a causa de su extrema debilidad y de la vocación gregaria, nihilista y negadora de Schopenhauer, pero, en cambio, el XVII queda tipificado como “el siglo de la fuerza de voluntad”. La crítica nietzscheana a la noción metafísica de *querer* alcanzará al planteamiento cartesiano, pero, aun así, intentaremos recrear en torno a ese tópico aristocrático una cierta afinidad psicológica entre ambos pensadores. Y es que para el autor de las *Meditaciones metafísicas*, la puja entre la razón y la voluntad en el juicio epistemológico y también en el moral se decide en última instancia a favor de la segunda, lo que prepara un punto de vista individual y electivo, antes que intelectual, sobre el valor que cuajará radicalmente en la doctrina de la voluntad de poder.

Y todavía podemos decir algo más a favor del presunto aristocratismo de Descartes. Su obra, impregnada como sabemos de los ideales humanistas, reivindica, en efecto, el derecho de todo ser humano a valerse de su facultad racional y volitiva para apropiarse con autonomía del sentido del mundo. No obstante, *en la práctica* va a matizar esa reivindicación al apoyarla en la distinción entre unas *almas fuertes y generosas* que son propiamente dueñas de su arbitrio y otras *bajas y vulgares* que no saben hacer un buen uso de su libertad y pierden el control de sus vidas. De hecho, ya en el *Discurso del método* se hablaba de “dos especies de ingenios” de las que el mundo se compone “casi” exclusivamente a las que no les conviene el ejercicio de la autorresponsabilidad, sino el seguimiento del camino común trazado por otros¹. Esos espíritus, o bien

¹ *DM, AT VI-15*; en la ed. cast, p. 53.

demasiado vanidosos o bien demasiado modestos, no podrían ponerse a buscar por sí mismos nuevas opiniones sin extraviarse o quedarse paralizados. De acuerdo con ello, Descartes parecería circunscribir *aristocráticamente* la exhibición de la fuerza de voluntad a un círculo estrecho y selecto, por lo que las simpatías nietzscheanas podrían estar aún más justificadas.

Por otra parte, como hemos leído en el fragmento póstumo que seguimos, “para mantenerse señor” cabe ejercitar una cierta *economía* cordial y afectiva que prevenga contra el sentimentalismo roussoniano y el pesimismo schopenhaueriano. Se destaca de este modo en el contexto del que es asimismo el siglo “de la fuerte pasión” la práctica de una suerte de disciplina anímica, de *ascetismo*, que tendrá, sin duda, vigencia en la ética cartesiana dedicada a las almas fuertes y que Nietzsche contemplará también, a su manera, como uno de los ejercicios de voluntad propios del superhombre. En ambos casos —aunque salvando las distancias—, nos encontraremos con una moral individualista y elitista interesada en el *dominio de sí* que tendremos ocasión de repasar en el tercer capítulo del presente trabajo. Pero ahora, teniendo en cuenta todo lo dicho, tratemos de recomponer los términos de la oposición entre nuestro dos autores para poder avanzar en su confrontación.

IV. LA AMBIGÜEDAD DE UNA OPOSICIÓN.

Apellidándolo con el término de *aristocratismo* y también con el de *ingenuidad*, no puede dudarse que la utilización del nombre de Descartes deja constancia de una ambivalencia¹. Hemos insistido en las páginas que hasta aquí

¹ Ambigüedad, por cierto, también cultivada por el maestro Schopenhauer, quien reconoce la importancia de la actitud rupturista cartesiana, pero critica la falsedad de sus razonamientos. En el apéndice, por ejemplo, al libro segundo de *El mundo como voluntad y representación* podemos leer: “Descartes fue un gran hombre, pero lo fue tan sólo por haber abierto una vía; en toda su doctrina no hay una palabra de verdad”, Brockhaus III, p. 301; en la ed. cast. de Aguilar, t. II, p. 118. Cf. también lo dicho al respecto en la *Crítica de la filosofía kantiana*, Brockhaus II, p. 501. Sobre la recepción schopenhaueriana de Descartes, véase el estudio de H. Brands, “*Cogito ergo sum*”. *Interpretationen von Kant bis Nietzsche*,

nos han traído que Nietzsche es un lector *instintivo* y que su revisión de la tradición filosófica es poco ortodoxa. En lo que respecta a su aproximación al pensador francés, se ha de apuntar, además, que maneja fundamentalmente un conocimiento de segunda mano heredado de Schopenhauer y de algunos neokantianos —lo que, como veremos más tarde, lo conduce por una vía crítica determinada—. A pesar de esta falta de rigor —o, precisamente, a causa de ella— y desconociendo en gran medida la filosofía cartesiana, es capaz, no obstante, de explotarla perspicaz y originalmente. Así, aunque no ha lugar, entonces, a tomar esa ambigüedad constatada al hilo de algunas citas como una pauta interpretativa estricta, sí cabe señalar, sin embargo, que cuenta con puntos de apoyo fuera y dentro de las páginas nietzscheanas. Y es que, en primer lugar, ese apellido compuesto responde al *doble* interés historiográfico de Nietzsche, reflejando también, en segundo lugar, la equivocidad de la misma posición cartesiana a propósito de la subjetividad. Intentemos situar ambas cuestiones.

IV.1. El doble interés historiográfico nietzscheano.

La historia de la filosofía nietzscheana tiene, como hemos tratado de mostrar, una orientación psicológica y está interesada, en este sentido, en la revisión axiológica y moral de la tradición. Sin embargo, sin dejar de tener en cuenta que la vida es el criterio historiográfico manejado, es posible, no obstante, distinguir dos líneas críticas que, aunque corren ciertamente en paralelo, no acaban de coincidir a la altura de ciertos nombres. Una de ellas, más valorativa, serpentea —como hemos visto— entre la diferente calidad moral de quienes firman los diversos capítulos de la metafísica; mientras que la otra, más teórica, sigue la evolución del problema del conocimiento y de la verdad desde sus comienzos idealistas hasta su reconversión hermenéutica. Del primer punto de vista nos ha dado un buen ejemplo el fragmento póstumo “Los tres siglos” y sobre el segundo podría ilustrarnos una de las páginas más celebradas y

Verlag Karl Alber, Munich, 1982; pp. 228 y ss..

comentadas de *Crepúsculo de los ídolos*, “Cómo el «mundo verdadero» acabó convirtiéndose en una fábula”. Transcribimos para refrescarlo este denso texto, aunque sólo podamos dedicarle un ligero comentario:

“Historia de un error

1. El mundo verdadero, asequible al sabio, al piadoso, al virtuoso, — él vive en ese mundo, *es ese mundo*.

(la forma más antigua de la Idea, relativamente inteligente, simple, convincente. Transcripción de la tesis «yo, Platón, soy la verdad».)

2. El mundo verdadero, inasequible por ahora, pero prometido al sabio, al piadoso, al virtuoso («al pecador que hace penitencia»).

(Progreso de la Idea: ésta se vuelve más sutil, más capciosa, más inaprehensible, — *se convierte en una mujer*, se hace cristiana...)

3. El mundo verdadero, inasequible, indemostrable, imprometible, pero, ya, en cuanto pensado, un consuelo, una obligación, un imperativo.

(En el fondo, el viejo sol, pero visto a través de la niebla y el escepticismo; la Idea sublimizada, pálida, nórdica, königsberguense.)

4. El mundo verdadero — ¿inasequible? En todo caso, inalcanzado. Y en cuanto inalcanzado, también *desconocido*. Por consiguiente tampoco consolador, redentor, obligante: ¿a qué podría obligarnos algo desconocido?...

(Mañana gris. Primer bostezo de la razón. Canto del gallo del positivismo.)

5. El «mundo verdadero» — una Idea que ya no sirve para nada, que ya ni siquiera obliga, — una Idea que se ha vuelto inútil, superflua, por consiguiente una Idea refutada: ¡eliminémosla!

(Día claro; desayuno; retorno del *bon sens* y de la jovialidad; rubor avergonzado de Platón; ruido endiablado de todos los espíritus libres.)

6. Hemos eliminado el mundo verdadero: ¿qué mundo ha quedado?, ¿acaso el aparente?... ¡No!, *¡al eliminar el mundo verdadero hemos eliminado el aparente!*

(Mediodía; instante de la sombra más corta; final del error más largo; punto culminante de la humanidad; INCIPIT ZARATHUSTRA.)”¹.

Sin pretender explotar toda la riqueza conceptual y metafórica de unos renglones que a lo largo de nuestro trabajo iremos también recuperando,

¹ KSA 6–80-81; en la ed. cast., pp. 51-52. El comentario de este fragmento es casi un lugar común en las monografías sobre la filosofía nietzscheana. Destacamos por su relevancia efectual el de E. Fink en *La filosofía de Nietzsche*, Alianza, Madrid, 1994; pp. 160 y ss. y el de M. Heidegger en *Nietzsche I*, sobretodo el epígrafe “La inversión nietzscheana del platonismo” en “La voluntad de poder como arte”, pp. 189 y ss. de la ed. cast.

señalemos que Nietzsche se aplica en ellos en un ejercicio subversivo, encarando la verdad con la apariencia a fin de confundirlas y deshacer la oposición entre ambas. Los seis largos pasos que da el texto —y que no se detienen en la filosofía cartesiana más allá de esa referencia de pasada al *bon sens* en el quinto párrafo— quieren despachar una dialéctica entre presuntos contrarios que termina en su superación interpretativa¹. De Platón al mismo Zaratustra, pasando por el cristianismo, Kant, el positivismo y el nihilismo, se da cuenta de un proceso ciertamente consecuente, *lógico* en el sentido de que el extrañamiento vital que conlleva la concepción metafísica del conocimiento desde sus primeros comienzos se agudiza hasta tal punto que acaba perdiendo toda capacidad significativa y ésta puede ser devuelta al ser humano. El de “mundo verdadero” es así un error, un concepto psicológicamente autocontradictorio cuya historia tiene una desembocadura nihilista y que, por ello, puede ser recobrado activamente desde un punto de vista hermenéutico.

Como ya sugerimos más arriba, este capítulo de *Crepúsculo de los ídolos* ha sido con frecuencia aprovechado para presentar la filosofía nietzscheana como una programática *inversión del platonismo*². Y, ciertamente, si atendemos al círculo tropológico que encierra el fragmento entre el rancio sol platónico y el cenit más lucido de Zaratustra, puede esbozarse una nueva versión de la alegoría de la caverna expuesta en la *República* cifrando el *progreso epistemológico* en una salida a una claridad no ya suprasensible, sino inmanente, terrestre. La “sombra más corta” que se proyecta ante el ser humano en este caso no tiene como motivo una realidad más auténtica ni espera desvanecerse a la luz de las Ideas sino que certifica, como luego veremos, el necesario e indefectible margen interpretativo que tiene todo conocer.

¹ Poniendo en juego su concepción *antinietscheana* de la historia de la filosofía, en opinión de Heidegger se trata de “pasos esenciales desde un preguntar decisivo” y señala al respecto: “Cuanto más preciso y simple sea el modo en el que se reconduce la historia del pensamiento occidental a sus pocos pasos esenciales desde un preguntar decisivo, tanto más crece su fuerza anticipadora y vinculante, especialmente si se trata de superarla”, *Nietzsche I*, p. 192.

² Heidegger, promotor de esta interpretación, encuentra en el pasaje “Cómo el «mundo verdadero» acabó convirtiéndose en una fábula” un preciso y decisivo desarrollo de este movimiento superador: se trataría ni más ni menos que de la exposición de “la historia del platonismo” y de su “expulsión”. Cf. *Nietzsche I*,

Sin embargo, si la epistemología de Platón es un motivo constante de disputa, no son tan rotundas las reservas nietzscheanas hacia el potencial moral y ético-político de su filosofía¹. De hecho, engrosa la lista de esos “tiranos del espíritu” que “tenían una sólida fe en sí y en su «verdad», y con ella aplastaban a todos sus vecinos y antecesores” en tanto y cuanto que el ateniense “era el deseo hecho carne de llegar a ser el supremo legislador y fundador de Estados filosóficos”². Y se insiste en *Humano, demasiado humano*: “no es una pregunta ociosa la de si Platón, liberado del hechizo socrático, no habría encontrado un tipo más elevado aún de hombre filosófico, para nosotros perdido para siempre”³.

En efecto, como sabemos, Platón diseña un orden social empeñado en hacer valer las diferencias entre ciudadanos y entre estamentos y en ponerse al servicio de la jerarquía. El sentido de esta cultura esclavista y antidemocrática es la formación de ciertos individuos como filósofos prestos a legislar: éste sería para Nietzsche el verdadero núcleo de una doctrina que el cristianismo consigue fatalmente popularizar, pero que a él le huele a *aristocratismo*. En un temprano texto de 1872, *El estado griego*, se reconoce, por ejemplo, la propuesta política del ateniense como “el jeroglífico maravillosamente grande de una *doctrina esotérica de la conexión entre Estado y genio* que, profunda, pide ser eternamente interpretada”⁴. Y, reteniendo a lo largo de su obra esta valoración, le escribe así mismo a su amigo F. Overbeck el 31 de marzo de 1885 sobre el cristianismo: “platonismo aplebeyado, es decir, una forma de pensar inventada

“La voluntad de poder como arte”, sobre todo, pp. 189 y ss. de la ed. cast.

¹ Digamos, no obstante, que incluso en el fragmento citado de *Crepúsculo de los ídolos* Nietzsche mide la carga peyorativa de su crítica: la primera versión del mundo verdadero concede la posibilidad de un rendimiento epistemológico pleno a ciertos individuos como los filósofos. Platón mismo es, así pues, la verdad, posee por sí solo las claves para consumir el conocimiento del mundo. Es a raíz del progreso religioso del platonismo que la reprobación nietzscheana exhibe toda su severidad, cuando la diferencia ontológica entre mundo verdadero y aparente que amparaba Platón se asume también como una diferencia *teológica* y el mundo verdadero se hace inasequible en vida.

² *HDH I*, §261, *KSA 2-214* y ss.; en la ed. cast, pp. 168 y ss..

³ *Ibid.*, *KSA 2-216*; en la ed. cast, p. 170.

⁴ *KSA 1-764-777*; citamos la traducción recogida en F. Nietzsche, *Cinco prólogos para cinco libros no escritos*, Arena Libros, Madrid, 1999, p. 44. Sobre las afinidades nietzscheanas con la concepción platónica del estado, puede consultarse el estudio de M. Haar, *Par-delà le nihilisme. Nouveaux essais sur Nietzsche*, PUF, París, 1998; pp. 219 y ss..

para la más elevada aristocracia del alma, acomodada aquí a naturalezas de esclavos”¹.

Nos interesa el *caso historiográfico* de Platón porque pone de manifiesto la doble consideración que le merecen a Nietzsche determinados pensadores a propósito de sus estrategias teóricas y a propósito de sus intenciones prácticas. Así pues, aunque cargue decididamente contra los nombres principales de la filosofía occidental, no deja de congeniar con aquellos que, a pesar de su ingenuidad o de su superficialidad metafísicas, encierran alguna clave psicológica de utilidad para remontar la decadencia. Es el reconocimiento de su sensibilidad aristocrática, de esa virtualidad de la que ya hemos hablado para forzar y violentar la inercia gregaria del ser humano, lo que atempera la ferocidad de la crítica a ciertas personalidades y abre un segundo contexto de discusión. Aun cuando la historia de la filosofía puede ser contada a grandes líneas como la historia de un gran error epistemológico que Nietzsche quiere a la postre corregir, es posible, no obstante, desde otra perspectiva historiográfica más discontinua, dar con algunos capítulos moralmente aleccionadores. En *Más allá del bien y del mal* se dice algo sobre el doble rasero que toleran los filósofos:

“Lo que nos incita a mirar a todos los filósofos con una mirada a medias desconfiada y a medias sarcástica no es el hecho de darnos cuenta una y otra vez de que son muy inocentes — de que se equivocan y se extravían con mucha frecuencia y con gran facilidad, en suma, su infantilismo y su puerilidad, — sino el hecho de que no se comporten con suficiente honestidad: siendo así que todos ellos levantan un ruido grande y virtuoso tan pronto como se toca, aunque sólo sea de lejos, el problema de la veracidad. Todos ellos simulan haber descubierto y alcanzado sus opiniones propias mediante el autodesarrollo de una dialéctica fría, pura, divinamente despreocupada (...): siendo así que, en el fondo, es una tesis adoptada de antemano, una ocurrencia, una «inspiración», casi siempre un deseo íntimo vuelto abstracto y pasado por la criba lo que ellos defienden con razones buscadas posteriormente: — todos ellos son abogados que no quieren llamarse así, y en la mayoría de los casos son

¹ Texto recogido por A. Sánchez Pascual en la nota 163 de su edición de *El Anticristo*.

incluso pícaros patrocinadores de sus prejuicios, a los que bautizan con el nombre de «verdades»¹.

Habida cuenta de lo leído, podemos concluir que la “inocencia” del filósofo no ha de confundirse con la cuestión de su “honestidad”. La primera de estas señas tiene que ver con la torpeza metodológica y conceptual de los pensadores y con su recurrente caída en las trampas de la conciencia y de la gramática por no ser lo suficientemente desconfiados. De ahí la pertinencia de esa invitación de Nietzsche a “dudar mejor que Descartes” con el fin de ganar un punto de vista más realista y más ajustado a lo *humano, demasiado humano* que permita superar el “infantilismo” y la “puerilidad” idealistas que ya le sabíamos al padre de la Modernidad. La segunda condición del filósofo, en cambio, compromete su “veracidad”, su capacidad de sincerarse consigo mismo y con los demás respecto a sus intenciones morales o inmorales. Se trata ahora de su disposición para reconocer las que sean sus primeras motivaciones y para asumir el trasunto axiológico de los prejuicios que pone en juego. La filosofía cartesiana, como hemos ya apuntado, quiere traducir la libertad de pensamiento y la aspiración del individuo a la autorresponsabilidad, invitando a un modo de vida diferente. Esta ambición tomará definitivamente cuerpo en una propuesta moral dedicada —lo hemos sugerido ya— no tanto a las *almas vulgares* como a las *fuertes* y por eso, a pesar de su ingenuidad y superficialidad metafísicas, a Descartes no le vendrá del todo grande el título de aristocratismo.

IV.2. La equivocidad de la posición cartesiana.

El punto de vista historiográfico de Nietzsche tal y como lo hemos desdoblado deja un margen para la ambivalencia y nos valdrá para sacarle el máximo partido a la confrontación con Descartes. Pero habíamos anunciado que para ello nos íbamos a apoyar en un segundo argumento: el carácter equívoco de la misma tematización cartesiana de la subjetividad. Y es que, en efecto, ésta,

¹ *MBM*, § 5, *KSA* 5-18; en la ed. cast., p. 25.

como ya hemos venido barruntando, se aborda en dos contextos, el de la teoría y el de la práctica, que, tramitando paralelamente las aspiraciones a la verdad y a la libertad, van a trazar dos perfiles diferentes del ser humano. En el primero de ellos, va a encajar el sujeto del conocimiento, ese *ego cogitans* formado metafísicamente que pretende ser soporte de la *mathesis universalis* y cumplir una función transcendental; en el segundo, el sujeto de la moral, el *vrai homme*, que se cuida en un contexto corporal y en un sentido estrictamente personal de sus pasiones y del modo de *dominarlas*.

Podría decirse que se miden así el concepto moderno de *sujeto*, propiamente dicho, que se hace cargo de la perspectiva científica con un gesto democrático y una proyección del *individuo*, también gestada al calor del humanismo y de la Modernidad, que se preocupa fundamentalmente de la idiosincrasia y pone en juego una distinción de cierto regusto aristocrático entre almas fuertes y débiles, nobles y vulgares¹. Desde aquí trataremos de pensar un *aristocratismo* que apodaremos *de la generosidad*. En los dos capítulos que siguen nos ocuparemos de desplegar la ambigüedad cartesiana y de apostillarla con la respuesta de Nietzsche. Digamos ya que éste, como haciéndose eco del equívoco, va a distinguir celosamente dos perspectivas subjetivas que encajan con la dicotomía que aquí venimos señalando: la del yo, *Ich*, objeto de una dura crítica por su ingenuidad y superficialidad teóricas, y la del sí mismo, *Selbst*, nombre de un programa ético de construcción de sí dirigido al superhombre cuya mejor guía, como veremos, es la de un *aristocratismo*, en este caso, *del egoísmo*.

¹ Advirtiendo esta ambivalencia, para A. Renaut el momento cartesiano de la subjetividad se caracteriza por el “extraordinario equívoco” entre una posición teórica a la que la individualidad es algo extrínseco y accidental y otra práctica a la que es algo intrínseco y absolutamente esencial. Cf. *La era del individuo*, Destino, Barcelona, 1993; pp. 121 y ss.. Cf. también su artículo “Les subjectivités: pour une histoire du concept de sujet” recogido en el colectivo *Penser le sujet aujourd’hui*, Méridiens Klincksieck, Paris, 1998., pp. 55-77. En el mismo sentido señala F. de Buzon en su trabajo “L’individu et le sujet”, incluido en este mismo volumen colectivo, pp. 17-30, la “doble orientación de la subjetividad individual” de la que es responsable Descartes. Para Renaut, este hecho da cuenta de la doble lógica que va a recorrer la modernidad a manos respectivamente del *sujeto* y del *individuo*. La primera, que valora lo común, va a verse, no obstante, eclipsada progresivamente por la segunda, interesada en la independencia radical de lo social, en un “individualismo sin sujeto”, lo que va a mermar, a su entender, las posibilidades de la intersubjetividad. Aunque nos parece muy interesante y útil en cierta medida, no comulgamos con este planteamiento que toma partido en contra del individualismo *inmoralizándolo*, a nuestro entender, de modo injusto.

CAPÍTULO II

EL SUJETO DEL CONOCIMIENTO: *INGENUIDAD*

E*go cogitans, Ich:* rótulos entresacados del capítulo anterior que nos van a servir para nombrar el contexto especulativo de la subjetividad en el que van a enfrentarse nuestros dos autores. Y es que mientras que a uno de ellos se le va a hacer responsable de tejerlo fundacionalmente y de modo emblemático, el otro va a ser conocido por su tentativa de deshacerlo. Descartes está interesado, en efecto, en la formación de un sujeto filosófico capaz de desarrollar las implicaciones epistemológicas de la nueva ciencia y de brindarle al ser humano unos parámetros objetivadores e instrumentales con los que ensayar en el mundo su libertad. Nietzsche, por su parte, quiere reconducir ese *ingenuo* interés al dominio de las ilusiones vitales, anulando así la posibilidad de una perspectiva teórica *pura* y disolviendo el concepto substancialista de identidad en el que ésta se apoya. Con este fin, va a someterla a una profunda revisión psicológica restaurando las circunstancias a las que el yo pensante parece, *prima facie*, tener que renunciar, a saber: el cuerpo, la historia, la sociedad y el lenguaje, en resumidas cuentas, los trazos de la propia biografía. Esta estrategia genealógica se inserta dentro de un programa antiidealista de *deshumanización de la naturaleza* que persigue como contrapartida la *renaturalización del ser humano*, algo que veremos en cierto sentido intentar también a Descartes, aunque, a juicio de Nietzsche, quedándose bien corto.

Antes de explorar la vía crítica nietzscheana recrearemos el descubrimiento cartesiano de este viejo pero todavía polémico sujeto del conocimiento. Sin embargo, también veremos después cómo el propio desarrollo del planteamiento epistemológico cartesiano llegará a un punto en el que tendrá que cambiar de registro para hacerse cargo de ciertas determinaciones de la subjetividad irremediabilmente vinculantes y recurrentes aun después del duro

ejercicio de desprendimiento practicado. Será el momento, en la última parte del capítulo, de iniciar el tránsito hacia la otra posición del yo de la que hemos hablado ya más arriba y de repensar con ambos autores la primacía de la vida sobre la razón.

I. LA FORMACIÓN DEL SUJETO FILOSÓFICO, EL *EGO* CARTESIANO.

El desarrollo del programa cartesiano de fundamentación exige convertir el yo ingenuo de la vida cotidiana, atado como está a la tradición y ganado por una infinitud de prejuicios culturales y biológicos, en otro *filosófico* que se quiere, como hemos visto, absolutamente autorresponsable. El énfasis en la formación del sujeto filosófico es el trasunto de la prioridad metodológica y epistemológica del punto de vista subjetivo¹. Esta suerte de instrucción intelectual se ensaya en el transcurso de una *meditación* sujeta a unas exigencias ascéticas y escépticas extremas que se pretende capaz de situar a quien la sigue en una nueva posición experiencial. Corrigiendo así idealmente y en una suerte de experimento mental la imagen ordinaria del ser humano, se proyecta otra poco familiar en la que va a ser harto difícil reconocerse, pero que, desde luego, va a resultar epistemológicamente más rentable. Ésta segunda identidad es la consecuencia de una cirugía dualista que busca una certeza primera e inconcusa en lo que de *intuible* haya en uno mismo. Con ello se ambiciona abrir un espacio infalible que sea condición de posibilidad de la aprehensión de la realidad y que tenga, en consecuencia, una vigencia universal.

Conforme progrese en el ejercicio radical de conocimiento de sí propuesto iremos afinando el perfil del *ego cogitans*, del sujeto que Descartes forma filosóficamente para sembrar el árbol de la sabiduría. Aunque recurriremos

¹ Sobre la atención que presta Descartes a la formación del sujeto filosófico puede consultarse el lúcido artículo de J. Marrades “Escepticismo metódico y subjetividad en Descartes y Hegel”: Vicente Sanfélix (ed.), *Las identidades del sujeto*, Pre-Textos, Valencia, 1997; pp. 91-113, cf. sobre todo pp. 98ss..

con frecuencia al *Discurso del método*, a *Los principios de la filosofía* y a otros textos cartesianos, seguiremos paradigmáticamente el itinerario de las *Meditaciones metafísicas* por su indiscutible trasunto *instructivo*. Sus seis jornadas van a ser largas y nos van a llevar también, como ya hemos sugerido, por otros derroteros fuera del pensamiento. Ya llegaremos a ello, pero comencemos precisamente apreciando la calidad didáctica de ese recorrido y la cadencia demostrativa propia de la que goza, que no es la del tratado ni la del discurso. Se trata, por lo tanto, de elucidar la gravedad del tiempo de la meditación contando con el doble sentido del genitivo, pues esta práctica ha de tener lugar en un momento preciso de la vida y, a la vez, mantiene un determinado pulso inferencial que afecta al estatuto mismo de la verdad filosófica. Ambos gestos van a servir a la voluntad cartesiana de poner en duda nuestra autoconciencia más primaria, la que nos vincula al mundo, a los demás y, sobre todo, al propio cuerpo. Veámoslo en el siguiente epígrafe.

I.1. La madurez y la meditación.

Cabe decir, en primer lugar, que la meditación marca, en efecto, un plazo excepcional y muy concreto en la biografía del filósofo. Para abrir con garantías esta suerte de paréntesis metafísico en la vida ordinaria se han de cumplir ciertas condiciones *psicológicas*. Para empezar, el *ego filosofante* es visto, por definición, como un hombre adulto que ha de aprender a pensar como si siempre lo hubiese sido deshaciéndose de las pueriles opiniones que hasta ese momento lo han acompañado y enterrando epistemológicamente su pasado. Y es que “la primera y principal causa de nuestros errores reside en los prejuicios adquiridos durante nuestra infancia” y “la segunda”, “en que no podemos olvidarlos”¹. Así mismo, al desvelar en esa *historia de su espíritu* que es el *Discurso del método* su propósito fundamentalista confiesa, por ejemplo, Descartes su deseo de madurez y su voluntad de espera: “creí que no debía acometer la empresa antes de haber

¹ *PF*, I, §§ 71-72; *AT* IXB-58 y ss.; en la ed. cast., pp. 65 y ss..

llegado a más madura edad que la de veintitrés años que entonces tenía, y de haber dedicado un buen espacio de tiempo a prepararme”¹. Recordemos también la oposición a la niñez que inaugura las *Meditaciones*:

“He advertido hace ya algún tiempo que, desde mi más temprana edad, había admitido como verdaderas muchas opiniones falsas, y que lo edificado después sobre cimientos tan poco sólidos tenía que ser por fuerza muy dudoso e incierto; de suerte que me era preciso emprender seriamente una vez en la vida, la tarea de deshacerme de todas las opiniones.... Más pareciéndome ardua dicha empresa, he aguardado hasta alcanzar una edad lo bastante madura como para no poder esperar que haya otra, tras ella, más apta para la ejecución de mi propósito; y por ello lo he diferido tanto...”²

Descartes quiere esperarse a conseguir el pleno uso de la razón que dan los años para poder emprender la ascesis meditativa. Porque es con la edad cuando cree encontrarse en disposición de tomar la suficiente distancia respecto de las cosas mundanas a las que debido a las necesidades de la vida, sin duda más acuciantes en la infancia y en la juventud, parecía estar tan atado y cuando, por ello mismo, cree estar también en condiciones de *desprenderse* del lastre cognoscitivo de su propio cuerpo. Y es que la niñez es testigo de una intimísima complicidad psicosomática que el filósofo debe corregir en la madurez, puesto que, epistemológicamente hablando, no aporta otra cosa que confusión: “...estoy convencido —le escribe a Arnauld del 4 de junio de 1648— de que en la mente de un niño pequeño no ha habido nunca intelecciones puras, sino sólo sensaciones confusas...”³. E insisten en el mismo tono, por ejemplo, las respuestas a las sextas objeciones:

“Siendo todas esas opiniones muy diferentes de las que antes tenía acerca de iguales cuestiones, comencé, tras ello, a considerar por qué había tenido otras antes, y hallé que la razón principal era que desde mi infancia, había hecho muchos juicios acerca de las cosas

¹ *DM*, AT VI-22; en la ed. cast., p. 58. Descartes escribe el *Discurso del método* en 1637 con cuarenta y un años y, como ya dijimos en el capítulo anterior, las meditaciones junto a la estufa y los sueños con los fundamentos de su sistema tienen lugar en el invierno de 1619-1620 de camino a los veinticuatro. Por otra parte, las *Meditaciones metafísicas*, que consideramos la expresión más acabada del proceso de formación del sujeto pensante, son de 1641 cuando Descartes contaba con cuarenta y cinco años.

² *MM*, AT IX-13; en la ed. cast., p. 17.

³ *AT* V-192; pp. 197-198 de la traducción castellana que se encuentra en el volumen *Meditaciones metafísicas y otros textos*, Gredos, Madrid, 1987.

naturales (como necesarias que eran para la conservación de mi vida, en la cual acababa de entrar), conservando después las opiniones que al principio había formado acerca de esas cosas. Y como, en dicha edad, mi espíritu no empleaba bien los órganos del cuerpo, y, estando demasiado ligado a ellos, era incapaz de pensar nada sin su auxilio, lo percibía todo confusamente”¹.

Pero esta situación original de dependencia e ilusión en la que el organismo mantiene al alma en los primeros años de vida deja paso, una vez completado el crecimiento y serenadas las primeras y más agudas urgencias vitales, a la posibilidad de reconducir epistemológicamente tal situación y de repensar la verdadera naturaleza de la realidad. La corporalidad mantiene así una fuerte tensión con el pensamiento que se matiza, no obstante, al hilo de su crecimiento y desarrollo, a saber: es caudalosa fuente de prejuicios en la niñez pero también medio de emancipación en la edad adulta cuando está ya conformada en buena parte automáticamente la dinámica psicobiológica del individuo. La autonomía del mecanismo orgánico —tal y como lo entiende Descartes— da a la razón el margen suficiente como para embarcarse con garantías epistemológicas en la reflexión filosófica y desvelar precisamente la falacia de las confusas creencias infantiles².

Con los años, lo somático puede ganar en opinión de Descartes la extranjera perspectiva de la objetividad, la del artefacto, y con ella el *ego*, la de sí mismo como sujeto autorresponsable, pudiendo entonces hacerse cargo adecuadamente del conocimiento de sí porque a la vez puede acotar lo que esencialmente no le pertenece, lo que se le opone como no-yo. Y entre esto último su cuerpo va a ser visto no solo como algo distinto ontológicamente de sí, sino también como principio de incordio epistemológico de un modo exacerbado en la infancia pero

¹MM, AT IX-239-240; en la ed. cast., p. 336.

² Escribe Descartes en el §71 de la primera parte de *Los principios de la filosofía* refiriéndose a la posibilidad que tiene el alma de reflexionar sobre los prejuicios y errores que le reporta su estrecha unión con el cuerpo: “Pero tan pronto como hemos alcanzado una mayor edad y nuestro cuerpo se ha vuelto en una o en otra dirección de acuerdo con la disposición de sus órganos, y ha identificado fortuitamente de acuerdo con la disposición de sus órganos cosas útiles o bien ha evitado las perjudiciales, el alma que estaba estrechamente unida al cuerpo, haciendo reflexión sobre las cosas que evitaba o conseguía, ha observado...”, AT IXB-59; en la ed. cast., p. 66. Puede consultarse también el artículo de F. Azouvi “Le rôle du corps chez Descartes” (*Revue de Métaphysique et de Morale*, n° 1, vol. 83, 1978; pp. 1-23) que se refiere a esta doble relación que mantiene el cuerpo con el alma.

desde entonces siempre ya de modo recurrente. Por eso es necesaria la filosofía: para estar siempre alerta contra los abusos de la niñez, para desacostumbrarse de la perniciosa familiaridad con la ingenuidad, para ejercitar, en definitiva, una esforzada desmemoria de la infancia¹.

La madurez, además, ayuda a la soledad y a la tranquilidad que exige la filosofía: “no teniendo, por fortuna, cuidados ni pasiones que perturbaran mi ánimo —leemos en el *Discurso del método*—, permanecía el día entero solo y encerrado junto a una estufa, con toda la tranquilidad necesaria para entregarme a mis pensamientos”². Pero, además, sólo el pleno desarrollo de la razón puede garantizar la entrega exclusiva y el arduo esfuerzo mental que exige la meditación. Tanto es así que con la mira de sacarle el máximo provecho no se le ha de dedicar más que “muy pocas horas al año”³. Ésta es la regla que Descartes declara haber observado en sus estudios y que responde tanto al deseo de gozar plenamente de los demás placeres de la vida —luego insistiremos en ello— como a una exigencia de cariz epistemológico, pues “la constitución de nuestra naturaleza es tal que nuestro espíritu necesita mucho descanso, a fin de poder emplear útilmente algunos momentos en la búsqueda de la verdad”⁴.

Sin embargo, la brevedad del tiempo consagrado a la meditación filosófica no trasluce ligereza ni le resta importancia. Bien al contrario, no sólo la mayor

¹ R. Bodei en su *Ordo Amoris* (Cuatro, Valladolid, 1998, pp. 129-130) afirma la pertenencia de Descartes a una larga tradición filosófica, inaugurada por Platón y continuada por Aristóteles y los estoicos, a la que también se suma San Agustín, de “desvalorización de la infancia”. Las razones de este menosprecio son de diversa índole. Este autor se refiere al peso de la doctrina cristiana del pecado original y, lo que nos parece más interesante, a la preponderancia filosófica de la razón y de la voluntad sobre las pasiones y lo pulsional, algo de lo que el lado *racionalista* de la filosofía cartesiana es un buen ejemplo. El “descubrimiento” de la infancia habrá de esperar a que el otro polo, más *irracional*, se considere digno de tomarse en cuenta. En *Una geometría de las pasiones* (Muchnik, Barcelona, 1995, pp. 367ss.), retoma R. Bodei la relación de Descartes con la infancia escribiendo lo siguiente: “La infancia no representa en absoluto un paraíso perdido, la edad de la inocencia o de la intuición originaria y no perturbada de lo verdadero, sino más bien el lugar en que los individuos corren el riesgo de quedar atrapados, incluso de adultos, en la red de un saber privado entretejido de creencias no verificadas e inverificables”. En el mismo sentido también insiste H. Gouhier en “L’homme contre l’enfance”, *Essais sur Descartes*, Vrin, Paris, 1949, pp. 35ss, y en “L’enfance abusive” en *La pensée métaphysique de Descartes*, pp. 41ss..

² *DM*, AT VI-11; en la ed. cast., p. 49.

³ Cf. la carta de Descartes a Isabel de Bohemia del 28 de junio de 1643, AT III-692-695.

⁴ Así se lo escribe Descartes a Isabel de Bohemia el 6 de octubre de 1645, AT IV-307. Cf. también el párrafo 73 de la primera parte de *Los principios de la filosofía* titulado “La tercera causa de nuestros errores reside en la fatiga del espíritu cuando presta atención a todas las cosas acerca de las cuales juzgamos”, AT IXB-60; en la ed. cast., p. 67.

felicidad a la que puede aspirar el ser humano provenga tal vez de ella, como luego veremos, sino que asimismo —y esto sí que es seguro— permite dar con unos sólidos principios que, recordémoslo, tienen una proyección teórica y también práctica. Por eso, al menos una vez en la vida, piensa Descartes que ha de emplearse uno a fondo en tales menesteres tal y como le escribe a Isabel de Bohemia el 28 de junio de 1643:

“...creo que es muy necesario haber comprendido bien una vez en la vida los principios de la metafísica, porque ellos son los que nos proporcionan el conocimiento de Dios y de nuestra alma”¹

Por otra parte, y una vez acotado el momento de entregarse a las disquisiciones metafísicas, cabe preguntarse por el pulso mismo de la meditación, es decir, por la tensión temporal que urde el proceso de formación del *ego cogitans*². No se ha de olvidar que Descartes está realizando un ejercicio instructivo y que se lo está proponiendo, a su vez, al lector. La duda planteada en las primeras jornadas es en este sentido un método para hacer inteligible una posición epistémica que violenta ascéticamente nuestra autoconciencia cotidiana. Insisten al respecto las siguientes líneas de las *Meditaciones metafísicas*:

“Y, aunque la utilidad de una duda tan general no sea patente al principio, es, sin embargo, muy grande, por cuanto nos libera de toda suerte de prejuicios, y nos prepara un camino muy fácil para acostumbrar a nuestro espíritu a separarse de los sentidos, y, en definitiva, por cuanto hace que ya no podamos tener duda alguna respecto de aquello que más adelante descubramos como verdadero”³.

La meditación avanza, como decíamos antes, con una cadencia bien precisa que ha de ser capaz de obrar una profunda transformación en el sujeto. Se trata de una práctica filosófica que afecta a quien se embarca en ella pautándole una serie de conversiones, pues se ha de transitar de la coacción de la autoridad a la

¹ AT III- 692-695.

² En lo que respecta a las relaciones entre metafísica y meditación en la filosofía cartesiana, puede consultarse el libro, cuya lectura en este punto nos ha sido muy útil, de J.A. Vicens: *Meditació i Metafísica en Descartes. La meditació com a forma del pensament metafísic*, Anthropos, Barcelona, 1991. Cf. sobre todo pp. 274ss..

³ AT IX-9; en la ed. cast., p. 13.

autorresponsabilidad del propio juicio, de la impureza y opacidad de la corporalidad a la transparencia de la luz de la razón, de los poderosos y confusos recuerdos infantiles a la clara penetración de la madurez. Por ello, nos parece pertinente la discriminación que hace M. Foucault a propósito de la meditación cartesiana entre la trama del ejercicio y la de la demostración¹. En función de ésta última, se va ligando un conjunto sucesivo de proposiciones que acabará en la enunciación del *cogito*. Pero, a un tiempo y en virtud de la primera, quien medita se ve conmovido y remitido a algo nuevo, a un inédito *ahora* del que tiene que convencerse.

Esta doble “determinación discursiva esencial”² atañe de un modo especial y en su doble faz al escepticismo cartesiano, que tal vez sea en su progreso hiperbólico el trance más crítico que ha de superar quien se enfrenta a las *Meditaciones*. Y es que es un paso en la demostración, pero también una suerte de instrucción intelectual que ha de superar el sujeto filosófico. Se trata de que el lector acceda precisamente a mudarse a la perspectiva de este *yo* contranatura. El éxito de la demostración, la aceptación de su evidencia, depende, en resumidas cuentas, de acertar a recorrer el camino meditativo, de apreciar y asentir a la trascendencia de sus tiempos. De ahí la función pedagógica de una duda que ha de ser desmedida para poder obrar sobre el meditante y vencer su robusta resistencia a la verdad. Por ello, por ser un paso fundamental en la formación del ego y a pesar de que es uno de los lugares más comunes del pensamiento cartesiano, queremos repasarla.

I.2. El prurito escéptico.

La duda le va a imprimir un sentido a la práctica filosófica cartesiana que no puede desligarse —lo hemos dicho ya— de un ideal moral de autonomía que antepone la perspectiva del individuo a la de cualquier pertenencia, así como

¹ Cf. el escrito de M. Foucault, “Mi cuerpo, ese papel, ese fuego”: *La historia de la locura en la época clásica*, FCE, México, 1967, pp. 340ss..

² *Ibid.*.

tampoco de un ideal epistémico que trata de desvincular lo teórico de lo práctico. Ambos entrañan una aguda *epojé* que tal vez recoja el gesto más decisivamente moderno de Descartes: se trata de cesar la autoridad de la tradición y de cancelar el compromiso con las urgencias de la acción. Entre los dos movimientos escépticos quieren despejar el camino de formación del sujeto del pensamiento, desviándolo de las opiniones adquiridas y conservadas por mera costumbre y desechando las creencias a las que nos precipita el rápido curso de la vida y las inclinaciones de la misma naturaleza humana.

Como ya adelantábamos más arriba, en el *Discurso del Método* Descartes expone su desconfianza generalizada respecto a la enseñanza recibida. Este desafío ilustrado a la tradición —revolucionario y abstracto al parecer de Gadamer¹— encuentra su justificación, sin embargo, en el convencimiento de que el horizonte históricamente articulado por las disciplinas escolares no recoge más que una disparatada y errada abundancia de criterios que poco tiene que ver con la verdad, que es una sola. Y no otra cosa puede concluirse a propósito de la filosofía, pues “ha sido cultivada por los más excelentes ingenios que han vivido desde hace siglos, y, sin embargo, nada hay en ella que no sea objeto de disputa, y, por consiguiente, dudoso”². Habida cuenta de este sospechoso relativismo sobre el que ya nos habíamos instruido, por cierto, en el *libro del mundo*, el saber recibido nos lega perniciosos deslices que se perpetúan en forma de prejuicios: es lo que la segunda parte del *Discurso* reseña como *prévention* y en *Los principios de la filosofía* se sanciona como “la primera y principal causa de nuestros errores”³. La desautorización de esta herencia es, por tanto, el primer paso a dar en nombre de unos sólidos fundamentos. El segundo requiere enfrentarse con la propia naturaleza humana en una suerte de ascesis que guía las primeras jornadas de las *Meditaciones*. Y esto porque según leemos, por ejemplo, en la tercera,

¹ Cf. H.-G. Gadamer, *Verdad y Método I*, Sígueme, Salamanca, 1977; p. 349.

² *AT* VI-8; en la ed. cast., p. 47.

³ *DM*, *AT* VI-18; en la ed. cast., p. 55, y *PF* I, §71, *AT* IXB-58; en la ed. cast., p. 65. En lo que respecta a la concepción cartesiana del prejuicio y la crítica a la autoridad hemos consultado el estudio inédito de V. Sanfélix Vidarte *Teoría del conocimiento y filosofía de la mente*, sobre todo las pp. 49ss..

“cuando digo que me parece que la naturaleza me lo enseña, por la palabra «naturaleza» entiendo sólo cierta inclinación que me lleva a creerlo, y no una luz natural que me haga conocer lo que es verdadero”¹.

La luz de la razón no ve, en efecto, a través de la opacidad de nuestra condición natural. Parece tratarse ésta de una disposición impulsiva a asentir ante ciertas cosas que, si bien tiene una utilidad innegable en lo que respecta a la supervivencia del ser humano —así lo confirmaremos al llegar a la sexta meditación—, no goza del mismo provecho en lo que atañe al conocimiento. Tal y como se la nombra en la segunda parte del *Discurso del método*, esta *precipitation* que, como insiste Descartes en otro momento de las *Reglas para la dirección del espíritu*, lleva a juzgar “sin fundamento” es consecuencia de nuestra constitución sensible². Por ello, la naturaleza somática queda sentenciada desde el primer momento como una condición espuria para aprehender la verdad que no le conviene de ningún modo al ego filosofante en el que quiere convertirse Descartes.

Con este planteamiento, la filosofía cartesiana parece sumarse a la rancia tradición que va desde las escuelas órfico-pitagóricas a las neoplatónicas y que atravesando el cristianismo —que le incorpora la noción de pecado— hace del cuerpo un motivo de ofuscación y un semillero de pueriles errores. Lo oscuro para la conciencia, lo que no es diáfano a su mirada se ve así despojado de toda dignidad. La *bajeza* de lo somático será para Descartes en las dos primeras meditaciones una cuestión epistemológica y ontológica, quedando para luego por ver si también tiene alguna implicación moral. Llegado ese momento, nos ocuparemos de los “combates” psicósomáticos que se narran en el tratado *Las pasiones del alma* ya que, como en sus páginas se dirá, “no advertimos que haya ningún sujeto que obre más inmediatamente contra nuestra alma que el cuerpo al que está unida”³.

¹ Cf. la tercera meditación, *AT IX-30*; en la ed. cast., p. 34.

² *DM, AT VI-18*; en la ed. cast., p. 55, y *RDE*, §II, *AT X-365*; en la ed. cast., p. 71.

³ *PA, AT XI-328*, en la ed. cast., pp. 57-58.

Lo que justifica la crítica al prejuicio y a la naturaleza es que ambos han dado que desconfiar. El escepticismo es, ciertamente, el corolario tanto de la inexactitud e inutilidad que aqueja frecuentemente a los saberes tradicionales como del engaño que algunas veces encierran los sentidos. La duda se va a tornar así un motivo fundamental en la búsqueda de la verdad. Es método además de síntoma, porque ¿qué puede revocar definitivamente una sospecha ya inquietante a no ser su misma consumación? Descartes no tiene el ánimo como para volver a la credulidad una vez barruntada la fuerza de la tendencia del error. Bien al contrario, con el fin de asegurarse en la evidencia quiere mudar radicalmente su actitud filosófica —y la de sus lectores— ante el mundo suspendiendo la vigencia de las opiniones y creencias admitidas acríticamente. Por ello, el prurito escéptico ha de ser general, sistemático e hiperbólico para poder discriminar de modo taxativo la certeza de la mera apariencia de certeza contenida en nuestros juicios ordinarios, tutelados como están por la tradición y los sentidos, es decir, por la *prevención* y la *precipitación*. Éste es el sentido de la aplicación de la primera regla del método expuesto en el *Discurso*:

“No admitir como verdadera cosa alguna, como no supiera con evidencia que lo es; es decir, evitar cuidadosamente la precipitación y la prevención, y no comprender en mis juicios nada más de lo que se presentase tan clara y distintamente a mi espíritu, que no hubiese ninguna ocasión de ponerlo en duda”¹.

A pesar de que pueda parecer un ejercicio mental espontáneo o arbitrario, este dudar tiene una precisa contextualización dentro y fuera de la obra de Descartes. En este último sentido, recoge una serie de elementos culturales e históricos que nuestro autor comparte con sus lectores. Así pues, por ejemplo, la hipótesis que va a ensayar del genio maligno había sido ya utilizada por Urbano VIII en el proceso contra Galileo y, además, responde a una imagen teológica perfectamente familiar e inteligible como es la idea de un Dios omnipotente que, en calidad de tal, puede engañarnos. Por otra parte, el expediente escéptico

¹ *DM, AT VI-18*; en la ed.cast., p. 55.

cartesiano demuestra su eficacia en contraste con el de la tradición pirrónica y el de la humanista encabezada por Montaigne. Éste hace, desde luego, de la duda una actitud propiamente filosófica que nos libera de los prejuicios restaurando la libertad individual pero que Descartes va a aprovechar, sin embargo, con ánimo fundamentalista. “Y no es que imitara a los escépticos”, puntualiza en el *Discurso del método*, sino que “por el contrario, mi propósito no era otro que afianzarme en la verdad, apartando la tierra movediza y la arena, para dar con la roca viva o la arcilla”¹. A la luz de la nueva ciencia, como ya sabemos, quien firma estas palabras quiere clausurar toda perplejidad arguyendo un conocimiento claro y distinto que permite distinguir en todo momento lo verdadero de lo falso, recusando de este modo la *ataraxia* pirrónica y su fórmula de la *docta ignorantia* que concede la imposibilidad de un tal conocer².

Dentro ya de las páginas cartesianas, la duda —venimos haciendo hincapié en ello— es un capítulo decisivo en la formación del sujeto del conocimiento. De ahí la necesidad de su desarrollo hiperbólico: comienza con la experiencia común y ordinaria de la desconfianza para convertirse en un camino sistemático y, por obra de la figura hiperbólica del *malin génie*, en instrumento capaz de convencer a un lector complacido todavía en sus prejuicios. Cuatro serían, en consecuencia, los momentos que jalonan el ejercicio escéptico al hilo de la meditación y que racionalizan su desarrollo, a saber: empírico, metódico, metafísico y didáctico³. Insistamos en que es una cuestión de fuerzas —lo arraigado de nuestra autoconciencia como seres corporales frente a la difícil comprensión de una autorresponsabilidad absolutamente intelectual— y de equilibrio entre ellas. Se ha de compensar nuestra renuencia ascética ejercitando una desconfianza sin medida. Y es que, como hemos leído más arriba, se hace muy difícil olvidar la infancia, pues, como reconocerá también Descartes al final

¹ *DM*, AT VI-29; en la ed. cast., p. 64.

² Sobre el escepticismo y la duda cartesiana en general pueden consultarse el artículo de S. Sevilla citado más arriba y el de G. Rodis-Lewis, “Doute pratique et doute spéculatif chez Montaigne et Descartes”, *Revue Philosophique*, 1992, vol. 4, n.º 117, pp. 439-449.

³ Sobre este punto véase el estudio de R. Lefèvre *La vocation de Descartes*, Presses Universitaires de France, Paris, 1956; pp. 224ss..

de la primera meditación, “un designio tal es arduo y penoso, y cierta desidia me arrastra insensiblemente hacia mi manera ordinaria de vivir”¹. Habida cuenta de esta fuerte inercia *antifilosófica*, le explica a Gassendi la necesidad de exagerar la duda con la siguiente imagen dinámica:

“Un filósofo no se habría extrañado de tal suposición más de lo que le extrañaría ver a una persona que, a fin de enderezar un palo torcido, lo torciese por el otro lado; pues no ignora que con mucha frecuencia, se parte de algo falso, como si fuese verdadero, para mejor averiguar la verdad...”²

I.2.1. El progreso hiperbólico de la duda.

Lo que empuja tan lejos la duda cartesiana es la convicción de que resulta imposible decidir sobre lo verdadero desde nuestra posición epistémica ordinaria cuando ésta se ha demostrado ya falible. Por ello, el escepticismo no puede detenerse una vez constatada la falsedad que afecta a parte de nuestros juicios, ya que esto no aboga por la certeza del resto. El descubrimiento del error extiende la sospecha inhabilitando cualquier criterio de verdad y desdibujando el preciso margen que debe haber entre lo engañoso y lo que no lo es. Con esta otra metáfora, ahora orgánica, quiere convencer Descartes a Bourdin de la pertinencia de su desconfianza:

“Si él tuviera, digamos, una cesta llena de manzanas, y temiese que algunas estuviesen podridas, y desease apartarlas, para que no corrompieran a las otras, ¿cómo se las arreglaría? ¿No empezaría por vaciar la cesta...?”³

Éste es el trasunto de la doble radicalización del escepticismo en la primera meditación: lo dudoso acaba no sólo por definir la esencia de nuestros juicios acerca del mundo, sino que, por ello y en un segundo y tajante gesto, estos se revelan falsos. La decisión de asimilar nuestra duda a una extrema falsedad responde a la impracticabilidad de vaciarla de las opiniones que, tan

¹ *MM*, AT IX-18; en la ed. cast., p. 21.

² Respuestas a las quintas objeciones, AT VII-349-350, en la ed. cast., p. 279.

³ Respuestas a las séptimas objeciones, AT VII-481, en la ed. cast., p. 364.

robustamente asentadas como están, impiden la búsqueda de nuevos fundamentos. De esta suerte, lo mismo que la voluntad puede afirmar lo oscuro y confuso como cierto —como más adelante veremos—, haciendo uso de ese mismo poder, puede asimilarlo a lo falso. Este último gesto *voluntario* es el fundamento último del escepticismo cartesiano: “Quise suponer...”, así se resume en el *Discurso* la duda consumada acerca de los sentidos¹. Igualmente, en las *Meditaciones metafísicas* hace hincapié Descartes en que se aplicará “seriamente y con libertad” a destruir sus antiguas opiniones². E insiste más adelante:

“Cerraré ahora los ojos, me tamaré los oídos, suspenderé mis sentidos; hasta borraré de mi pensamiento toda imagen de las cosas corpóreas, o, al menos, como eso es casi imposible, las reputaré vanas y falsas...”³

Habida cuenta de lo dicho, puede concluirse que la hipérbole escéptica tiene dos justificaciones antropológicas de distinto signo: la libertad y la imperfección humanas. La primera es fruto de la infinita amplitud de nuestra voluntad; la segunda, secuela de la irredimible finitud de nuestro entendimiento. Sin embargo, ambas van a converger en el proyecto de fundamentación cartesiano en la medida en que esa ficción y ese alarde voluntarista que es la duda viene motivada por la deficiencia que aqueja al conocimiento humano y por la experiencia turbadora del error. Éste, que en el contexto de la cuarta meditación viene explicado por un abuso de la voluntad que asiente a aquello que sobrepasa lo inteligible, es también un problema —lo hemos dicho ya— de inclinación. Haciendo uso de su libre arbitrio, el ser humano se encuentra con la dramática posibilidad de exponerse a la falsedad voluntariamente en contra de su entendimiento, pero, a la vez y por otra parte, está sujeto sin remedio a ella por su condición sensible y corporal, lo que ya no redundaría en su dignidad sino más bien en su bajeza. Por eso, la duda no es para Descartes sólo un deseo de probarse su libertad, sino también una respuesta justificada y racional a la evidencia del error.

¹ *DM*, AT VI-32, en la ed. cast., p. 67.

² *MM*, AT IX-13; en la ed. cast., p. 17.

³ *Ibid.*, AT IX-27; en la ed. cast., p. 31.

Por lo demás, quiere presentar un escepticismo asimilable por el sentido común por lo que, a pesar de ser hiperbólico, no va a dejar de encontrar convincentes razones en experiencias ordinarias como son los deslices sensoriales, los fallos en el cálculo y los desvaríos oníricos. Repasemos ahora sucintamente su desarrollo.

En la primera de las *Meditaciones metafísicas* Descartes no se propone examinar una por una todas las cosas dudables, lo que sería “un trabajo infinito”, sino arruinar los cimientos en los que se apoyan sus antiguas opiniones: la sensibilidad¹. Al final de la jornada, quien la haya sabido aprovechar podrá verse reflejado en un sujeto filosófico *violentamente* espiritualizado: “Me consideraré a mí mismo como sin manos, sin ojos, sin carne, sin sangre, sin sentido alguno y creyendo falsamente que tengo todo eso”². Hasta llegar a esta *deshumanizada* imagen, la inquietud escéptica progresa *in crescendo* desde un estadio empírico, que rastrea a propósito de la experiencia cotidiana del sueño la dialéctica entre apariencia y evidencia, a otro metafísico que postula un ser omnipotente y engañoso capaz de hacer concebible —en palabras de J. Laporte— una suerte de “deformación congénita de nuestro entendimiento”³. De lo que se trata al hilo de este proceso es de clarificar la idea de conciencia y su funcionamiento, es decir, de determinar qué significa para el ser humano tener experiencia del mundo.

El engaño de la sensibilidad y la amenaza de nuestros episodios oníricos de confundirse con los de la vigilia motivan la desconfianza de Descartes a propósito de todo conocimiento que tenga su origen en la percepción sensible y en la composición imaginativa. El argumento del sueño no es sino la amplificación de la sospecha respecto de los sentidos, pues lo que queda afectado en cualquier caso es la solvencia epistemológica de sus representaciones y, en consecuencia, la de nuestra condición corporal. De hecho, es la misma certeza que resiste invulnerable a la ilusión onírica la que también burla los otros errores.

¹ *MM*, AT IX-14; en la ed. cast., p. 17.

² *Ibid.*, AT IX-18; en la ed. cast., p. 21.

³ Cf. Laporte, *Op. cit.*, p. 152.

Se trata de un núcleo indudable de naturaleza inteligible que *sobrevive* a nuestra vinculación inmediata y ordinaria con los sentidos, a saber:

“cosas aún más simples y universales realmente existentes por cuya mezcla (...) se forman todas las imágenes de las cosas que residen en nuestro pensamiento, ya sean verdaderas y reales, ya fingidas y fantásticas. De este género son la naturaleza corpórea en general, y su extensión, así como la figura de las cosas extensas, su cantidad o magnitud, su número, y también el lugar en el que están, el tiempo que mide su duración y otras por el estilo”¹.

Descartes se refiere a las verdades de la aritmética y de la geometría: verdades de razón que demuestran su indubitabilidad independientemente de la existencia de las cosas, pues “duerma yo o esté despierto, dos más tres serán siempre cinco y el cuadrado no tendrá más de cuatro lados”². Ponerlas en cuestión supone replicar a la razón misma y, no obstante, tal es el gesto que parece entrañar la hipótesis de un dios, primero, y de un genio maligno, después, tan poderoso como timador que hace que nuestras operaciones intelectuales sean sistemáticamente falaces y concluyan como evidente lo que no es más que falso. Esta duda metafísica atañe al ser humano en tanto que ser corporal y ser pensante, pues contamina ese mismo núcleo de certeza inteligible que se había mantenido inmune tras la inhabilitación de los sentidos. La posibilidad de una naturaleza humana, ya no falible, sino perversa epistemológicamente en cuerpo y alma, parece dejar sin sentido las nociones de verdad y de conocimiento y, con ello, inerte el proyecto de fundamentación cartesiano.

Pero a raíz de esta nueva y mucho más honda decepción cabe preguntarse por el sentido mismo del escepticismo, sobre todo teniendo en cuenta que Descartes ya había aplicado anteriormente en algunos tratados y de un modo exitoso el método tal y como había sido pensado *more matemático* en el *Discurso*. De hecho, en este texto ya se apunta el estatuto privilegiado de la geometría y la aritmética en lo que atañe tanto a su exactitud como a su utilidad dada su posible aplicación mecánica³. La duda podría entenderse así no ya como

¹ Cf. la primera meditación AT IX-15; en la ed. cast., p. 19.

² MM, AT IX-16; en la ed. cast., p. 19.

³ DM, AT VI-7; en la ed. cast., p. 46.

el desencadenante efectivo de la ruina epistemológica del ser humano, sino como un ejercicio de la imaginación ocioso para la razón que ya conoce el provecho de esas disciplinas. Sin embargo, lo que muestra este alarde metafísico e hiperbólico es que Descartes necesita algo más que la evidencia matemática y esto no es otra cosa que la conciencia misma funcionando como funciona por criterios de esa misma naturaleza. El escepticismo afecta a la verdad objetiva de la aritmética y de la geometría, pero de ningún modo a su valor heurístico: la *mathesis universalis*, la ciencia del orden y de la medida, es el eje del método. Y la misma duda procede según sus directrices¹.

Descartes va a mantenerse así firme en su voluntad fundamentalista. Se pone a dudar lo indudable y a fingir que tal vez la legalidad racional sea muy distinta a aquella en la que confiamos para poder fundamentarla de modo incuestionable. En realidad, el desarrollo del escepticismo cartesiano es un “análisis esencial” de la conciencia que pretende *reducirla* a aquello último cuya desaparición supondría asimismo la suya². Por ello, se necesita del proceso metódico de la duda, pues éste mismo muestra algo necesario y suficiente para vencer cualquier sospecha en tanto que ésta lo contiene ya incluso en su condición más extrema y radical. Se trata de algo inconcuso que subsiste solo por el dudar aun cuando se ha hecho epojé de todo lo demás, a saber: el mismo dudar, que es el pensamiento, pues dudar no es sino pensar: *dubito, ergo sum* o lo que es lo mismo *cogito, ergo sum*³. Antes de satisfacer el prurito fundamentalista que de aquí se sigue, queremos acabar de reflejar algunas circunstancias

¹ Cf. lo que dice al respecto Vidal Peña en su introducción a la edición castellana aquí manejada de las *Meditaciones* (pp. xxii y ss.). Éste sería tal vez, por otra parte, un buen momento para plantearse la relación entre el método y la metafísica en la filosofía cartesiana. Sólo apuntaremos que tal relación es de condicionamiento y determinación recíprocos: el método permite barruntar los rudimentos de la doctrina, y estos perfeccionar el método, que ayuda de nuevo a progresar a aquélla. En este sentido, la idea de conciencia y de su funcionamiento ya está implícita en los preceptos del método cartesiano —no en vano las verdades pertenecen al espíritu del hombre, pues es Dios quien ahí las graba—, pero ha de apoyarse, para ganar absoluta seguridad, en los principios metafísicos.

² Sobre el carácter de la duda como análisis esencial de la conciencia cf. el estudio de J. Laporte ya citado, p. 17.

³ Así lo expresa Descartes en *La Recherche de la Vérité*: “*Dubito, ergo sum, vel, quod idem est, cogito ergo sum*”, AT X-523.

biográficas que, además de la madurez, convienen al sujeto filosófico y permiten ahora aplacar la inquietud escéptica.

I.3. Otras reservas del sujeto filosófico: el ateísmo y la locura.

Teniendo lo hasta aquí dicho en cuenta, vamos a detenernos en dos notas que parecen ajustar negativamente la formación del ego, pues se define en oposición a ellas, pudiéndose decir en este sentido que ratifica su identidad manteniéndolas fuera de sí. Se trata de unas señas siempre inquietantes: la locura y el ateísmo. Esta última apunta al interior mismo de la filosofía cartesiana, pues lo amenazado es la bondad de Dios y con ello la posibilidad de alcanzar una certeza absoluta; mientras que la primera alude a un motivo externo, pretextual, ya que lo que ahora pelagra es el funcionamiento mismo del entendimiento humano. Podemos ligar ambas circunstancias en la medida en que el recto e irrefragable funcionamiento de nuestra conciencia, tal y como pensamos que es y debe ser, queda garantizado en el contexto metafísico de la veracidad divina. Sin embargo, expresan dos tensiones de diferente raigambre con las que está a vueltas el sujeto filosófico.

Comencemos con el ateo. Su aspiración a la verdad no puede resultar en principio más que espuria, en tanto y cuanto que la exclusión de un ser inteligente y bondadoso del origen de su ser promueve la correlación entre una imperfección que le aquejaría inveteradamente y la abundancia de equivocaciones que de ella se seguiría. Escribe en este sentido Descartes en *Los principios de la filosofía*:

“Y si deseamos fingir que un Dios todopoderoso no es el autor de nuestro ser y que subsistimos por nosotros mismos o por cualquier otro medio, en la medida en que supusiéramos a este autor menos poderoso, tendríamos tanto más motivo para creer que no somos tan perfectos como para no ser continuamente objeto de engaño”¹.

¹ *PF I*, §5, *AT IXB-26* ; en la ed. cast., p. 24.

El ateo niega la providencia divina, quedando así abocado a una finitud y contingencia irredimibles que lo ligan de un modo esencial al error. Su conocimiento parece en principio no asimilable, por ello, al del creyente: no podría ser verdadero o, mejor dicho, no sería conocimiento en modo alguno si entendemos que éste ha de satisfacer un ansia de fundamentación absoluta. Al incrédulo le está vedado el discernimiento propiamente dicho, pues incluso a propósito de lo más evidente puede el escéptico plantear y sostener una duda. La recusación de ésta en el dominio entablado por lo hiperbólico no puede encontrar un argumento a su favor que no sea el de algo capaz de neutralizar la sospecha mostrando su extravagancia y provisionalidad. Y estas exigencias sólo puede satisfacerlas nuestra *filiación divina*. Sin embargo, otra cuestión bien distinta es la del provecho científico de ambos tipos de conocimientos, que sería pareja para ateos y no ateos una vez aplacado el desasosiego metafísico. Así contesta Descartes a Mersenne:

“Pues bien: no niego que un ateo pueda conocer con claridad que los ángulos de un triángulo valen dos rectos; sólo sostengo que no lo conoce mediante una ciencia verdadera y cierta, pues ningún conocimiento que pueda de algún modo ponerse en duda puede ser llamado ciencia; y, supuesto que se trata de un ateo, no puede estar seguro de no engañarse en aquello que le parece evidentísimo, según he mostrado anteriormente; y aunque acaso no pare mientes en dicha duda, ella puede con todo presentársele, si la considera o alguien se la propone; y no estará nunca libre del peligro de dudar, si no reconoce previamente que hay Dios”¹.

El tipo de certeza que puede llegar a obtener el creyente no es equiparable a la que puede alcanzar el ateo en la medida en que sólo la primera puede ser metafísica, pero desde un punto de vista interno a la matemática y a las otras disciplinas sí gozarían del mismo *grado* de certeza. Cabría preguntarse entonces si esta equivalencia operativa no difumina la desproporción que en un principio parecía haber entre ambas ciencias, puesto que las ambiciones de la filosofía cartesiana son principalmente prácticas y están en buena medida al servicio del

¹ *MM*, Respuestas a las segundas objeciones, *AT IX-111* ; en la ed. cast., pp. 115-116.

desarrollo de la nueva física y de sus aplicaciones más prometedoras, la mecánica y la medicina. Por otra parte, el teísmo que afecta al proyecto de fundamentación cartesiano no puede de ningún modo comprenderse desde los parámetros de la religión positiva. Como iremos viendo en diferentes momentos —aunque de pasada—, se trata más bien de la sanción de un orden racional sujeto a un concurso divino tan significativo como ordinario que, en definitiva, coincide con el funcionamiento autónomo del entendimiento humano. A pesar de esa *ontoteología redoblada* de la que hablábamos en el capítulo anterior, rige en todo momento el ideal de la autorresponsabilidad. De hecho, esto se pone de manifiesto a propósito del tratamiento cartesiano de la locura que está interesado en señalar lo que de irremediable tiene nuestro modo de pensar al margen de toda conformidad sobrenatural.

El escepticismo no hace mella, en efecto, en aquello que constituye la médula del funcionamiento de la naturaleza pensante del *ego*, a pesar de que ésta se haya revelado en la contrapartida misma al genio maligno y se vea garantizada en su inclinación a la verdad por Dios. Tanto es así que Descartes, como veremos, no puede pensar la realidad si no es bajo determinadas categorías *básicas*, como las de substancia, duración y aquellas otras que constituyen las *nociones comunes*, cuya vigencia es aneja a la del mismo entendimiento incluso cuando sólo es dubitante¹. Y es que la duda sólo atañe a los juicios u opiniones que implican la existencia de las cosas, pero no a los conceptos que nos permiten pensar tales cosas al margen de su existencia². Este límite puesto a la duda —ya lo consideremos de corte trascendental, ya naturalista, algo en lo que no entramos ahora— es la condición misma para poder pensar coherentemente y, en consecuencia, para embarcarse en la meditación en su doble trama ascética y

¹ Cf. por ejemplo la enumeración de estas nociones en el texto de la tercera meditación en *AT IX-34*; en la ed. cast., p. 37.

² Afirma Descartes en este sentido en las respuestas a las quintas objeciones a las *Meditaciones*: “el nombre de prejuicio no comprende todas las nociones que están en nuestro espíritu (cuyo completo abandono reconozco imposible), sino sólo todas las opiniones a las que damos crédito en virtud de juicios hechos antes; y puesto que juzgar o no juzgar es un acto de la voluntad, como he explicado en su lugar, es evidente que está en nuestro poder”, *AT IX-204*; en la ed. cast., pp. 306-307. Sobre este punto, cf. el artículo ya citado de J. Marrades “Escepticismo metódico y subjetividad en Descartes”, p. 109.

demostrativa tal y como lo hemos planteado. No es posible cuestionarlo a menos de hacer ininteligible la noción misma de inteligencia, a menos de estar locos.

El riesgo de la locura nos lleva a retomar un momento del proceso de la construcción de la duda en el que Descartes la nombra precisamente para desmarcar de ella a su yo filosófico. Su breve presencia en el texto y su tajante despido parecen dar cuenta de su extirpación sumaria y definitiva de la subjetividad, de su absoluta incompatibilidad con el pensamiento¹. Cabe por ello preguntarse qué papel juega la demencia en la economía escéptica, es decir, cómo es que es mentada a propósito de los argumentos a favor de una duda hiperbólica que parece capaz de poner en pie de igualdad los deslices epistemológicos de cuerdos y locos pero para ser sin ambages desechada. Leamos el pasaje en cuestión de la primera de las *Meditaciones metafísicas*:

“Pero, aun dado que los sentidos nos engañan a veces, tocante a cosas mal percibidas o muy remotas, acaso hallemos otras muchas de las que no podamos razonablemente dudar, aunque las conozcamos por su medio; como, por ejemplo, que estoy aquí, sentado junto al fuego, con una bata puesta y este papel en mis manos, o cosas por el estilo. Y ¿cómo negar que estas manos y este cuerpo sean míos, si no es poniéndome a la altura de esos insensatos (*insani*), cuyo cerebro está tan turbio y ofuscado por los negros vapores de la bilis, que aseguran constantemente ser reyes, siendo muy pobres, ir vestidos de oro y púrpura, estando desnudos, o que se imaginan ser cacharros, o tener el cuerpo de vidrio? Mas los tales son locos (*amentes*), y yo no sería menos extravagante (*demens*) si me rigiera por su ejemplo”².

Este texto, que precede al argumento del sueño, se hace cargo de una serie de *evidencias cotidianas* que resisten el avance de la duda y marcan una frontera para la locura, a pesar de que su origen —el conocimiento sensible— ha quedado epistemológicamente desestimado por su falibilidad. Sin embargo, lo que aquí se

¹ Así es como lo entiende M. Foucault, quien ve en este pasaje de la primera meditación el *golpe de fuerza* que consume el *encierro filosófico de la locura*. Cf. el texto ya citado de *Historia de la locura en la época clásica*, pp. 340ss..

² *MM*, AT IX-14; en la ed.cast., p. 18. Los paréntesis, correspondientes a los términos de la edición latina de las *Meditaciones* (AT VII-18-19), son nuestros. Digamos de paso que el ejemplo de total extravagancia que supone la creencia de que se tiene un cuerpo de vidrio permite aventurar que tal vez Descartes pensase en *El Licenciado Vidriera* de Cervantes a la hora de aclararse respecto a lo que había que entender por locura.

práctica es una cisura entre aquello que el *ego* puede mirar teórica y legítimamente con distancia y lo que, no obstante, lo compromete de modo inexcusable. Intentemos clarificarlo.

J. Derrida y M. Foucault coinciden en señalar, aunque por razones muy diferentes, que tienen que ver con sus respectivas concepciones del estatuto del discurso filosófico, que la locura como tal, a diferencia del sueño, no constituye un verdadero instrumento escéptico para Descartes¹. Ambos encuentran la causa de ello, al menos en parte, en escrúpulos pedagógicos. En opinión de Derrida, la sospecha de demencia se vería dada el alto por la cauta voz de un lector que no siendo un filósofo profesional es reticente a tales extravagancias². Se dejaría oír en consecuencia en las *Meditaciones* como una objeción fingida, rápidamente impugnada, aunque también inquietante en la medida en que va a ser superada en la progresión hiperbólica de la duda por un motivo a todas luces más cotidiano y razonable, a saber: los desvaríos oníricos. Pero este silencio tan bien guardado sobre esos insensatos de mirada turbia expresaría respeto y consideración hacia un lector convencido de que todo discurso, para ser tal, ha de escapar de hecho y de derecho a la locura, abordándola en todo caso y de pasada como ficción, como posibilidad a conjurar, tal y como ocurre con la delirante suposición del genio maligno³.

Porque, para Derrida, el proyecto hiperbólico que endereza el escepticismo cartesiano cultiva y exaspera la misma hipótesis de la demencia,

¹ No vamos a entrar en los detalles de la dura polémica entre ambos autores sobre el *cogito* cartesiano, y que en el fondo no se trata sino de una discusión entre dos modos de hacer y entender la filosofía. Para Foucault el gesto cartesiano a propósito de la locura es el *coup de force* que la expulsa, reduciéndola al silencio, del discurso filosófico. Derrida pretende destacar, sin embargo, la raíz común que funda, a una, razón y locura. Para el primero, prevalecen las prácticas discursivas que se vehiculan en el texto, para el otro, lo decisivo es la trama misma del texto y las voces que esconden sus intersticios. Los textos a los que nos referiremos son el ya citado de M. Foucault "Mi cuerpo, ese papel, ese fuego" en *Historia de la locura en la época clásica*, y el de J. Derrida, "Cogito e historia de la locura": *La escritura y la diferencia*, Anthropos, Barcelona, 1989, pp. 47-89.

Pueden también consultarse los libros de M. Morey, *Lectura de Foucault*, Taurus, Madrid, 1983, pp. 56ss. y el de Ch. Norris, *¿Qué le ocurre a la Postmodernidad?*, Tecnos, Madrid, 1998, pp. 97ss., y sobre todo el artículo de J.M. Beyssade "Mais quoi ce sont des fous. Sur un passage controversé de la Première Méditation", *Revue de Métaphysique et de Moral*, vol. 78, n.º 3, 1973, pp. 273-294.

² Para Derrida la inconsistencia de la locura en el progreso de la duda tiene también una causa epistemológica, pues no cubre la totalidad del campo perceptivo, como sí lo hace el sueño: "El loco no se equivoca siempre y en todo; no se equivoca suficientemente, no está jamás lo bastante loco" (*Op. cit.*, p. 73).

³ *Ibid.*, pp. 68ss..

aunque sin nombrarla: tanto la experiencia onírica como la aparición en escena del genio maligno son trasunto de la posibilidad de un enloquecimiento total capaz de afectar al ser humano en su doble dimensión corporal e intelectual. Por ello, y esto sería lo decisivo del análisis deconstructivo derridiano, cabría detenerse a considerar ese momento originario que pensamiento y locura comparten, aunque sea tan solo por un instante, hasta que Descartes decide *decir* ese *cogito* desgajándolo de la aguda experiencia que reconoce en la locura su libertad y su propia posibilidad y convertirlo en principio metódico de fundamentación. Se trata entonces de identificar ese *cogito* con el acto de una razón que necesita la garantía divina para hacer transitable el paso de la certeza a la verdad¹.

Foucault, por su parte, está atento a otro tipo de proyecto que medra en el texto cartesiano y que no atiende a su tejido de voces, sino a algo que venimos explotando desde hace páginas: la eficacia instructiva de la meditación. La correlación que la jalona entre la trama de la demostración y la del ejercicio motiva la exclusión de la locura y la adopción del sueño como *mejor* argumento. Y es que lo que el sujeto filosófico que está en ese delicado periodo de formación no puede consumir es una duda que lo destruya —en su afán demostrativo— a él mismo abortando incluso la *razonabilidad* con la que se debe acometer la empresa de la metafísica, tal y como vimos había prescrito Descartes en el *Discours*: un hombre en la madurez de la vida, tranquilo de cuidados y pasiones, retirado pacífica y voluntariamente a meditar. Por ello, hay algo en la hipótesis de la locura que repugna al yo, pues cuestiona las condiciones del meditar, a saber: ese “sistema de actualidad” —en palabras de Foucault²— que circunda la reflexión. Se trata de las evidencias cotidianas a las que nos referíamos antes, es decir, de lo cercano y vinculante en cuyo seno se medita y cuya firmeza permite afrontar el escepticismo sensatamente. Lo decisivo no es la certidumbre respecto

¹ *Ibid.*, pp. 78ss..

² Cf. Foucault, *Op. cit.*, p. 360. Cf. también el estudio de H. G. Frankfurt ya citado *Demons, dreamers and madmen*, pp. 36ss..

de todas esas cosas tomadas en general, que es precisamente lo que ha recusado la duda acerca de los sentidos, sino respecto de lo que garantiza la consistencia psíquica del sujeto meditabundo y le proporciona un suelo estable para proseguir con la duda. Ésta se desvela, en consecuencia, ahora más que nunca como ficción metódica y recurso pedagógico y retórico al servicio de una verdad que no es para nada cosa de locos.

En un sentido algo distinto explica V. Gómez Pin el “aquí” del pasaje de las *Meditaciones* que nos ocupa. Este adverbio no se refiere, en su opinión, a una situación toponímica concreta —despojada a estas alturas de toda certeza—, sino al entorno de la percepción en el que los objetos son percibidos y afectan al sujeto. En su comentario precisa, a nuestro parecer con acierto, que la locura no consiste para Descartes en dudar de la propia percepción, sino en “tomarse positivamente por algo que objetivamente no se es (rey, cacharro, un cuerpo de vidrio...)”¹. Por ello creemos que lo que resiste a un tiempo al escepticismo y a la locura es esa circunstancia en la que se vincula el sujeto con los objetos que se le ofrecen a la percepción y en la que ambos, sujeto y objeto, mantienen su respectiva y opuesta identidad como tales. El cuerdo, a diferencia del loco, sí es capaz de diferenciar entre la realidad externa y la realidad de la imagen que está en su mente. Lo problemático —y esto el filósofo lo sabe— es precisamente la relación epistémica entre ambas. Ahí cabe el error y es pertinente la duda. Nuestro juicio filosófico acerca de las cosas es, por lo tanto, cuestionable, pero no éstas como tales. A pesar de lo que pensemos o conozcamos a propósito de ellas, no carecen de identidad propia ni se confunden con nosotros, pero ahí es donde se desorienta el *insanus*².

Sin embargo, para acabar con la cuestión querríamos insistir, más allá de su vertiente epistemológica, en la repercusión práctica que tiene en la formación del sujeto filosófico el descarte de la locura. El pasaje de la primera jornada meditativa en el que esto ocurre aclara el estatuto del ego despejando las dudas

¹ V. Gómez Pin, *Descartes*, Barcanova, Barcelona, 1984, pp. 46ss..

² Sobre este punto cf. también Rodis-Lewis, *L'oeuvre de Descartes*, Vrin, París, 1970; pp. 222-223.

sobre la posibilidad de ser simultáneamente *omnidubitativo* y razonable y asegurando así la compatibilidad entre la trama demostrativa y la del ejercicio. En el sacar a la luz esta implicación se encuentra, en nuestra opinión, lo lúcido y decisivo del análisis foucaultiano. De acuerdo con él, el *dormiens* puede seguir meditando sensatamente, aunque acabe confundiendo la misma vigilia. El argumento del sueño reúne la fuerza inferencial y la tensión ascética que el progreso de la meditación requiere¹. En las ilusiones oníricas siempre queda un residuo de verdad —las verdades matemáticas— que garantiza la vigencia del pensamiento, pero no es posible encontrar una tal salvaguarda en el caso de la demencia, que incapacita al sujeto sin contemplaciones, que lo inhabilita no sólo en lo que respecta al conocimiento de la realidad, como acabamos de ver, sino también jurídicamente —los términos *amens-demens* recogen la implicación jurídica de *insanus*—². La locura queda excluida del discurso cartesiano no por el contenido de sus extravagancias —parangonables, insistimos, a las del sueño—, sino por la descalificación a la que quedaría abocado el ego y el lector que se atreviese a seguir el ejercicio propuesto.

La hipótesis del dios engañador supone un nuevo clímax en la intersección de ambas tramas discursivas. Sin embargo, las “potencias de la locura” —como diría Derrida— pueden ser desatadas ahora sin cuidado con el fin de avanzar en la demostración, porque precisamente el ejercicio anterior de la meditación ya ha eximido al sujeto del riesgo de demencia. El yo que vuelve a dudar ahora tan aguda y extensamente ya no puede ceder ante la locura³. Su posición es la propia del distanciamiento: la del soberano de su ficción. En cualquier caso, Descartes quiere que su metafísica sea en todo momento conciliable con el sentido común. Como señalábamos en el capítulo anterior, podría decirse por ello que incurre en una suerte de *contradicción pragmática* al no desatender nunca el punto de vista de su interlocutor en la construcción de su proyecto fundamentalista pese a

¹ Cf. Foucault, *Op. cit.*, pp. 358ss..

² Sobre este punto, cf. el artículo citado de Beyssade, pp. 275ss.

³ Cf. Foucault, *Op. cit.*, pp. 369ss..

haberlo ajustado, sin embargo, a unas condiciones casi solipsistas. Volvamos a él.

I.4. El prurito fundamentalista.

El hecho último que se ha puesto en evidencia en el difícil ejercicio escéptico y ascético practicado hasta el momento es el del propio pensamiento. La duda no es más que un modo particular suyo que tiene una definitiva consecuencia ontológica. Y es que sabiéndose uno a sí mismo como dubitativo se gana la certeza de la propia existencia: *dubito, cogito, sum* es, entonces, la trama conceptual que desemboca en esta verdad primera. La ilusión hiperbólica se revela así como el camino y la circunstancia de la indubitabilidad, pues entraña el gesto —el reconocerse del pensamiento— que la revuelve contra sí misma. Se trastoca en el momento en que se disolvería el dudar mismo, es decir, el pensar, y con él el ser de quien duda o piensa y por ello el sujeto filosófico es a la vez pensante y existente, como queda recogido en el celeberrimo lema del *Discurso del método: cogito, ergo sum*¹. Recordemos así mismo este momento álgido de la segunda jornada de las *Meditaciones metafísicas* que sanciona ontológicamente el yo:

“Ya estoy persuadido de que nada hay en el mundo; ni cielo, ni tierra, ni espíritus ni cuerpos, ¿y no estoy asimismo persuadido de que yo tampoco existo? Pues no: si yo estoy persuadido de algo, o meramente si pienso algo, es porque yo soy. Cierto que hay no sé qué engañador todopoderoso y astutísimo, que emplea toda su industria en burlarme. Pero entonces no cabe duda de que, si me engaña, es que yo soy; y engáñeme cuanto quiera, nunca podrá hacer que yo no sea nada, mientras yo esté pensando que soy algo. De manera que, tras pensarlo bien y examinarlo todo cuidadosamente, resulta que es preciso concluir y dar como cierta que esta proposición: *yo soy, yo existo*, es

¹ Esta es la formulación del *cogito* de la cuarta parte del *Discours*: “...Pero advertí luego que, queriendo yo pensar, de esa suerte, que todo es falso, era necesario que yo, que lo pensaba, fuese alguna cosa; y observando que esta verdad: “yo pienso, luego soy” era tan firme y segura que las más extravagantes suposiciones de los escépticos no son capaces de conmoverla, juzgué que podía recibirla, sin escrúpulo, como el primer principio de la filosofía que andaba buscando.”, *AT VI-32*; en la ed.cast., p. 68.

necesariamente verdadera, cuantas veces la pronuncio o la concibo en mi espíritu”¹.

La existencia se aparea al pensamiento en el éxtasis de una *intuición* que como tal es vehículo de indubitabilidad: “entiendo por intuición —define Descartes en la tercera de las *Reglas para la dirección del espíritu*— no el testimonio fluctuante de los sentidos, o el juicio de una imaginación falaz que compone mal, sino la concepción de una mente pura y atenta tan fácil y distinta, que en absoluto quede duda alguna sobre aquello que entendemos”². Conforme con este criterio, Descartes quiere presentar su descubrimiento meditativo como evidente, es decir, como claro y distinto: “en la proposición *yo pienso, luego soy* no hay nada que me asegure que digo verdad —confirma, por ejemplo, la cuarta parte del *Discurso*— sino que veo muy claramente que para pensar es preciso ser”³. Por ello, la relación que aúna a ambos verbos es necesaria y su discriminación, meramente formal o modal: la propia de dos cosas que no pueden darse separadamente y cuya distinción analítica exige un esfuerzo de abstracción. La expresión del *cogito* lo es de la experiencia interior de la inseparabilidad entre mi pensar y mi ser pensante, algo que se comprende en toda su radicalidad al advertir un momento después que el pensamiento es el atributo esencial de ese yo, lo que implica que la naturaleza de éste sólo es cognoscible y aprehensible en virtud de aquél.

Pensamiento y existencia se cofundan mutuamente. En consecuencia, el tiempo que media entre ambos términos y que sanciona la conjunción *ergo* no es un tiempo real, no tiene la densidad del curso de la deducción ni de la inferencia, sino, por el contrario, la inmediatez y simultaneidad de la intuición cuyo plazo siempre es el presente⁴. Se trata del movimiento de lo implícito a lo explícito, de

¹ Segunda meditación, *AT IX-19*; en la ed.cast., p. 24.

² *RDE*, *AT X-368*; en la ed.cast., p. 75. Y en la undécima regla precisa Descartes sus dos condiciones: “que la proposición sea entendida clara y distintamente, y además toda al mismo tiempo y no sucesivamente”, *AT X-407*; en la ed. cast., p. 113.

³ *AT VI-33*; en la ed. cast., p. 68-69.

⁴ Sobre la interpretación del *cogito* y la discusión en torno a su carácter inferencial o intuitivo pueden consultarse los siguientes artículos del volumen colectivo *Cartesian Essays: A Collection of Critical Studies*, ed. por B. Magnus y J.B. Wilbur, Martinus Nijhoff, La Haya, 1969: R. N. Beck, “Some remarks on logic and the cogito”, pp. 57-64, y J. B. Wilbur, “The Cogito, an ambiguous performance”, pp. 65-76.

la dilatación que sufre la unidad de una experiencia al mediarse en palabras. En calidad de *cogitans*, el yo tiene una perspectiva privilegiada, apremiante e intransferible sobre su existencia. En este sentido quiere salir al paso Descartes a las objeciones de mediatez conceptual dirigidas contra su proposición:

“Es muy cierto que nadie puede estar seguro de que piensa ni de que existe, si antes no conoce la naturaleza del pensamiento y la existencia. Ahora bien, no es menester para ello una ciencia reflexiva, o adquirida por demostración, y mucho menos la ciencia de esa ciencia, mediante la cual sepa que sabe, y sepa que sabe que sabe, y así hasta el infinito, pues un conocimiento tal es imposible, sea cual sea la cosa sobre la que verse; basta con saber eso mediante ese género de conocimiento interior que antecede siempre al adquirido, y que es tan natural en todos los hombres por lo que toca al pensamiento y a la existencia, que, si bien podemos fingir que no lo tenemos (cegados por ciertos prejuicios, y más atentos al sonido de las palabras que a su significado), es imposible que en realidad no lo tengamos. Así pues, cuando alguien se da cuenta de que piensa, y concluye de ahí, con toda evidencia, que existe, aunque acaso no se haya tomado nunca el trabajo de saber qué es el pensamiento ni la existencia, las conoce por fuerza lo bastante como para que no le quede duda alguna al respecto”¹.

Para Descartes, la existencia del *ego cogitans* resulta de una suerte de autoconciencia directa y excepcional y, en cierto sentido, prerreflexiva, pues no precisa de una elaboración conceptual expresa, mas dejarse alumbrar por este mero “conocimiento interior” tan natural y común a todos los hombres como el *bon sens* del que nos habla en la primera parte del *Discurso del Método*². Con ello, se concede la peculiaridad epistémica de la que pretende gozar el conocimiento de sí, se reconoce el privilegio de la primera persona gramatical para dar con las claves de su identidad de modo intuitivo e infalible. M. Merleau-Ponty tematiza esta característica autoaprehensión como *Cogito tácito*, queriendo con ello poner de manifiesto la vivencia prefilosófica y primordial del propio

Cf. también el artículo de H. G. Frankfurt “Descartes’s Discussion of His Existence in the Second Meditation” en Georges J. D. Moyal (ed.), *René Descartes: Critical Assessments*, Routledge, London and New York, 1991; vol. II, pp. 185-206. Cf. también las pp. 95ss. de la obra ya citada de J. Laporte.

¹ El subrayado es nuestro. Respuestas a las sextas objeciones AT IX-225; en la ed.cast., p. 323.

² En este sentido, podríamos decir que este “conocimiento interior” al que se refiere Descartes tiene el estatuto de una verdad eterna e innata alojada en nuestra alma y que ha de actualizarse en virtud, primero, de un ejercicio de intuición y, después, de su elaboración discursiva.

existir, la experiencia todavía no asistida por el *logos* del propio ser. Se trata de un saber previo, existencial, que funda la verdad de la proposición cartesiana:

“Porque a fin de cuentas las palabras, por ejemplo, la palabra «Cogito», la palabra «sum», pueden tener un sentido empírico y estadístico, y es verdad que no apuntan directamente a mi experiencia y fundan un pensamiento anónimo y general, pero no les encontraría ningún sentido, ni siquiera derivado e inauténtico, y no podría ni siquiera leer el texto de Descartes, si no estuviera, antes de toda palabra, en contacto con mi propia vida y con mi propio pensamiento, y si el Cogito hablado no encontrara en mí un Cogito tácito. A este Cogito silencioso aludía Descartes al escribir las *Meditaciones*, ese Cogito animaba y dirigía todas las operaciones de expresión que, por definición, fallan siempre su objetivo, puesto que interponen entre la existencia de Descartes y el conocimiento que tiene de ella, todo el espesor de las adquisiciones culturales, pero que no sería ni siquiera intentadas, si Descartes no tuviera ya una perspectiva sobre su existencia”¹.

Sin embargo, en el texto cartesiano el *cogito* va a ser ganado finalmente para el *logos*, lo que lo media culturalmente y lo impregna con una serie de determinaciones conceptuales que son las que deciden su calado filosófico y su estatuto como primera verdad. Esencialismo, substancialismo, conciencia e individualidad serán las señas del *ego cogitans* que nos ayudarán a situarlo en un contexto filosófico preciso y que iremos repasando en las próximas páginas con la intención de recorrer hasta el final el camino meditativo del conocimiento de sí. Hemos de ahondar en la perspectiva de un yo que se ha descubierto como pensante y que ha de someterse concienzudamente a su vez a su pensar a fin de desvelarse en lo que es. Recordemos el trasunto de las *Meditaciones metafísicas*:

“...en coloquio sólo conmigo y examinando mis adentros, procuraré ir conociéndome mejor y hacerme más familiar a mí propio”².

Y es que ese sujeto que ha resistido como primera —y de momento— única verdad una empresa escéptica tan radical no se ve comprometido con nadie más

¹Cf. el texto de M. Merleau-Ponty, “El cogito” en *Fenomenología de la percepción*, FCE, México, 1957; p. 441.

² *MM*, AT IX-27; en la ed. cast., p. 31.

que consigo mismo para avanzar en su empresa fundadora. Se trata de consumir el gesto reflexivo entrañado en el *cogito*, es decir, de agotar la conciencia que el yo ha tomado de sí aprehendiéndose en lo que de suyo es a fin de poder abonarse un terreno epistemológicamente seguro. La única vía heurística para el sujeto filosófico que ha ejercitado con diligencia la meditación es la progresiva aclaración de su identidad, de las señas que implícitamente, con mayor o menor confusión, le pertenecen con propiedad. Es por ello que la reflexión cartesiana progresa al hilo de la autorreflexión. El alcance de la certeza del *cogito* ha de medirse atendiendo a la que sea la misma naturaleza de ese *ego* afinado indubitablemente ahora en la existencia, atendiendo, por lo tanto, a su esencia. En este sentido quiere avanzar precisamente la segunda jornada de las *Meditaciones*:

“Ahora bien: ya sé con certeza que soy (*que je suis*), pero aún no sé con claridad qué soy (*ce que je suis*); de suerte que, en adelante, preciso del mayor cuidado para no confundir otra cosa conmigo, y así no enturbiar ese conocimiento, que sostengo ser más cierto y evidente que todos los que he tenido antes”¹.

I.5. El prurito esencialista.

La puesta en marcha de una búsqueda predicativa, es decir, el tránsito desde una proposición existencial —*que soy*— a otra esencial —*qué soy yo*— es de suma importancia para comprender el desarrollo de la identidad del sujeto filosófico cartesiano. El intercambio del uso absoluto del verbo ser por su uso adjetivo trata de determinar lo que conviene de suyo y de modo incorregible al conocimiento que ese ego tiene de sí mismo y puede asegurarlo como verdad primera. Sin embargo, en el texto de las *Meditaciones* la cuestión de la esencia está atravesada por una innegable ambigüedad, puesto que se acomoda a una doble expresión pronominal: *qué* —*ce que je suis*—, como veíamos en el texto que citábamos más arriba de la segunda meditación, y *quién* —*qui suis je*—,

¹Segunda meditación AT IX –19-20 ; en la ed. cast., p. 24.

como puede leerse en otros momentos de la misma jornada¹. La indagación de la identidad cualitativa parece cruzarse entonces con una pregunta por la numérica, por la individualidad y la idiosincrasia de ese *ego* que hace de sujeto del *cogito*.

Esta confusión entre lo propio y lo genérico, entre el *quién es* y el *qué es* parece, en principio, vaciar la primera persona gramatical de toda personalidad. Además, encontrar el atributo apropiado para el *ego*, en cualquiera de los sentidos que nos lo tomemos, no puede sino plantearse como una tarea extremadamente indefinida, en cierto sentido indecible, ya que la secuela de su *génesis escéptica* es su desvinculación de todos los referentes sociales y espacio-temporales, incluidos los del propio cuerpo. Se trata, por lo tanto, de una predicación a resolver en el suspenso meditativo, lo que acabará de expropiarle al *ego* toda determinación empírica. En la segunda meditación, en efecto, Descartes hace un repaso de las “antiguas opiniones” sobre sí mismo, de “los pensamientos que antes nacían espontáneos en mi espíritu —dice—, inspirados en mi sola naturaleza, cuando me aplicaba a considerar mi ser”². Estos evocan, desde luego, el cuerpo y también el alma, aunque de un modo tan elaborado que más que con nuestra autoconciencia cotidiana tienen que ver con los propios prejuicios filosóficos cartesianos. Con todo, ninguna de estas imágenes supera el envite del genio maligno: ni esa “máquina de huesos y carne, tal y como aparece en un cadáver” ni ese principio anímico de corte aristotélico imaginado como “algo extremadamente raro y sutil, como un viento, una llama o un delicado éter, difundido por mis otras partes más groseras”³.

Así pues, desechando por muy dudosos los atributos que se refieren a la naturaleza somática y los tres que atañen a la concepción clásica del alma —en la que luego abundaremos—, que están relacionados ya sea sólo con el cuerpo, como la nutrición y el movimiento, ya también con el mundo exterior, como el sentir, concluye que:

¹ Cf. por ejemplo *AT* XI-21; en la ed. cast. p. 25. Sin embargo, se sigue traduciendo por *qué* tal vez atendiendo a la versión latina de las *Méditations* en la que *quid* puede traducirse en el doble sentido que apuntamos. Cf. *AT* VII-26. La traducción de García Morente (*Meditaciones metafísicas*, Austral, Madrid, 1992), en cambio, opta por *quién* en algunos momentos (pp. 134 y 136) y por *qué* en otros (p. 137).

² *AT* IX-20, en la ed. cast., pp. 24-25.

³ *Ibid.*

“Un cuarto (atributo) es pensar: y aquí sí hallo que el pensamiento es un atributo que me pertenece, siendo el único que no puede separarse de mí. (...) No admito ahora nada que no sea necesariamente verdadero: así, pues, hablando con precisión, no soy más que una cosa que piensa, es decir, un espíritu, un entendimiento, una razón, términos cuyo significado me era antes desconocido. Soy, entonces, una cosa verdadera, y verdaderamente existente. Mas ¿qué cosa? Ya lo he dicho: una cosa que piensa. ¿Y qué más? Excitaré aún mi imaginación, a fin de averiguar si no soy algo más. No soy esta reunión de miembros llamada cuerpo humano; no soy un aire sutil y penetrante, difundido por todos esos miembros; no soy un viento, un soplo, un vapor, ni nada de cuanto pueda fingir e imaginar, puesto que ya he dicho que todo eso no era nada. Y, sin modificar este supuesto, hallo que no dejo de estar cierto de que soy algo¹”.

Es cierto que Descartes concede a renglón seguido que esta descripción de su naturaleza sea tal vez limitada, ya que “acaso —apostilla— esas mismas cosas que supongo no ser, puesto que no las conozco, no sean en efecto diferentes de mí, a quien conozco”². Pero es, precisamente, esta puntualización la que nos da la clave de la identidad del sujeto filosófico al trazar una rigurosa distinción entre el orden de la ontología y el de la epistemología. Y es que en el texto se trata de decidir no lo que se es, sino lo que se conoce a ciencia cierta que se es: “ya sé que soy, y eso sabido, busco saber qué soy”, subraya Descartes, pues “ese conocimiento de mí mismo, hablando con precisión, no puede depender de cosas cuya existencia aún me es desconocida”³. Por ello, todo lo que sea fingido o imaginado —es decir, todo lo que sea una contemplación de “la figura o «imagen» de una cosa corpórea”— está bajo sospecha y no puede recuperar en

¹AT IX-21; en la ed.cast., p. 25. El paréntesis corresponde al término de la edición latina de las *Méditations*, AT VII-27.

²AT IX-22; en la ed. cast., p. 26

³ Ibid. Insiste Descartes en las respuestas a las quintas objeciones: “Así cuando veo que soy una substancia que piensa, y formo de esa substancia un concepto claro y distinto, en el que no hay nada que pertenezca a la substancia corpórea, ello me basta para afirmar que, en la medida en que me conozco, soy solo una cosa pensante, y eso es todo lo que he afirmado en la segunda meditación”, AT VII-355; en la ed. cast., p. 282. El propósito de la segunda meditación es demostrar en qué sentido el espíritu puede concebirse sin aquello que pertenece al cuerpo y no si se trata de dos cosas distintas, algo que se ventila en la sexta meditación. Así, por ejemplo, responde a Mersenne: “...quise advertir expresamente al lector de que aún no indagaba en ese lugar si el espíritu era diferente del cuerpo, sino que sólo examinaba aquellas propiedades suyas de que podía tener claro y seguro conocimiento.(...) Pues, aun reconociendo que yo no sabía aún si esa cosa pensante era o no diferente del cuerpo, no por ello reconozco que no la conocía; pues ¿quién ha pensado nunca conocer una cosa del tal modo, que supiese no haber en ella nada más que eso mismo que conocía?”, AT IX-102; en la ed.cast., pp. 107-108.

este momento de la meditación su evidencia¹. Es así que el recurso a la imaginación que parecía prosperar en el pasaje arriba citado va a ser rotundamente rechazado unas líneas después: “sé con certeza que nada de lo que puedo comprender por medio de la imaginación pertenece al conocimiento que tengo de mí mismo y que es preciso apartar al espíritu de esa manera de concebir, para que pueda conocer con distinción su propia naturaleza”². Sólo el atributo del pensamiento es *intuible* tal y como se prescribe en el contexto de la segunda jornada meditativa y, por tanto, el único que puede pertenecerle en este momento con derecho al *ego* sin recurrir al compromiso con una corporalidad de momento en suspenso.

Habida cuenta de esta exigencia epistemológica, el yo del pensamiento se nos muestra como alguien o, mejor dicho, como algo sin anclaje mundano o corporal desligado del narrador autobiográfico del *Discurso del Método* y de las *Meditaciones Metafísicas* que es el propio René Descartes³. A pesar de su discurso egológico, el sujeto filosófico en el que éste quiere convertir al lector y a sí mismo no parece poder reconocerse como un verdadero ser humano. La desmesura del genio maligno en su promoción de la sospecha sobre el funcionamiento de nuestra conciencia ha sido traspuesta, por obra de la reflexión, a un ego humanamente desproporcionado que pretende cumplir una función transcendental: prescribir las condiciones de posibilidad del conocimiento del mundo y ser soporte de la *mathesis universalis*. Se trataría, entonces, de un sujeto anónimo, exento de toda determinación personal que —en palabras de V. Peña—

¹ *Ibid.* E insiste a continuación Descartes: “ya sé de cierto que soy y que, a la vez, puede ocurrir que todas esas imágenes y, en general, todas las cosas referidas a la naturaleza del cuerpo, no sean más que sueños y quimeras. Y, en consecuencia, veo claramente que decir «excitaré mi imaginación para saber más distintamente qué soy» es tan poco razonable como decir «ahora estoy despierto, y percibo algo real y verdadero, pero como no lo percibo aún con bastante claridad, voy a dormirme adrede para que mis sueños me lo representen con mayor verdad y evidencia”.

² AT IX-22; en la ed. cast., p. 26. Esto aparece claro en el siguiente texto de la sexta meditación: “Además encuentro en mí ciertas facultades de pensar especiales, y distintas de mí, como son las de imaginar y sentir, sin las cuales puedo muy bien concebirme por completo, clara y distintamente...”, AT IX-62; en la ed. cast., p. 66).

³ De esta opinión es, por ejemplo, P. Ricoeur. Cf. su libro *Sí mismo como otro*, pp. xiv ss. También señala, por ejemplo, L. Brunschvicg que la epistemología cartesiana pasa por eliminar todo lo que “vela la pureza de una luz propiamente espiritual”, *Descartes*, pp. 47-48.

“no es nadie, a fuerza de poder serlo toda conciencia posible que «reflexione sobre sí»¹. Y es que “¿no hay que comenzar —como propone L. Brunschvicg en una de las interpretaciones más trascendentalistas de la obra cartesiana— por referir la verdad del mundo y de la vida al hombre en tanto que ser razonable, y no ya en cuanto habitante de la tierra?”² Para este autor, que pretende ser más cartesiano que el mismo Descartes, el verdadero y legítimo sujeto del *cogito* no puede ser de ninguna manera empírico o personal:

“Solamente conviene guardarnos —y agregó que Descartes no se ha guardado suficientemente— de concluir con prisa y sin explicación: *cogito ergo sum*. Esto sería cambiar la verdadera naturaleza de la dialéctica cartesiana, y perpetuar la serie de malentendidos que han dado lugar a controversias seculares y sin término. El *sum* hace pensar en la existencia de un individuo, en la persona de Renato Descartes; de ahí una invitación al subjetivismo, al solipsismo, mientras que el verdadero sujeto del Yo *pienso*, es, para un cartesianismo no sistemáticamente restringido, el pensamiento mismo, capaz de sostener efectivamente el universo matemático, destinado a convertirse en el fundamento del universo físico”³.

De acuerdo con este planteamiento trascendentalista, la mejor expresión del *cogito* no sería ésta en primera persona gramatical, sino la impersonal *cogitatur*: se piensa o, incluso, hay pensamiento. El sujeto que vence el escepticismo hiperbólico tiene una única señal de identidad indubitable, el pensamiento, que es universal y parece no respetar ningún criterio numérico. Como señalábamos más arriba, bajo este punto de vista, la individualidad sería algo accidental a la subjetividad en la medida en que ésta nombraría una posición epistémica esencialmente genérica y común. Sin embargo, la meditación ha de seguir su curso y todavía nos queda mucho por aprender acerca del yo cartesiano. De hecho, ya al hilo de la larga y densa cita de la segunda meditación que transcribíamos más arriba dábamos con otras notas que se merecen, sin lugar a

¹ En efecto, de acuerdo con una lectura trascendentalista afirma V. Peña en la p. xvii de su introducción a las *Meditaciones metafísicas*: “Porque la búsqueda del «yo» es la búsqueda de ciertas condiciones (así el pensamiento puro, p. ej., como contradistinto de otras afecciones, o de la extensión...) que hacen posible un entendimiento racional del «yo», cuyo sujeto no es nadie, a fuerza de poder serlo toda conciencia posible que ‘reflexione sobre sí’. Precisamente el «sí mismo» se desvanece ante su establecimiento como verdad objetiva de carácter general”

² L. Brunschvicg, *Descartes*, p. 25.

³ *Ibid.*, p. 47. M. Gueroult en su *Descartes selon l'ordre des raisons* (Editions Mouton, París, 1968; t.I,

dudas, también nuestra atención, pues nos permitirán avanzar en la identificación del sujeto pensante. Recordemos las líneas que nos interesan en cuestión:

“hablando con precisión, no soy más que una cosa que piensa (*une chose qui pense; res cogitans*), es decir, un espíritu, un entendimiento, una razón (*un esprit, un entendement ou une raison; mens sive animus, sive intellectus, sive ratio*), términos cuyo significado me era antes desconocido”¹.

Lo primero que nos advierte este texto es la cosificación, la substancialización del ego como *res cogitans*, lo que, efectivamente, es un dato a tener en cuenta para acabar de calibrar, como más tarde haremos, su alcance transcendental. Por otra parte, estas líneas confirman que la formación del sujeto filosófico progresa con violencia semántica, traduciendo *epistemológicamente* los términos con los que la tradición filosófica cuenta para caracterizarlo. Sigamos por aquí, pues nos parece importante precisar la innovadora concepción del pensamiento que Descartes hace operativa.

I.6. Del alma a la mente.

Como acabamos de leer, el *ego cogitans* se define a sí mismo, equiparando las tres voces, como “un espíritu, un entendimiento, una razón”. Esta traducción es fiel a la versión francesa de las *Meditaciones metafísicas* en la que se habla de *un esprit, un entendement ou une raison*, pero no recoge la profusión de la latina que añade el término *animus* a los de *mens, intellectus y ratio*. La *censura* de ese término lejos de ser casual pretende ajustar el significado de la definición y librarlo del equívoco que puede introducir la presencia en este contexto de lo anímico. Y es que Descartes busca un fundamento intelectual realmente distinto de lo somático que no tenga ninguna competencia, por tanto, en su organización fisiológica o vital. Con ello rompe con la tematización escolástica de la racionalidad de acento aristotélico que se valía de un alma entendida —como

p. 54, n. 8) insiste, asimismo, en la impersonalidad del *cogito*.

¹*MM, AT IX-21*; en la ed.cast., p. 25. El paréntesis corresponde al término de la edición latina, *AT VII-27*.

vimos en el capítulo anterior— como forma substancial del cuerpo y, por tanto, como principio de sus operaciones¹.

Como reacción a este gesto, ha de tomarse la objeción de Gassendi cuando le reprocha a Descartes: “creía que estaba hablando con un alma humana, es decir, con ese principio interior por el cual el hombre vive, siente, se mueve y entiende, cuando, en realidad, estaba hablando sólo con un espíritu (*mentem; pur esprit*), pues ya veo que no solamente os habéis despojado del cuerpo, sino también de una parte del alma”². Y es que, en efecto, nuestro autor quiere consumir la ascesis que guía la segunda jornada meditativa y, en este sentido, va a practicar en el sujeto una *cirugía* dualista bien precisa. Su respuesta es la siguiente:

“La oscuridad que aquí halláis obedece al equívoco que hay en la palabra *alma* (*âme, anima*), mas la he aclarado tantas veces que me causa vergüenza insistir. Por ello, sólo diré que los nombres han sido impuestos a las cosas, las más de las veces, por gentes ignorantes, por lo cual no se acomodan siempre con propiedad a las cosas que significan. Sin embargo, una vez admitidos, no somos libres de cambiarlos; sólo podemos enmendar su significado cuando comprobamos que no se entiende bien. Y así, como los primeros autores de los nombres acaso no distinguieron, en nosotros, ese principio por el que nos nutrimos, crecemos, y realizamos —sin intervención del pensamiento— todas las demás funciones que tenemos en común con los brutos, de ese otro principio por el que pensamos, designaron a ambos con el término de *alma*; y viendo más tarde que el pensamiento era distinto de la nutrición, llamaron *espíritu* (*esprit, mens*) a eso que en nosotros tiene la facultad de pensar, creyendo que era la parte principal del alma. Pero yo, fijándome en que el principio por el que nos nutrimos y aquel por el que pensamos son enteramente distintos, he dicho que el nombre de *alma*, cuando significa conjuntamente a ambos es equívoco y que, a fin de entender por él precisamente ese acto primero, o esa forma principal del hombre, debe decirse sólo del principio por el cual pensamos; de modo que para eliminar esa ambigüedad, lo he llamado casi siempre

¹ Cf. *De anima*, I 1 402a6, II 4 415b9, en la ed.cast. manejada pp. 47ss., 96ss.. A esta concepción como forma del cuerpo se refiere Descartes en la segunda meditación: “Tras eso, reparaba que me nutría, y andaba, y sentía, y pensaba, y refería todas esas acciones al alma; pero no me paraba a pensar en qué era esa alma, o bien, si lo hacía, imaginaba que era algo extremadamente raro y sutil, como un viento, una llama o un delicado éter, difundido por mis otras partes más groseras”, *AT IX-20*; en la ed.cast., p. 25.

² *MM*, quintas objeciones, *AT VII- 263*; en la ed. cast., p. 212. Hemos consultado la versión francesa de este pasaje en la edición de F. Alquié, *Oeuvres philosophiques* II, pp. 712-713; ya que en *AT IX* no se proporciona.

espíritu. Pues yo no considero al espíritu como una parte del alma, sino como el alma entera que piensa”¹.

Esta cita pone en evidencia la confusión que encierra la concepción tradicional del *alma*, puesto que mezcla en una sola fórmula el principio de la actividad corporal que es común a todos los animales y también el de la racionalidad, exclusivo, en cambio, del ser humano. “No admito —señala en este sentido Descartes— que la fuerza que en las bestias produce la vida vegetativa y sensitiva merezca ser llamada alma, como debe afirmarse del pensamiento (*mens*) en el hombre”². E insiste: “Así lo ha establecido el vulgo, porque ignora que las bestias no tienen pensamiento (*mente*). Por esta razón la palabra alma es equívoca en relación con el hombre y las bestias”³. Quien esto dice se siente fatalmente obligado por un lenguaje confuso que, como apuntan los textos citados y luego veremos con más claridad, tiene plena vigencia en el contexto de la vida cotidiana pero, a pesar de su largo recorrido escolástico, ninguna en el de la filosofía.

A Descartes, en efecto, el modo de hablar ordinario le merece una profunda desconfianza, le parece una fuente de errores en la medida en que las palabras, aunque se vinculan estrechamente a las cosas, no expresan con propiedad su idea. De hecho, según *Los principios de la filosofía* “la cuarta razón de nuestros errores” —después de los prejuicios infantiles, la dificultad de olvidarlos y la fatiga del espíritu cuando se aplica a lo inteligible— “reside en que vinculamos nuestros pensamientos a palabras que no corresponden adecuadamente a las cosas”⁴. Escribe, por ejemplo, al respecto en la segunda meditación en el contexto del célebre pasaje sobre la cera:

“pues aunque estoy considerando ahora esto en mi fuero interno y sin hablar, con todo, vengo a tropezar con las palabras, y están a punto de engañarme los términos del lenguaje corriente; pues

¹ *MM*, respuestas a las quintas objeciones, *AT VII*–355-356; en la ed.cast., p. 283. Igual que ha ocurrido con las objeciones, hemos consultado la versión francesa en la edición de F. Alquié, t. II, p. 797.

² Esto escribe Descartes a Regius en mayo de 1641, *AT III*-370, en la ed.cast. de *Observaciones sobre el programa de Regius*, p. 55 (los paréntesis corresponden a los términos latinos utilizados originalmente por Descartes).

³ *Ibid.*

⁴ *PF I*, §74, *AT IXB*-60, en la ed. cast., p. 68.

nosotros decimos que *vemos* la misma cera, si está presente, y no que *pensamos* que es la misma en virtud de tener los mismos color y figura: lo que casi me fuerza a concluir que conozco la cera por la visión de los ojos y no por la sola inspección del espíritu”¹.

Pensar correctamente es atender a la inspección del espíritu y no dejarse embaucar por vocabularios poco inteligibles y demasiado ajados por nuestros pueriles prejuicios sensibles². De hecho, en un momento de su correspondencia con Mersenne Descartes tantea el proyecto de una especie de lengua universal en la que se ordenen y nombren las ideas más simples, claras y distintas, abriéndose así un camino para juzgar con garantías la verdad de las cosas. Sin embargo, el derecho y provecho científicos de este instrumento universal, que sería un patrimonio de la humanidad, tropieza, dadas las inercias humanas, con su imposibilidad fáctica: “haría falta —concluye la carta a la que nos referimos— que el mundo fuera un paraíso”, lo que no ocurre más que en las “novelas”³. Al final, aflora la convicción de que la filosofía y, con ella, la utilidad de un lenguaje exacto y verdadero, está necesariamente reservada a unos pocos y que los desvaríos *filológicos* del vulgo no han de preocupar demasiado, entonces, al filósofo.

Por ello, volviendo al término *alma*, se hace necesario *corregir epistemológicamente* su significado depurándolo de toda connotación somática y reservándolo exclusivamente para lo cogitativo. Es más: con el fin de evitar malentendidos Descartes pretende reemplazarlo por el de *espíritu* o *mente* — como ya hemos ido leyendo más arriba entre paréntesis— que sí denota con propiedad la identidad estrictamente intelectual del ego. Reconociendo,

¹ *MM*, AT IX-25; en la ed. cast., p. 29. Cf. también el párrafo 74 de la primera parte de *Los principios de la filosofía* y la carta a Mersenne del 20 de noviembre de 1629.

² Leemos en el §74 de la primera parte de *Los principios* titulado “La cuarta razón de nuestros errores reside en que vinculamos nuestros pensamientos a palabras que no corresponden adecuadamente a las cosas”: “Así todos los hombres prestan su atención a las palabras más bien que a las cosas; esto es la causa de que presten con mucha frecuencia su conformidad a términos que no entienden y que *no se preocupen mucho de entenderlos*, bien porque estiman que los han entendido, o bien porque estiman que aquellos que les enseñan, los han comprendido, *habiéndolos aprendido ellos por el mismo medio*”, AT IXB-60-61; en la ed. cast., pp. 68-69.

³ Carta del 20 de noviembre de 1629, AT I-82.

precisamente, la ventaja de este giro comienzan por ejemplo las *Notae in programma*: “Alabo que se refiera al *alma racional* por medio de la expresión *mente humana*, pues de esta forma evita el equívoco del término *alma*”¹. Pero además, en un segundo gesto, este nuevo vocabulario deja de acotar una parte de la psicología humana para pasar a ser su única descripción legítima, ya que en su totalidad y por definición ella es tan solo racional. En este sentido queda desfasada la concepción de inspiración aristotélica —y también platónica— que contemplaba una doble función anímica sensible e inteligible². Mente y cuerpo circunscriben dos lógicas ontológicas y epistemológicas tan distintas que no pueden compartir de ningún modo título:

“En el hombre existe una única *alma*, es decir, *la racional*, no debiendo ser consideradas como acciones humanas sino las que dependen de la razón. Las facultades que dan vida y movimiento al cuerpo, y que en las plantas y en los animales son llamadas *alma vegetativa y sensitiva*, también son propias del hombre. Pero en él no deben ser consideradas como almas, puesto que no constituyen su principio primero. Son de un género totalmente distinto al del *alma racional*”³.

Consecuente con el desarrollo de la duda hiperbólica, la mente cartesiana es un puro espíritu, como criticaba más arriba Gassendi, o también, como señala en

¹ AT VIII-347; en la ed.cast. de *Observaciones sobre el programa de Regius*, p. 25 Para comprender el carácter *revolucionario* de la idea cartesiana de mente hemos seguido el trabajo inédito de V. Sanfélix Vidarte *Teoría del Conocimiento y Filosofía de la Mente*, pp. 36ss. Pueden consultarse también los artículos de J. M. Edie, “Descartes and the phenomenological problem of the embodiment of consciousness”, en VV.AA.: *Cartesian Essays: A Collection of Critical Studies*, ed. Martinus Nijhoff, The Hague, 1969, pp. 91-115, y de G. Ryle, “Descartes’ Myth”, en VV.AA.: *Descartes. A Collection of Critical Essays*, ed. por W. Doney, Anchor Books, New York, 1967, pp. 338-352.

² Platón expone en el *Fedro* (246a-253e, en la ed.cast., manejada, pp. 261-275) su concepción tripartita del alma, como sensitiva, irascible e inteligible, en función de la cual las dos primeras son inseparables del cuerpo. Aristóteles sigue en parte el *espíritu* de esta división distinguiendo la operación racional del alma de la nutritiva, sensitiva, imaginativa y apetitiva. En ambos filósofos se forja la idea de que lo racional o inteligible ha de primar sobre lo sensible o corporal. Sin embargo, la diversidad de funciones anímicas que establece Aristóteles no rompe su unidad en la medida en que el alma es forma substancial del cuerpo.

³ Carta de Descartes a Regius de mayo de 1641, AT III-37; pp. 55-56 de la edición castellana *Observaciones sobre el programa de Regius*. Leemos también en *Las pasiones del alma*: “Pues sólo hay un alma en nosotros, y ese alma no tiene en sí diversas partes: la sensitiva es así mismo razonable y todos sus apetitos son voliciones. El error que se ha cometido haciéndola representar diversos papeles, normalmente enfrentados entre sí, sólo proviene de que no se han distinguido bien sus funciones de las del cuerpo, el único al que debemos atribuir todo lo que puede observarse en nosotros que contradice la razón” AT XI-365-366; en la ed.cast., pp. 122-123.

otro momento Descartes, un yo desvinculado y desprendido, una *mens abducta* o un *esprit détaché*¹. Así las cosas, el pensar al que se dedica este sujeto no puede estar corporalmente contextualizado ni comprometido con la existencia de lo externo. Bien al contrario, pretende ser una actividad *intuitiva* radicalmente heterogénea con la de los sentidos y la de la imaginación, el concebir de “una mente pura y atenta” —como leíamos antes en las *Reglas para la dirección del espíritu*— que circunscribe un espacio epistemológico indubitable². Atendamos a la siguiente definición dada como respuesta a las segundas objeciones presentadas contra las *Meditaciones metafísicas*:

“Con el nombre de *pensamiento* (*pensée; cogitationis*), comprendo todo lo que está en nosotros de modo tal, que somos inmediatamente conscientes (*connaissants; conscii*) de ello. Así, son pensamientos (*pensées; cogitationes*) todas las operaciones de la voluntad, del entendimiento y de los sentidos”³.

De nuevo, encontramos un desajuste entre la versión latina del texto y la francesa: ahora se trata de la renuencia a traducir literalmente el término *conscientia* que Descartes utiliza como sinónimo de *cogitatio*. El motivo para sortear la *conscience* y sus variantes adjetivas no es otro que evitar ciertas connotaciones que incorpora la lengua vulgar con respecto a la culta. En este último caso, el principal contexto filosófico de la conciencia es el *sentido común* aristotélico que funciona como un principio sintético de la sensación e implica asimismo la autopercepción del sujeto⁴. De hecho, no ha faltado quien señale que puede rastrearse un precedente del *cogito* en textos del Estagirita como el

¹ Cf. respuestas de Descartes a las quintas objeciones contra sus *Meditaciones*, AT VII-361; traducción francesa de Alquié, t. II, p. 803.

² RDE, AT X-368; en la ed.cast., , p. 75.

³ Ésta es la definición que Descartes da de pensamiento en las respuestas a las segundas objeciones, AT IX-124; en la ed.cast., p. 129; los paréntesis también recogen los términos utilizados en la versión latina de las MM, AT VII-160. La misma definición se encuentra en el número 9 de la primera parte de los PP y resulta especialmente aclaradora en su versión latina (AT VIII-7): “*Cogitationis nomine, intelligo illa omnia, quae nobis consciis in nobis fiunt, quatenus eorum in nobis conscientia est*”. Descartes utiliza como términos equivalentes pensamiento y conciencia, por ejemplo, en su carta a Gibieuf del 19 de enero de 1642 (AT III-474): “Yo no saco (este principio) que de mi propio pensamiento o conciencia (*pensée ou conscience*)”. Una explicación del término *cogitatio* y de su asimilación a conciencia se encuentra en la obra de S. Rábade *Descartes y la gnoseología moderna*, G. del Toro, Madrid, 1971; cf. pp. 52ss.. Cf. también la obra de Laporte ya citada *Le rationalisme de Descartes*, sobre todo pp. 77ss.

⁴ Cf. *De anima*, 424b 22 –427a 15. Sobre el sentido común aristotélico puede consultarse la *Historia de la psicología* de F.-L. Mueller, FCE, México, 1976; pp. 63 y ss.. También hemos seguido el trabajo inédito

siguiente: “si el que ve se da cuenta de que ve, y el que oye de que oye, y el que anda de que anda, y en todas las otras actividades hay igualmente algo que percibe que estamos actuando y se da cuenta, cuando sentimos, de que estamos sintiendo, y cuando pensamos, de que estamos pensando, y percibir que sentimos o pensamos es percibir que somos...”¹. Pero, sin embargo, Aristóteles no está pensando en un sujeto al estilo de la *res cogitans*, sino en uno que se sabe conformándose al mundo, a las cosas que conoce y, así pues, la categoría que le conviene es la que precisamente —como vamos a ver dentro de unas páginas— va a abortar la substancialidad cartesiana, a saber: la relación.

Descartes va a tener el máximo interés en rectificar en un sentido epistemológico el significado de *conscientia*, pero también en apropiarse *perversamente* de la *conscience*, que mentaba en el lenguaje corriente al hilo de un uso fundamentalmente jurídico el conocimiento común a varias personas: “Cuando dos o más hombres —recuerda Hobbes repasando la etimología de esta palabra— tienen conocimiento de uno y el mismo hecho se dice que son mutuamente conscientes de ese hecho, lo cual es lo mismo que decir que lo conocen juntos”². Tener conciencia equivale desde esta perspectiva a ser “testigo” entre otros de algo: a compartir un mismo saber. Pero continúa un poco más adelante esta cita del *Leviatán* haciéndose eco de un giro semántico:

“Después los hombres han hecho un uso metafórico de esa palabra, para significar el conocimiento secreto de sus propios datos o de sus propios pensamientos; y de ahí viene el que se diga, retóricamente, que la conciencia es lo mismo que mil testigos. Añadiré, por último que algunos hombres están tan vehementemente enamorados de sus opiniones, por absurdas que éstas sean, y están tan obstinados en mantenerlas, que también les han dado el nombre de *conciencia*, como si les pareciera un crimen cambiarlas o hablar contra ellas; y, así, pretenden con ello decir que saben que son

de V. Sanfélix “El ego desprendido”.

¹ *Ética a Nicómaco*, IX, 9, 1170 a 33-1170 b 1, en la edición del Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1985, p. 152. Sobre este tema pueden consultarse las pp. 143ss. de *Sur le prisme métaphysique de Descartes* de J. L. Marion.

² *Leviatán*, Altaya, Madrid, 1997, I, 7, p. 60. Éste es asimismo el significado del término latino *conscientia* en virtud de su etimología *cum alio scientia*, lo relativo al saber científico que es lo públicamente conocido

verdaderas, cuando, como mucho, lo único que saben es que ellos piensan que lo son”¹.

Este otro contexto de la *conciencia* es moral y por ello tal vez Descartes rehúse la utilización de esta palabra para identificar al sujeto pensante. Pero, no obstante, sí puede decirse que va a traducir sus pretensiones subjetivas de certeza a un dominio epistemológico cuya penetración para el ego se define en los términos de autotransparencia e incorregibilidad. La conciencia, tomada ya a partir de ahora en este sentido técnico, consiste —como leíamos más arriba en las respuestas a las segundas objeciones— en la percepción inmediata de los propios pensamientos. La *cogitatio* es coextensiva con ella y por ello el sujeto tiene un acceso infalible a todos sus contenidos presentes. Y es que aquello hacia lo que se vuelve el *ego* son sólo ideas cuya calidad es meramente espiritual, cuya *realidad material* en tanto que operación del pensamiento es exactamente equiparable y cuya expresión es la de la naturaleza activa de la *res cogitans*². La seguridad metafísica recae sobre el pensamiento en sí, considerado con independencia de cualesquiera sean sus contenidos y sus pretensiones objetivas³. Apunta en este sentido Descartes, por ejemplo, al hilo de la tercera de las *Meditaciones metafísicas*:

“Ahora bien, en lo que se refiere a las ideas, si las consideramos únicamente en sí mismas y no las relacionamos con nada más que esté más allá de ellas, no pueden, propiamente hablando, ser falsas; pues tanto si imagino una cabra como si imagino una quimera, no es menos cierto que imagino la una y no la otra”⁴.

¹ *Ibid.*.

² Así define Descartes lo que es una idea: “Con la palabra *idea* entiendo aquella forma de nuestros pensamientos, por cuya percepción inmediata tenemos consciencia de ellos”, Respuestas a las segundas objeciones, *MM*, *AT IX*-124; en la ed.cast., p. 129. Para la definición de realidad material de la idea cf. el *Préface des Méditations* (*AT VII*-8; en la ed.cast., p. 10) y la tercera meditación (*AT IX*-31ss.; en la ed.cast., pp. 35ss.).

³ En este sentido responde Descartes a Gassendi: “...pues no hay una sola cosa de que pueda estar seguro (me refiero a la seguridad metafísica, única de que aquí se trata) excepto del pensamiento. Así, por ejemplo, no sería buena la deducción me paseo, luego existo, sino sólo en la medida en que el conocimiento interior que del paseo tengo es un pensamiento, y sólo por respecto a él es cierta la conclusión, y no por respecto al movimiento del cuerpo, que puede ser falso; de suerte que yo puedo inferir del hecho de pensar que me paseo la existencia de mi espíritu, que tiene tal pensamiento, pero no la existencia de mi cuerpo, que se pasea. Y lo mismo ocurre con todo lo demás”, *MM*, *AT VII*-352; en la ed.cast., p. 280.

⁴ *MM*, *AT IX*-29; en la ed.cast., p. 33.

Estamos hablando sin duda de la *cogitatio*, pero según acabamos de leer, el yo “imagina” ideas, lo que podría despistarnos sobre el funcionamiento de ese espacio *puro, desprendido* que quiere ser la conciencia, pues la imaginación — como ya hemos reparado— involucra lo corporal. Pero si retrocedemos unas páginas, nos daremos cuenta de que Descartes había incluido ya “las operaciones de la voluntad, del entendimiento y de los sentidos” en el universo del pensamiento¹. Se ha de puntualizar, entonces, que la filosofía cartesiana, aun a pesar de la ascética formación del sujeto filosófico, no apuesta por un *cogito* divino ni angélico, sino por uno humano que canalice todo el flujo experiencial, lo que exige hacer mención de lo somático y también del mundo externo. De hecho —y esto es algo que explotaremos más adelante—, las facultades de imaginar y de sentir pertenecen al alma “en tanto que está unida al cuerpo”². En este sentido avanza, precisamente, en el transcurso de la segunda jornada meditativa el proceso del autoconocimiento:

“¿Qué soy entonces? Una cosa que piensa. Y ¿qué es una cosa que piensa? Es una cosa que duda, que entiende, que afirma, que niega, que quiere, que no quiere, que imagina también y que siente. Sin duda no es poco, si todo eso pertenece a mi naturaleza. ¿Y por qué no habría de pertenecerle? ¿Acaso no soy yo el mismo que duda casi de todo, que entiende, sin embargo, ciertas cosas, que afirma ser ésas solas las verdaderas, que niega todas las demás, que quiere conocer otras, que no quiere ser engañado, que imagina muchas cosas —aún contra su voluntad— y que siente también otras muchas, por mediación de los órganos de su cuerpo?”³.

Dudar, entender, afirmar, negar, querer, imaginar, sentir: la *cogitatio* quiere abarcar y agotar la generalidad de la conciencia psicológica. Y es que el pensamiento se expresa de diversos modos que coinciden, no obstante, en su inmediatez y, por tanto, en su absoluta certeza para el yo. Descartes hace valer la autoridad de la que goza la primera persona gramatical para reseñar con infalibilidad sus propios estados mentales. Descrito así, como esencialmente consciente y en un momento en el que no se ha demostrado todavía la existencia

¹ *Ibid.*, AT IX-124; en la ed.cast., p. 129.

² Cf. carta a Gibieuf del 19 de enero de 1642, AT III-479.

³ *MM*, AT IX-22; en la ed.cast., pp. 26-27.

del mundo externo y la referencia a éste no tiene garantía epistemológica alguna, el *ego* no tiene contacto más que consigo mismo: la presencia de las cosas ante el sujeto es en realidad una autopresencia¹.

En su afán autorresponsable, la filosofía cartesiana quiere abrir en la subjetividad un espacio experiencial completamente autosuficiente. Lo que decide su autarquía es una garantía de indubitabilidad que pasa por alto lo mutable y contingente y atiende tan sólo a lo que se deja atrapar esencialmente por la intuición, a lo que, por indeleble, no deja lugar a dudas acerca de su verdad. Y esta condición sólo la cumple lo que está presente en la conciencia *more matematico* y exhibe una certeza metafísica heterogénea con cualquier criterio empírico². El pensamiento queda en este sentido restringido: su dominio es un privado teatro interior en el que se suceden, ciertamente, diferentes contenidos, pero todos ellos, incluso aquellos que parecen remitirse e integrar en cierto sentido la corporalidad, como son los sensibles e imaginativos —y que además entrañan por ello una empedernida confusión, como veremos— son tomados como puros datos de conciencia. Sólo en calidad de tales comparecen ante la mente y constituyen los legítimos objetos epistemológicos. Así, pretende Descartes consumir una explicación cerrada del ámbito de la conciencia y poder poner —como pasamos a repasar— las bases de una teoría representacional del conocimiento.

¹ “*cogito me cogitare*”, como diría Heidegger Cf. *Nietzsche*, II, p. 124 y ss. de la ed.cast.. Sobre este punto de la exégesis heideggeriana del cartesianismo pueden consultarse los estudios de J.L. Marion: *Sur la théologie blanche de Descartes*, PUF, París, 1981, pp. 388ss; y el ya citado *Sur le prisme métaphysique de Descartes*, pp.97ss..

² Rorty dice al respecto: “...las “percepciones claras y distintas” son siempre llamamientos a hábitos lingüísticos enraizados en el lenguaje por nuestros predecesores. Por eso lo que hay que explicar es cómo pudo convencerse Descartes de que su reagrupación era “intuitiva”. Admitiendo que el “argumento a partir de la duda” no tiene ningún valor, creo, sin embargo, que es uno de esos casos en que “se presentan razones sin valor para justificar lo que creemos por instinto” y que sirve de pista a los instintos que han sido los verdaderos responsables de la convicción. El presentimiento que se daba en este caso era, creo yo, que las verdades matemáticas conocidas indubitadamente y los indudables estados de conciencia momentáneos tenían algo en común” (*La filosofía y el espejo de la naturaleza*, pp. 59-60). Si lo decimos con Heidegger, se trata del “constante «ser ante los ojos», que el conocimiento matemático aprehende en un sentido excepcionalmente satisfactorio”. Cf. *El ser y el tiempo*, FCE, Madrid, 1998, p. 111.

I.6.1. El conocimiento como representación.

El *cogito* inaugura la concepción epistemológica del sujeto, según la cual el primer acto de éste se dirige a la fundación de sí mismo, para pasar seguidamente, y en función de esa inmediata intuición de sí, a hacerse cargo de la idea del mundo¹. Las cosas implican así al *ego* en calidad de fundamento, están relacionadas con él como su *cogitatum* y se le contraponen como algo a conocer. La conciencia cartesiana va a quedar instituida como un gran espejo que contiene representaciones diversas —algunas exactas y otras no— a calibrar en su justa medida². Se convierte en un escenario en el que se prestan a la observación e inspección toda suerte de pensamientos, desde los nítidos y puramente inteligibles a los confusos propios del sentido y la imaginación. Del primer tipo son las ideas innatas de la metafísica que se encuentran implícitas en nuestra alma como un dato congénito que puede ser ganado clara y distintamente por una conciencia atenta: “Uso este término (ideas innatas) en el mismo sentido que cuando afirmamos que la generosidad es innata en algunas familias y en otras lo son algunas enfermedades como la gota o el cálculo, pero no en el sentido de que los hijos de estas familias padezcan estas enfermedades desde el vientre de sus madres, pues únicamente nacen con cierta disposición para adquirirlas”³. El

¹Cf. Taylor, “La superación de la epistemología”, *Argumentos filosóficos*, pp. 19ss..

² “Sin la idea de mente como espejo —continúa R. Rorty— no se habría abierto paso la noción del conocimiento como representación. Sin esta última idea no habría tenido sentido la estrategia común de Descartes y Kant —obtener representaciones más exactas inspeccionando, reparando y limpiando el espejo, por así decirlo.” *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, p. 20

³ *Observaciones sobre el programa de Regius*, AT VIII-358; en la ed.cast., p. 38. V. Gómez Pin en su trabajo “La dignidad de la razón” (en el volumen ya citado *Centenario de René Descartes*, pp. 139-149) entiende las ideas innatas cartesianas como contenidos irreducibles de nuestro espíritu que no han sido producidos ni son explicables a partir de ninguna otra cosa y las considera reivindicables en la medida en que constituyen “la matriz de la razón”, la articulación fundamental racional que funda la singularidad ontológica de la condición humana al margen de las diferencias entre los seres humanos.

Por otra parte, junto a su innatismo Descartes defiende el carácter eterno de estas verdades. Uno de los lugares en los que expone de modo completo esta doctrina son las respuestas a las sextas objeciones a las *Meditaciones* (sobre todo en el punto 8). En este texto se muestra la relación que media entre la omnipotente voluntad divina y la posibilidad para el hombre de alcanzar un conocimiento ajustado de las cosas: “...por otra parte, sí comprendo muy bien que nada puede existir, sea cual sea su género de ser, que no dependa de Dios, así como que a Dios le ha sido muy fácil disponer ciertas cosas de manera que los hombres no pudiesen entender que fueran de otro modo que como son, sería contrario a la razón dudar de cosas que entendemos muy bien por causa de algunas otras que ni comprendemos ni vemos que debiéramos comprender. Así, no hay por qué pensar que las verdades eternas dependen del entendimiento humano, o de la existencia de las cosas, sino tan sólo de la voluntad de Dios que, como supremo legislador, las ha ordenado y establecido desde toda la eternidad”, AT IX-236; en la ed.cast., p. 333.

progreso en el conocimiento de sí va a permitirle al ego sacar estos contenidos a la luz, explicitarlos, así como también aclarar la confusión de esas otras ideas adventicias y ficticias con las que trabajan la física y la matemática y que son las que ahora nos interesan. En todo caso, las metáforas que impregnan nuestra experiencia de las cosas son oculares: se trata de ver, pero desde la perspectiva indubitable de la conciencia. No se trata de la mirada del cuerpo, sino de la de la mente: de reparar en lo que en ese recinto de certeza se halla, de tener a su amparo una experiencia incontestable de la evidencia¹.

Así pues, el *cogito* es, a la vez que el cimiento de un proyecto filosófico fundamentalista, el punto de partida de una teoría epistemológica representacional para la cual el conocimiento es la correcta representación de una realidad independiente, una imagen interna de algo externo: “no puedo tener ningún conocimiento de lo que está fuera de mí —escribe en este sentido Descartes— más que por mediación de las ideas que de ello he tenido en mí”². Ambas perspectivas son, no obstante, confluyentes en tanto que sólo en virtud de la segunda —que proporciona creencias básicas infalibles— puede forjarse una filosofía autorresponsable y, a la par, ambas logran poner en duda el funcionamiento ordinario de la mente humana y su principio constituyente, a saber: la identidad entre lo experimentado y el mundo.

Esto último alude a un rasgo fundamental de lo mental, a saber, la intencionalidad. Según Husserl, el *cogito* cartesiano es, efectivamente, intencional en tanto que cada *cogito* tiene su *cogitatum*: la conciencia es siempre

F. Alquie (*La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes*, PUF, París, 1966; pp. 7ss. y 87ss.) encuentra en la teoría cartesiana de la creación de las verdades eternas una ajustada descripción de la conciencia humana desde el punto de vista teológico. Y es que expresa los límites y condiciones del conocimiento para el ser humano, pues declara lo que se le impone inmutablemente al espíritu humano a la hora de hacerse epistemológicamente con las cosas. Sin embargo, Descartes quiere aunar una perspectiva teológica que hace depender la verdad de la voluntad de Dios y otra epistemológica que contempla la posibilidad humana de acceder a esa verdad. En lo que respecta al conocimiento humano Dios es soberano pero también puede decirse que está ausente, ya que las verdades son establecidas en un plano de eternidad e inmutabilidad, y el ser humano puede acceder a ellas con certeza (cf. *Ibid.*, p. 91).

¹ En esto consiste la mente que —en palabras de R. Rorty— “inventa” Descartes. Sobre las metáforas oculares en la tematización del conocimiento cf. el capítulo primero de *La filosofía y el espejo de la naturaleza* de R. Rorty y los dos primeros capítulos de *Le rationalisme de Descartes* de J. Laporte.

² Cf. carta de Descartes a Gibieuf del 19 de enero de 1642, AT III-474.

conciencia de alguna cosa¹. Nuestras ideas son *de* o *acerca de* algo, detentan un carácter representativo. Tienen, en palabras de Descartes, una *realidad objetiva* que sin duda las hace diferentes entre sí². Están esencialmente por alguna cosa exterior a la conciencia, tienen, a pesar de su inmanencia, una vocación de trascendencia. De hecho, la realidad objetiva de las ideas se corresponde con algo extramental, entraña una *realidad formal*, como queda claro en estas líneas de las respuestas a las segundas objeciones:

“...la realidad objetiva de nuestras ideas requiere una causa que contenga esa misma realidad, no sólo objetivamente, sino formalmente o eminentemente. Y debe notarse que este axioma es tan necesario, que de él solo depende el conocimiento que tenemos de todas las cosas, tanto sensibles como no sensibles. Así, por ejemplo, ¿por qué sabemos que el cielo existe? ¿Será porque lo vemos? Mas dicha visión no afecta al espíritu sino en tanto que idea: una idea, digo, inherente al mismo espíritu, y no una imagen pintada en la fantasía; y, a propósito de esa idea, no podemos creer que existe el cielo, si no suponemos que la realidad objetiva de toda idea debe tener una causa que exista realmente, cuya causa juzgamos ser el cielo mismo; y lo mismo ocurre con las demás ideas”³.

Descartes, sin embargo, plantea la posibilidad de una dicotomía sistemática entre apariencia y realidad a fuerza de marcar el dominio experiencial del sujeto con la propiedad que hace inteligible su concepto de mente, a saber: la

¹ Se trata de la bipolaridad que se da en la conciencia entre el ego que experimenta y lo por él experimentado, entre lo que Husserl denomina *noesis* y *noema*. Cf. §§13-15 de las *Meditaciones cartesianas*, pp. 42ss.. Sobre la interpretación intencional del *cogito* puede consultarse el artículo de J.L. Marion “Générosité et phénoménologie. Remarques sur l’interprétation du *cogito* cartésien par Michel Henry”, *Les Études philosophiques*, n° 1/1988, pp. 51-72.

² Así define Descartes la realidad objetiva de las ideas: “Por realidad objetiva de una idea, entiendo el ser o la entidad de la cosa representada por la idea, en cuanto esa entidad está en la idea” (respuestas a las segundas objeciones, *MM*, *AT IX-124*; en la ed.cast., p. 129). Puede leerse también en la tercera meditación: “...al considerarlas (las ideas) como imágenes que representan una cosa y otra, entonces es evidente que son muy distintas unas de otras. En efecto, las que me representan substancias son sin duda algo más, y contienen (por así decirlo) más realidad objetiva, es decir, participan por representación de más grados de ser o perfección, que aquellas que me representan sólo modos o accidentes. Y más aún, la idea por la que concibo un Dios supremo, eterno, infinito, inmutable, omnisciente y creador universal de todas las cosas que está fuera de él, esa idea —digo— ciertamente tiene en sí más realidad objetiva que las que me representan substancias finitas”, *AT IX-31ss.*; en la ed.cast., p. 35ss..

³ Respuestas a las segundas objeciones (axioma V), *MM*, *AT IX-128*; en la ed.cast., p. 133. La diferencia entre realidad formal o eminente de la idea radica en que en el primer caso su causa contiene las mismas cosas que la ideas, mientras que en el segundo, otras más excelentes. Cf. la tercera meditación, *AT IX-32*; en la ed.cast., p. 36; y la definición IV que da Descartes en sus respuestas a las segundas objeciones, *AT IX-125*; en la ed.cast., p. 130.

inmanencia. La intencionalidad de la conciencia queda así sujeta a la interioridad como el modo de asegurarla en la verdad, a la vez que es dejada en suspensión con respecto al mundo en tanto que la referencia a éste abre la brecha de la falsedad. El problema ya no es ahora su identidad con las cosas —puesto que la duda introduce una disolución de continuidad irrecuperable— sino el estatuto de su remisión a ellas¹. Y esto lo va a resolver Descartes, como queda claro en el texto que acabamos de citar, con una visión mecanicista de la intencionalidad, poniendo en relación lo exterior y los estados internos en términos causales, como luego detallaremos.

El ideal de certeza autorreflexiva y autodada es lo que legitima la distinción entre el acto de pensar acerca de lo real —la realidad material de la idea de la que hablábamos antes—, examinable por sí mismo, y el objeto intencional de ese pensamiento que anuncia su trascendencia —su realidad objetiva—. Por ello, precisamente y habida cuenta de su evidencia psicológica inmediata, las ideas que proceden de la imaginación y de los sentidos pueden formar parte de la *cogitatio* a pesar de su remisión a algo externo como es la corporalidad. En este sentido afirma Descartes en la segunda de las *Meditaciones metafísicas*:

“Y también es cierto que tengo la potestad de imaginar: pues aunque pueda ocurrir que las cosas que imagino no sean verdaderas, con todo ese poder de imaginar no deja de estar realmente en mí, y forma parte de mi pensamiento. Por último, también yo soy el mismo que siente, es decir, que recibe y conoce las cosas como a través de los órganos de los sentidos, puesto que, en efecto, veo la luz, oigo el ruido, siento el calor. Se me dirá empero, que esas apariencias son falsas, y que estoy durmiendo. Concedo que así sea: de todas formas, es al menos muy cierto que me parece ver, oír, sentir calor, y eso es propiamente lo que en mí se llama sentir, y, así precisamente considerado, no es otra cosa que «pensar»”².

¹ Escribe Heidegger al respecto en “La época de la imagen del mundo” (*Caminos de bosque*, p. 80): “Descartes es el primero gracias al que el realismo se coloca en una postura que le obliga a demostrar la realidad del mundo exterior y a salvar lo ente en sí”.

² *MM, AT IX*, pp. 22-23; en la ed.cast., p. 27. El subrayado es nuestro.

Y más adelante, a propósito del argumento del trozo de cera con el que trata de establecer a un tiempo que la naturaleza de lo corporal es concebible por la mera inspección del espíritu y que, en consecuencia, éste se autoevidencia a sí mismo como *res cogitans* en el conocimiento de todo aquello que le trasciende, Descartes reafirma su concepción representacional del conocimiento: la certeza brota de la claridad reflexiva, es decir, del examen de nuestras propias ideas haciendo abstracción de lo que representan. Es por ello que cualquier enunciado con pretensiones epistemológicas tiene por sujeto la primera persona gramatical y por verbo principal uno psicológico (pienso, creo, me parece...) que anula la intencionalidad propia de los verbos que significan sensación o percepción y que de él dependen. La infalibilidad y autotransparencia del primer tipo de verbos proporcionan una evidencia bien fundada, aquélla que genera la mente por y desde sí misma. En virtud de este giro reflexivo, Descartes encuentra la fundamentación del conocimiento en el dominio de la inmanencia, por eso — como vamos a leer en seguida— “veo” equivale a “pienso que veo”. Cualquier acto cognoscitivo no es sino una *reedición* del *cogito*:

“Pues si juzgo que existe la cera porque la veo, con mucha más evidencia se sigue, del hecho de verla, que existo yo mismo. En efecto, pudiera ser que lo que yo veo no fuese cera, o que ni tan siquiera tenga yo ojos para ver cosa alguna; pero lo que no puede ser es que cuando veo o pienso que veo (no hago distinción entre ambas cosas), ese yo, que tal piensa, no sea nada. Igualmente si por tocar la cera juzgo que existe, se seguirá lo mismo, a saber, que existo yo; y si lo juzgo porque me persuade de ello mi imaginación, o por cualquier otra causa, resultará la misma conclusión. Y lo que he notado aquí de la cera es lícito aplicarlo a todas las demás cosas que están fuera de mí”¹.

En este sentido afirma M. Merleau-Ponty refiriéndose a la esfera de certidumbre absoluta en la que Descartes convierte a la conciencia que el ser de ésta consiste en aparecer: “la apariencia es realidad en la conciencia”². Todo sería verdadero en ella en tanto que cualquier dato considerado desde el punto de vista

¹ *MM, AT IX*, p. 26; en la ed. cast., p. 30. El subrayado es nuestro.

² Merleau-Ponty, *Op. cit.*, p. 414.

de su inmediatez psicológica es evidente, cualquier contenido mental entraña un saber de la misma *cogitatio* que es la que determina, por ende, su identidad. Si esto es así, toda experiencia se reduce a la conciencia que tiene el sujeto de ella¹. El conocimiento de uno mismo y del mundo queda confinado así a una subjetividad insuperable.

Sin embargo, con este planteamiento no es posible articular una noción inteligible de experiencia, ya que exige conciliar dos presupuestos incoherentes entre sí, a saber: el hecho de que las ideas son identificadas y descritas independientemente de las cosas exteriores y el hecho de que, a pesar de que su dominio sea el teatro mental, apunten o representan cosas, es decir, sean intencionales². La intencionalidad de la conciencia no es compatible con el postulado de la autoevidencia e incorregibilidad de las ideas, a no ser que supongamos que nuestro conocimiento del mundo se nutre de una ilusión generalizada. Pero el *cogito* quiere justamente desvincular la conciencia de los actos del pensamiento de la conciencia de sus objetos intencionales, es decir, del juicio concerniente a la cosa. De este modo, logra desdoblar un ámbito de inmanencia y otro de trascendencia y conferirles un diferente estatuto, a saber, el de la certeza autopoída y el de la falibilidad. En virtud de este movimiento, Descartes —recurriendo, de nuevo, a la crítica de M. Merleau-Ponty— pretende

“reconocer más acá de los acontecimientos un campo y un sistema de pensamiento que no esté sujeto ni al tiempo ni a alguna otra limitación, un modo de existencia que no deba nada al acontecimiento y que sería la existencia como conciencia, un acto espiritual que captara a distancia y contrajera en sí mismo todo lo que menciona, un «yo pienso» que sea por añadidura un «yo soy»”.³

¹ Se trata del denominado “principio de Hume”. Cf. D. M. Armstrong, *La percepción y el mundo físico*, Tecnos, Madrid, 1966, p. 55.

² En este punto seguimos a Ch. Taylor: “La superación de la epistemología”, *Argumentos filosóficos*, pp. 29ss..

³ Merleau-Ponty, *Op. cit.*, p. 408.

De lo que la argumentación cartesiana no puede dar cuenta precisamente es de las condiciones de posibilidad de la intencionalidad que es, en definitiva, nuestro modo de experimentar y tomar conciencia del mundo. Reparar en ellas exige salirse de la inmanencia y comprenderla por lo que está fuera de ella, equivale —en palabras de M. Merleau-Ponty— a pensar “la pertenencia del mundo al sujeto y del sujeto al mundo”¹. En opinión de Ch. Taylor, la superación de la concepción epistemológica del ego pasa por clarificar los términos de la intencionalidad que lejos de consistir en una total claridad reflexiva apoyada en la ascesis del dualismo, como pretende Descartes, ha de recurrir a la perspectiva del sujeto encarnado y agente en el mundo en tanto que ésta es la del verdadero sujeto del conocimiento². Se ha de decir, no obstante, que la filosofía cartesiana estará dispuesta a rehabilitar ese punto de vista a la altura la sexta meditación, pero será más tarde cuando veremos cómo. Acabemos ahora de identificar al yo filosófico y es que nos había quedado pendiente la aclaración de una nota importante dada en el transcurso de la segunda jornada meditativa, su cosificación o substancialización. Recordemos: “hablando con precisión, no soy más que una cosa que piensa (*une chose qui pense; res cogitans*)”.

I.7. La substancialidad del *ego*.

Entre la expresión *cogito, ergo sum* y la de *res cogitans* media una continuidad, pues ambas sancionan la naturaleza pensante del yo, pero también un progreso decisivo no justificado explícitamente por Descartes. Y es que en el segundo caso la *cogitatio* se muestra como el acto de un sujeto hecho cosa, lo que va a acabar de determinar su estatuto metafísico y su alcance epistemológico. El ego no puede resistir la duda hiperbólica sino pensando, porque ésta es precisamente su manera esencial de ser, pero para llegar al fondo de esta

¹*Ibid.*, p. 410.

² Hegel, M. Heidegger, L. Wittgenstein, M. Merleau-Ponty y G. Marcel son autores que desarrollan en este sentido la crítica a la concepción epistemológica del sujeto. Una discusión sobre las soluciones propuestas —que por supuesto desborda las pretensiones del presente trabajo— se encuentra en el artículo de P. A. Bertocci “The person and his body: critique of existentialist responses to Descartes”, en

conclusión se hacen imprescindibles algunas consideraciones sobre ese paso substancialista dado en la segunda meditación.

Descartes piensa no sólo el yo, sino las cosas en general, bajo la categoría de substancia en la medida en que es lo que tiene un mayor grado de realidad y el principio en función del que *se dice* lo demás: los modos y los atributos¹. Los términos “ser” y “substancia” son desde esta perspectiva intercambiables en su ontología². Recordemos lo que hemos dicho en el capítulo anterior a propósito de la locura y de lo que no se dejaba sancionar por el juego de la duda —a menos de volverse uno rematadamente loco— por ser condición de posibilidad de la misma. El subtexto de la filosofía cartesiana asume que la coherencia del funcionamiento de nuestro pensamiento es solidaria con la vigencia de determinadas nociones innatas y primitivas que convienen a todo lo concebible. Éstas se le imponen al espíritu y deciden su aprehensión de la realidad. La substancia ocupa el lugar preeminente entre ellas: sería el fundamento impensado e incuestionado de la ontología cartesiana y también de su antropología, el prejuicio que pasa inadvertido a la cautela hiperbólica y que Nietzsche tratará, como veremos después, de poner en evidencia³. La obcecación substancialista se adivina al trasluz de la radical y primordial experiencia que quiere ser el *cogito*: a su originalidad le salen las máculas de un palimpsesto. Escribe Descartes en el párrafo 48 de la primera parte de *Los principios de la filosofía*:

“Todo aquello de lo que tenemos alguna noción es considerado como una cosa (*res*) o bien como una verdad. Todo cuanto cae bajo

VV.AA.: *Cartesian Essays: A Collection of Critical Studies*, pp. 116-144.

¹ Cf. axioma VI de las respuestas a las segundas objeciones de las *MM*, *AT IX-128*; en la ed. cast., p. 133.

² Por ejemplo, en la carta a Isabel de Bohemia del 21 de mayo de 1643 (*AT III-663*) habla de “ser”, mientras que en el 48 de la primera parte de los *Principes* que citamos a continuación utiliza el término “substancia”. En ambos casos, sin embargo, se trata del mismo contexto: la enumeración de las nociones más generales que articulan nuestro conocimiento de todas las cosas. Sobre este punto cf. la obra ya citada de Laporte, pp. 106 (nota 1) y 189.

³ Igualmente, en opinión de Heidegger lo que queda impensado en la formulación cartesiana del *cogito* es precisamente el sentido de *sum*. Cf. *El ser y el tiempo*, pp. 34-35. A propósito de la interpretación heideggeriana de Descartes, puede consultarse el estudio ya citado de J. L. Marion *Sur le prisme métaphysique de Descartes*, sobre todo cap. II-III y sus artículos “Heidegger et la situation métaphysique de Descartes” (*Archives de Philosophie*, n° 2, vol. 38, 1975, pp. 253-263) y “L’ego et le Dasein. Heidegger et la ‘destruction’ de Descartes dans *Sein und Zeit* (*Revue de Métaphysique et de Moral*, vol. 1, n° 92, pp. 25-53). Cf. también el escrito de P. Cerezo Galán “La deconstrucción heideggeriana de la metafísica del *cogito*”, en el volumen ya citado *Centenario de René Descartes*, pp. 151-181.

nuestro conocimiento pertenece a uno de estos dos géneros: el primero contiene todas las cosas que tienen alguna existencia; el segundo contiene todas las verdades que no son nada fuera de mi pensamiento. En relación a las que consideramos como cosas, tenemos, en primer lugar, ciertas nociones generales que se pueden referir a todas las cosas: a saber, las nociones que tenemos de la substancia (substantia), de la duración, del orden y del número y, quizás, otras¹.

Desde la perspectiva ontológica que se abre al hilo de la consideración de las nociones primitivas, todas las cosas son substancias y a éstas, por otra parte, les conviene de igual modo el resto de las nociones generales. A nosotros nos interesa destacar, porque luego lo retomaremos, que a la substancialidad se aparean la duración y el número. La identidad de las cosas ha de ser, por tanto, numérica y constituirse en un horizonte de permanencia. Estas notas establecen los presupuestos irrefragables para identificar al yo descubierto en el *cogito*. Pero antes de desarrollarlos, tratemos de situar brevemente en la tradición metafísica la propuesta substancial cartesiana.

I.7.1. La novedad del substancialismo cartesiano.

La concepción cartesiana de la substancia mantiene importantes deudas con la tradición metafísica, aunque va a obrar una profunda reforma al hacerse cargo del dualismo entre alma y cuerpo. Su originalidad se perfila precisamente en relación a los dos referentes filosóficos que la enmarcan, a saber: la tradición escolástica que la precede y los desarrollos posteriores de Spinoza y Leibniz².

Al ocuparnos del planteamiento escolástico no podemos dejar de hacer referencia al aristotélico-tomista, que parte de la articulación de la substancialidad que desarrolla el Estagirita en los términos de substancia primera y substancia segunda. Lo que constituye *grosso modo* a aquélla (*οὐσία πρώτη*) —la substancia propiamente dicha— es el hecho de ser el sujeto lógico de la

¹MM, AT IX-45; en la ed.cast., p. 49. El subrayado así como los paréntesis, que recogen los términos de la edición latina (AT VIII-22-23), son nuestros.

² Un acertado comentario, a nuestro parecer, sobre las concepciones de la substancia en la escolástica y en Spinoza y Leibniz se encuentra en las pp. 177ss. de *Le rationalisme de Descartes* de J. Laporte. Cf.

predicación y el substrato ontológico de las determinaciones, tanto accidentales como esenciales. Se trata del sujeto (ὑποκείμενον) que, por tanto, ni puede ser “dicho de un sujeto ni está en un sujeto”¹. Es el soporte en el que *inhieren* las propiedades y que ha de poder ser, en consecuencia y en cierto sentido, concebible con independencia de ellas. Por su parte, la substancia segunda (οὐσία δεύτερα) hace las veces de predicado o determinación esencial de la otra. Se refiere a la especie y el género, pues “solamente ellas, de entre las cosas que se predicán, revelan la substancia primera”².

La tradición racionalista que prosiguen Spinoza y Leibniz se desmarca de estos presupuestos escolásticos aunque radicalizando en cierto sentido, sin embargo, la tesis aristotélica de que las substancias son entidades naturales dotadas de un principio interno de acción. Ya se refiera para el primero al Universo en general —Dios— o para el segundo al individuo en particular —la mónada—, la substancia no es algo pasivo o inerte que se deje reducir como sujeto de inherencia, sino la causa inmanente de la que derivan deductivamente sus modos, accidentes o atributos. Es principio de inteligibilidad y de explicación de los mismos, pues están ya siempre comprendidos en su noción³. Lo que la define esencialmente es su radical autarquía.

A caballo entre ambos planteamientos, el significado de la substancia cartesiana parece fluctuar entre el de substrato y el de subsistencia. Y es que se trata de un expediente que sirve a realidades muy distintas, como son la *res cogitans infinita* —Dios—, la *res cogitans finita* —el pensamiento humano—, la *res extensa* —la materia— y también, luego lo veremos, la unión substancial entre alma y cuerpo. De ahí que la cuestión sea compleja y no pueda librarse de una buena dosis de equivocidad. Recurriendo a las definiciones que encontramos en diferentes páginas, podemos rastrear, por una parte, la inspiración aristotélica

también el estudio de R. Lefevre *La Bataille du Cogito*, PUF, París, 1960; pp. 186ss..

¹ *Categorías*, 5 (Cuadernos Teorema, Valencia, 1993; pp. 13-14). El sentido del término griego ὑποκείμενον es precisamente lo que subyace, lo que está por debajo de algo sosteniéndolo, sujetándolo. De aquí la normalización de la traducción latina de οὐσία por *substantia*, de *sub-stare*.

² *Ibid.*, p. 16.

³ Pueden consultarse las concepciones de la substancia de Spinoza y Leibniz en sus respectivos textos *Ética* II, prop. 17 y *Discurso de la Metafísica*, art. 8.

que hace de la substancia un sujeto de inherencia articulado, en consecuencia, atributivamente. Leemos en este sentido, por ejemplo, en las respuestas a las segundas objeciones:

“Toda cosa en la cual, como en su sujeto, está ínsito algo, o sea, por la cual existe algo que concebimos, es decir, alguna propiedad, cualidad o atributo del que tenemos en nosotros una idea real, es llamada Substancia”¹.

Pero, por otra parte, en algunos momentos también asoma la voluntad substancial de una absoluta autosubsistencia, que estaría en la línea —en realidad, anticipándola— spinoziana y leibniziana. Leemos así, por ejemplo, en las respuestas a las cuartas objeciones:

“La noción de substancia es tal que se la concibe como una cosa que puede existir por sí misma, sin el concurso de ninguna otra substancia”².

O, como también se señala en el párrafo 51 de la primera parte de *Los principios de la filosofía*:

“Cuando concebimos la substancia, solamente concebimos una cosa que existe en forma tal que no tiene necesidad sino de sí misma para existir”³

Cabe señalar que la ambivalencia cartesiana debe mucho al magisterio escolástico de F. Suárez, quien maneja las dos acepciones aunque para universos diferentes: aplicando la definición de substrato a la substancia finita creada y la de subsistencia únicamente a Dios⁴. Sin embargo, demostrando así su originalidad, Descartes va a aplicar ambas al ego. Es cierto que estrictamente hablando sólo la *res cogitans infinita* goza de una completa autarquía, de una

¹ Respuestas a las segundas objeciones, definición V, *MM*, AT IX-125, en la ed.cast., p. 130 (el subrayado es nuestro). Bajo la misma perspectiva aristotélica de *sujeto* considera Descartes en las definiciones siguientes VI y VII, respectivamente, la *res cogitans finita* —“La substancia en que está inmediatamente ínsito el pensamiento es llamada aquí Espíritu”— y la *res extensa* —“La substancia que es sujeto inmediato de la extensión, y de los accidentes que presuponen la extensión, como la figura, la situación, el movimiento local etc., se llama cuerpo”——.

² Respuestas a las cuartas objeciones, *MM*, AT IX-175; en la ed.cast., p. 184.

³ *PF*, AT IXB-47; en la ed. cast., p. 52.

⁴ Cf. el artículo ya citado de J.-L. Marion “A propos de Suarez et Descartes”.

absoluta no-menesterosidad, siendo en las criaturas relativa al depender siempre de la asistencia divina¹. Pero aun así, se reconoce que las sustancias creadas existen con independencia de cualquier otra de la misma naturaleza, que su ser es separado y distinto y además que ese concurso necesario del creador es “ordinario”, lo que concilia esta condición con los resultados de una ontología autorresponsable y le resta un verdadero alcance. La perseidad de la *res cogitans* está asegurada, en realidad, sobre el trasfondo de orden y regularidad que diseña la propia conciencia. Puntualizan las *Meditaciones metafísicas*:

“...todas las sustancias —es decir las cosas que no pueden existir sin ser creadas por Dios— son incorruptibles por naturaleza y nunca pueden dejar de ser, salvo que Dios, negándoles su ordinario concurso las reduzca a la nada”².

Por otra parte, a la *res cogitans finita* le conviene así mismo la descripción como substrato: “la sustancia en que está inmediatamente insito el pensamiento (*pensée; cogitatio*) es llamada aquí Espíritu (*esprit; mens*)”³. El mismo carácter predicativo que encauza en la segunda meditación la marcha del conocimiento de sí —saber *qué soy* una vez sé que soy— es revelador de este movimiento, puesto que presupone la vigencia de una articulación atributiva del sujeto. Si el trasunto de la definición que hace hincapié en la subsistencia es fundamentalmente ontológico y tiene consecuencias en lo que a la existencia de las sustancias se refiere, esta última las tiene en el orden del conocimiento al otorgarle al atributo principal, el pensamiento, una función epistemológica decisiva, pues es lo que permite la cognoscibilidad de la *res*⁴. Y es que “aun cuando cualquier atributo baste para dar a conocer la sustancia, sin embargo —se precisa en *Los principios de la filosofía*— cada sustancia posee uno que constituye su

¹ Cf. *PF*, I, §§51 y ss..

² *MM*, *AT* IX-10; en la ed.cast., p. 14. Cf. también *PF*, I, §51.

³ Respuestas a las segundas objeciones, definición VI, *MM*, *AT* IX-125 y *AT* VII-161; en la ed.cast., p. 130

⁴ Cf. *PF* I, §52: “Pero cuando es cuestión de saber si alguna de estas sustancias existe verdaderamente, es decir, si en el presente está en el mundo, no basta con que sea una cosa que existe para que la conozcamos, pues esto no nos descubre nada que excite algún conocimiento particular en nuestro pensamiento. Es preciso, además de esto, que tenga algunos atributos que podamos observar; cualquier atributo basta para tal efecto, a causa de que una de nuestras nociones comunes es que la nada no puede tener atributo alguno, ni propiedades ni cualidades”, *AT* IXB-47; en la ed. cast., pp. 52-53.

naturaleza y su esencia y del cual dependen todos los otros” y “no podríamos tener una idea clara y distinta de una tal substancia si la desposeemos de tal atributo”¹.

Que el *ego* sea una substancia, su cosificación como *res*, implica que en tanto que tal cosa determinada ha de poseer, efectivamente, un atributo que le sea lógicamente necesario, que defina su identidad esencialmente tanto para saberse con certeza a sí mismo como para saberse propiamente frente a las otras realidades. Y ésta es su condición de *cogitans*, de pensante. La relación entre ambos es tan estrecha que el alma sólo puede ser aprehendida o conceptualizada de un modo claro y distinto valiéndose del pensamiento. El atributo abre la substancia a la cognoscibilidad y la revela en lo que de suyo es. Para hacernos una idea ajustada de esta relación podemos ayudarnos del planteamiento aristotélico sobre la *ousía* primera y la segunda. La articulación entre la *res cogitans* y la *cogitatio* ha de comprenderse tal y como el Estagirita tematiza la correspondencia entre aquéllas: y es que el pensamiento constituye la identidad esencial de la cosa que piensa y no puede separarse de ella².

De otra naturaleza bien diferente es el vínculo que liga la substancia pensante y sus diferentes modos, puesto que aquí sí que ha lugar a la accidentalidad. La *cogitatio*, en calidad de atributo esencial, es el principio de los diferentes sucesos mentales en la medida en que todos ellos —como ya hemos señalado— se representan en el escenario interior de la conciencia, pero no deductivamente, ya que son totalmente prescindibles para determinar la identidad de la *res cogitans*: “pues aunque todos sus accidentes cambien (como cuando concibe ciertas cosas, quiere otras, siente otras, etc.) —leemos en las *Meditaciones metafísicas*— sigue siendo, no obstante, la misma alma”³. E

¹ *PF*, I, §53 y 62, *AT* IXB-48 y 53; en la ed. cast., pp. 53 y 59.

² Escribe Aristóteles en las *Categorías* (p. 18) sobre el tipo de relación que se da entre ambas substancias, primera y segunda: “Por lo que respecta a las substancias segundas, parece por el modo de denominación —cuando se dice hombre o animal— que también significan, similarmente, un “esto”; sin embargo, esto no es realmente verdad; más bien significan una cierta calificación (puesto que el sujeto no es uno como en la substancia primera, sino que hombre y animal se dicen de muchas cosas). Pero no significan simplemente una cierta calificación, como en el caso de blanco; blanco no significa otra cosa que una calificación, mientras que la especie y el género determinan la cualidad respecto de la substancia (puesto que significan una substancia con una cierta calificación)” (los subrayados son nuestros).

³ *MM*, *AT* IX-10; en la ed. cast., pp. 14-15. Escribe también Descartes en las *Observaciones sobre el*

insisten *Los principios de la filosofía*: “la imaginación, la sensibilidad y la voluntad dependen de tal modo de un ser que piensa, que sin él no podemos concebirlas”, pero , al contrario, sí podemos comprender éste “sin imaginación o sin sensibilidad”¹. Ninguna de las dos facultades pertenecen esencialmente a la identidad del ego cartesiano, bien al contrario, parecen quedar reducidas a modos accidentales de la substancia pensante, están atrapadas en el contingente y fatuo devenir fenomenológico de la conciencia². “Todas las propiedades que constatamos de la cosa que piensa, sólo son diversos modos de pensar”³. En este sentido, puede decirse que el ego cartesiano es el substrato lógico y necesario de la experiencia. Aquí yace una intuición básica y correcta para buena parte de la tradición filosófica posterior, a saber: el hecho de que las vivencias pertenecen a un sujeto que se hace cargo de la diversidad y multiplicidad de éstas en función de su identidad y consistencia⁴.

Cabría insistir asimismo en que la *res* entraña un principio energético, *productor* de modos. En este sentido decía Descartes de la substancia en el texto que hemos citado anteriormente de sus respuestas a las segundas objeciones que

programa de Regius: “De igual forma, podemos afirmar que existen diversos modos del pensamiento (*cogitationis modi*), pues la afirmación es un modo de conciencia distinto de la negación, y así respecto de otras modalidades. Pero la conciencia (*cogitatio*), en cuanto que es el principio interno del que proceden todos esos modos y en el que están presentes, no se concibe como modo, sino como atributo que constituye la naturaleza de alguna substancia”, *Observaciones sobre el programa de Regius*, AT VIII-347; en la ed.cast., p. 28, los paréntesis recogen los términos de la versión latina.

¹ *PF*, I, §53, AT IXB-48; en la ed. cast., p. 53.

² Tanto en la segunda como en la sexta meditación insiste Descartes en la distancia que separa la imaginación de la pura intelección y en que sólo en virtud de ésta última puedo conocerme esencialmente. En el mismo sentido responde a Gassendi que la imaginación, en la que el espíritu contempla alguna forma corpórea, no es una facultad válida para aprehender la naturaleza de la *res cogitans* “pues en la verdadera idea de espíritu sólo está contenido el pensamiento con todos sus atributos, entre los cuales no hay ninguno que sea corpóreo”, *MM*, AT VII-385; en la ed.cast., p. 302. Cf. también la respuesta a la objeción cuarta de Hobbes en la que insiste en la diferencia entre imaginación y entendimiento, *MM*, AT IX-139 ;en la ed.cast., p. 145.

³ *Ibid.*.

⁴A esto se refiere Husserl cuando habla del significado eterno de las *Meditaciones Metafísicas* (*Ibid.*, p. 3ss.). Y también Merleau-Ponty —aunque ya desde una posición crítica con respecto a la epistemología cartesiana— afirma que “...hay una verdad definitiva en la vuelta cartesiana desde las cosas o las ideas hasta el yo. La misma experiencia de las cosas transcendentales sólo es posible si llevo y encuentro en mí el proyecto. [...] Si encuentro cosas en torno mío no es debido a que estén ahí efectivamente, porque de esta existencia de hecho, por hipótesis, no sé nada. Si soy capaz de reconocerla, es debido a que el contacto efectivo con la cosa despierta en mí una ciencia primordial de todas las cosas y mis percepciones finitas y determinadas son manifestaciones parciales de un poder de conocimiento que es coextensivo al mundo y que lo despliega de punta a cabo”, “El cogito”: *Fenomenología de la percepción*, pp. 405ss.).

es aquella cosa “por la cual existe algo que concebimos”, es decir, las propiedades, cualidades o atributos. Y es que exhibe, ciertamente, una dimensión activa o causal que, además de a Dios, conviene especialmente al pensamiento. A pesar de la infinitud de uno y la finitud del otro, ambos son *cogitans*. La diferencia gramatical entre su atributo y el de la materia, *extensa* —en el primer caso se trata de un participio activo, mientras que en el segundo de uno pasivo— deja presumir ya la heterogeneidad de los criterios de identidad cualitativa y numérica que les pertenecen a cada uno de ellos. La indagación de la naturaleza de ambas *res* es decisiva para seguir el desarrollo cartesiano de la identidad personal. Porque sobre el conocimiento necesario que el alma obtiene de sí y del cuerpo se apoya su distinción real con respecto de éste: la discriminación absoluta de esencias, es decir, del pensamiento y de la extensión, implica el dualismo de sustancias. Sigamos por aquí.

I.7.2. La distinción substancial entre alma y cuerpo.

La formación del sujeto filosófico pasa por un duro ejercicio de *desprendimiento* cuyo trasunto es un dualismo substancial que quiere observar el cuerpo bajo la perspectiva del objeto. Como ya hemos señalado, Descartes maneja un argumento epistemológico a favor de la distinción de la *res cogitans* y la *extensa* que se basa en el estatuto claro y distinto de sus respectivas naturalezas. La extensión define con propiedad y necesidad la materia —tal es el resultado del análisis de nuestro conocimiento de un trozo de cera¹—. El pensamiento, por su parte, apura de un modo esencial el yo en la medida en que satisface intuitivamente el conocimiento de sí. Ambos atributos nombran dos nociones primitivas —nos queda para luego una tercera— irreductibles entre sí y

¹ “...¿qué es lo que concebíamos con tanta distinción en aquel pedazo de cera? Ciertamente, no puede ser nada de lo que alcanzábamos por medio de los sentidos, puesto que han cambiado todas las cosas que percibíamos... sino tan sólo un cuerpo que un poco antes se me aparecía bajo esas formas y ahora bajo otras distintas... Fijémonos bien, y, apartando todas las cosas que no pertenecen a la cera, veamos qué resta. Ciertamente nada más que algo extenso, flexible y cambiante”, *MM*, AT IX-24; en la ed. cast., p. 28. Cf. también el § 4 de la segunda parte de *PF* titulado “Ni el peso, ni la dureza ni el color, etc., constituyen la naturaleza del cuerpo sino sólo su extensión”, AT IXB-65; en la ed. cast., p. 73.

últimas sobre las que se construye el resto del conocimiento¹. Lo que nos interesa destacar ahora es que por sí solas dan cuenta de la subsistencia de sus respectivas substancias. En el caso del ego, la intuición de la *cogitatio* sobra para pensar que ha sido creado, en lo que a su esencia compete, sin las otras cosas aún ignotas, pues no puede estar comprendida en ella algo sin lo que puede perfectamente concebirse y lo que es más importante, ser: “Pues, aunque acaso haya en mí muchas cosas que aún no conozco (y, en efecto, yo suponía en ese lugar no saber aún que el espíritu tuviese la fuerza de mover el cuerpo, ni que estuviese substancialmente unido a él), con todo, por cuanto que basta para que yo subsista con lo que sé que hay en mí, estoy seguro de que Dios ha podido crearme sin las demás cosas que aún no conozco, y, por tanto, de que esas cosas no pertenecen a la esencia de mi espíritu”². Teniendo en cuenta este criterio Descartes concluye que

“...a partir del hecho de que yo no conozca nada más que eso acerca de mi esencia (que era una cosa pensante, o sea, una cosa que tiene en sí la facultad de pensar), se sigue que nada más le pertenece realmente”³.

La autoaprehensión del *ego* implica, por lo tanto, la aprehensión de un atributo esencial que lo confirma en la existencia. Si la corporalidad no pertenece a este saber substancial queda excluida lógicamente de él. Baste que el espíritu pueda, sin postular ningún predicado *extraño*, concebirse de modo claro y distinto substancialmente, es decir, siendo capaz de existir a propósito de esa idea que de sí tiene —aunque tal vez otras propiedades permanezcan ignoradas— para que sea evidente la suficiencia atributiva del pensamiento. Este conocimiento esencial, aunque tal vez no exhaustivo ni perfecto, puede darse por pleno y completo en la medida en que hace posible una comprensión coherente del yo, lo

¹ Cf. las cartas a Isabel de Bohemia del 21 de mayo y del 28 de junio de 1643, a las que luego volveremos.

² Respuestas a las objeciones de Arnauld, *MM*, AT IX-171; en la ed.cast., p. 180. Una exposición y discusión sobre el criterio cartesiano de lo que determina la esencia de una cosa se encuentra en el artículo de N. Malcolm, “Descartes’s Proof that His Essence is Thinking” en Georges J. D. Moyal (ed.), *René Descartes: Critical Assessments*, Routledge, London and New York, 1991; vol. II, pp. 270-287.

³ Esto afirma Descartes en el prefacio al lector de la edición latina de las *MM* respondiendo a una de las objeciones que se le habían planteado a propósito del *Discours*, AT VII-8; en la ed.cast., p. 10.

hace inteligible por sí clara y distintamente con independencia de cualquier otra cosa, dicho de otro modo y repitiéndonos, lo confirma como una substancia: “...por una *cosa completa*, no entiendo sino una substancia revestida de las formas o atributos que bastan para que yo sepa que es una substancia”¹.

Desde este punto de vista, alma y cuerpo pueden ser concebidos respectivamente como una *res* sin menester de ninguno de los atributos del otro. Por ello nombran dos substancias realmente distintas, porque cada una excluye a la otra críticamente al considerarse esencialmente. La *res cogitans*, además, no sólo no necesita de la corporalidad para saberse, sino que se sabe mucho más fácilmente. Y esto porque se autoevidencia a sí misma a propósito también del conocimiento de la *res extensa* a la que ha quedado reducida la materia. Ésta es la enseñanza fundamental del argumento del trozo de cera en la última parte de la segunda meditación. La persistencia de algo que no es el sujeto certifica, sin embargo, su actividad, es decir, confirma la conciencia de un pensamiento autónomo que es el que, en definitiva, y en virtud de su penetración, se hace cargo y define intelectualmente el objeto².

En resumidas cuentas, del dualismo de esencias ha desembocado Descartes en el de substancias. El punto de apoyo para ello se encuentra en última instancia en el *fiat* de la veracidad divina. De la confluencia del conocimiento que el ego

¹ Respuestas a las objeciones de Arnauld, *MM, AT IX-172*; en la ed.cast., p. 18. En el mismo lugar, Descartes diferencia entre lo que sería un conocimiento entero y perfecto de algo, sólo atribuible a Dios —o al ser humano en el caso de que tuviese una revelación divina— y uno pleno y completo, que es el que compete al ser humano en tanto que ser dotado de una razón natural que puede hacer de ella un uso coherente y sin contradicciones. Para fundamentar la distinción real es suficiente este último: “...no he querido decir que de ahí pudiera inferirse que, a fin de establecer una distinción real, se necesitase un conocimiento entero y perfecto, sino sólo un conocimiento tal, que no resultase *imperfecto y defectuoso* en virtud de la abstracción y restricción de nuestro espíritu. Pues hay en verdad diferencia entre poseer un conocimiento absolutamente perfecto, de lo cual nadie puede estar absolutamente seguro, y poseer un conocimiento que sea perfecto en la medida en que sabemos que no ha resultado imperfecto por obra de una abstracción de nuestro espíritu. Así, cuando dije que era necesario concebir *plenamente* una cosa, no era mi intención decir que nuestra concepción debía ser entera y perfecta, sino sólo que debía ser lo bastante distinta como para saber que esa cosa era *completa*.”

² Un minucioso análisis del pasaje del “trozo de cera” se encuentra en las pp. 60ss. de la obra de J. Laporte, *Le rationalisme de Descartes*, y en las pp. 98ss. de *La Bataille du Cogito* de R. Lefèvre. Este último se refiere a la elección por Descartes no casual de la imagen de la cera. La cera es tradicionalmente la imagen del pensamiento, que recibe las impresiones, pero lo que le interesa es precisamente marcar los límites de esta analogía: no solo el pensamiento no es de naturaleza corporal, sino que además tiene una dimensión activa.

ha ganado de sí con el que tiene del autor de su ser resulta con seguridad la distinción real entre su cuerpo y su mente¹. En el orden de la realidad, la discriminación y la independencia de ambas *res*, cuyas naturalezas ya habían sido distinguidas en el orden del pensamiento, queda garantizada una vez establecido como principio que lo concebido clara y distintamente no es solo subjetivamente cierto, sino también objetivamente verdadero, pues como tal puede la divinidad producirlo². Esta mediación *ontoteológica* va a quedar, no obstante, significativamente relativizada, pues, como vamos a leer a continuación, no importa qué poder lleve a cabo la separación entre ambas sustancias para juzgarlas como diferentes. En definitiva, se apela a Dios como garante de nuestra conciencia pero en la medida en que se proyecta sobre él el funcionamiento ordinario de ésta y so pena de ser falaz si el criterio de certeza descubierto en el *cogito* fuera incorrecto. Se recurre a él como garantía de que lo real es tal y como yo lo concibo cuando lo concibo bien: por supuesto, su omnipotencia podría hacer más de lo que yo puedo comprender, pero no menos de lo que comprendo. Por ello, repugnaría a nuestra razón que no pudiera separar realmente lo que nosotros distinguimos, es decir, lo que conocemos como separable³.

Habida cuenta de ello, es en la sexta jornada de las *Meditaciones metafísicas* —una vez asegurada la verdad de las distinciones (cuarta meditación) y la concepción distinta del alma (segunda meditación) y del cuerpo

¹ En el volumen II de su *Descartes selon l'ordre des raisons*, expone M. Gueroult la prueba de la distinción real entre alma y cuerpo (pp. 61ss.), que considera la primera en el *orden de las razones* para pasar después a la prueba de la existencia de los cuerpos y a la de la unión substancial de alma y cuerpo.

² Quinta meditación, *MM*, *AT IX*-55-56; en la ed.cast., pp. 58-59.

³ Habida cuenta de lo dicho, pierde fuerza sin duda el recurso de la epistemología cartesiana a la divinidad. Y es que cabe no confundir la separación real con la distinción real, que no es más que la separación posible (así lo señala Descartes, por ejemplo, en la definición X en sus respuestas a las segundas objeciones: “Se dice que hay distinción real entre dos sustancias, cuando cada una de ellas puede existir sin la otra”, *MM*, *AT IX*-125; en la ed.cast., p. 130). Lo relevante es que podemos representarnos las sustancias como distintas y separables mentalmente, lo que basta para dar cuenta de su distinción. Su separación real correspondería a otro orden de cosas, al de lo que está más allá de nuestra conciencia, que ya no es competencia del ser humano, pero que contempla la posibilidad de ser tal y cómo este lo concibe. Sobre el papel y el estatuto de la veracidad divina puede consultarse el estudio de M. Gueroult, *Descartes selon l'ordre des raisons*, vol. II, sobre todo pp. 26ss. Un comentario del pasaje que nos ocupa de las *Meditaciones* se encuentra en las pp. 172ss. de *La Bataille du Cogito* de R. Lefèvre.

(meditaciones segunda, quinta y sexta)— cuando se consuma la distinción epistémico-modal entre *res extensa* y *res cogitans*:

“En primer lugar, puesto que ya sé que todas las cosas que concibo clara y distintamente pueden ser producidas por Dios tal y como las concibo, me basta con poder concebir clara y distintamente una cosa sin otra, para estar seguro de que la una es diferente de la otra, ya que, al menos en virtud de la omnipotencia de Dios, pueden darse separadamente, y entonces ya no importa la potencia que produzca esa separación, para que me sea forzoso estimarlas como diferentes. Por lo tanto, como sé de cierto que existo, y, sin embargo, no advierto que convenga necesariamente a mi naturaleza o esencia otra cosa que ser cosa pensante, concluyo rectamente que mi esencia consiste sólo en ser una cosa que piensa, o una substancia cuya esencia o naturaleza consiste toda sólo en pensar. Y aunque acaso (o mejor, con toda seguridad, como diré en seguida) tengo un cuerpo al que estoy estrechamente unido, con todo, puesto que, por una parte, tengo una idea clara y distinta de mí mismo, en cuanto que yo soy sólo una cosa que piensa —y no extensa—, y, por otra parte, tengo una idea distinta del cuerpo, en cuanto que él es sólo una cosa extensa —y no pensante—, es cierto entonces que ese yo (es decir, mi alma, por la cual soy lo que soy), es enteramente distinto de mi cuerpo, y que puede existir sin él”.¹

La distinción entre mente y cuerpo se apoya igualmente en un criterio ontológico que Descartes expone también en la sexta meditación: la indivisibilidad de la primera frente a la divisibilidad del segundo². Este argumento es relevante para acotar el carácter individual de la *res cogitans* frente a la esencial no individualidad somática. Desde este punto de vista, el alma ha de considerarse como el principio de individuación de la corporalidad: ésta gana una

¹ *MM*, AT IX-62; en la ed.cast., pp. 65-66 (los subrayados son nuestros).

² “...hay gran diferencia entre el espíritu y el cuerpo; pues el cuerpo es siempre divisible por naturaleza, y el espíritu es enteramente indivisible. En efecto: cuando considero mi espíritu, o sea, a mí mismo en cuanto que soy sólo una cosa pensante, no puedo distinguir en mí partes, sino que me entiendo como una cosa sola y enteriza. Y aunque el espíritu todo parece estar unido al cuerpo todo, sin embargo, cuando se separa de mi cuerpo un pie, un brazo, o alguna otra parte, sé que no por ello se le quita algo a mi espíritu. Y no pueden llamarse “partes” del espíritu las facultades de querer, sentir, concebir, etc., pues un solo y mismo espíritu es quien quiere, siente, concibe, etc. Mas ocurre lo contrario en las cosas corpóreas o extensas, pues no hay ninguna que mi espíritu no pueda dividir fácilmente en varias partes, y, por consiguiente, no hay ninguna que pueda entenderse como indivisible. Lo cual bastaría para enseñarme que el espíritu es por completo diferente del cuerpo, si no lo supiera ya de antes.” *MM*, AT IX-68, en la ed.cast., pp. 71-72.

identidad singular en la medida en que está substancialmente unida a ella. La inconsistencia individual *per se* del cuerpo queda clara al considerar que en sí mismo no constituye con propiedad una *res*. La substancialidad —y con ella la unidad y unicidad— atañe, como en seguida veremos, a la *res extensa* como tal, a la materia en su conjunto que es infinitamente divisible. El cuerpo humano sería en su seno una partición fenoménica o subjetiva más si su participación en el compuesto psicofísico no le prestase singularidad.

En efecto, en el contexto epistemológico del *cogito* el fundamento de la identidad personal yace en la misma subjetividad, en la misma conciencia. A propósito de ese recinto de privilegiada indubitabilidad se descubre el yo de un modo inmediato y no convencional: sin tolerar ningún tipo de estipulación histórica o social. Lo somático, sin embargo, no pertenece a este núcleo egológico por diferentes motivos. En primer lugar, porque la tensión ascética y escéptica de la meditación ha invalidado la capacidad del propio cuerpo para identificar al sujeto en términos esenciales. Pero, en segundo lugar y a la base de este primer argumento, yace otra motivación mucho más profunda: no se trata de obviar meramente el cuerpo a fin de ganar un conocimiento cierto e infalible de sí como *res cogitans*, sino de considerarlo —insistimos— bajo una determinada perspectiva, la más heterogénea con respecto al pensamiento, a saber: la del objeto. Y es que, como apuntábamos, a la subjetividad le es imprescindible la objetividad: sujeto y objeto son los extremos de una misma posición epistémica.

I.7.3. El cuerpo objeto.

En la medida en que el cuerpo se conoce en lo que de suyo es, se clarifica e impone la diferencia con respecto al espíritu. Las notas cardinales que le convienen se deciden tras la inspección de su presencia a la conciencia, que lo delata como una substancia extensa y geoméricamente inteligible hecha la abstracción de toda propiedad y especificación accidental —las cuales sí serían concebibles por la imaginación y los sentidos—. Se trata de la idea desnuda y cosificada de materia una vez extirpado todo viso de mundaneidad y desestimada

la dimensión simbólica que media la vivencia de la propia corporalidad¹. La extensión, en calidad de atributo esencial, se deja concebir así clara y distintamente, lo que equivale a decir que es permeable a una intuición intelectual infalible, constituyendo por ello la única medida racional con la que contamos para determinar la que sea la naturaleza somática desde un punto de vista ontológico y epistemológico².

Como ya hemos sugerido, la substancialidad atañe a la materia en general. El atributo de la extensión no entraña en sí mismo un criterio de individuación, de lo que resulta la unidad y unicidad de la *res extensa* en su totalidad y la imposibilidad de establecer en su seno ninguna singularidad. Epistemológicamente hablando, pueden darse una serie de pautas que sirven para discernir la particularidad de los diferentes objetos, aunque —dada su naturaleza sensible, espacio-temporal y cinemática— no tienen un fundamento substancial estricto, sino que más bien estarían condicionadas a la subjetividad del yo³. El cuerpo queda así desprovisto de toda seña individual e individuante. La identidad que aporta al compuesto humano es accidental, pues su coherencia resulta de una reunión de miembros a la que no es extraña, como materia que es, una divisibilidad ilimitada. Su articulación no es la propia de algo orgánico, sino la de algo artificial que no tiene en sí el fundamento de su existencia. De hecho, su *presunta* unidad se ve arruinada con la muerte, momento en que la extensión entregada a lo corporal toma otra forma, es decir, otra entre las infinitas disposiciones que puede adoptar la materia.

¹ Se trataría en términos husserlianos del cuerpo entendido físicamente como *Körper* frente a su comprensión vivencial como *Leib*.

² Y es que sólo en tanto que espíritu puede el hombre conocer la verdad de las cosas, como ha quedado claro tras el análisis del pasaje del trozo de cera. Descartes insiste sobre este punto en la sexta meditación refiriéndose a la irrelevancia epistemológica de los sentidos —a pesar de su significado vital—: “Pues, en mi parecer, pertenece al espíritu, y no al compuesto de espíritu y cuerpo conocer la verdad de las cosas. (...) Porque esas sensaciones que no me han sido dadas sino para significar a mi espíritu qué cosas convienen o dañan al compuesto de que forma parte, y que en esa medida son lo bastante claras y distintas, las uso, sin embargo, como si fuesen reglas muy ciertas para conocer inmediatamente la esencia y naturaleza de los cuerpos que están fuera de mí, siendo así que acerca de esto nada pueden enseñarme que no sea muy oscuro o confuso”, *MM, AT IX-65-66*; en la ed.cast., pp. 69-70.

³Cf. la obra de G. Rodis-Lewis *L'individualité selon Descartes*, pp. 37ss..

Cuanto más claramente queda sujeto el cuerpo a las disposiciones mecánicas, inertes y homogeneizadoras de la materia, más distintamente se conoce el alma como su opuesto. Ya que, aunque ambos ganen una dimensión cósmica —ambos son una *res*— lo que decide aun así su mutua irreductibilidad y mantiene una tensión dualista es la propiedad de sus atributos. En el pensamiento prima la actividad, la *res* es en este caso *cogitans*: porta, por ello, las claves de una personalidad que se entiende fundamentalmente —lo ampliaremos en el próximo capítulo— en un sentido voluntarista y a la que, a pesar de su reificación como conciencia, le conviene la espontaneidad¹. La expresión de la materia, bien al contrario, es pasiva. Lo que rige su legalidad es una causalidad mecánica de la que ha quedado abortada toda suerte de teleología.

Descartes consume así el desencantamiento de la naturaleza extendiéndolo sobre el propio cuerpo. Éste ya no participa del *télos* interno de la *physis* aristotélica, sino que, bien al contrario, asume la coyuntura del artefacto y pierde toda dimensión significativa o simbólica². Se trata de una realidad yerta y exánime que se ha incorporado lo vegetativo y sensitivo precisamente para consumir la autonomía de su funcionamiento. Éste es tan integral e

¹ G. Rodis-Lewis considera que no puede hablarse con propiedad de una reificación de la *res cogitans*, precisamente porque toda su realidad queda absorbida en el *acto* de pensar, que es constitutivo del yo pensante. La conciencia es, desde esta perspectiva, un punto de apoyo incontestable para caracterizar la cosa pensante, pero lo que se descubre como dimensión de toda conciencia es el sentimiento de un yo en acto en cada una de sus operaciones (*L'oeuvre de Descartes*, p. 250). Es cierto que en el mismo sentido que el alma prima sobre el cuerpo a la hora de pensar la identidad personal, en aquélla la voluntad lo hace sobre el entendimiento. Sin embargo, consideramos que aun así la operatividad de la conciencia como un ámbito substantivo sigue vigente en la medida en que esa voluntad, en cada uno de sus actos, mantiene la referencia inmediata e indubitable a un yo que no se ve afectado en su identidad substancial por los diferentes modos contingentes que son sus diferentes voliciones. Por ello, la mente es un escenario —o un espejo, como diría R. Rorty— contemplado por ese yo inmutable, idéntico siempre consigo mismo. Al quedar vaciado de toda determinación accidental, su identidad, aunque sea tematizada en función de su actividad, sigue estando circunscrita a la perspectiva del observador.

² La finalidad en los seres no inteligentes es un tema complejo en la filosofía de Descartes. Frente a la interpretación que hace Leibniz de la naturaleza cartesiana como ámbito de exclusión de toda finalidad en tanto que obra de una voluntad divina no regida, en su absoluta soberanía, por ninguna idea de bien o de fin, es posible entender una apertura *sui generis* de los seres naturales a la teleología, en el sentido de que su mecanicismo se ordena en función de las leyes que Dios ha querido establecer y, por ello, en este ordenamiento, no carecen de cierta finalidad interior. Sobre este tema, cf. la obra de Laporte ya citada, pp. 343 ss.. Sin embargo, a nuestro parecer, cabe insistir en que, incluso aceptando esta suerte teleológica en la naturaleza, no podría comprenderse de otro modo que asimilándola a algo que está más allá de nuestro alcance cognoscitivo, a saber: los designios de Dios, que son inescrutables. La finalidad puede ser, por lo tanto, admitida por Descartes a nivel ontológico, pero no tiene ninguna relevancia metodológica ni epistemológica en lo que respecta a la construcción de la ciencia física. Tal es el resultado de la apropiación cristiana de la teleología: ésta deja de ser la causa que vertebra los procesos naturales —así

instintivamente mecánico que puede asimilarse al de los animales-máquina de los que habla la quinta parte del *Discurso del método*. Y es que no le pertenece ningún principio de animación fuera de su propia dinámica automática —que, por cierto y luego abundaremos en ello, no es infalible—. Por ello, las imágenes a las que recurre Descartes para ilustrar la naturaleza de la corporalidad son, por ejemplo, la de una maquinaria hidráulica —que era algo muy frecuente en los jardines de la época y por lo que nuestro autor sentía gran admiración— o también la de un reloj:

“Y así como un reloj, compuesto de ruedas y pesas, observa igualmente las leyes de la naturaleza cuando está mal hecho y no señala bien la hora, y cuando satisface por entero el designio del artífice, así también, si considero el cuerpo humano como una máquina fabricada y compuesta de huesos, nervios, músculos, venas, sangre y piel, y ello de modo tal que, aun cuando no hubiera en él espíritu alguno, se movería igual que ahora lo hace cuando su movimiento no procede de la voluntad, ni por ende del espíritu, y sí sólo de la disposición de sus órganos...”¹

Esta perspectiva se agudiza al máximo al haber encontrado Descartes en la segunda meditación, y tras la conversión del *anima* en *esprit*, el apoyo filosófico suficiente para poder asimilar la corporalidad a algo cadavérico. Su identidad se dejaría resolver así en el proceso de una autopsia:

“Me fijaba, primero, en que yo tenía rostro, manos, brazos, y toda esa máquina de huesos y carne, tal y como aparece en un cadáver, a la que designaba con el nombre de cuerpo”.²

Dicho sea de paso, esta primera tematización cartesiana de la corporalidad permite argumentar, aunque sea negativamente, en favor de la inmortalidad anímica. El cuerpo es una maquinaria cuyo desgaste o funcionamiento defectuoso conlleva la muerte y su abandono por parte del alma. No se trata de

ocurre en la tradición aristotélica— para verterse en lo incógnito del voluntarismo teológico.

¹ Sexta meditación, *MM*, AT IX-67; en la ed.cast., p. 70. Las páginas del *Tratado del hombre* abundan en esta concepción. Sobre el mecanicismo corporal cartesiano, puede consultarse el volumen colectivo *Le corps* dirigido por J.-C. Goddard y M. Labrune, Vrin, París, 1992, pp. 107 y ss..

² Segunda meditación, AT IX-20; en la ed.cast., p. 25. Descartes mantendrá siempre esta concepción de la corporalidad, expuesta sistemáticamente en su tratado *L'Homme* como una pieza fundamental de su filosofía, a pesar de que la unión substancial de alma y cuerpo —como veremos en el próximo capítulo— lleva aparejada una noción bien distinta del cuerpo. Los esfuerzos de Descartes pasarán por intentar matizar y suavizar la tensión entre ambas.

que en él expire ningún principio vital —ya hemos visto cómo esto queda del todo desechado del concepto de mente— sino de la corrupción que como ser contingente y material sufre¹. Sin embargo, la contrapartida de la espiritualidad del alma así entendida es que su unión con el cuerpo parece ser *per accidens*, acusación rayana en la herejía de la que Descartes pondrá el máximo empeño en defenderse y no sólo por escrúpulos teológicos, como veremos.

I.7.4. Contra el *animismo* de las formas substanciales.

Recapitulando, la *res cogitans* necesita de la *extensa*, pues la primera descubre su naturaleza pensante e inmaterial adoptando una determinada postura respecto de su cuerpo, objetivándolo como si de una parte más de la segunda se tratara. La claridad y la exactitud con las que Descartes pretende acotar nuestra esencia epistemológica exige situarse fuera de uno mismo y adoptar en ese virtual lugar una perspectiva de desprendimiento respecto de la propia corporalidad. El sujeto desvinculado que ha emergido de la duda violenta nuestra natural y habitual manera encarnada de experimentar². Se trata de exacerbar al máximo el dualismo psicofísico para poder ganar una concepción clara y distinta del *ego* que lo asegure en sus pretensiones metafísicas fundamentalistas.

Al lector ingenuo es probable que se le antoje que el alma necesita del cuerpo para desarrollar sus funciones y que éste entraña en igual medida a aquélla, por ejemplo, para moverse. Pero esta mezcla o confusión de lo mental con lo material es uno de esos poderosos prejuicios infantiles a exorcizar al hilo de la meditación. De hecho, la substancialidad cartesiana se construye en el contexto teórico sobre la crítica científica a la noción de *forma substancial* —de la que ya nos habíamos valido, por cierto, para corregir epistemológicamente el alma en términos de mente—. Este *confuso* concepto escolástico —vestigio de la infancia— que es inteligible en el contexto del hilemorfismo aristotélico contiene dos premisas cartesianamente incompatibles. Y es que, por una parte, hace de la

¹ Cf. *PA*, §§ V y ss..

² Cf. Ch. Taylor, “Descartes: la razón desvinculada” en *Fuentes del yo*, pp. 162ss.

forma, considerada aparte de la substancia, una mera abstracción sin realidad propia; mientras que, por otra, la reconoce como una *cualidad real* que actualiza la materia. Descartes no puede tolerar que una noción distinta no tenga una realidad separable, es decir, que no sea una verdadera *res*. Le parece aberrante la *ilusión animista* hilemórfica de que una realidad espiritual y cualitativa, como es la forma, se una a otra corporal y cuantitativa, como es la materia, para conformar con ella una única substancia¹. A la luz de la nueva física matemática y mecanicista, esta combinación va a perder definitivamente toda vigencia ontológica y epistemológica, sancionándose como contrapartida un dualismo radical. La distinción entre alma y cuerpo es cuestión de evidencia racional mientras que la de su confusión, de pueriles creencias. En este sentido responde Descartes a las objeciones de Mersenne:

“Y si los hay que niegan poseer las ideas distintas de espíritu y cuerpo, nada puedo hacer, sino rogarles que consideren con atención el contenido de esa segunda meditación, y observar que la opinión de ellos, según la cual las partes del cerebro concurren con el espíritu para formar nuestros pensamientos, no está fundada en razón alguna positiva, sino sólo en que nunca han experimentado el haber existido sin cuerpo, así como en que éste les ha servido de estorbo muchas veces en sus operaciones; y eso es lo mismo que si alguien por haber llevado cadenas en los pies desde su infancia, pensara que tales cadenas forman parte de su cuerpo, y le son necesarias para andar”².

Y es que es, en efecto, en este período de nuestra biografía, la niñez, cuando se da paradigmáticamente carta de naturaleza a las formas substanciales. Precisamente la física aristotélica asumiría para Descartes la hipótesis de que el universo del niño es el universo real: “los primeros juicios que hemos hecho desde nuestra infancia y después también la Filosofía vulgar —escribe Descartes— nos han acostumbrado a atribuir al cuerpo muchas cosas que no pertenecen más que al alma y a atribuir al alma muchas cosas que no pertenecen más que al cuerpo”³. Esa temprana edad es el tiempo *par excellence* de la confusión, el momento en el que lo somático más mezclado parece estar con lo

¹ Sobre este punto cf. el estudio de E. Gilson, *Études sur le rôle...*, pp. 163 y 170ss..

² AT IX-105; en la ed.cast., p. 110.

³ Cf. carta al Abad de Launay del 22 de julio de 1641, AT III- 420.

ánimico, en el que más obstinada si cabe es su proximidad, pues más prima el bienestar y la supervivencia y más autoridad tienen, en consecuencia, los dictados de nuestra naturaleza sobre el interés por la verdad. La unión con el propio cuerpo es tan estrecha y su vivencia tan arrebatadora en los primeros años de vida que nos sentimos tentados a identificarnos con él y a tamizar a través de tal identidad la del resto del mundo. Por ello, proyectamos nuestra confusa experiencia psicofísica a las cosas inertes, infestándolas de propiedades sensibles y afectivas.

Habida cuenta de esta generalización, puede decirse que nuestra experiencia vital infantil contamina, ensombreciéndola, la naturaleza de las cosas. En este sentido, las formas substanciales serían las impresiones *animistas* —antropocéntricas, en definitiva— de la niñez, sancionadas como reales a pesar de que carecen de todo respaldo ontológico¹. Por ello, ése ha sido también — como hemos visto— el plazo a vencer y olvidar al hilo de la meditación, porque es germen de confusión para el alma, la fuente de los prejuicios sensualistas que entorpecen al conocimiento bien fundado. Recordemos lo ya dicho sobre los *vicios* epistemológicos infantiles con una cita ahora de *Los principios de la filosofía*:

“De la forma descrita hemos asumido *la mayor parte* de nuestros errores, a saber, durante los primeros años de nuestra vida, estando nuestra alma tan unida a nuestro cuerpo que sólo prestaba atención a lo que producía impresiones en nuestro cuerpo, aún no consideraba si esas impresiones eran causadas por cosas que existían fuera de ella, sino que solamente sentía dolor cuando el cuerpo era alcanzado por ellas, o bien sentía placer cuando le prestaban utilidad, o bien, si *eran tan ligeras que* el cuerpo no llegaba a sentir comodidad o incomodidad que fuera importante para su conservación... Y como el alma estaba tan vinculada al cuerpo que no consideraba las otras cosas sino en tanto que contribuían a su uso, juzgaba que existía más o menos realidad en cada objeto según que las impresiones que producían le pareciesen más o menos intensas.... De esa forma hemos

¹ Y es que, escribe Descartes, “tantas veces hemos comprobado en nuestra infancia que llorando, ordenando, etc., nos hemos hecho obedecer por nuestras nodrizas y hemos obtenido las cosas que deseábamos, que insensiblemente nos hemos persuadido de que el mundo no estaba hecho más que para nosotros y que todas las cosas se nos debían”, carta sin destinatario de marzo de 1638, AT II-37. F. Alqué la data de abril o mayo de 1638 y la dirige a Pollot a través de Reneri, *Oeuvres philosophiques*, t. II, p. 49.

sido fuertemente prevenidos con otros mil prejuicios que hemos recibido en nuestra creencia antes de que fuésemos capaces de usar correctamente nuestra razón. Es más, en vez de pensar que habíamos formulado estos juicios durante una época de nuestra vida en la que no éramos capaces de juzgar correctamente, y que, en consecuencia, estos juicios podían ser falsos en vez de ser verdaderos, los hemos asumido como si fueran ciertos...”¹.

Así las cosas, podríamos hacer en cierto sentido cartesiano el programa nietzscheano —del que más tarde nos ocuparemos— de “deshumanizar la naturaleza” en la medida en que Descartes trata de corregir científicamente una comprensión de la realidad física demasiado personal. Sin embargo, la segunda parte de este plan, “renaturalizar” como contrapartida al ser humano, va a ser entendida de modo diverso por ambos autores. Aquél, como ya hemos podido advertir sobradamente, pone en juego para ello el prejuicio del mecanicismo y convierte el cuerpo en un objeto exánime de factura geométrica, lo que le dará problemas a la hora de hacerse cargo de la identidad psicofísica del ser humano; mientras que Nietzsche manejará una perspectiva más biologicista y evolucionista que se propondrá, además, templar la pretendida *frialdad* del *cogito*. Su concepto de “deshumanización” de la naturaleza afectará precisamente al dualismo substancial y pondrá en evidencia su trasunto idealista.

Pero sigamos por el momento con Descartes. Habida cuenta de lo hasta aquí dicho, lo que nos interesa destacar es que se apropia del prejuicio escolástico de la substancialidad pero forzándolo de un modo inédito para aplicarlo a la mente, a una realidad finita puramente espiritual. Con ello consigue una verdadera reificación de la misma que excluye, como vamos a ver en seguida, toda connotación relacional al independizarla de cualquier otra *res* y hacerla trascender, así mismo, el flujo de sus propios contenidos. Se trata de un principio metapsíquico que no se deja reducir a ninguno ni reconoce entre ellos

¹ *PF*, I, 71, *AT IX*– 58-59; en la ed.cast., pp. 65-66.

ningún tipo de hilo biográfico —esta es la consecuencia de su constitución *presencial*, de su rendición incondicional al presente, el tiempo de la evidencia—. Además, el sujeto pensante reclama contra su cuerpo un carácter singular, una perseidad una y única. Recordemos que la solución cartesiana al problema de la individuación es scotista y suareciana antes que aristotélica, lo que acentúa la individualidad esencial del alma y matiza su carácter transcendental¹.

I.8. La individualidad del *ego*.

El número —lo hemos dicho ya refiriéndonos al número 48 de la primera parte de *Los principios de la filosofía*— es para Descartes una noción básica y general con la que concebimos la realidad. La individualidad es el trasunto de la identidad numérica de una substancia y concierne de un modo privilegiado y primordial a la *res cogitans*. Su carácter singular, como sabemos, no se decide de acuerdo con criterios materiales o convencionales sino con su esencia actualizada y en acto, la *cogitatio*, puesto que ésta implica ya conceptualmente una substancia individual como soporte. No olvidemos que precisamente pensando se autoevidencia el propio yo y que éste acota su dominio en función de aquello de lo que es inmediatamente consciente. El discernimiento de la individualidad es asunto de intuición: me sé yo mismo y acierto a comprender al instante qué pensamientos me pertenecen de modo exclusivo, a saber, aquellos que se me autopresentan. De ahí que la ambigüedad entre la pregunta por el *qué* y por el *quién* de la segunda meditación sea sólo aparente si atendemos a la dimensión existencialista del *cogito*: la esencia en tanto que existente es por definición singular. La solución cartesiana —de corte scotista y suareciana— pasa por radicar el principio de individuación en el alma, en la misma *res cogitans* que, si

¹ No obstante, cabe rescatar un aspecto central de la teoría aristotélica que va a *respetar* el tratamiento cartesiano de la substancialidad: el carácter atómico de la substancia primera, su constitutiva individualidad: “Toda substancia parece significar un «esto». Por lo que respecta a las substancias primeras es indudable y verdadero que significan un «esto», pues lo que se revela es individuo y uno en número”, *Categorías*, p. 18.

bien no admite ninguna determinación corporal, por sí misma en virtud de su naturaleza pensante ya tiene una identidad numérica.

A nuestro parecer, el prisma desde el que Descartes interpreta la substancia es egológico: la piensa desde el yo y para el yo al amparo de una determinada consideración de la personalidad¹. A propósito del *origen psicológico* de esta y otras nociones generales como la de duración —de la que luego nos ocuparemos— podemos leer, por ejemplo, en la tercera de las *Meditaciones metafísicas*:

“En cuanto a las ideas claras y distintas que tengo de las cosas corpóreas, hay algunas que me parece he podido obtener de la idea que tengo de mí mismo: así las de substancia, duración, número y otras semejantes. Pues, cuando pienso que la piedra es una substancia, o sea, una cosa capaz de existir por sí, dado que yo soy una substancia, y aunque sé muy bien que soy una cosa pensante y no extensa (habiendo así entre ambos conceptos muy gran diferencia), las dos ideas parecen concordar en que representan substancias. Asimismo, cuando pienso que existo ahora, y me acuerdo además de haber existido antes, y concibo varios pensamientos cuyo número conozco, entonces adquiero las ideas de duración y de número, las cuales puedo transferir a cualesquiera otras cosas”².

El yo encierra la clave de la substancialidad. Descartes quiere, por una parte, satisfacer los intereses de su proyecto científico, que necesita de un sujeto fundador y absolutamente autorresponsable capaz de enfrentarse al mundo como a un objeto cognoscible y dominable a su medida. El individualismo que hemos visto prosperar en el capítulo anterior es la guía heurística de esta ambición y de ahí que ese ego filosófico, que ha de ser investido para cumplirla con la autosuficiencia de la *res*, no puede desprenderse de su carácter singular. Por otra parte, a la hora de tematizar substancialmente este sujeto Descartes asume y radicaliza la concepción hipostática del ser humano como realidad metapsíquica y metafísica que maneja el cristianismo. La eficacia que tiene la forma, el

¹ Cf. en relación a este tema el estudio ya citado de J. L. Marion *Sur le prisme métaphysique de Descartes*, pp. 161ss..

² *MM, AT IX-35*; en la ed.cast., p. 38

pensamiento, para identificar numéricamente la *res cogitans* encuentra su explicación, en efecto, en la equiparación escolástica entre substancia y persona. Esta correspondencia se consolida de la mano del término *hipóstasis*, que — desde los textos aristotélicos en los que, aunque no en un sentido técnico, se refiere a la realidad concreta y objetiva por oposición a la subjetiva o ilusoria— nombra la substancia primera en tanto que realidad singular, completa y existente por sí; reservándose, por tanto, el término *ousía* para lo que, siendo común a varios individuos de la misma especie, la substancia segunda o el *eidos*, permite que se les nombre bajo el mismo término sin designar a ninguno en particular¹.

A raíz de la traducción latina de ambos términos y con el fin de evitar la equívocidad se reserva *substantia* para la *ousía* y se propone utilizar *persona* para hipóstasis. La palabra “persona”, a su vez, ha tenido que sufrir históricamente una serie de desplazamientos semánticos y conceptuales hasta poder llegar a acomodarse a “hipóstasis” y referirse así a los individuos de la especie humana dotados como están de racionalidad y libertad. Lo que nos interesa destacar de este desarrollo es que en la literatura teológica y al hilo de las disputas trinitarias pasa a nombrar a los tres miembros de la Trinidad en tanto que hipóstasis que comparten una única *ousía* y de ahí a significar al ser humano en la medida en que es *imago Dei*. *Persona* pierde así en gran parte la significación relacional que le venía del uso del término griego *prósopon* en contextos dramáticos, morales y gramaticales como *máscara*, *personaje* o *interlocutor* para pasar a ganar un sentido absoluto como realidad substancial *per se* al margen de toda relación interpersonal².

¹ Para lo que sigue sobre la hipóstasis hemos consultado la entrada *hipostase* en el *Dictionnaire de Théologie Catholique* de A. Vacant, E. Mangenot & E. Anmann, Letónzey et Ané, 15 vol (30 t.), Paris, 1930-1950. No entramos en el complejo y crucial desarrollo teológico de este término en el contexto de las cuestiones trinitarias. Tan sólo nos ha interesado destacar aquellas notas relevantes para comprender lo que en este momento nos ocupa, conscientes de la simplificación que ello supone.

² Así explica Hobbes de dónde viene la palabra persona: “La palabra persona es latina; los griegos la designaban con el término *πρόσωπον* que significa la *faz*, igual que persona, en latín, significa el *disfraz* o *aspecto externo* de un hombre a quien se representa ficcionalmente en el escenario. Algunas veces, el término significa más particularmente, la parte del disfraz que cubre el rostro, como una máscara o careta. De la escena se ha trasladado a cualquiera que representa un lenguaje y acción, tanto en los tribunales como en los teatros” (*Leviatán*, I, 16, p. 134 de la edición de Altaya, Madrid, 1997). Esta interpretación *dramática* asimismo se había propuesto como solución al problema trinitario haciendo de las tres personas las máscaras o caras de Dios, lo que, sin embargo, abría el camino a la herejía sabelianista

De este último vuelco en la concepción de la *persona* se aprovecha Descartes para reificar al yo. Según la tradición escolástica, se trata de una substancia individual de naturaleza racional definida, en consecuencia, por su singularidad, por su separación respecto a cualquier otra y también por su dignidad¹. Desde estos presupuestos, como ya hemos señalado, Duns Scoto puntualiza que la personalidad radica en un elemento negativo que da cuenta de su radical idiosincrasia y de su independencia respecto de cualquier otra cosa: se trata de la *incomunicabilidad* propia de la *haecceidad*². Sin embargo, hay que insistir en que Descartes radicaliza la tesis de la individuación por la forma violentando el uso ortodoxo de la noción de substancia al aplicarla a la *res cogitans*. Y es que incluso en la tradición scotista y suareciana el alma y el cuerpo se encuentran en una dependencia aptitudinal para formar el compuesto psicossomático y, por ello, aquélla carece propiamente de una personalidad que sólo puede disfrutar con plenitud en su condición encarnada.

Pero la *res cogitans* parece entrañar *per se* un contenido singular privilegiado: “¿Acaso no soy yo el mismo que duda casi de todo, que entiende, sin embargo, ciertas cosas, que afirma ...? Pues es de suyo tan evidente que soy yo quien duda, entiende y desea, que no hace falta añadir aquí nada para explicarlo”³. Y “en fin —se concluye en la segunda meditación—, ¿qué diré de ese espíritu (*esprit; mens*), es decir, de mí mismo, puesto que ahora nada, sino espíritu, reconozco en mí?”⁴. Descartes no sólo insiste en la identidad cualitativa de la *res cogitans* como mente o conciencia, sino que reafirma la primera persona gramatical como el preciso sujeto de ésta. La inquietud transcendental de la que hablábamos antes ha de matizarse al hilo de una “ambigüedad fundamental” —

¹ En la teología escolástica de la Edad Media se generaliza y acepta la definición de persona dada por Boecio en el capítulo III de su *Liber de persona et duabus naturis: Persona est naturae rationalis individua substantia*.

² Término éste, por cierto, reivindicado por la actual tradición cartesiana que habla en un sentido parejo de una “esencia individual” que el sujeto conoce introspectivamente de manera inmediata a través de sus estados auto-presentativos. En este punto hemos seguido el trabajo inédito de V. Sanfélix “El ego desprendido”.

³ Segunda meditación AT IX-22 ; en la ed.cast., pp. 26-27.

⁴ *MM*, AT IX-25; en la ed. cast., p. 30.

como la califica F. Alquié— que contempla dos principios opuestos: un sujeto cognoscente fundamento de todo lo dado y un yo que se tiene a sí mismo también como dato¹. El sujeto pensante es individual: soy yo, y esto es algo que se descubre al mismo tiempo que la propia existencia. La particularidad que expresa unidad y unicidad es para el yo una circunstancia inmediata e indudable.

En todas las formulaciones nos encontramos, en efecto, con la fórmula *ego cogito* y no con la impersonal *cogitatur*². Habida cuenta de ello, no podemos dejar de calibrar el alcance transcendental del ego en virtud de su misma esencia, la conciencia, que bajo el tratamiento substancialista cartesiano implica conceptualmente un dominio experiencial individual y privado. Y esto tanto epistemológicamente, al darse su penetración en los términos de autotransparencia e incorregibilidad, como ontológicamente, en la medida en que sus estados pertenecen inexpropiablemente a su sujeto. Atendiendo a esto último, el paso dado en la segunda meditación hacia la *chose qui pense*, hacia la *res cogitans* implica el ajuste del sujeto a un punto de vista objetivo: su concepción como una realidad aprehensible desde una perspectiva ontológica³. En este

¹ Escribe F. Alquié sobre la ambigüedad del *cogito*: “Porque el análisis intelectualista, dirigido a descubrir el fundamento de todas las cosas en una «inspección del espíritu», en un puro sujeto cognoscente, debería, según parece, desembocar en una conciencia universal cuya unidad sería la de la apercepción, en el entendimiento kantiano o en el yo de Fichte. Pero, después del análisis del trozo de cera, Descartes, por el contrario, vuelve al yo, escribiendo: «Y, en fin, que diré de ese espíritu, es decir, de mí mismo?»” Cf. *La découverte métaphysique de l’homme chez Descartes*, pp. 190ss..

² Esto se aprecia sin ninguna duda en las versiones latinas de los *PF*: “*ego cogito, ergo sum*” (*AT VIII-7*), de las *MM*: “*ego sum, ego existo*” (*AT VII-25*) y del *DM*: “*ego cogito, ergo sum sive existo*” (*AT VI-558*). Descartes rechaza de pleno el carácter impersonal del pensamiento tal y como defienden el platonismo, el averroísmo o las filosofías naturalistas del Renacimiento. Y es que no hay una substancia pensante universal, sino substancias singulares absolutamente indivisibles y, por tanto, pensamientos con esas mismas notas. Sobre este tema cf. los estudios de R. Lefèvre, *La Bataille du Cogito*, PUF, Paris, 1960; pp. 64ss. y *La pensée existentielle de Descartes*, Bordas, Paris, 1965, pp. 36ss. ; de J. Laporte, *Le rationalisme de Descartes*, pp. 97 (n. 4) y 186, de Alquié, *La découverte métaphysique de l’homme chez Descartes*, pp. 178-179 y de G. Rodis-Lewis, *L’oeuvre de Descartes*, pp. 249ss. y *L’individualité selon Descartes*, pp. 95ss, que insisten precisamente en el carácter individual y personal del sujeto pensante frente a otras interpretaciones como la de Brunschvicg en su *Descartes*.

³ Esto es a lo que Husserl alude como “El error del giro transcendental de Descartes”: “...tampoco debe valer en modo alguno como de suyo comprensible la idea de que con nuestro apodíctico ego puro, hubiéramos salvado una pequeña parcela del mundo, la cual sería lo único incuestionable del mundo para el yo que filosofa, y como si ahora sólo se tratase de añadir a ello la deducción del resto del mundo, mediante inferencias bien dirigidas, siguiendo los principios innatos del ego. Lamentablemente esto es lo que sucede en Descartes con el giro, en apariencia insignificante, pero no por ello menos funesto, que convierte al ego en *substantia cogitans*, en la humana y separada *mens sive animus*, y en punto de partida de conclusiones regidas por el principio de causalidad; en una palabra, el giro mediante el cual Descartes

sentido, puede decirse que, respecto a lo por él fundado, antes que transcendental el sujeto cartesiano ha de entenderse como *transcendente* porque es puesto como el substrato metafísico y metapsíquico de la experiencia¹.

Además, el alma —a diferencia del cuerpo, como hemos visto— es una “substancia pura” siempre idéntica consigo misma, pues no le afecta ninguna suerte de composición o descomposición, y por principio indivisible². Es precisamente esta naturaleza simple lo que le permite gozar de una individualidad esencial y no meramente contingente³. Cada alma se encuentra así ontológicamente asegurada en su unidad y unicidad contra la fragmentación. Su idiosincrasia no depende de los factores accidentales o episódicos que son las diferentes modalidades del pensamiento, sino que le es consubstancial. La variación fenomenológica de la conciencia acontece sobre un fondo constante de identidad que se reconoce al margen de toda circunstancia. Se trata, ciertamente, de un espacio lógico en el que se deciden las condiciones de posibilidad del conocimiento —cumpliendo en este sentido una función transcendental—, pero su reificación como estructura mental y privada donde también se depositan y analizan los contenidos mentales de cada yo le concede un carácter idiosincrásico.

No obstante, en definitiva, una vez esbozado el tratamiento ontológico y epistemológico del problema queremos cerrarlo con una clave moral. En tanto

llegó a ser el padre del absurdo realismo transcendental”, *Meditaciones cartesianas*, § 10, p. 34.

¹ Sobre este punto puede consultarse el estudio de A. Philonenko, *Relire Descartes*, Grancher, París, 1994, pp. 235ss..

² Cf. *MM*, *AT IX-10*; en la ed.cast., p. 14. En el mismo sentido discurre este texto de la sexta meditación: “..el espíritu es enteramente indivisible. En efecto, cuando considero mi espíritu, o sea, a mí mismo en cuanto que soy sólo una cosa pensante, no puedo distinguir partes, sino que me entiendo como una cosa sola y enteriza. (...) Y no pueden llamarse “partes” del espíritu las facultades de querer, sentir, concebir, etc., pues un solo y mismo espíritu es quien quiere, siente, concibe, etc.”, *AT IX-68*; en la ed.cast., p. 71. Recordemos, de paso, que para Platón la indivisibilidad o simplicidad es una de las características que diferencian al alma del cuerpo y que abogan a favor de su incorruptibilidad. De este argumento clásico se sirve Descartes para demostrar la inmortalidad de la *res cogitans* en las *MM*. Sin embargo, esto plantea un serio problema teológico ya que coarta la potestad divina y debilita el alcance de la teoría de la creación constante. Por ello, en la filosofía cartesiana el tema de la inmortalidad no acaba de decidirse racionalmente y necesita conceder un espacio a la revelación, que es la que ha de aclarar el carácter inmutable de la voluntad de Dios y su deseo de que el alma persista.

³ Sobre la indivisibilidad del alma como fundamento de su individualidad cf. las pp. 103ss. de la obra de G. Rodis-Lewis, *L'individualité selon Descartes*.

que pensante, el *yo* se aprehende inmediatamente como un individuo en la medida en que se sabe una persona, lo que no remite al horizonte *individualista* de la escatología cristiana, sino sobre todo al ejercicio de la libertad, que es sin duda una nueva y definitiva nota idiosincrásica del *yo*. Y es que no cabe olvidar que la génesis más vinculante del *cogito* es un escepticismo emprendido por la voluntad libre, que es —más adelante lo veremos— lo más propio del ser humano y, por ello, lo más personal, lo “más propiamente nuestro”, como le escribe Descartes a Cristina de Suecia¹. Por ello, al igual que la duda del *ego* es personal y lo que pone entre paréntesis son *sus* juicios sobre *su* cuerpo, *su* conciencia y el mundo que *le* rodea, la certeza que le saca de este *impasse* le atañe en igual medida a él y a sus vinculaciones epistémicas y ontológicas inmediatas. La meditación le ha desacostumbrado de la intimidad con sus antiguas opiniones, con su pasado y con su corporalidad, pero, como contrapartida, le ha dado la ocasión de familiarizarse consigo mismo de un modo distinto que quiere ser epistemológicamente rentable.

I.9. El tiempo del *ego*.

No queremos dejar de comentar una característica de la *res cogitans* que va a poner de manifiesto la tensión que entraña su compromiso con el que es el tiempo propiamente dicho de la intuición, el presente, el tiempo de la presencia de las cosas ante la conciencia. La *cogitatio* pertenece a un *ego* que goza de una posición existencial concreta, a saber: la de una substancia individual cuya toda naturaleza es pensar y que existe en la medida en que piensa actualmente. Descartes se apoya en la indubitabilidad de los contenidos mentales para evidenciar un sujeto en acto que nunca puede fallar en el ejercicio de su atributo esencial. La conciencia, así pues, ha de cubrir el universo psicológico

¹ Carta del 20 de noviembre de 1647, *AT* V-85.

coincidiendo con la experiencia de un modo total y continuo. Veamos el alcance de esta exigencia.

Comencemos destacando la instantaneidad y puntualidad que aquejan al yo: y es que la propia existencia que ha vencido la duda parece verse abocada a la incertidumbre cuando se deja de realizar aquello que precisamente la ha descubierto, a saber: pensar. Recordemos que con esta advertencia, precisamente, concluía el pasaje de la segunda de las *Meditaciones metafísicas* en el que se enunciaba el *cogito*:

“esta proposición: *yo soy, yo existo*, es necesariamente verdadera, cuantas veces la pronuncio o la concibo en mi espíritu”¹

E, igualmente, en la misma jornada pero unas líneas después reiteraba de nuevo Descartes esta necesidad de actualidad:

“*Yo soy, yo existo*; eso es cierto, pero ¿cuánto tiempo? Todo el tiempo que estoy pensando: pues quizás ocurriese que, si yo cesara de pensar, dejaría al mismo tiempo de existir”².

El *cogito* ha de estar en ejercicio para mantener su certeza, cabe pensar para que se nos haga patente nuestra existencia como *cogitans*: “parece necesario —insiste en este sentido Descartes— que el alma piense siempre actualmente porque el pensamiento constituye su esencia, así como la extensión constituye la naturaleza del cuerpo; y el pensamiento no es concebido como un atributo que pueda estar presente o ausente...”³. El ego está por ello bajo la tensión del presente, pues éste es el tiempo de la intuición y de la evidencia que lo descubren. En este sentido, entendemos que puede hablarse del carácter *performativo*, efectivo de la proposición cartesiana: la existencia del pensamiento se gana al dudar, sé que existo cuando me embarga la duda, cuando la vivo y consumo⁴.

¹ *MM*, AT IX-19; en la ed. cast., p. 24.

² *Ibid.*, AT IX p-20; en la ed.cast., p. 25.

³ Carta a Arnauld del 4 de junio de 1648, AT V-192.

⁴ Sobre la interpretación performativa del *cogito* cf. el texto de J. Hintikka “Cogito Ergo Sum: Inference

Esta necesaria actualidad vacía el momento del *cogito* de todo espesor histórico o biográfico, condenando el yo a la puntualidad de los éxtasis de evidencia. Se ha de decir que la filosofía cartesiana tiene fundamentalmente dos motivos para promover una tal *atemporalidad*: el olvido en el que cae la tradición en el mismo proceso de la duda y la concepción del tiempo de la que se sirve¹. De lo primero se sigue, como ya hemos visto, que cualquier criterio social o históricamente configurado ha perdido autoridad a la hora de zanjar la cuestión de la identidad personal. Lo segundo va a revelar una cronología mecánica y matematizada, heterogénea con la vivencia humana de la temporalidad e incapaz, a la vez, de hacerse cargo de la vigencia de la autocerteza descubierta en el paréntesis de la meditación². Detengámonos en esto último.

En efecto, el tiempo cartesiano se compone de una sucesión de instantes que no resiste ningún tipo de engarce conceptual u ontológico. Admite una divisibilidad y una disección infinitas precisamente porque sus partes se distinguen de un modo real: cada una de ellas puede concebirse puntualmente con total exclusión e independencia de las otras. De tal modo que es la contingencia lo que define la conexión del momento presente, que alberga la evidencia, con los pasados y futuros, que quedan privados de cualquier repercusión epistemológica. El tiempo del recuerdo y el del proyecto renuncian,

or Performance”: *Meta-Meditations*: A. Sesonske y N. Fleming (ed.), *Studies in Descartes*, ed. (Belmont, California, Wadsworth Publishing Co., 1965), pp. 61ss.; y la discusión en torno a él en el artículo más arriba citado de J.B. Wilbur, pp. 64ss. y en los siguientes textos de B. Williams: *Descartes. El proyecto de la investigación pura*, pp. 95ss. y “The Certainty of the Cogito” en el colectivo ya citado *Descartes: A Collection of Critical Essays*, pp. 88-107.

¹ No pretendemos con estos apuntes, pues sobrepasaríamos los límites de este trabajo, una exposición exhaustiva de la doctrina cartesiana del tiempo, cuyo sentido está en el centro de muchas polémicas. Tan solo nos proponemos encontrar las claves de la imbricación del *cogito* en la temporalidad. Prácticamente en la totalidad de los estudios sobre Descartes hay una reflexión sobre el tiempo. Véase por ejemplo las opiniones de F. Alquie, *La découverte métaphysique de l’homme chez Descartes*, pp. 189ss; M. Gueroult, *Descartes selon l’ordre des raisons I*, éditions Mouton, Paris, 1968, pp. 273ss.; J. Laporte, *Le rationalisme de Descartes*, pp. 158ss. y 254ss.; y G. Rodis-Lewis, *L’Oeuvre de Descartes*, p. 297ss.. Los dos primeros acentúan la discontinuidad del tiempo cartesiano y el carácter instantáneo de las evidencias; los otros dos, por su parte, trabajan en una línea más atenta a descubrir la continuidad que los vertebraba. Otras referencias bibliográficas más concretas que pueden consultarse son: J. Whal, *Du rôle de l’idée d’instant dans la philosophie de Descartes*, ed. Alcan, Paris, 1920 y J. Vigier, “Les idées de temps, de durée et d’éternité chez Descartes”, *Revue Philosophique*, 1920, pp. 196-233.

² Sin embargo, se ha de distinguir en la filosofía cartesiana la “temporalidad fenomenológica”, inherente al ser humano y a las demás criaturas, de la “intemporalidad ontológica” que atañe al punto de vista divino y es lo que en este momento nos interesa (la terminología es de R. Lefèvre, cf. su obra *La pensée existentielle de Descartes*, Bordas, Paris, 1965; p. 52).

impotentes, a decir la verdad. Escribe en este sentido Descartes en un momento de la tercera meditación:

“Pues el tiempo todo de mi vida puede dividirse en innumerables partes, sin que ninguna de ellas dependa en modo alguno de las demás; y así, de haber yo existido un poco antes no se sigue que deba existir ahora...”¹

El texto se refiere a lo que en las respuestas a las quintas objeciones se reseña como el “tiempo o la duración de la cosa misma”, acerca del cual “todos sus momentos pueden separarse de los que inmediatamente les siguen, es decir, no puede negarse que la cosas puedan dejar de ser en cada momento de su duración”². La existencia de lo creado se ve afectada siempre bajo esta perspectiva cronológica por una contingencia radical. Se ha de decir que la concepción que maneja Descartes resulta de la abstracción de la duración como tal respecto de aquello que dura, a pesar de que la rentabilidad de esta operación sea la de designar la temporalidad de las cosas. El tiempo así obtenido es el propio de la matemática —o mejor dicho, de la física matematizada y vertebrada por el mecanicismo y la antiteleología —: una cronología universal en función de referencias espaciales³. Por ello —al igual que el espacio—, es indefinidamente divisible en fracciones independientes.

Por otra parte, como ya habíamos apuntado anteriormente al hilo de una cita, la noción de duración tiene un origen psicológico: el *ego* la aprehende a propósito de su propio pensamiento, siempre en ejercicio, antes de aplicarla a las demás cosas coexistentes. Se trata de una noción primitiva que descubre conforme progresa en el conocimiento de sí y que le afecta en tanto que

¹ Tercera meditación AT IX-39; en la ed.cast., p. 41. Cf. también el axioma II de las respuestas a las segundas objeciones, AT IX-127 ; en la ed.cast., p. 133.

² Cf. respuestas a las quintas objeciones; en la ed.cast. de las *MM*, p. 292.

³ Así define Descartes el tiempo —coincidiendo con Aristóteles— en los *PF* (I, 57): “..el tiempo que distinguimos de la duración tomada en general y que decimos que es el número del movimiento, sólo es un cierto modo de pensar esta duración, pues no concebimos que la duración de las cosas que se mueven sea algo distinto de la de las cosas que no son movidas. (...) Pero con el fin de comprender la duración de todas las cosas bajo una misma medida, nos servimos de la duración de *algunos* movimientos regulares, de los que surgen los días y los años, y llamamos tiempo a esa duración, después de haberla comparado en la forma indicada. Todo ello aunque lo que denominamos tiempo no sea nada *fuera* de la verdadera

substancia¹. Sin embargo, su gravedad —ya lo hemos dicho— se ve atemperada al hilo del descubrimiento de la menesterosidad existencial e intelectual que le viene de la contingencia temporal que como criatura le incumbe. Conforme a esta circunstancia, la única continuidad intelectual que le pertenece es radicalmente diferente de la que atañería a Dios:

“...porque nosotros tenemos claramente conocimiento de la sucesión en nuestros pensamientos, mientras que ninguna sucesión puede ser admitida en los pensamientos divinos; y comprendemos claramente que podría ser que yo existiera en el momento que pienso una cosa y, sin embargo, que yo no exista en el momento inmediatamente siguiente, en el cual podría pensar otra cosa en caso de existir”².

El tiempo le imprime al yo unos menesteres epistemológicos y ontológicos que hacen que su pensar y, con él, su existencia, no pueda eludir una secuenciación en peligro de romperse en cada uno de sus pasos. La prioridad de la instantaneidad parece abocar la cronología a la discontinuidad y frustrar, por ello, la idea misma de duración. Sin embargo, ésta es una noción primitiva que guía como tal nuestra comprensión de la realidad y ha de ser rehabilitada sobre el trasfondo de la radical contingencia que aqueja a la existencia. La solución cartesiana pasa en principio por afirmar que las criaturas no poseen por sí mismas el principio de su persistencia, lo que implica que la razón de ser de cada uno de sus instantes no les pertenece. Ésta recae, bien al contrario, en algo extrínseco que los liga y sostiene en una suerte de secuencia ininterrumpida, sin fisuras —del mismo modo como los puntos son algo más que una yuxtaposición al conformar una línea—. Y esto en virtud de una causa conservadora, que no puede ser otra que la productora. Este es el fundamento de la doctrina de la creación constante enunciada a continuación del texto de la tercera meditación arriba extractado:

duración de las cosas, sino *una forma* de pensar en la duración”, *AT IX*–49-50; en la ed.cast., pp, 55-56.

¹ En el mismo sentido escribe a Arnauld el 29 de julio de 1648: “...porque el antes y el después de la duración sucesiva me son dados a conocer por el antes y el después que yo encuentro en mi pensamiento, con el que las otras cosas coexisten”, *AT V*-223. Cf. por ejemplo las cartas de Descartes a Isabel de Bohemia del 21 de mayo de 1643 (*AT III*-645) y del 28 de junio del mismo año (*AT III*-691). Cf. también la tercera meditación *AT IX*-34; en la ed.cast., p. 37.

² Carta a Arnauld del 4 de junio de 1648, *AT V*-193.

“En efecto, a todo el que considere atentamente la naturaleza del tiempo, resulta clarísimo que una substancia, para conservarse en todos los momentos de su duración, precisa de la misma fuerza y actividad que sería necesaria para producirla y crearla en el caso de que no existiese. De suerte que la luz natural nos hace ver con claridad que conservación y creación difieren sólo respecto de nuestra manera de pensar, pero no realmente. Así pues, sólo hace falta aquí que me consulte a mí mismo, para saber si poseo algún poder en cuya virtud yo, que existo ahora, exista también dentro de un instante; ya que, no siendo yo más que una cosas que piensa (...), si un poder residiera en mí, yo debería por lo menos pensarlo y ser consciente de él; pues bien, no es así, y de este modo sé con evidencia que dependo de algún ser diferente de mí”¹

Este poder, como ya sabemos y aclara a continuación Descartes, es Dios. Él decide la prórroga de las cosas, afianzándolas gracias a su voluntad en una suerte de *heterocontinuación*. En este sentido, podría decirse que la doctrina de la creación constante encauza el esfuerzo de la metafísica cartesiana por enmendar un tiempo computable, homogéneo y sin espesor histórico y darle una consistencia significativa para el ser humano². Podríamos concluir así mismo, entonces, que la puntualidad del *cogito* se remedia sobrenaturalmente, quedando su certeza descargada de la penuria de una actualización permanente, lo que comprometía, por otra parte, no sólo su estabilidad, sino también la existencia de ese ego en el que nos hemos convertido al hilo de la meditación y que dependía del acto de pensar. Se garantiza así la identidad humana doblemente: avalando su competencia epistemológica y su continuidad ontológica. Y es que lo que en virtud de tal mediación va a ganar el *cogito* es el valor objetivo de su certeza, a saber: su permanencia e inmutabilidad como verdad.

La teoría de la creación constante permite hilvanar los diferentes instantes en los que la certeza del *cogito* está presente actualmente y aquellos otros en que su evidencia es sólo fruto de la rememoración. Dios tiene la facultad de fiar esa verdad e impedir que se pierda en la discontinuidad de los éxtasis de la intuición. Puede elevar la certeza pasada al nivel de la actual y prometer también la futura

¹ *MM*, AT IX-39; en la ed.cast., p. 41.

² Sobre esto último puede consultarse la obra de Lefèvre ya citada, *La pensée existentielle de Descartes* p. 55.

neutralizando las fluctuaciones del pensamiento y haciendo que lo concebido una vez como irresistible —es decir, con claridad y distinción— sea definitivo¹. Nada obliga metafísicamente a Dios a garantizar al ser humano esta estabilidad psicológica, pues precisamente la concepción discontinua del tiempo está en relación con la idea de una libertad absoluta —que también incumbe al ser humano— que goza de una capacidad de decisión categórica en cualquier momento. Sin embargo, la divinidad entraña también, como uno de los atributos que redundan en su perfección, una veracidad que salvaguarda el valor de la razón humana. Y, además, su omnipotencia queda reducida a una suerte de concurso ordinario que ratifica la vigencia de los resultados substancialistas de la autorresponsable filosofía cartesiana.

Así pues, el alma, contando con el peso ontológico de la substancialidad, pierde la inestabilidad y la accidentalidad de lo meramente fenoménico y gana como contrapartida una consistencia que le permite aprehenderse y saberse como permanente e idéntica a sí misma a lo largo de la amenazante discontinuidad del devenir temporal. La reificación del yo puede enmendar la puntualidad del *cogito* y asegurarle una suerte de historia aunque, eso sí, desde la perspectiva presencial de la mente. Por ello, este yo apodíctico obsesionado con la autorresponsabilidad se comprende y se sabe a sí mismo primordial y privilegiadamente al margen de

¹ No entramos aquí en el análisis de la acusación de círculo vicioso de la que fue y es objeto en este punto la argumentación cartesiana (Cf. por ejemplo, las objeciones de Mersenne y de Arnauld, *MM*, AT IX–98-99 y 166-167, respectivamente; en la ed.cast., pp. 103 y 174). Baste señalarlo: la certeza descubierta en el *cogito* necesita de la demostración de la existencia de un Dios no falaz para quedar sancionada como verdad objetiva, pero tal demostración presupone ya el concepto de evidencia dirimido precisamente en el *cogito*. Sin embargo, la salida de Descartes es diferenciar la certeza subjetiva de la propia existencia en un sentido puntual, que es autosuficiente, de la verdad objetiva de esa misma existencia en un sentido permanente; en este último caso sí es necesario el respaldo divino debido a la limitación y precariedad del entendimiento humano. En este sentido y como respuesta afirma Descartes en la quinta meditación: “Pues aunque mi naturaleza es tal que, nada más comprender una cosa muy clara y distintamente, no puedo dejar de creerla verdadera, sin embargo, como también mi naturaleza me lleva a no poder fijar siempre mi espíritu en una misma cosa, y me acuerdo a menudo de haber creído verdadero algo cuando ya he cesado de considerar las razones que yo tenía para creerlo tal, puede suceder que en ese momento se me presenten otras razones que me harían cambiar fácilmente de opinión, si no supiese que hay Dios. Y así nunca sabría nada a ciencia cierta, sino que tendría tan sólo opiniones vagas e inconstantes. (...) Pero tras conocer que hay un Dios, y a la vez que todo depende de Él, y que no es falaz, y, en consecuencia, que todo lo que concibo con claridad y distinción no puede por menos de ser verdadero; entonces aunque ya no piense en las razones por las que juzgué que esto era verdadero, con tal de que recuerde haberlo comprendido clara y distintamente, no se me puede presentar en contra ninguna razón que me haga ponerlo en duda, y así tengo de ello una ciencia verdadera y cierta ” (AT IX p. 55-56; en la ed.cast., p. 58).

toda biografía. En este sentido, parece estar abocado a mantener en acto la conciencia que define su misma substancialidad. Y es que no olvidemos que la conversión del alma en una *res cogitans* cuya naturaleza toda es pensar lleva aparejada la tesis de la permanencia actual de su atributo esencial: la *cogitatio*. El alma puede subsistir en ausencia del ejercicio de cualquiera de sus facultades particulares, pero no sin pensar. Por ello, la *res cogitans* ha de poseer un pensar incesante y siempre en acto, ha de mantener siempre el ojo bien abierto ante el espejo de la conciencia. Esta sincronía es el gesto que define íntimamente y con propiedad al ego, lo que, como luego veremos, va a ponerlo en aprietos.

Pero dejemos de momento aquí al ego cartesiano. Sabemos de él ya lo suficiente como para empezar con la crítica nietzscheana.

II. LA REVISIÓN DEL SUJETO FILOSÓFICO, EL *ICH* NIETZSCHEANO.

Aunque hemos saltado puntualmente a otras jornadas meditativas para hilar mejor nuestra exposición, hemos dejado el proceso de formación del sujeto filosófico cartesiano básicamente a la altura de la segunda, cuando todavía no se ha valido más que de la intuición y se ha *descarnado*, por ello, buscando un conocimiento privilegiado e inmediatamente cierto sobre sí mismo. Cuestionando, no obstante, las supuestas prerrogativas epistemológicas de este *ego cogitans* va a arrancar, justamente, el programa nietzscheano sobre la subjetividad. Éste va a discurrir por unos derroteros muy distintos a los de la ascesis de las *Meditaciones metafísicas* y va a tratar de invalidar sus resultados esencialistas y substancialistas. Con esta mira, Nietzsche va a recrear una *historia de la génesis del pensamiento* que contextualice psicológica y biológicamente la conciencia, que permita, en una palabra, *incorporarla*. Y es que, como tendremos ocasión de ver en detalle, “es metodológicamente lícito utilizar el fenómeno más

rico y más fácil de estudiar como hilo conductor para la comprensión del más pobre”¹. Tirando así, no ya de la autorreflexión de la mente, sino del cabo del cuerpo, Nietzsche pondrá en tela de juicio al yo, al *Ich*, con el fin de desmarcarlo celosamente de ese otro epígrafe para la identidad personal que será el *Selbst*.

El ajuste de cuentas con el *cogito* cartesiano es necesario en la medida en que esa proposición funda una serie de postulados metafísicos que las sucesivas versiones modernas del *yo* asimilan en diverso grado y contra los cuales el pensamiento nietzscheano cree posible proponer una versión más solvente y acertada de la subjetividad. Como ya anunciamos, el estudio de la filosofía cartesiana corre la misma suerte que el del grueso de la tradición filosófica, es decir, también en este caso Nietzsche prescinde en buena medida de una lectura personal y cuidadosa para *adoptar* determinadas presentaciones, más o menos exhaustivas y más o menos escolares, que encuentra en textos afines intelectualmente o accesibles por razones culturales. Empecemos repasando, aunque sea muy brevemente, el historial del *cogito* que va a asumir nuestro autor para desarrollar posteriormente la crítica.

II.1. El historial del *cogito*: Schopenhauer y el neokantismo.

Nietzsche va a ser bastante fiel a la imagen de Descartes que le lega su maestro Schopenhauer, aunque la va a cotejar con las versiones de acento neokantiano sacadas de los muy frecuentados manuales de A. Spir y de G. Teichmüller y con el escepticismo humeano aprendido fundamentalmente del también neokantiano F. A. Lange². Habida cuenta de estos antecedentes, puede decirse que interviene en la historia efectual de la filosofía cartesiana de la mano tanto de ese *animalismo* del que ya hemos hablado que desacredita furiosamente lo intelectual, como de ese otro interés gnoseológico y científico que guía

¹ Fragmento 2[91] del otoño de 1885-otoño de 1886, KSA 12-106.

² Sobre las fuentes de Nietzsche a propósito de la filosofía cartesiana cf. el estudio de E. Schlimgen, *Nietzsches Theorie des Bewusstseins*, WdeG, Berlín, 1999, sobre todo pp. 25 y ss., y el de K-H Dickopp, *Nietzsches Kritik des Ich-denke*, Rheinischen Friederich-Wilhelms-Universität, Bonn, 1965; sobre todo pp. 54 y ss.

también el siglo XIX. A pesar de lo divergente de sus desarrollos, ambas tendencias coinciden en su filiación kantiana y toman como punto de partida la filosofía trascendental con su distinción entre lo fenoménico y lo nouménico. Diciéndolo con extrema brevedad, en el caso de Schopenhauer se trata de explotar al máximo la dicotomía con la mira de acentuar la engañosa apariencia de lo primero —la *representación*— y remitirla a la verdad inefable de lo segundo —la *voluntad*, como sabemos—; mientras que el neokantismo se afana en cancelarla eliminando la cosa en sí y compensando la ilusoriedad del fenómeno con el reconocimiento de su legitimidad psicológica y antropológica. No obstante, el alcance del *cogito* se va a ver seriamente cuestionado por ambos fuegos en la medida en que avivan una misma inquietud antiidealista.

Schopenhauer se recrea en la imagen de Descartes más racionalista —que en el próximo capítulo nos encargaremos de matizar— acusando, como no podría ser de otro modo, graves deficiencias en su planteamiento egológico y proponiendo su radical corrección voluntarista. El ajuste de cuentas con la antropología que se desprende del proyecto epistemológico cartesiano, tal y como apunta en el §LV de *El mundo como voluntad y representación*, quiere ser definitivo: “la afirmación de una libertad empírica de la voluntad, de un *arbitrii indifferentiae*, está íntimamente relacionada con el hecho de que se coloque la esencia del hombre en un alma que sería originariamente un ser que conoce, esto es, un ser abstracto que piensa, y sólo secundariamente un ser que quiere haciendo así de la voluntad una cosa de segundo orden, cuando en realidad lo secundario es el conocimiento”. Y continúa:

“Se llegó hasta considerar la voluntad como un acto del pensamiento, identificándolo con el juicio, sobre todo en los sistemas de Descartes y Spinoza. Según este modo de pensar, el hombre es lo que es a consecuencia de su conocimiento; vendría al mundo como un cero moral, conocería las cosas y se decidiría a ser de esta o aquella manera, a conducirse de un modo o de otro, y en virtud de un nuevo conocimiento podría adoptar otra conducta y ser por tanto un individuo nuevo. Además conocería una cosa como buena y por lo mismo la querría, cuando, por el contrario, lo que ocurre es que primero la quiere y después la califica de buena. Pero como se ha visto

por mi teoría, la primera de estas opiniones es la inversión completa de la verdadera relación”¹.

Asumidas las enseñanzas de la analítica trascendental, insiste en que la conciencia no puede ser una cosa cognoscible en tanto que no es un objeto de la intuición, pero, sin embargo, va a sobrepasar con creces los límites de la crítica kantiana al contemplar la posibilidad de una experiencia subjetiva más allá de la representación, en los aledaños del *en sí*. En efecto, como fondo de los estrechos y a la postre ilusos parámetros sujeto-objeto de la epistemología es posible descubrir una vivencia metafísica radical e inmediata de la identidad personal: “el sujeto —insiste— se conoce a sí mismo sólo como volente, pero no como cognoscente”². Preludiando el movimiento nietzscheano, Schopenhauer desecha por superficiales e ilusorias las posibilidades de la autoconciencia intelectual acogiendo, como contrapartida metodológica, a la propia corporalidad: “la investigación de lo que es el mundo fuera de mi representación [...] sería vana —nos dice también en *El mundo como voluntad y representación*— si el investigador no fuese otra cosa que un sujeto cognoscente, es decir, algo así como una cabeza alada sin cuerpo”³.

El cuerpo, en efecto, es para Schopenhauer un principio filosófico privilegiado porque tolera una doble mirada, a saber: como un objeto más entre otros y también como la íntima, primera y más inmediata expresión de la voluntad⁴. El propio hacer, tanto en su dimensión consciente y voluntaria como

¹ *El mundo como voluntad y representación*, p. 345 del t. II de la ed. de las *Sämtliche Werke* de Brockhaus; en la ed. cast. de Porrúa, pp. 230-231.

² *Sobre la cuádruple raíz del principio de razón suficiente*, §41. Leemos así mismo acerca de la “base de la identidad personal” en el apéndice del libro segundo de *El mundo como voluntad y representación*: “Descansa sobre la identidad de la voluntad y sobre el carácter invariable de ésta. (...) La base del hombre es el corazón y no la cabeza. A causa de las relaciones que tenemos con el mundo exterior creemos que lo que constituye nuestro propio ser es el sujeto de conocimiento, el yo consciente, que fatigado se desvanece cada noche con el sueño para reaparecer a la mañana, más pujante, después de haber adquirido nuevas fuerzas. Pero éste no es nuestro yo, ni más que una función del cerebro. Nuestro verdadero yo, el núcleo de nuestro ser, es lo que está oculto y no sabe más que querer y no querer, estar satisfecho o descontento, con todas las modificaciones designadas con las palabras *sensaciones, emociones, pasiones*. Esto es lo que produce lo otro, lo que no duerme cuando lo otro duerme, lo que permanece intacto cuando lo otro es destruido por la muerte”, p. 270 del t. III de la ed. de las *Sämtliche Werke* de Brockhaus; en la ed. cast. de Aguilar, t. II, pp. 99-100.

³ *El mundo como voluntad y representación*, § XVIII, p. 118 del t. II de la ed. de Brockhaus; en la ed. cast. de Porrúa, p. 90.

⁴ Leemos, por ejemplo, en el §XVIII de *El mundo como voluntad y representación*: “Al sujeto del conocer, que por su identidad con el cuerpo aparece como individuo, le es dado este cuerpo por dos

en la de signo contrario, da la cara de un querer *incorporado* como experiencia pulsional, vital y *animal* última que se resiste a los parámetros de la representación. Se trata de un remanente existencial que enseña, por analogía, el inextinguible poso volitivo del mundo. El cuerpo vivido objetiva la voluntad, hace posible su representación y, por ello, nos permite acceder a lo *en sí*: “la voluntad —escribe Schopenhauer en este sentido— es el conocimiento *a priori* del cuerpo, y el cuerpo, el conocimiento *a posteriori* de la voluntad”¹. Esta “verdad filosófica” que afirma la identidad entre dos realidades tan heterogéneas, una empírica y otra metafísica, no depende de demostraciones ni de ningún tipo de inferencia, sino que se trata de un “conocimiento *sui generis*”, único e inmediato, pendiente de una intuición no intelectual, sino corporal².

En el repliegue somático no se descubren, entonces, las condiciones para el conocimiento de la realidad, sino para una comprensión en principio existencial y después metafísica, pero, en definitiva, de una clara vocación empírica que pretende diluir el núcleo de la conciencia en la dinámica oscura e irracional de la vida. “A partir de lo puramente empírico —leemos en este sentido en el Prólogo de *Sobre la voluntad en la naturaleza*—, de lo que han observado investigadores de la naturaleza que, sin prevención alguna, seguían el hilo de su respectiva ciencia, he llegado desde luego al núcleo mismo de mi metafísica, mostrando así el punto de contacto de ésta con las Ciencias Naturales, y ofreciendo a la comprobación de mi dogma fundamental, la base más clara y más comprensiva que pueda dársele”³. Schopenhauer aborda la voluntad experimentalmente, desde el cuerpo y asumiendo los resultados científicos, comprometiéndola así con una interpretación naturalista e inmanente: ha de tomarse como un *a priori* pero, ya no en sentido lógico-transcendental, sino

diferentes estilos: una vez como representación en la intuición del entendimiento, como objeto entre objetos y sometido al principio de razón; pero luego también de otra manera, a saber: como aquello que cada uno de nosotros conocemos inmediatamente y que expresamos con la palabra: voluntad”, p. 119 del t. II de la ed. de Brockhaus; en la ed. cast. de Porrúa, p. 90. Cf. también el capítulo I de *Sobre la voluntad en la naturaleza*.

¹ §XVIII de *El mundo como voluntad y representación*, p. 120 del t. II de la ed. de Brockhaus; en la ed. cast. de Porrúa, p. 91.

² *Ibid.*, p. 122 del t. II de la ed. de Brockhaus; en la ed. cast. de Porrúa, p. 92.

³ Cf. p. ix del t. IV de la ed. de Brockhaus; en la ed. cast. de *Sobre la voluntad en la naturaleza*, Alianza, Madrid, 1994, p. 21.

fisiológico. El yo pensante deja entonces de gozar del máximo valor metafísico y moral para abonar los espejismos de la representación y plegarse a esa voluntad orgánicamente aclarada¹.

Por otra parte, como ya hemos sugerido, la corriente neokantiana alemana de la segunda mitad del siglo XIX encabezada por K. Fischer, F. A. Lange y O. Liebmann elimina el problema de la cosa en sí con la mira de objetivar al máximo el idealismo trascendental y hacer de la filosofía una teoría de la representación. Sin embargo, puede decirse que este movimiento coincide con el schopenhaueriano en el interés por reinterpretar y reducir fisiológicamente lo trascendental². Sin poder entrar en el tema y gastando trazos muy generales, cabe señalar que el neokantismo constata el hiato irreparable entre epistemología y ontología, centrándose, en consecuencia, en *fenomenizar* aquélla, es decir, en reconducirla fisiológica y psicológicamente. En este sentido, el mundo de la representación queda fundado antropológicamente y gana con ello una consistencia ontológica definitiva que no necesita el apoyo de lo nouménico. De acuerdo con el relato de *Crepúsculo de los ídolos*, se trataría del cuarto capítulo de la “Historia de un error”:

“4. El mundo verdadero — ¿inasequible? En todo caso, inalcanzado. Y en cuanto inalcanzado, también *desconocido*. Por consiguiente tampoco consolador, redentor, obligante: ¿a qué podría obligarnos algo desconocido?...

(Mañana gris. Primer bostezo de la razón. Canto del gallo del positivismo.)”³

El positivismo depura de platonismo la filosofía kantiana suspendiendo el mundo verdadero. Su inoperatividad marca un momento de *impasse* que, sin duda, se presta a nuevas posibilidades. Con ello se intuye tímidamente, entre las

¹ Sobre el fundamento fisiológico de la metafísica schopenhaueriana cf. el estudio de E. Cassirer, *El problema del conocimiento* III, FCE, México, 1993, pp. 490 y ss., y el ya citado de A. Philonenko, pp. 113 y ss..

² Sobre este punto puede consultarse el estudio de M. Ferraris, *Nietzsche y el nihilismo*, Akal, Madrid, 2000; cf., sobre todo, los capítulos iv-vi.

³ *CI*, KSA 6-80; en la ed. cast., p. 52.

brumas que ha dejado el todavía sin rellenar vacío de los ideales, la posibilidad de una nueva aurora. El ser humano comienza a apropiarse de la razón y a despertarse del pesado sueño idealista con el canto de una científicidad que va a jugar un papel importante en la maniobra nietzscheana para superar la metafísica¹.

En este contexto, A. Spir es para Nietzsche una voz importante —la de un “lógico riguroso” tal y como nos lo presenta *Humano, demasiado humano*²— que eleva la doctrina del realismo fenoménico. Según este autor, entre el nóumeno y el fenómeno no hay ningún tipo de vínculo causal ni explicativo, lo que lleva a la conclusión de que lo metafísicamente incondicionado es también del todo incondicionante: “de modo que en el fenómeno —resume Nietzsche— no aparece de ningún modo la cosa en sí y ha de impugnarse toda inferencia de ésta a partir de aquél”³. Como tentativa de renovar la filosofía crítica, Spir insiste en la plenitud ontológica de la apariencia para concluir, como se recoge en *La filosofía en la época trágica de los griegos*, que “es algo objetivamente subsistente”⁴. Sin embargo, mantiene en pie la oposición entre lo nouménico y la representación como expresión de una antinomia que impide explicar la esencia del mundo, pero que Nietzsche, en cambio, resolverá descartando esta misma posibilidad y reconduciendo el problema por cauces morales. La recensión del *cogito* por parte de Spir le resultará en este sentido también problemática, como luego veremos, y la corregirá ayudándose de otro neokantiano, G. Teichmüller⁵.

¹ Podemos leer en un momento del fragmento póstumo del otoño de 1887 9[178] en relación a uno de los padres del Positivismo, Comte: “el que la ciencia haya llegado a ser hasta tal punto *souverain* prueba que el siglo XIX se ha desembarazado del dominio de los ideales”, *KSA* 12-441.

² *HDH*, I, §§16 y 18.

³ *HDH*, I, §16; *KSA* 2-36.

⁴ *KSA* 1-857. Otras referencias a Spir las encontramos en algunos fragmentos póstumos del año 1885: 35[56 y 61], 40[12, 24 y 41], *KSA* 11. Spir, en realidad, afirma la vigencia de un triple nivel ontológico, a saber, la cosa en sí, los contenidos de conciencia y la existencia de estos. Sería ese grado intermedio perteneciente al sujeto del conocimiento el que permitiría fundar de un modo infalible la realidad del mundo fenoménico, pues para Spir es objeto de una certeza inmediata. Cf. el artículo de P. D'Iorio, “La superstition des philosophes critiques. Nietzsche et Afrikan Spir”, *Nietzsche Studien*, 1993 (22), pp. 257-294.

⁵ Sobre las relaciones de Nietzsche con Spir, cf. el trabajo de P. D'Iorio ya citado “La superstition des philosophes critiques. Nietzsche et Afrikan Spir”, el estudio de M. Ferraris, *Nietzsche y el nihilismo*, pp. 39 y ss. y el de D. M. Fazio, *Nietzsche e il criticismo*, Quattro Venti, Urbino, 1991, pp. 133 y ss..

Las lecturas de Schopenhauer y del neokantismo positivista filtran sin duda la crítica nietzscheana del *cogito*. Al calor de las mismas, la imagen de Descartes va a quedar gravemente deteriorada, ya sea a cuenta de una metafísica que desautoriza toda tentativa intelectualista al tomar como punto de partida ese camino subterráneo del cuerpo, ya sea al hilo de un renovado criticismo que se deshace definitivamente del *en sí* y se reconcilia con las apariencias. En ambos casos el sujeto del conocimiento deja de entenderse como una conciencia epistemológicamente inmediata e indeterminada desde un punto de vista empírico —algo que sería en todo caso una ilusión vacía e inoperante— para enriquecerse psicológica y fisiológicamente. Respecto a estos antecedentes, la posición de Nietzsche es conservadora y rompedora al mismo tiempo. Sin duda, aprovecha la inspiración voluntarista schopenhaueriana y los desarrollos positivistas y naturalistas de la epistemología de su tiempo para sentar el idealismo y la ingenuidad de la proposición cartesiana, pero sacando a la vez inéditas consecuencias genealógicas y morales.

Con la crítica al *cogito*, Nietzsche pretende volver del revés los resultados de la segunda meditación cartesiana, y desmentir los privilegios epistemológicos del *ego* generados a raíz de la duda hiperbólica. Como ya habíamos sugerido, este alarde de escepticismo se queda bien corto en la medida en que se refrena dogmáticamente para asegurar un espacio de garantías indubitables para el conocimiento. En tal contexto metafísico, el yo se presentaba como el dato inmediato y originario que había de servir a las ciencias, por tanto, de fundamento. Las sospechas nietzscheanas acerca de ese *ego cogitans* recaen precisamente en su proceso de formación y descubrimiento, excesivamente confiado en las posibilidades heurísticas de la autoconciencia. La introspección cartesiana cae en graves contradicciones en la medida en que quiere cumplir unas condiciones epistémicas impracticables. En efecto, exige concederle al conocimiento de sí una exhaustividad y a la certeza una inmediatez ficticias que olvidan el diligente trabajo interpretativo que consigue sacar adelante el concepto

de yo. Por ello, aguzando genealógicamente el pensamiento, cabe *incorporar* las intuiciones cartesianas y desencantar el experimento mental que construyen en el aire de la conciencia. Y es que, con la convicción de que “lo que puede ser pensado debe ser ciertamente una ficción”¹, Nietzsche quiere despertar a la filosofía de su recalcitrante ingenuidad epistemológica e ilustrarla sobre las circunstancias corporales que en realidad la mantienen en pie.

II.2. La revocación de la certeza inmediata.

Queriendo frustrar la vocación de las *Meditaciones metafísicas*, para Nietzsche, las entrañas de nuestra alma no se vuelven claras y distintas al trasluz de la reflexión, sino que, al igual que el resto de la realidad cuando se expone a ella, reflejan solamente una parte, la más superficial. Nada es más *fenoménico* que lo que tenemos por más íntimo y propio: “nos ha costado mucho llegar a aprender que las cosas exteriores no son como nos parecen —¡pues bien, lo mismo sucede con el mundo interno!². En él tampoco podemos llegar intuitivamente a datos o hechos últimos a partir de los cuales fundar descripciones originarias. Como cualquier otro ámbito significativo humano, el espacio lógico de la conciencia no puede librarse de una esencial ambigüedad que lo presta a interpretaciones psicológicas y morales de muy distinto signo y que, en consecuencia, lo violentan, recortan, simplifican y modifican a voluntad³. Como apunta un fragmento póstumo, “todo lo que se vuelve consciente es un fenómeno terminal, una conclusión — y no causa nada —”⁴. Y es que representa

¹ Fragmento 14 [148] de la primavera de 1888, *KSA* 13-332.

² *A*, §116, *KSA* 3-109; en la ed. cast, p. 133. Cf. también el fragmento póstumo 14[152] de la primavera de 1888: “No hay que buscar el fenomenismo en el lugar equivocado: nada es más fenoménico (o más claramente), nada es más engañoso que este mundo interno que observamos con el famoso «sentido interno»”, *KSA* 13-334-335.

³ Véase, por ejemplo, el análisis que hace Nietzsche de la “paz del alma” en el §3 de “La moral como contranaturaleza” de *Crepúsculo de los ídolos*. El estado de conciencia que así llamamos tolera y sirve, ciertamente, a un variopinto índice de interpretaciones que van desde “la plácida irradiación de una animalidad rica en el terreno moral” hasta “la debilidad senil de nuestra voluntad, de nuestros apetitos, de nuestros vicios”, pasando por otros tipos muy distintos de argumentaciones morales y psicológicas. Cf. *KSA* 6-84-85; en la ed. cast, pp. 55-56.

⁴ Fragmento 14[152] de la primavera de 1888, *KSA* 13-334.

sólo el resultado de un trabajo hermenéutico ambicioso pero que, sin duda, se deja, medio sin remedio y medio a propósito y por necesidad —como iremos viendo— muchas cosas en el tintero.

La introspección no goza, entonces, de ningún tipo de derecho epistémico que asegure una penetración infalible, bien al contrario, se filtra necesariamente a través de densas pantallas. Habida cuenta de estos inevitables límites, la pretensión del yo de alcanzar certezas inmediatas deja de ser al punto sostenible. Desvelándose el conocimiento de sí como una suerte de lectura ineludible que nunca podrá dar con unas claves textuales definitivas, el empeño clarividente de la intuición ha de ceder ante la tarea más modesta y menesterosa, pero también más creativa, de la interpretación. Así pues, el sujeto pensante que se descubre bajo la forma de la autoconciencia, debe despedirse de cualquier privilegio epistémico y aceptar su condición hermenéutica. En este punto, la confrontación con el proyecto cartesiano está servida: el *cogito* no puede ponerse como el fundamento evidente e inconcuso del saber en la medida en que él mismo ha tenido que dar ya para enunciarse y resultar significativo una serie de pasos previos. Lo que Nietzsche va a intentar es poner en evidencia estos mal disimulados prejuicios. Nos puede servir de introducción el siguiente pasaje de *Más allá del bien y del mal*:

“Sigue habiendo cándidos observadores de sí mismos que creen que existen «certezas inmediatas», por ejemplo «yo pienso», o, y ésta fue la superstición de Schopenhauer «yo quiero»: como si aquí, por así decirlo, el conocer lograra captar su objeto de manera pura y desnuda, en cuanto «cosa en sí», y ni por parte del sujeto ni por parte del objeto tuviese lugar ningún falseamiento. Pero que «certeza inmediata», así como «conocimiento absoluto» y «cosa en sí» encierran una *contradictio in adjecto*, eso lo repetiré yo cien veces: ¡deberíamos liberarnos por fin de la seducción de las palabras!”¹

En el texto se nombran tres conceptos epistemológicos estrechamente ligados que para Nietzsche incurren en una flagrante contradicción al

¹ *MBM*, § 16, *KSA* 5-29 ; en la ed. cast, pp. 36-37. Cf. también el § 34, *KSA* 5-53, el fragmento póstumo de abril-junio de 1885 34[28], *KSA* 11-429, y los de agosto-septiembre del mismo año 40[23-25], *KSA* 11-639 y ss..

inmediatizar, absolutizar y esencializar lo que sólo es mediato, relativo y contingente. Estando comprometidos la certeza, el conocimiento y las cosas con una misma dinámica hermenéutica, su adjetivación metafísica los confunde ilusamente, expropiándoles todo significado efectivo y vital para prestarles, como luego veremos, uno moralmente derivado. A tales entelequias Nietzsche les tiene reservada una “risotada homérica” que haga retumbar la oquedad semántica que esconden sus pomposas y seductoras palabras¹. Vestido con estos malos disfraces, el *yo pienso* cartesiano no va a escapar a la hilaridad. Nietzsche va a desgranar lo que se esconde detrás de esa expresión que, como decía Kant, es “el único texto de la psicología racional”² y debe, por tanto, someterse a un riguroso examen. Su inconsistencia conceptual, primero, y la superficialidad moral de la lógica que cumple, después, van a ser los argumentos para desacreditarlo.

Como hemos leído hace un momento, conviene no dejarse seducir por el lenguaje y por ello habrá que tomar con precaución sus enseñanzas, por rotundas que se antojen. Y es que la voz *cogito*, precisamente, resuena en nuestra memoria filosófica y parece salirnos al paso como una de esas “palabras tan duras y eternas como las piedras” que pretendiendo zanjar un problema impiden en realidad su solución, pues —afirma Nietzsche— “es más fácil que nos rompamos una pierna al tropezar con ellas que romper una de esas palabras”³. Sin embargo, él mismo —que se ha presentado en la escena filosófica pertrechado con un potente martillo— va a intentar hacer añicos el lema cartesiano y rescatar sus presupuestos. Bajo la aparente concisión de su significante, se engrana con dificultades una dudosa composición semántica que un buen filólogo, no obstante, puede ver cómo desarticular. En este sentido nos advierte el siguiente fragmento póstumo:

“Seamos más prudentes que Descartes, que quedó atrapado en la trampa de las palabras. *Cogito* es desde luego una sola palabra, pero

¹ HDH I, § 16.

² I. Kant, *Crítica de la razón pura*, A 343/B 401, Alfaguara, Madrid, 1994, p. 329.

³ Cf. § 47 de *Aurora*, titulado “Las palabras obstruyen nuestro camino”; KSA 3-53; en la ed. cast, p. 91

significa algo múltiple: muchas cosas son múltiples y nos valemos de ellas burdamente, con la buena fe de que son simples”¹.

II.3. La complejidad del *cogito* y sus versiones.

De que la radicalidad del *cogito* sea incontrovertible, es decir, de que la verdad que contiene sea clara y distinta depende su capacidad fundamentadora. Sin embargo, para deslegitimar ésta, Nietzsche va a descomponer la proposición cartesiana en otras más elementales —que no por ello van a ganar tampoco derechos metafísicos—, denunciando así una importante complejidad especulativa que sólo el ardid de la certeza inmediata parece simplificar. Pretende así hacer retroceder las pretensiones cartesianas de ultimidad, de “conocer-hasta-el-final”, hacia sus primeros presupuestos explicitando las mediaciones conceptuales de una intuición que la duda hiperbólica parece despejar por completo, pero en cuyos pliegues se tropieza constantemente. El análisis nietzscheano da de este modo con una malla de hipótesis ontológicas y epistemológicas cuya problematicidad va a entrapar definitivamente al resultado. En el párrafo 16 de *Más allá del bien y del mal*, que más arriba comenzamos a transcribir, se deshilacha el *cogito* como sigue:

“Aunque el pueblo crea que conocer es un conocer-hasta-el-final, el filósofo tiene que decirse: «cuando yo analizo el proceso expresado en la proposición “yo pienso” obtengo una serie de aseveraciones temerarias cuya fundamentación resulta difícil y tal vez imposible, — por ejemplo, que yo soy quien piensa, que tiene que existir en absoluto algo que piensa, que pensar es una actividad y el efecto de un ser que es pensado como causa, que existe un «yo» y, finalmente, que está establecido qué es lo que hay que designar con la palabra pensar, — que yo sé qué es pensar”².

Nietzsche recoge la *intuición* cartesiana atendiendo a su primera parte, en los términos de *cogito* o *yo pienso*, *Ich denke*, y ahorrándose el corolario del

¹ Fragmento 40[23] de agosto-septiembre de 1885, KSA 11–639-640.

² MBM, § 16, KSA 5–28-29; en la ed. cast, p. 37. Sobre la complejidad del *cogito*, cf. el trabajo de G. Planty-Bonjour “Nietzsche und das «Cogito» des Descartes”, en H. Busche, G. Heffernan y D. Lohmar (eds.), *Bewusstsein und Zeitlichkeit. Ein Problemschnitt durch die Philosophie der Neuzeit*, Königshausen & Neumann, Würzburg, 1990, pp. 159-172.

ergo. Más adelante tendremos ocasión de indagar en las razones de esta abreviatura, que entroncan con la crítica kantiana al sujeto cartesiano y con el dudoso papel que cumple la lógica en una proposición sobredeterminada hermenéuticamente. En este momento nos interesa, precisamente, abordar el análisis de esta sarta de prejuicios que urde la proposición cartesiana. Al hilo del texto citado, el *cogito* se descompone en cinco supuestos, a saber: la autoconciencia como primera forma del pensamiento, el carácter predicativo de éste, es decir, su remisión necesaria a un sujeto, la dinámica causal de esta relación, su apoyo ontológico en el yo y la vigencia de cierta teoría sobre la naturaleza del pensar. Por otra parte, está claro que, así mismo, la argumentación cartesiana presupone, como se nos advierte en otro momento que se sepa “qué es «ser»”¹. Así pues, en lugar de la certeza inmediata prometida nos sale al paso “una serie de cuestiones de metafísica” —señala un poco más adelante el párrafo citado de *Más allá del bien y del mal*— que le prestan al *yo pienso* una alta densidad interpretativa. Con ese conjunto de especulaciones, tal y como el mismo *vicio* de la caligrafía cartesiana, la *res cogitans*, desvela, se urde una trama substancialista, en definitiva, que es capaz de sustentar la creencia en la identidad personal.

Explotando precisamente su naturaleza hermenéutica, el argumento cartesiano se puede contemplar desde diferentes ángulos, jugando con las posibles voces y personas gramaticales que podrían escenificar el pensar: *cogito*, *cogitat* y *cogitatur*. Sin embargo, en todos los casos y siempre contra la sugestión de la certeza inmediata, aflorarían los trazos de esa primera, pero epistemológicamente inadvertida, escritura substancial. En un fragmento póstumo del año 1885 paralelo al texto que hemos citado un poco más arriba de *Más allá del bien y del mal* se exploran esas versiones alternativas del pensamiento:

“En el famoso *cogito* hay: 1) ello piensa (*es denkt*), 2) y creo que soy yo lo que piensa, 3) pero aún admitiendo que ese segundo punto quede en suspenso como asunto de fe, también el primero, «ello

¹ Fragmento 40[24] de agosto-septiembre de 1885, *KSA* 11-640.

piensa», contiene todavía una creencia: en efecto, que el «pensar» es una actividad para la que hay que pensar un sujeto o, al menos, un «ello (*es*)», ¡y nada más significa el *ergo sum*! Esta es la fe en la gramática, pues aquí se ponen «cosas» y sus «actividades», y estamos lejos de la certeza inmediata. Dejemos caer, entonces, aquel «algo» problemático y digamos *cogitatur* como estado de hecho, sin artículos de fe entremezclados: así nos engañaremos de nuevo, pues también la forma pasiva contiene artículos de fe y no solo «estados de hecho»¹.

Las tres alternativas tendrían ciertamente cabida en la historia efectual de una proposición que, como hemos visto, ha tolerado un grado diverso de empirismo o transcendentalidad, encajando tanto interpretaciones indiscutiblemente egológicas de la *res cogitans* como otras más impersonales. Tanteando esa triple formulación, Nietzsche no pretende, sin embargo, interpretar *bien* a Descartes, sino poner en evidencia una concepción del pensamiento, que, sea cual sea su calado activo o personal, cumple con la misma dudosa lógica. La gramática propia de *pensar* impone, de hecho, ciertas condiciones epistemológicas y semánticas. Se trata para empezar de un verbo mental que recoge un estado cognitivo cuya identificación establece una asimetría epistémica entre la primera y el resto de personas gramaticales y parece tener, en este sentido, un irrevocable carácter personal y subjetivo. Habida cuenta de todo ello, repasemos las alternativas en tercera persona y en voz pasiva que nos ha propuesto el fragmento póstumo citado.

II.3.1. *Cogitat.*

Relegando la fórmula canónica en primera persona, *yo pienso*, a favor de otra encabezada por un pronombre indefinido, *ello piensa*, se consigue una rebaja considerable del tono ontológico². Se prescinde, en efecto, de una entidad

¹ Fragmento 40[23] de agosto-septiembre de 1885, *KSA* 11-639-640. Cf. también el fragmento del otoño de 1887 10[158], *KSA* 12-549. Del comentario de este pasaje se ocupan, entre otros, S. Kofman en su estudio *Nietzsche et la scène philosophique*, Galilée, París, 1986; pp. 208 y ss. y H. Brands en “*Cogito ergo sum*”. *Interpretationen von Kant bis Nietzsche*, pp.247 y ss.. Cf. también el artículo de E. Ocaña “Escepticismo e identidad personal. Nietzsche y Descartes” en J. Marrades Millet y N. Sánchez Durá (eds.), *Mirar con cuidado. Filosofía y escepticismo*, Pre-textos, Valencia, 1994, pp. 107 y ss..

² Nietzsche utiliza la expresión “*es denkt*” para referirse a la fórmula alternativa *cogitat*, tanto en el fragmento 40[23] citado anteriormente como en el §17 de *MBM*. En los fragmentos póstumos 40[22] de agosto-septiembre de 1885, *KSA* 11-639, y en el 10[158] del otoño de 1887, *KSA* 12-549, encontramos en

privada, que desde el foro de la autoconciencia y con el abuso de la certeza inmediata se pretendía condición y causa absoluta del pensamiento, para tomar en consideración otra que le presta al pensar un cierto sentido impersonal. Con este giro inusual para un verbo mental, Nietzsche quiere subrayar contra el hábito *animista* de comprendernos en términos de intenciones que “un pensamiento viene cuando «él» quiere, y no cuando «yo» quiero”¹. El *cogito* da por zanjada la duda hiperbólica de un modo muy apresurado, ayudándose de la fe en una identidad nuclear, fundamental y fundamentadora, mientras que el *cogitat* al que ahora recurre Nietzsche parece librarse de una buena cantidad de compromisos metafísicos al sujetarse discretamente a un pronombre indeterminado y descentrado, anónimo. Es así que el “honesto y viejo yo” del que nos habla el párrafo 17 de *Más allá del bien y del mal* se volatiliza, queda reducido por obra y gracia de un primer movimiento escéptico a un “pequeño” ello que pretende enmendar los excesos de su antecesor acompañando al pensar en su espontaneidad. En opinión de Nietzsche, tanto la posición kantiana respecto del *cogito* como la interpretación que maneja A. Spir en el contexto del neokantismo colaborarían en esta radicalización escéptica del argumento cartesiano. Aunque sea brevemente, intentemos revisar ambas.

II.3.1.i. La interpretación kantiana.

Comencemos por Kant. El sujeto pensante que opera en su filosofía pierde el peso y la definición de la primera persona gramatical, ya que deja de entenderse como una realidad que se autoevidencia en un proceso de introspección para pasar a cumplir una función transcendental que no precisa de ningún enclave ontológico. Se trata así de un *yo* con igual derecho que un *él* o un

el mismo contexto la palabra “*Denkendes*”, que podemos traducir por “algo pensante”, y en el segundo damos también con el pronombre indefinido “*etwas*”, algo, para referirse igualmente a aquello que piensa. El texto, en concreto, es el siguiente: “«Se piensa: luego hay algo pensante»: hacia esto se dirige la *argumentatio* de Descartes. Pero esto significa suponer ya como «verdadera a priori» nuestra fe en el concepto de substancia: — que cuando se piensa, debe haber algo «que piensa», es, no obstante, una mera formulación de nuestro hábito gramatical de ponerle a un hacer un actor. En resumen, se construye aquí ya un postulado lógico-metafísico — y *no sólo se constata...* Por el camino de Descartes no se llega a ninguna certeza absoluta, sino sólo al hecho de una fe muy fuerte”.

¹ *MBM*, §17

ello, pues su radical indeterminación en este sentido permite asimilarlo incluso a una “x” que no tiene en sí misma ningún valor objetivo o empírico ni, por tanto, epistemológico, sino meramente lógico. Es, como sabemos, la última condición de posibilidad del conocimiento. Este sujeto suspendido de toda señal identificadora no pretende, en definitiva, ser nada ni nadie en concreto para poder, en cambio, ser la medida de toda conciencia. En estos términos tan impersonales queda caracterizado en la *Crítica de la razón pura*:

“Por medio de este yo, o él, o ello (la cosa), que piensa no se representa más que un sujeto transcendental de los pensamientos = x, que sólo es conocido a través de los pensamientos que constituyen sus predicados y del que nunca podemos tener el mínimo concepto por separado. Por eso nos movemos en un círculo perpetuo en torno a él, ya que, si queremos enjuiciarlo, nos vemos obligados a servirnos ya de su representación. Esta dificultad es inseparable del mismo, ya que la conciencia no es en sí una representación destinada a distinguir un objeto específico, sino que es una forma de la representación en general, en la medida en que se la deba llamar conocimiento”¹.

Este expediente tan incógnito —que, en términos más técnicos, viene a nombrar la *unidad transcendental de la apercepción*— constituye el horizonte epistemológico último en el que confluyen los diversos contenidos de conciencia del sujeto. Dicho con mucha brevedad y a riesgo de simplificar, el *Ich denke* kantiano no puede malentenderse como una traducción literal del *ego cogito* cartesiano, pues, perdido todo espesor metafísico, certifica simplemente la forma general de la representación, da las pautas para la organización sintética de la experiencia. Tal y como ha sentado la filosofía crítica, como condición de posibilidad del conocimiento de los objetos, este *yo* no puede ser en ningún caso un objeto más². Tiene, ciertamente, un alcance existencial, pero radicalmente impreciso en la medida en que expresa “una intuición empírica indeterminada”. Ésta, sin duda, provoca el pensamiento, pero a partir de ella no puede concluirse ninguna característica ontológica³. Para Kant, la proposición *yo existo* no se

¹ *Crítica de la razón pura (KrV)*, A 346/B 404; en la ed. cast., p. 331.

² *Ibid.*, A 402; en la ed. cast., p. 364.

³ *Ibid.*, B 423 n; en la ed. cast., p. 376. La nota se cierra así: “No tendría lugar el acto «Yo pienso» sin alguna representación empírica que suministrara la materia del pensamiento; lo empírico es sólo la condición de la aplicación o uso de la facultad intelectual pura”.

deduce de la proposición *yo pienso*, sino que ambas son idénticas, pues ésta designa ya algo real, algo que existe de hecho, pero que no puede desembocar en la afirmación de un sujeto pensante empírico. Nietzsche acepta esta parte de la crítica kantiana y por eso, como anunciábamos más arriba, utiliza la forma abreviada para referirse al argumento cartesiano. En este sentido, éste sería tautológico, ya que —en palabras de la *Crítica de la razón pura*— “el *cogito (sum cogitans)* expresa la realidad de modo inmediato”¹.

Sin embargo, como sabemos, las intenciones de Descartes pasan por concebir la unidad de la conciencia como una cosa más, precipitándose a un uso incorrecto —*dialéctico*, kantianamente hablando— que viola las condiciones del conocimiento. Y es que sin mediar dato empírico alguno se aplica la categoría de substancia a una realidad que es transcendental y que no puede, en consecuencia, conocerse². Se incurre así en un *paralogismo* que, sin embargo, no es fortuito, puesto que responde a una tendencia natural e irresistible de la razón a sobrepasar ilegítimamente el campo de la experiencia y hacerse con lo incondicionado, con la *cosa en sí*³. Se genera de esta suerte un espejismo, una ilusión (*Schein*) transcendental, tan errada como ineludible, que en el caso de la psicología racional quiere dar con un yo pensante a imagen y semejanza del alma humana, pretendiéndose así conocer *a priori* el sujeto que cada uno de nosotros somos.

No obstante, si al hilo de la apercepción transcendental tengo conciencia “no de cómo me manifiesto ni de cómo soy en mí mismo, sino simplemente de que soy”⁴, Kant considera la posibilidad de avanzar en la determinación del *Ich* por otro camino, el de la apercepción empírica, que sí se ajusta a las condiciones epistemológicas críticas. En efecto, el *yo pienso* es, objetivamente, sólo una

¹ *KrV*, A 355; en la ed. cast., p. 336.

² Leemos en *KrV*, B 421-422; en la ed. cast., p. 375: “Se toma la unidad de la conciencia, que sirve de base a las categorías, por intuición del sujeto en cuanto objeto y se le aplica la categoría de substancia. Ahora bien, tal unidad es sólo la unidad del *pensamiento*. Ningún objeto se da en virtud de ella sola y, consiguientemente, no podemos aplicarle la categoría de substancia, que presupone siempre una intuición dada; en consecuencia, no podemos conocer ese sujeto”.

³ *KrV*, A 339/B 397; en la ed. cast., p. 327. Se refiere aquí Kant a los silogismos dialécticos con las siguientes palabras: “... no se trata de ficciones ni de productos fortuitos, sino que han surgido de la naturaleza de la razón. Son sofismas de la razón misma, no de los hombres. Ni el más sabio de estos puede librarse de ellos. Puede, tal vez, evitar el error a base de mucho esfuerzo, pero nunca deshacerse del todo de la ilusión que le acosa insistentemente y que se burla de él”.

⁴ *KrV*, B 157; en la ed. cast., p. 170.

representación vacía, pero desde un punto de visto subjetivo, el yo tiene conciencia del flujo de sus pensamientos y de la unidad experiencial que traban. Sujeta esa dinámica como está a la condición sensible del tiempo, se da a la intuición propia del sentido interno. Teniendo en cuenta esta segunda perspectiva, y contra Descartes, se equipara el conocimiento de sí con el del resto de objetos desde el momento en que aquél pasa por la intuición de sus contenidos. A pesar de que el dominio de este yo empírico sigue siendo la interioridad del sujeto pensante, se pierde la inmediatez e infalibilidad de la introspección, quedando con ello descartada la posibilidad de una aprehensión de lo que uno mismo es *en sí*. En este sentido, concluye Kant: “no *me conozco tal como soy*, sino sólo como me manifiesto a mí mismo”¹.

En definitiva, puesto en evidencia el paralogismo de la psicología racional y habida cuenta de que sólo obtenemos una representación determinada de nosotros mismos en la intuición de la apercepción empírica, cabe concluir que el yo no puede conocerse más que como fenómeno. No obstante, contemplando la diferencia entre el ser en sí del sujeto y su apariencia fenoménica, Kant no solo pretende zanjar un problema epistemológico, sino también encaminar sus inquietudes morales. Y es que ese primer yo *nouménico* que la dialéctica trascendental convierte en una ilusión casi irresistible puede todavía cumplir un importante papel regulador en el uso práctico de la razón, aunque sea del todo irrelevante en lo que respecta al conocimiento teórico de lo que somos en cuanto sujetos pensantes².

¹ *KrV*, B 158; en la ed. cast., p. 170. Cf. también B 429-430; en la ed. cast., p. 379-380.

² Encontramos, por ejemplo, en el siguiente texto de los *Prolegómenos a toda metafísica futura* la justificación moral de la metafísica: “Cuando examino todas las «ideas transcendentales», cuya esencia constituye el problema propiamente dicho de la razón natural pura, problema que le obliga a ésta a abandonar la simple observación de la naturaleza para ir más allá de toda experiencia posible y, en esta tentativa, lograr esta cosa que se llama metafísica, creo descubrir que esta disposición natural aspira a liberar nuestro concepto de las cadenas de la experiencia y de las limitaciones de la mera observación de la naturaleza, de manera que a éste se le abra por lo menos un campo frente a sí que no contenga más que estos objetos del entendimiento puro inaccesible a la sensibilidad; y, sin duda, no con la intención de ocuparnos de estos especulativamente, sino para que los principios prácticos que, si no encontraran ante sí un espacio semejante para esta espera y esta esperanza que le son necesarias, no podrían alcanzar esta universalidad que necesita absolutamente la razón para su fin moral”, p. 76 de la edición de Alhambra, Madrid, 1987.

Como se desprende del célebre pasaje de *Crepúsculo de los ídolos* “Cómo el «mundo verdadero» acabó convirtiéndose en una fábula” y ahora vamos a confirmar con otro texto, Nietzsche aprecia en el movimiento escéptico kantiano un avance con respecto al *femenino* idealismo cristiano al hacer del “mundo verdadero” algo indemostrable y obligar al alma a correr la misma suerte¹. Pero, sin embargo, denuncia su *fanatismo moral*, la reserva de estas ideas para un uso práctico que dista mucho de la antirreligiosidad y deja paso por la puerta de atrás a una furtiva estrategia moralizadora². Leemos al respecto en el parágrafo 54 *Más allá del bien y del mal*:

“La filosofía moderna, por ser un escepticismo gnoseológico, es, de manera oculta o declarada, *anticristiana*: aunque en modo alguno sea antirreligiosa, quede dicho esto para oídos más sutiles”³.

En pocas palabras, corrigiendo a Descartes, la filosofía kantiana interpreta el *yo pienso* en términos transcendentales, lo que significa que el sujeto del conocimiento pierde toda calidad ontológica y toda idiosincrasia personal, diluyéndose en la generalidad del “ello” y asumiendo, como también hemos visto, la radical incognoscibilidad de la “x”. El establecimiento de una simetría, en este sentido, entre la primera y la tercera persona gramatical supone revocar la autoridad epistemológica de aquella y negar la posibilidad de un acceso infalible a lo que uno es *en sí*. El yo, en cuanto realidad subjetiva, está sujeto a las mismas condiciones epistemológicas que el resto de objetos. A pesar de que el pensamiento mantenga una forma egológica, este yo transcendental no es nada por sí mismo al margen de los diferentes pensamientos, dibuja simplemente,

¹ Recordemos este paso de *Crepúsculo de los ídolos*: “3. El mundo verdadero, inasequible, indemostrable, imprometible, pero, ya, en cuanto pensado, un consuelo, una obligación, un imperativo. (En el fondo, el viejo sol, pero visto a través de la niebla y el escepticismo; la Idea sublimizada, pálida, nórdica, königsberguense.)”, *KSA* 6-80; en la ed. cast., p. 51.

² En el § 10 de *El Anticristo* se apostilla este jalón como sigue: “Un camino furtivo hacia el viejo ideal quedaba abierto, el concepto de «mundo verdadero», el concepto de la esencia de la moral como *esencia* del mundo (—¡los dos errores más malignos que existen!) volvían a ser ahora, gracias a un escepticismo ladidamente inteligente, si no demostrables, tampoco ya *refutables*... La razón, el *derecho* de la razón no llega tan lejos... Se había hecho de la realidad una «apariencia»; y se había hecho de un mundo completamente *mentido*, el de lo que es, la realidad... El éxito de Kant es meramente un éxito de teólogos”, *KSA* 6-176-177; en la ed. cast., pp. 39-40.

³ *MBM*, §54, *KSA* 5-73; en la ed. cast., p. 79.

como hemos dicho ya, la perspectiva sintética que da lugar al conocimiento. Sus predicados, como contrapartida, ganan por completo el espacio de la conciencia y no se dejan entender como meros productos, son pura espontaneidad y actividad. El yo recoge a modo de *protocolo* una serie de condiciones, se erige, en realidad, como una construcción hecha por la filosofía crítica a fin de explicitar la dinámica del pensamiento. En el párrafo 54 de *Más allá del bien y del mal*, que más arriba hemos comenzado a citar, continúa Nietzsche reseñando ese “atentado” que la filosofía moderna, encabezada por Kant, comete contra “el viejo concepto del alma” cartesiano:

“En otro tiempo, en efecto, se creía en «el alma» como se creía en la gramática y en el sujeto gramatical: se decía, «yo» es condición, «pienso» es predicado y condicionado — pensar es una actividad para la que *hay que* pensar como causa un sujeto. Después, con una tenacidad y una astucia admirables, se hizo la tentativa de ver si no se podría salir de esa red, — de si acaso lo contrario era lo verdadero: «pienso», la condición, «yo», lo condicionado; «yo», pues, sólo una síntesis *hecha* por el pensar mismo. En el fondo Kant quiso demostrar que, partiendo del sujeto, no se puede demostrar el sujeto, — y tampoco el complemento: sin duda no le fue siempre extraña la posibilidad de una *existencia aparente* (*Schein-existenz*) del sujeto, esto es, «del alma», pensamiento éste, que como filosofía del Vedanta, había existido ya una vez, y con inmenso poder, en la tierra”¹.

Nietzsche es sensible al progreso del criticismo kantiano que parece sentar como correlato de la función transcendental que desempeña el yo pensante su carácter aparente, meramente ilusorio. Aquél no podría tomarse como un fundamento incondicionado dentro de los límites legítimos de la razón sino solamente en el *afuera* de su engañosa dialéctica. El sujeto cumple en la economía del pensar una función lógica que no puede desembocar en ninguna conclusión ontológica ni epistemológica positiva. En este sentido, no puede

¹ *MBM*, §54, *KSA* 5-73; en la ed. cast., pp. 79-80. En un fragmento póstumo de agosto-septiembre de 1885, el 40[16], *KSA* 11-635-636, encontramos una redacción previa de este párrafo de *Más allá del bien y del mal* que, presentando algunas variaciones, concluye como sigue refiriéndose a la filosofía Vedanta: “Si se quiere una nueva expresión suya, aunque muy provisional, léase <*El nacimiento de la tragedia*>”. Cf. también el fragmento póstumo 40[20], *KSA* 11-637, en el que Nietzsche abunda sobre el mismo tema: “... nadie es tan inocente ya como para, todavía al estilo de Descartes, poner el sujeto «yo» como condición del «pienso»; más bien, debido al movimiento escéptico de la filosofía moderna, la inversión, es decir, aceptar el pensar como causa y condición tanto del «sujeto» como del «objeto», de la «substancia» y de la «materia» — se ha hecho más verosímil: lo que quizás sólo es una forma invertida

demostrarse partiendo de sí mismo, necesitaría un punto de apoyo firme, exterior a la misma dinámica del pensamiento —que es el que quiso darle Descartes distinguiéndolo como *res cogitans*— “¡y éste falta!”, sin embargo, apunta un fragmento póstumo¹.

II.3.1.ii. La revisión neokantiana

Por otra parte, en el contexto de la revisión neokantiana de la filosofía crítica, A. Spir insiste, como hemos adelantado ya, en el abandono definitivo de la cosa en sí como razón suficiente de lo fenoménico para sancionar, como contrapartida, la autosuficiencia de esto último. Corrigiendo así tanto a Kant como a Schopenhauer, rompe los vínculos causales entre ambos mundos — aunque los sigue comprometiendo en una cierta relación existencial, lo que le lleva a una situación antinómica—, haciendo caer lo incognoscible e incondicionado en una total inoperancia explicativa. Así recoge Nietzsche en un párrafo de *Humano, demasiado humano* este golpe de bisturí que anuncia en *Crepúsculo de los ídolos*, como ya hemos señalado, ese esperanzador “canto del gallo del positivismo” que despeja las nieblas de la filosofía kantiana:

“En cambio, lógicos más rigurosos, tras haber definido nítidamente el concepto de lo metafísico como el de lo incondicionado, y por ende incondicionante, han puesto en tela de juicio toda conexión entre lo incondicionado (el mundo metafísico) y el mundo que nos es conocido, de modo que en el fenómeno *no* aparece de ningún modo la cosa en sí y ha de impugnarse toda referencia de ésta a partir de aquél”².

Sin embargo, a pesar de este reconocimiento, Nietzsche polemiza con la recensión que del *cogito* hace el neokantiano. Y es que Spir, ajustándola a sus intereses epistemológicos, asume el fondo y reinterpreta la proposición cartesiana como la afirmación de la existencia indubitable no de un *ego cogitans*, sino de los contenidos de conciencia que constituyen el mundo fenoménico. Estos son

del error”.

¹ Fragmento 40[22], *KSA* 11-639.

² *HDH*, I, §16, *KSA* 2-36; en la ed. cast., p. 51.

objeto de una certeza inmediata por parte del sujeto y, precisamente, este neokantiano encuentra en el descubrimiento de esta posibilidad epistémica el principal mérito de Descartes¹. Nietzsche cuestiona, en primer lugar, la *justicia* hermenéutica de esta versión débil, rebajada, del *yo pienso* que no parece recoger del todo las intenciones substancialistas de su autor, pero, en segundo lugar — influido por otro neokantiano, G. Teichmüller—, va a replicar la pretensión de que exista algo, sea lo que sea, inmediatamente cierto. En un fragmento póstumo de agosto-septiembre de 1885 en el que cita a Spir leemos:

“No se debe embellecer la ingenuidad de D<escartes> e intentar salvarla, como hace, por ejemplo, Spir.

«La conciencia es para sí misma inmediatamente cierta: la existencia del pensamiento (*das Dasein des Denkens*) no puede negarse ni ponerse en duda, pues esta negación o esta duda son precisamente estados del pensamiento o de la conciencia, su misma existencia demuestra lo que ellas ponen en cuestión, por lo que les priva de cualquier significado». Spir I, 26. «Se piensa», *ergo* hay algo, a saber, «pensar». ¿Era éste el sentido de Descartes? En Teichmüller, pp. 5 y 40, hay pasajes. «Algo que es inmediatamente cierto para sí mismo» es absurdo”²

Como acabamos de leer, A. Spir reconduce el *cogito*, en palabras de Nietzsche, a la siguiente paráfrasis: “«se piensa», *ergo* hay algo, a saber, «pensar (*Denken*)»” —o también, como se recoge en un fragmento póstumo posterior también en clara confrontación con este filósofo, “se piensa, luego hay pensamientos (*Gedanken*)”—³. Estas versiones, con el fin de asegurar la posición de la conciencia, se conforman con unos mínimos ontológicos y no aventuran ningún tipo de definición personal ni de declaración sobre la condición existencial de los contenidos. Sin embargo, carecen de valor cognoscitivo en la medida en que el *ergo* que pretende sacar de ellos una conclusión insiste en lo ya

¹ Cf. el artículo ya citado de P. D'Iorio.

² Fragmento póstumo 40[24] de agosto-septiembre de 1885, *KSA* 11-640. Los trabajos citados aquí por Nietzsche de A. Spir y de G. Teichmüller son, respectivamente, *Denken und Wirklichkeit* del año 1873 y *Die wirkliche und die scheinbare Welt* de 1882. Sobre el conocimiento de Nietzsche de estas obras y las circunstancias de su lectura, cf. el estudio ya citado de K. H. Dickopp, *Nietzsches Kritik des Ich-denke*, pp. y el artículo de M. Parmeggiani, “Nietzsche y la certeza inmediata cartesiana” en J. F. Ortega Muñoz y M. Parmeggiani (eds.), *Retorno crítico a los orígenes de la Modernidad*, Suplemento 2(1997) de *Contrastes*, pp. 155-183.

³ Fragmento 10[158] del otoño de 1887, *KSA* 12-549.

sabido, emplazando al pensamiento a un plano estrictamente fenoménico, de “ilusoriedad (*Scheinbarkeit*)”, que no cuestiona precisamente su funcionamiento lógico. Se desemboca así en una suerte de tautología que se recrea en la afirmación de la conciencia sin poner en tela de juicio su *realidad*¹. En este sentido, la certeza inmediata recaería sobre el pensar mismo tomado en su vertiente más impersonal y transcendentalista, es decir, sobre una suerte de “ser representante” que no admite el compromiso substancialista con el yo, pero que mantiene en vigor la idea de representación y la dicotomía entre sujeto y objeto que le es aneja. En un fragmento póstumo de 1881 a vueltas con este mismo problema escribe Nietzsche lo siguiente:

“«Yo represento, luego hay un ser» *cogito, ergo est*. — Que yo sea este ser representante, que representar sea una *actividad del yo*, ya no es cierto: tan poco cierto como todo *lo que yo represento*. — El único ser que conocemos es el *ser representante (vorstellende Sein)*”².

Para Nietzsche, por muy escépticos que sean los términos que tolere, el representar maneja y sienta siempre una ontología substancialista. Su ejercicio es, sin duda, dinámico y está expuesto a la inconsistencia, pero, sin embargo, genera paradójicamente permanencia y estabilidad. Y es que el pensamiento no es ningún medio para acompañar y hacer justicia al acontecer, sino un trabajado recurso para apresararlo y forzarlo conceptualmente haciéndolo manejable. Sanciona en este sentido determinadas “leyes” que, aunque falsifican el proceso mismo de la representación, son condición necesaria para entablar relaciones provechosas con el mundo. Se introducen así dos elementos dotados de persistencia, a saber, el sujeto y el objeto, que, a pesar de no ser en absoluto factibles desde un punto de vista *extramoral*, permiten corregir en buena medida la contingencia e irregularidad de las cosas y amparar la vida del ser humano, “la especie representante”. Como veremos más adelante, no se trata de pensar en

¹ Fragmento 10[158], *KSA* 12-549. En él leemos: “Redúzcase la proposición a «se piensa, luego hay pensamientos» y tendremos entonces una mera tautología: lo que precisamente está en cuestión, «la *realidad* del pensamiento», no llega a tocarse, — es decir, en esta forma, la «ilusoriedad» del pensamiento no puede ser rechazada”.

² Fragmento 11[330] de la primavera-otoño de 1881 titulado “*Certeza fundamental*”, *KSA* 9-569-570. Cf también el fragmento 40[24], *KSA* 11-640-641.

términos de verdad, sino de utilidad. Continúa un poco más adelante el fragmento de 1881 que acabamos de citar y que hemos comentado en esta líneas:

“Pero es *de suyo evidente* que el representar no es en absoluto nada quieto, nada constante igual a sí mismo: entonces, el único ser que nos es garantizado es *cambiante, no-idéntico-consigo-mismo, relacionado* (algo condicionado, el pensamiento tiene que tener un contenido para ser pensamiento). — Ésta es la *certeza fundamental del ser*. Ahora bien, ¡el representar *afirma* precisamente lo contrario del ser! ¡Pero no por ello tiene que ser *verdadero*! Sino que, quizá, ¡este afirmar lo contrario es justamente sólo una *condición existencial* de esta *especie* de ser, de la especie *representante*! Esto quiere decir: el pensamiento sería imposible si no *ignorara* radicalmente la esencia del *esse*: debe afirmar la substancia y lo igual, porque un conocimiento de lo que enteramente fluye es imposible, tiene que *atribuirle* condiciones al ser a fin de existir él mismo. *No es necesario que haya un sujeto y un objeto*, para que sea posible el representar, pero ciertamente el representar *tiene que creer* en ambos. — En resumen: lo que el pensamiento concibe, *debe concebir*, como lo real ¡puede ser lo opuesto de lo existente!”¹

La substancialidad es en todo caso la condición del sujeto representante por muy despersonalizado que éste haya quedado. Las fórmulas kantiana y neokantiana, lejos de descubrir entonces alguna certeza inmediata, siguen trabajando con una serie de construcciones lógicas al servicio de una determinada concepción *práctica* del pensamiento que, sin embargo, se ignora a sí misma. En pocas palabras, estas dos aproximaciones críticas al *ego cogitans* siguen contando con la agencia de un sujeto, de una conciencia que, a pesar de su minimalismo ontológico, cumple unas funciones epistemológicas similares a las del *viejo yo*. Ambas deben una confesión de la contingencia, de la complejidad y de la creatividad de un pensar que cree, paradójicamente, en la necesidad, en la identidad y en lo originario. El “cuadro” de la experiencia está trazado tanto para Kant como para Spir —aunque éste lo haya liberado del anclaje de la cosa en sí— con unas directrices universales y ahistóricas que respetan el lugar lógico del autor racional, de la causa.

¹ KSA 9–569-570

Sin embargo, para Nietzsche, la “ley general del sujeto cognoscente” que protagoniza ciertamente nuestros procesos representacionales ha de asumir su historicidad y circunstancialidad, ha de reconocer que es, en definitiva, “devenida”¹. Aquellos dos filósofos olvidan la dinámica interpretativa que constituye el mundo de los fenómenos, la *historia de la génesis del pensamiento*, a la que luego volveremos. Leemos al respecto en un párrafo de *Humano, demasiado humano* tras el repaso de ambas posturas:

“Ambos bandos pasan por alto la posibilidad de que ese cuadro — lo que la vida y la experiencia significan ahora para nosotros seres humanos — haya *devenido* paulatinamente, más aún, de que todavía esté completamente en el *devenir* y, por tanto, no deba ser considerado como dimensión fija a partir de la cual cupiera hacer o siquiera impugnar una inferencia sobre el autor (la razón suficiente)”².

En pocas palabras, “decir «ello piensa» —nos recuerda Nietzsche— es ya decir demasiado”³. Esta proposición exige despedirse, al igual que en el caso del *yo pienso*, de la ilusión de la certeza inmediata y celebrar, en cambio, su riqueza hermenéutica. Y es que “ya ese «ello» contiene una interpretación del proceso y no forma parte del mismo”⁴, puesto que pliega el pensamiento a la rutina gramatical que hace depender cualquier predicado siempre de un sujeto, ya esté éste más o menos elaborado metafísicamente. A fin de cuentas, se tematiza así el mundo interior como una actividad que se remite necesariamente a un principio actor, articulándose ambos en un sentido causal. La coimplicación entre ambos términos pasa, sin embargo, por la heterogeneidad ontológica que distingue al sujeto como motivo de unidad y como punto de confluencia de los diferentes predicados, es decir, como substrato.

Es así que esta segunda y más débil versión de la argumentación cartesiana que nos ofrece el *cogitat* asume, en la misma medida que lo hacía el *cogito*, “como «verdadera a priori» nuestra fe en el concepto de substancia”⁵. El

¹ *HDH*, I, §18, *KSA* 2-38-39; en la ed. cast., p. 53.

² *Ibid.*, I, §16, *KSA* 2-36; en la ed. cast., p. 51.

³ *MBM*, §17, *KSA* 5-31; en la ed. cast., p. 38.

⁴ *Ibid.*

⁵ Fragmento 10[158] del otoño de 1887, *KSA* 12-549.

yo pienso y el *ello piensa* comparten, en efecto, este mismo prejuicio que ancla artificiosamente la dinámica del pensar a un suelo firme y henchido de identidad, tal y como el atomismo necesitaba encerrar la fuerza en pedacitos de materia, los átomos. Y, así, teniendo en mente esta imagen, Nietzsche formula un deseo —y también un programa—:

“...cabezas más rigurosas acabaron aprendiendo a pasarse sin ese «residuo terrestre», y acaso algún día se habituara la gente, también los lógicos, a pasarse sin aquel pequeño «ello» (a que ha quedado reducido, al volatilizarse, el honesto y viejo yo)”¹.

II.3.2. *Cogitatur*.

Dando un paso más, dejando caer el *pequeño* pero pretencioso *ello* y ofreciéndole al pensamiento la voz pasiva *cogitatur* —*ello es pensado*, o también la forma refleja *se piensa*— la resistencia substancial parece definitivamente vencerse. En efecto, este giro lingüístico acaba de eludir la responsabilidad del sujeto, lo suspende detrás de la acción misma. El pensamiento podría perder así la autoría del *yo* y del *ello* ganando, como contrapartida, una máxima calidad impersonal. Sin embargo, como hemos leído más arriba en el fragmento póstumo en el que se presentaban las tres versiones, Nietzsche asegura que, aun así, la fórmula *cogitatur* no es la *definitiva* del pensamiento, “pues también la forma pasiva contiene artículos de fe y no solo «estados de hecho»”². A nuestro entender, esta reserva tiene un doble alcance: por una parte, advierte de la posible residualidad metafísica que esa expresión comparte con las anteriores, pero, por otra, su nivelación hermenéutica va a abrir nuevas y mejores posibilidades para el pensar, como después tendremos ocasión de apreciar. Intentemos clarificar ahora sus excesos metafísicos.

Y es que, en opinión de Nietzsche, la forma verbal *cogitatur* no consigue abandonar del todo los vicios gramaticales que desacreditaban a sus precursoras. La alternativa de la voz pasiva que convierte la acción en pasión sigue siendo

¹ *MBM*, §17.

² Fragmento 40[23] de agosto-septiembre de 1885, *KSA* 11–639–640.

problemática en la medida en que no abole terminantemente el lugar del sujeto agente, sino que lo presume implícitamente detrás del paciente, generándose la misma tensión substancialista que en el caso del *cogito* y del *cogitat*. Desde un punto de vista gramatical, “la interpretación de un acontecimiento ya sea como hacer o sufrir” —nos recuerda Nietzsche en un fragmento póstumo— implica que “toda alteración, todo devenir-otro presupone un autor y otro *que es «alterado»*”¹. La dicotomía agente/paciente funciona constantemente en el lenguaje ya sea activo o pasivo el verbo que en un momento dado lo interprete. La familiaridad metafísica entre ambas voces mantiene en pie la estructura profunda que reparte un enunciado entre un sujeto-causa y un predicado-efecto —abundaremos después en este vicio *animista* con el ejemplo del relampaguear—.

En este sentido, la traducción pasiva de *cogito* a *cogitatur* no parece regenerar la gramática del pensamiento que, a pesar de poder desautorizar al yo y burlar la intimidad de la conciencia, discurre por cauces decididamente personales. Este último recurso verbal, si sigue expresando una actividad producida por un sujeto, es simplemente una versión más escéptica de *cogito* o *cogitat* que emplaza al sujeto agente fuera de la frase, aunque sin despacharlo. Así, podría decirse que las tres formas del pensar que Nietzsche tantea comparten una misma lógica substancial que, como luego veremos con más claridad, tiene su origen en la primera persona gramatical, contaminando desde esa posición la totalidad del lenguaje.

II.3.3. La tenacidad de los prejuicios.

En resumidas cuentas, por muchas vueltas que se le den al *yo pienso* o a sus ontológicamente más moderadas transcripciones no se consigue traducirlo a una certeza inmediata, sino que, bien al contrario, se cae en la cuenta del denso trabajo hermenéutico que encierra la simplicidad de su expresión. Por ello, la conjunción que pretende conducir lógicamente el tránsito del pensamiento a la

¹ Fragmento 2[145] del otoño de 1885-otoño de 1886, *KSA* 12-138.

existencia, el *ergo* que parece consolidar definitivamente el sujeto, carece de valor inferencial o demostrativo y cumple simplemente con la retórica de la persuasión, anunciando una conclusión que estaba ya presupuesta desde el primer momento. Bajo la apariencia del hecho, del dato último, se cultiva un nutrido suelo de creencias y opiniones que han sancionado ya, desde hace mucho tiempo, lo que se pretende ahora en un momento de intuición fundamental. La “fe en la lógica” es lo que consigue, sin embargo, disimular la tautología y posibilitar, a cambio, la sugestión de un verdadero conocimiento. Insistiendo en este punto, continúa, precisamente, el fragmento póstumo de 1885 en el que Nietzsche explora las alternativas del *cogito*, *cogitat* y *cogitatur*:

“en suma, precisamente el estado de hecho no se deja poner al desnudo, el «creer» y el «opinar» se esconden en el *cogito* del *cogitat* y del *cogitatur*, ¿quién nos garantiza que con el *ergo* no extraemos nada de estos creer y opinar, quedando así: se cree algo, luego se cree algo — un círculo vicioso! En última instancia, se tendría siempre que saber ya qué es «ser», para extraer un *sum* del *cogito*, del mismo modo que se tendría que saber ya qué es *saber*: ¿se parte de la fe en la lógica — en el *ergo* sobre todo! — y no sólo de la posición de un *factum*. ¿Es posible la «certeza» en el saber? ¿no es quizás la certeza inmediata una *contradictio in adjecto*? ¿Qué es el conocer en relación al ser? Para aquél que responde a todas estas preguntas con dogmas preestablecidos, ya no tiene, sin embargo, ningún sentido la prudencia cartesiana: llega demasiado tarde. Antes de la pregunta por el «ser», tendría que resolverse la pregunta acerca del valor de la lógica”¹.

Como ya hemos señalado, siguiendo el planteamiento kantiano, Nietzsche reseña abreviadamente la proposición cartesiana como *cogito* o *yo pienso* al considerar que en ese concepto ya están incluidas analíticamente las determinaciones ontológicas que pretende introducir el *sum*. Este corolario sería una mera explicitación viciosa que, en todo caso, sacaría a la luz los presupuestos que dotan de significado a la proposición cartesiana. Estos anulan la eficacia del *ergo* y trasponen la presunta inmediatez al terreno hermenéutico de los prejuicios que Nietzsche va a despojar de toda claridad metafísica y a comprometer

¹ Fragmento 40[23] de agosto-septiembre de 1885, *KSA* 11-639-640. Cf. también el fragmento del otoño de 1887 10[158], *KSA* 12-549.

vitalmente —y que Kant ya había concedido a las espesas ilusiones transcendentales, pero tan humanas en el fondo, de la razón—. Se nos plantea, entonces, como hemos leído hace unas líneas, el problema del “valor de la lógica”, de por qué se da crédito a una serie de razonamientos a propósito del yo que no son sostenibles ontológica ni epistemológicamente a no ser que se pretenda con ellos resolver otro tipo de cuestiones, como vamos a ver a continuación. Con esta sugerencia, precisamente, acaba el párrafo 16 de *Más allá del bien y del mal* que hemos venido citando:

“«¿De dónde saco yo el concepto pensar? ¿Por qué creo en la causa y en el efecto? ¿Qué me da a mí derecho a hablar de un yo, e incluso de un yo como causa, y, en fin, incluso de un yo causa de pensamientos?» El que, invocando una especie de *intuición* del conocimiento, se atreve a responder en seguida a esas cuestiones metafísicas, como hace quien dice: «yo pienso, y yo sé que al menos esto es verdadero, real, cierto» — ése encontrará preparados hoy en un filósofo una sonrisa y dos signos de interrogación. «Señor mío, le dará tal vez a entender el filósofo, es inverosímil que usted no se equivoque: mas ¿por qué también la verdad a toda costa?»”¹.

El proyecto cartesiano, como sabemos, hace del *ego cogitans* una *res*, pues su interés es darle el mayor grado de realidad posible al pensamiento, proveerlo, contra la contingencia de las representaciones, con la garantía ontológica del *en sí*². Tal y como resume Nietzsche en un fragmento póstumo, Descartes “quería llegar, por encima de la «imaginación», a una *substancia* que piensa e imagina”³. Definitivamente, para ser fieles a sus verdaderas intenciones, cabe descartar las versiones en tercera persona y en voz pasiva y quedarse con la rotundidad del *yo pienso*, que no guarda para el pensamiento una existencia aparente ni un acento impersonal, sino la consistencia de algo incondicionado y condicionante que sólo puede ser autorizado por la primera persona. Y esto, en opinión de Nietzsche, por las propiedades psicológicas y morales que demuestra bajo un punto de vista genealógico. El resto de personas ganan entidad gramatical por derivación a

¹ *MBM*, *KSA* 5-30; en la ed. cast., p. 37.

² Fragmento 10[158] de otoño de 1887, *KSA* 12-549.

³ Fragmento 40[22] de agosto-septiembre de 1885, *KSA* 11-639.

partir de aquélla. En este sentido, el yo es el sigiloso prejuicio ontológico que consigue trabar ese complejo substancialista del *cogito* que pervive en el fondo de las versiones *cogitat* y *cogitatur*, obligando a sobreentender desde el primer momento una determinada concepción del sujeto y anulando el valor lógico del *ergo*.

Nietzsche, en efecto, para dar razón del sobreentendido ontológico cartesiano que hace del yo pensante una *res*, pretende desandararlo y llegar a sus primeras motivaciones. En plan genealógico, va a emprender una revisión hermenéutica de ese prejuicio que va a desembocar, curiosamente, en una suerte de espiral. Y es que, en su opinión, esa idea de *substancia* que sustenta al ego deriva inmediatamente de la de *sujeto*, que ha de remitirse a su vez a una posición vitalmente comprometida de la primera personal gramatical. Desvelando esta trama, nos las habremos paradójicamente con un yo tan distinto del pensante que el parentesco no podrá dejar de ser perverso. Como habíamos señalado más arriba, el prisma desde el que Descartes interpreta la substancia es egológico y se apoya en una sensibilidad individualista y voluntarista además de en un tratamiento teológico y moral de la personalidad. Pero Nietzsche, queriendo llegar más lejos, va a volver al yo no en busca de su calidad autónoma o de sus presumibles privilegios epistémicos, sino de las propiedades que demuestra bajo un punto de vista psicológico y que son, a su entender, antropológicamente más básicas. Por este camino, pretende avanzar en una suerte de *historia de la génesis del pensamiento* interesada en la emergencia y evolución de las estrategias y de los procesos cognitivos del ser humano. Veámoslo con un poco más de detalle.

II.4. Historia de la génesis del pensamiento.

La genealogía es para Nietzsche la legítima crítica de los conceptos. Ellos guardan y actualizan una antigua herencia que se ha incorporado inmemoriales hábitos orgánicos y que, asimismo, ha ido encauzándose al hilo de prejuicios

culturales determinados. Esa queja por la falta de un buen sentido histórico de la que ya hemos tomado nota alcanza a la razón y al conocimiento, que no pueden sostenerse más como facultades perpetuas y comunicantes con la esencia de las cosas. Bien al contrario, son el resultado de un largo proceso evolutivo que explota las posibilidades de nuestra condición natural y abraza sin remedio la contingencia¹. El ser humano, consiguientemente, no es ninguna *verdad eterna* que pueda intuir unas claves epistemológicas igualmente definitivas, sino una realidad devenida —y en devenir— que arrastra todo un patrimonio biológico y antropológico a vueltas con una interpretación instrumental y eficaz del mundo. Lo que Nietzsche pretende es *reconocer* esa hacienda tan inconscientemente gastada y también, con tanta frecuencia, sometida a malversaciones idealistas.

Así pues, con el fin de reconstruir este largo y opulento pasado, *Humano, demasiado humano* propone una “historia de la génesis del pensamiento” cuyos resultados —concordantes, por lo demás, con los de *Verdad y mentira en sentido extramoral*— pueden resumirse con la siguiente tesis:

“lo que llamamos el mundo es el resultado de una multitud de errores y fantasías que fueron paulatinamente naciendo en la evolución global de los seres orgánicos, concrecieron y ahora heredamos nosotros como tesoro acumulado de todo el pasado — como tesoro: pues en él estriba el *valor* de nuestra humanidad. De este mundo de la representación la ciencia exacta no puede de hecho desligarnos —aunque esto tampoco sea en absoluto deseable— sino en pequeña medida, por cuanto no puede quebrar esencialmente el yugo de hábitos ancestrales de la sensación; pero sí puede, muy paulatinamente y paso a paso, ir aclarando la historia de la génesis de ese mundo como representación, y a nosotros, elevarnos, momentáneamente al menos, por encima de todo el proceso”².

Siguiendo este programa, Nietzsche pretende escribir una historia natural de la epistemología que ilustre la génesis de los problemas metafísicos y avance

¹ Y es que “todo lo *esencial* de la evolución humana —insiste Nietzsche— sucedió en tiempos remotos, mucho antes de esos cuatro mil años que nosotros más o menos conocemos”, *HDH*, I, §2, *KSA* 2-25; en la ed. cast., p. 44.

² *HDH*, I, §16; *KSA* 2-37; en la ed. cast., p. 52. Sobre la *Entstehungsgeschichte des Denkens* cf. también el fragmento 40[27] de agosto-septiembre de 1885, *KSA* 11-643. Para un comentario de la epistemología nietzscheana, puede consultarse el trabajo de J. I. Galparsoro Ruiz “Nietzsche y la teoría evolucionista del conocimiento” en N. Ursua (ed.), *Cerebro y conocimiento: un enfoque evolucionista*, Anthropos, Barcelona, 1993; pp. 305-336.

así, *reincorporándolos y renaturalizándolos*, hacia su disolución. Los conceptos con los que salimos al encuentro del mundo van a perder entonces su presunta asepsia teórica para enriquecerse filogenética y culturalmente como los frutos de un esfuerzo conjunto para satisfacer las necesidades más urgentes y enmendar la fragilidad de la existencia. Y es que, tal y como leemos en *Verdad y mentira en sentido extramoral* a propósito del intelecto, no hay para éste “ninguna misión ulterior que apunte más allá de la vida humana”, pues es solamente un recurso, un medio desarrollado a lo largo de la prehistoria y de la historia de la humanidad con el fin de asegurar la supervivencia¹. Completemos lo que acabamos de leer con el párrafo 110 de *La ciencia jovial*, titulado justamente “El origen del conocimiento”, en el que se llegan a parejas conclusiones:

“Durante inmensos períodos de tiempo, el intelecto no produjo más que errores; algunos de éstos resultaron ser útiles y susceptibles de conservar a la especie: quienes se toparon con ellos o los heredaron, libraron felizmente su lucha por sí mismos y por su descendencia. Estos erróneos artículos de fe, heredados sin cesar una y otra vez, finalmente llegaron a convertirse casi en una condición fundamental de la especie humana. Éstos son, por ejemplo: la existencia de cosas duraderas, la existencia de cosas iguales, la existencia de cosas, materias, cuerpos, la creencia de que una cosa es tal como ella parece, que nuestro querer es libre, que lo que es bueno para mí, también es bueno en sí y por sí mismo”².

Lo hasta aquí dicho se compromete con una perspectiva epistemológica evolucionista que explica nuestra relación con el mundo como un conjunto de estrategias condicionadas biológica y antropológicamente y seleccionadas en función de su utilidad. A pesar de que es despachada como una acusación injusta, la influencia de Darwin parece, entonces, irrumpir con fuerza en el pensamiento de Nietzsche³. Y es que, en efecto, al margen de los comentarios críticos que

¹ *VMSE*, KSA 1-875; en la ed. cast, p. 543.

² KSA 3-469-471; en la ed. cast, p. 203.

³ Cf., por ejemplo, *EH*, “Por qué escribo tan buenos libros”, KSA 6-300, en la ed. cast, p. 57, *CI*, “IncurSIONES de un intempestivo”, §14, KSA 6-120; en la ed. cast, p. 95 y el fragmento póstumo 14[123]. Sobre las relaciones de Nietzsche con el darwinismo pueden consultarse los estudios ya citados de M. Ferraris, *Nietzsche y el nihilismo*, pp. 57 y ss., el de R. Safranski, *Nietzsche. Biografía de su pensamiento*, pp. 285 y ss., y el *Nietzsche Handbuch*, pp. 212-213. Cf. también el artículo de B. Stiegler “Nietzsche lecteur de Darwin”, *Revue Philosophique*, n° 3/1998, pp. 377-395, y el ya citado de J. I. Galparsoro Ruiz “Nietzsche y la teoría evolucionista del conocimiento”.

salpican sus escritos, éste no desdice la sensibilidad científica que caracteriza a su época. Sin poder entrar ahora en detalles, cabe, no obstante, puntualizar que asume —como lugar común y sin demasiado rigor, por otra parte— el concepto agónico de evolución que maneja el darwinismo, aunque, eso sí, rechazando un posible corolario moral que descuidaría el potencial cultural y creativo del individuo. La lógica evolutiva del mundo natural no puede aplicarse sin más a la humana si no es negando la posibilidad de iniciativas rompedoras o claudicando pasivamente ante las inercias decadentes de la mayoría. “Darwin ha olvidado el espíritu”, apostilla un párrafo de *Crepúsculo de los ídolos* poniendo en evidencia su descuido del factor constructivo —ya sea activo o reactivo— que empuja la historia de la humanidad¹. Pero quedémonos ahora con esa profesión de *naturalismo* que Nietzsche comparte con las posiciones evolucionistas y que le permite contextualizar vitalmente el problema del conocimiento.

Y es que —ya lo adelantamos en la introducción del capítulo y también al abordar la crítica cartesiana a las formas substanciales— puede decirse que la filosofía nietzscheana trabaja a favor de una “deshumanización de la naturaleza” que sea capaz de desembocar en una “renaturalización del ser humano”. Puesto que nos hemos contentado con los orígenes más ilusorios y hemos puesto en ellos todo nuestro empeño, “¿no debe estar uno casi deshumanizado —se pregunta *Humano, demasiado humano*— para sentir en sí la propensión opuesta?² O, como también interpela *La ciencia jovial*, “¿Cuándo llegaremos a desdivinizar completamente la naturaleza? ¿Cuándo podremos comenzar los hombres, a *naturalizarnos* con esa naturaleza pura, de nuevo encontrada, de nuevo redimida?”³ Lo que se propone Nietzsche, en efecto, es borrar las familiares caligrafías metafísicas con las que hemos dibujado durante tanto tiempo el mundo para que pueda comenzar a aparecer esa otra escritura también nuestra

¹ Cf. §14 de “Incuriones de un intempestivo” titulado “Anti-Darwin”, *KSA* 6-120; en la ed. cast, p. 95.

² *HDH*, I, §1, *KSA* 2-24, en la ed. cast, p. 44.

³ *CJ*, §109, *KSA* 3-469; en la ed. cast., p. 203.

pero tan firmemente terrestre que tal vez al principio se nos antoje extrañamente fría, inhumana.

Pero no se trata de recuperar una esencia originaria —a pesar de que a veces se deslice la convocatoria de un “concepto puro de naturaleza”¹— sino, en resumidas cuentas, de hacer un ajuste de interpretaciones: de desautorizar unas tan sumamente elaboradas y sublimadas que han acabado independizándose del ser humano e imponiéndosele y de habilitar otras mucho más cercanas, afines a la contingencia y reacias a fundar dobles sentidos idealistas. Como en un palimpsesto, por debajo de aquellos excesos hermenéuticos aflorarían, a modo de su desnutrida aunque todavía fértil raíz, las letras de una naturaleza menos confortadora y racionalizada pero, sin lugar a dudas, más entregada a las energías configuradoras del individuo. Con estos trabajos filológicos, como leemos en un momento de *Más allá del bien y del mal*, Nietzsche pretende recuperar de nuevo el que él considera el “eterno texto básico” de la antropología, a saber, *homo natura*:

“Retraducir, en efecto, el ser humano a la naturaleza; adueñarse de las numerosas, vanidosas e ilusas interpretaciones y significaciones secundarias que han sido garabateadas y pintadas hasta ahora sobre aquel eterno texto básico *homo natura*; hacer que en lo sucesivo el ser humano se enfrente al ser humano de igual manera que hoy, endurecido en la disciplina de la ciencia, se enfrenta ya a la *otra* naturaleza con impertérritos ojos de Edipo y con tapados oídos de Ulises, sordo a las atrayentes melodías de todos los viejos cazapájaros metafísicos que durante demasiado tiempo le han estado soplando con su flauta: «¡Tú eres más! ¡Tú eres superior! ¡Tú eres de otra procedencia!»².

Así pues, Nietzsche pretende traducir las fantasías metafísicas al lenguaje agónico, menesteroso y terrible de la naturaleza cumpliendo de este modo su programa genealógico. Se trata con ello de revisar la *racionalidad retrospectiva* que aquellas ganan bajo el largo amparo de una tradición y que parece inmunizarlas contra cualquier prevención. Y es que “todas las cosas que viven mucho tiempo se han impregnado tanto de razón que parece inverosímil que su

¹ Cf., por ejemplo, el fragmento 11[211] de la primavera-otoño de 1881, *KSA* 9-525.

² *MBM*, §230; *KSA* 6-169; en la ed. cast, p. 180.

procedencia sea insensata” y, es más —se pregunta Nietzsche—, “¿acaso no se siente esa exacta historia de una génesis como algo paradójico y ofensivo?”¹. Pero la etimología de los conceptos de los que nos servimos para tematizarnos a nosotros mismos nos remite forzosamente al circunstancial terreno de la existencia. Esta bajada de las alturas de la filosofía quiere ser una contextualización vital del juego de lenguaje de nuestra autoconciencia y un enriquecedor acercamiento, de paso, a nosotros mismos. “*Con la comprensión del origen se incrementa la ausencia de significación del origen*, mientras que —nos recuerda Aurora—, lo *próximo*, lo que está en nosotros y a nuestro alrededor, empieza poco a poco a mostrar una gran variedad de colores, de enigmas, así como una riqueza de significado, que la vieja humanidad no sospechaba ni en sueños”². Teniendo presente esta radical vocación antimetafísica de cercanía, de *naturaleza*, que es también —lo hemos leído en la cita de *Más allá del bien y del mal*— una vocación científica, intentemos retroceder ahora sobre esos pasos hermenéuticos anunciados antes que, aproximándose paulatinamente a la vida, devuelven el concepto metafísico de substancia al dominio psicológico y moral del yo.

II.4.1. La génesis del *cogito*: de la substancia al yo.

El recorrido por la historia del *cogito* va a poner en evidencia su densidad hermenéutica y su relevancia antropológica. Como hemos adelantado, su trama conceptual es el resultado de una serie de interpretaciones que han ido ganando en abstracción pero que es posible desandar existencialmente. Poniendo en juego una perspectiva evolutiva muy problemática —que nos ofrecerá, por cierto, un punto de encuentro con Descartes, como veremos—, para Nietzsche, el proceso constructivo que da lugar a la substancia se deja remitir a la idea de sujeto y desde ella a la primera persona gramatical entendida como alma, aunque en este caso ya no sólo contará su voz singular, sino también la plural, como expresión

¹ *A*, §1, *KSA* 3-19; en la ed. cast, p. 65.

² *Ibid.*, §44, *KSA* 3-52; en la ed. cast, p. 89.

de un *nosotros*. Con ello, se busca apreciar la gravedad filosófica de un concepto de yo que se mostrará, ahora sí, como la primerísima condición del pensamiento, aunque ya no en sentido metafísico, sino más bien —insistimos— psicológico y moral.

Dando un primer paso en este sentido, hemos de caer en la cuenta de que la noción de substancia prospera al calor de la de sujeto. Aquélla gana verosimilitud metafísica a raíz de una articulación atributiva de la realidad que no sólo consigue anclar su contingencia y fluctuación a un substrato necesario y estable, sino también concederle a éste una potencia causal. Nuestra interpretación del mundo arranca y progresa bajo la sugestión de la oposición gramatical sujeto-predicado, descartándose con ella la posibilidad lógica de términos relacionales o intermedios y consolidándose, en este sentido, una definitiva desproporción entre lo que las cosas tienen de esencial, coherente y efectivo frente a lo circunstancial de sus posibles estados. Ésta sería una ejemplificación fundamental de esa “creencia básica de los metafísicos” que es “la antítesis de los valores” y que los resultados substancialistas de la duda cartesiana dejan intacta¹. Y es que, en resumidas cuentas, únicamente la reserva de identidad que el concepto de sujeto —a imagen y semejanza del alma humana, como luego veremos con mayor detalle— logra asegurarse en el dominio del devenir hace sostenible la idea de substancia. En un fragmento póstumo del año 1887 expone Nietzsche esta primera conclusión genética:

“El concepto de *substancia* es consecuencia del concepto de *sujeto*: ¡no al contrario! Si abandonamos el alma, «el sujeto», faltan las condiciones para una «substancia». Se obtienen *grados del ser*, se pierde *el ser* (*das Seiende*) [...]

Sujeto: es la terminología de nuestra creencia en una *unidad* subyacente a los diferentes momentos de nuestro más elevado sentimiento de realidad: entendemos esta creencia como el *efecto* de una única causa — creemos en nuestra creencia hasta tal punto que, en suma, a causa de ella, imaginamos la «verdad», la «realidad», la «substancialidad».

¹ *MBM*, §2, *KSA* 5-16; en la ed. cast., p. 22. Leemos a continuación: “Ni siquiera a los más previsores entre ellos [los metafísicos] se les ocurrió dudar ya aquí en el umbral, donde más necesario era, sin embargo: aun cuando se habían jurado de *omnibus dubitandum*”.

«Sujeto» es la ficción de que muchos estados *iguales* fuesen en nosotros el efecto de un substrato: pero primero nosotros hemos creado la «*igualdad (Gleichheit)*» de estos estados; el *hecho* es que los *equiparamos y arreglamos*, no la igualdad (— ésta hay más bien que *negarla* —)”¹.

La categoría de sujeto regula nuestras relaciones con el mundo en la medida en que es capaz de generar la estabilidad ontológica que puede hacerlo cognoscible y sancionar positivamente la noción de identidad. Como herramienta de este trabajo lógico, la *substancialidad* recoge ese interés por la unidad, la permanencia y la identidad posibilitando una fijación de la realidad como objeto inteligible que posee una esencia, lo que asegura el funcionamiento del concepto metafísico, y por ende moral, de verdad. Se obra así una resignificación de lo plural, variable y diferente al reconducirlo a una relación predicativa con un fundamento de características contrapuestas. Contingencia y necesidad se articulan así, en definitiva, en un sentido causal, puesto que cualquier predicado se toma en su accidentalidad como el efecto de un sujeto. Éste aparece entonces como condición absoluta y aquellos como operaciones condicionales. Señalando esta radical —y espuriamente invertida— desproporción, Nietzsche resuelve la pregunta “¿Qué son los *predicados*?” como sigue:

“No hemos tomado las modificaciones en nosotros como tales, sino como un «en-sí» que nos es extraño, que sólo «percibimos»: y *no* las hemos puesto como un acontecer (*Geschehen*), sino como un ser (*Sein*), como «propiedad» —y le hemos inventado una esencia (*Wesen*) a la que están adheridas, **es decir**, hemos fijado el *efecto* como *lo eficiente y lo eficiente como lo que es (Seiendes)*”².

Los predicados entablan una relación *propia* pero no esencial con el sujeto, es decir, se convierten en sus propiedades aunque sin comprometer su identidad. Gozan en este sentido de una accidentalidad entregada a la

¹ Fragmento 10[19] del otoño de 1887, *KSA* 12-465. Destaca esta remisión de la idea de substancia a la de sujeto R. Ávila en su trabajo “Ontología y ética. Nietzsche y el problema de la identidad”, *Metafísica y pensamiento actual. Conocer a Nietzsche*, Sociedad Castellano-Leonesa de Filosofía, Salamanca, 1996, pp. 163 y ss.. Cf. también su libro *Identidad y tragedia. Nietzsche y la fragmentación del sujeto*, Crítica, Barcelona, 1999, pp. 266 y ss.. Puede consultarse así mismo el artículo de M. Haar “La critique nietzschéenne de la subjectivité”, *Nietzsche Studien*, 1983, 12, pp. 80-110 y el trabajo de J. Ponnier, *Nietzsche et la question du moi*, PUF, París, 2000, sobre todo pp. 53 y ss..

² Fragmento 2[84] del otoño de 1885-otoño de 1886, *KSA* 12-103.

sensibilidad y extremadamente desacreditada, pues su prestado “en-sí” lleva precisamente aparejada la extrañeza, la imposibilidad de un verdadero reconocimiento del sujeto en ellas. Por encima y más allá de cualquiera de estas determinaciones, se presume una unidad cosificada, se concluye una suma capaz de sintetizarlas y también de dar razón de ellas causalmente. Como ya hemos señalado y acabamos de leer, el sujeto, además de punto de convergencia e inherencia de los diferentes predicados, es el principio activo, catalizador, de los mismos —su “fermento” (*Ferment*), como resume metafóricamente en un momento dado Nietzsche, aludiendo a esta eficacia¹—. En otras palabras, no es más que una “simplificación para designar la *fuerza* que pone, inventa, piensa, como tal, a diferencia de todo poner, inventar, pensar particular”². Y es que —y así lo apunta un poco más adelante el fragmento póstumo arriba citado— la lógica del concepto de sujeto impone la inferencia, tan humana por cierto, como vamos a ver, de que “a toda modificación le corresponde un autor”³.

La articulación metafísica sujeto-predicado acredita la de causa-efecto, colaborando ambas a favor de algo reificado que *hace* sin deshacerse en ninguna acción, es decir, a favor de la oposición entre el actor y el hacer mismo. Ciertamente, en opinión de Nietzsche, nos puede la costumbre de traducir de la manera más natural e inmediata todo cambio a un efecto, dando por hecha la intervención de un agente. Nuestros prejuicios substancialistas instauran una legalidad en la realidad que la lastra con el peso de la responsabilidad y arruina su inocencia. Es el progreso metafísico de la gramática impersonal del *acontecer* a la personal del *hacer*. Insiste Nietzsche al respecto en otro fragmento póstumo:

“El ser humano se cree a sí mismo causa, actor—

¹ “Pero la «cosa» en la que creemos se *inventa* solamente como fermento de los diferentes predicados. Cuando la cosa «actúa», esto quiere decir: consideramos *todas las otras* propiedades que están presentes, pero momentáneamente latentes, como la causa de que una propiedad determinada se manifieste ahora: es decir, *tomamos la suma de sus propiedades* — x como *causa de la propiedad* x: ¡lo cual es completamente estúpido e insensato! El «sujeto» o la «cosa», fragmento 2[87] del otoño de 1885-otoño de 1886, *KSA* 12-105. Cf. también el fragmento póstumo 2[77] de la misma fecha, *KSA* 12-97-98: “Una cosa = sus propiedades: éstas, sin embargo, idénticas a todo lo que *nos concierne* de esa cosa: una unidad bajo la que resumimos las relaciones que *entran en consideración* para nosotros”.

² Fragmento 2[152] de otoño de 1885-otoño de 1886, *KSA* 12-141.

³ *KSA* 12-103.

todo lo que sucede se relaciona predicativamente con algún sujeto.

En cada juicio se esconde la creencia total, plena, profunda, en sujeto y predicado o en causa y efecto; y esta última creencia (a saber, como la afirmación de que cada efecto es actividad y de que cada actividad presupone un actor), es incluso un caso particular de la primera, de modo que la creencia, como creencia fundamental, queda: hay sujetos”¹.

Esta “creencia fundamental” que da pábulo a la de la causalidad no se sostiene sin la clave que nos da la primera línea del fragmento: el hecho de que nos entendemos como autores de nuestros actos y pensamientos. Esta autoconciencia causal, eficiente, que acompaña al ser humano en tanto que se cree dueño de su querer le da una primera idea del posible orden de la realidad. La vivencia de la propia voluntad sería la que, en opinión de Nietzsche, le otorgase carta de naturaleza al sujeto y con él, como hemos visto, a la substancia. En un fragmento póstumo del otoño de 1887 titulado “Deducción psicológica de nuestra creencia en la razón” acentúa Nietzsche, contra cualquier tentativa trascendental, justamente eso: la procedencia y justificación psicológicas de la noción de sujeto y su originaria asimilación a una especie de sentimiento personal a vueltas con el presunto poder de la propia voluntad:

“El concepto de «realidad», de «ser» se concluye de nuestro sentimiento de «sujeto».

«Sujeto»: interpretado a partir de nosotros, de tal modo que el yo pasa por ser sujeto, por causa de todo actuar, por *agente*.

El poder de convicción de los postulados lógicometafísicos, de la creencia en la substancia, el accidente, el atributo, etc. radica en la costumbre de considerar todo lo que hacemos como consecuencia de nuestra voluntad: — de tal modo que el yo, como substancia, no se pierde en la multiplicidad del cambio. — Pero no hay voluntad. —

No tenemos en absoluto categorías que nos permitan diferenciar un «mundo en sí» de un mundo como fenómeno. Todas nuestras *categorías racionales* tienen una procedencia sensualista: deducidas del mundo empírico. «El alma», «el yo» — <la> historia de estos conceptos muestra también aquí la más antigua separación («aliento», «vida»)².

¹ Fragmento 2[83] del otoño 1885-otoño 1886, *KSA* 12-101-102.

² Fragmento 9[98] del otoño de 1887, *KSA* 12-391.

Para Nietzsche, lo *a priori* pierde todo valor epistemológico: ninguna estructura racional se desarrolla al margen de la experiencia y de los procesos evolutivos útiles para la supervivencia de la humanidad. El ser, como apunta otro fragmento póstumo, nos sale al encuentro en última instancia como una “generalización del concepto «vida» (respirar) «estar animado» «querer, actuar»”¹. En este sentido, la revisión genealógica de la *res cogitans* va a parar a un yo cuyo primer contexto significativo no es intelectual sino existencial. En él, lo anímico goza de una representación sensible como aliento, soplo que da y mantiene la vida. Aparece, entonces, entremezclado con lo corporal como principios ambos de la existencia, pero, al mismo tiempo, se dejan separar lógicamente como causa y efecto, forma y materia. Nuestra imagen como sujetos-agentes es para Nietzsche un fiel reflejo, en resumidas cuentas, de ese “viejo concepto de alma”² que alienta la creencia psicológica fundamental de que bajo nuestro cuerpo somos “seres *eficientes*, fuerzas”³. Esta “superstición antiquísima”⁴ empuja al ser humano a conceptuarse en términos de voluntad y, como corolario, también de libertad. Pero lejos de ser una verdad absoluta, se trata a juicio de nuestro autor de un “error originario de todo lo orgánico, tan viejo como existen en él las tendencias a lo lógico” que le lleva a creer en un principio agente que, separado de la misma actividad, la gobierna a capricho⁵.

II.4.2. La interpretación según uno mismo.

Así las cosas, debido a su rentabilidad psicológica y a las facilidades instrumentales que ofrece, la creencia en el arbitrio sobre el propio cuerpo se hipostasía y se extiende al mundo exterior. Nuestro concepto substancialista de

¹ Fragmento póstumo del otoño de 1887 9[63], *KSA* 12-369.

² Cf. fragmentos póstumos 1[37-38] de otoño de 1885-primavera de 1886, *KSA* 12-19.

³ Fragmento 34[250] de abril-junio de 1885, *KSA* 11-505.

⁴ 1[38], *KSA* 12-19.

⁵ *HDH*, I, §18, *KSA* 2-40; en la ed. cast., p. 54. Leemos antes en este mismo párrafo a propósito de la causalidad: “en el fondo aun ahora creemos que todos los sentimientos y acciones son actos del libre albedrío; cuando el individuo sentiente se considera a sí mismo, tiene toda sensación, toda alteración, por algo *aislado*, es decir, incondicionado, inconexo: surge de nosotros desvinculado de lo anterior y posterior. Tenemos hambre pero originariamente no pensamos que el organismo quiera ser mantenido, sino que esa sensación parece hacerse valer *sin razón ni fin*, se aísla y se tiene por *arbitraria*”

sujeto-causa sigue el modelo de nuestra ilusoria experiencia volitiva interna: “Creíamos que, en el acto de la voluntad, nosotros mismos éramos causas — insiste Nietzsche—; opinábamos que, al menos aquí, *sorprendíamos en el acto a la causalidad*”¹. El crédito que le concedemos a lo atómico, a la distinción entre “el asiento de la fuerza motriz y la fuerza misma”, aplica “un lenguaje de signos proveniente de nuestro mundo lógico-psíquico”². Proyectando, efectivamente, esta personal vivencia voluntarista, *autobiográfica*, se construye nuestra ontología predicativa. Leemos en este sentido en el pasaje de *Crepúsculo de los ídolos* titulado “Error de una causalidad falsa”:

“El ser humano ha proyectado fuera de sí sus tres «hechos internos», aquello en lo que él más firmemente creía, la voluntad, el espíritu, el yo, — el concepto de ser lo extrajo del concepto de yo, puso las «cosas» como existentes guiándose por su propia imagen, por su concepto del yo como causa. ¿Cómo puede extrañar que luego volviese a encontrar siempre en las cosas tan solo *aquello que él había escondido dentro de ellas?* — La cosa misma, dicho una vez más, el concepto de cosa, mero reflejo de la creencia en el yo como causa...”³

En tanto que ser viviente, el ser humano está supeditado “a la interpretación según *sí mismo*”⁴. Lo que, en definitiva, se pone de manifiesto con esta suerte de *transferencia* de nuestra autoconciencia es el compromiso ineludible con una penetración profundamente personal del mundo y la impracticabilidad de la objetividad. *Informamos* la realidad según esquemas muy humanos, demasiado humanos. Como sugiere el texto, el conocimiento se convierte en un tira y afloja entre el *esconder* y el *encontrar* una misma cosa o, mejor dicho, entre el esconderse y el encontrarse uno mismo. Sólo adquiere valor en “un todo de carácter antropomórfico y —ya lo advertía *Verdad y mentira en sentido extramoral*— no contiene absolutamente nada que sea «verdadero en sí», real y de validez universal al margen de la órbita humana”⁵. El movimiento

¹ *CI*, “Los cuatro grandes errores”, §3, *KSA* 6-90; en la ed. cast, p. 63.

² Cf. fragmento 14[122] de la primavera de 1888, *KSA* 13-302.

³ *CI*, “Los cuatro grandes errores”, §3, *KSA* 6-91; en la ed. cast., p. 64.

⁴ Fragmento 2[83], *KSA* 12-102.

⁵ Cf. *VMSE*, donde Nietzsche presenta la asimilación humana del mundo en término completamente antropomórficos. Así quien busca la verdad ve el universo: “como algo atado al ser humano, como el eco infinitamente quebrado de un sonido primario, del ser humano, como la múltiple reproducción de un único arquetipo, el ser humano. Su método consiste en tomar al ser humano como la medida de todas las

metafórico y poético que, en opinión de Nietzsche, está detrás de lo que tenemos por verdad pasa por una simplificación y un falseamiento de la realidad que, fundamentalmente, constituyen un proceso de *asimilación*.

En palabras de *Más allá del bien y del mal*, este proceso satisface la “voluntad fundamental del espíritu”, que con afán imperialista quiere digerir toda experiencia nueva y ajena a fin de reducirla y domeñarla: “a lo que más se asemeja «el espíritu» —concluye metafóricamente Nietzsche— es a un estómago”¹. Por ello, el ser humano busca *incorporarse* el mundo traduciéndolo a una imagen *instintiva*, vitalmente significativa, aun cuando esta resignificación suponga la concesión de un buen número de errores². Opera así una resuelta “fuerza digestiva”, una tendencia enérgica “a asemejar lo nuevo a lo antiguo, a simplificar lo complejo, a pasar por alto o eliminar lo totalmente contradictorio” cuyo propósito es el crecimiento, un “sentimiento de fuerza multiplicada”³. Se trata, en definitiva, de relacionar las cosas, a pesar de su múltiple y heterogénea ejemplificación, según los criterios biológicamente útiles de igualdad y similitud, de consolidar su identidad corcondándolas con lo ya ordinario y conocido, pero sobre todo se trata de asemejarlas a lo que tenemos más cercano, nosotros mismos. Leemos en este sentido en un fragmento póstumo de 1885:

“Conocimiento: el hacer posible la *experiencia* en la medida en que se simplifica enormemente el acontecer real, tanto por el lado de las fuerzas eficientes, como por el lado de las creadoras: de tal modo que parecen existir cosas similares e iguales. El conocimiento es **falsear** lo *múltiple e incontable* en términos de lo igual, semejante, contable. La *vida*, pues, sólo es posible en virtud de un tal *aparato de falseamiento*. Pensar es un transformar falsificante, sentir es un transformar falsificante, querer es un transformar falsificante —: en todo esto se halla la fuerza de la asimilación (*Kraft der Assimilation*), la cual presupone una voluntad de hacer algo igual a *nosotros*”⁴.

cosas”, *KSA* 1-883; en la ed. cast, p. 550.

¹ *MBM*, §230, *KSA* 6-230 y ss.; en la ed. cast, pp. 178-179.

² Leemos al respecto en el §11 de *La ciencia jovial*: “Queda aún pendiente una *tarea* completamente nueva, y que precisamente ahora comienza a amanecer ante los ojos del hombre, aunque apenas es reconocible con claridad: *incorporarse al saber* y hacerse instintiva —¡una tarea que sólo será vista por aquellos que hayan comprendido que hasta ahora sólo nuestros *errores* se habían incorporado, y que toda nuestra conciencia de nosotros mismos descansa sobre errores!”, *KSA* 3-383; en la ed. cast, pp. 102-103.

³ *Ibid.*

⁴ Fragmento 34[252] de abril-junio de 1885, *KSA* 11-506. Cf. también los fragmentos 40[7 y 15] de

En resumidas cuentas, ese yo hecho alma es “colocado como hecho originario (*Urtatsache*)” e introyectado en el devenir¹. Así, nos encontramos con las causas y los efectos y podemos anticiparlos porque, con el afán de prestarle al mundo una lógica a imagen y semejanza de nuestra economía psicológica, lo hemos colmado de actores. Esta legalidad, como apostilla *Crepúsculo de los ídolos*, no es otra cosa que ese cuento, esa “pequeña novela”, que nosotros, demasiado ilusionados para sospecharlo, protagonizamos². Nos asumimos como voluntad al calor de una concepción intencional y moral del actuar humano que es la que se exporta al resto de las cosas. “En pocas palabras” —resume Nietzsche— “la necesidad psicológica de una creencia en la causalidad radica en la *inimaginabilidad de un acontecer sin intenciones*”³. En este punto, como luego veremos, se juega un encuentro con Hume:

“No tenemos ningún «sentido de la *causa efficiens*»: aquí tiene razón *Hume*, la costumbre (¡pero *no* sólo la del individuo!) nos permite esperar que un determinado fenómeno frecuentemente observado siga a otro: ¡nada más! Lo que nos da la extraordinaria firmeza de la creencia en la causalidad *no* es la arraigada costumbre del uno-tras-otro de los fenómenos, sino nuestra *incapacidad* para poder *interpretar* un acontecer de otro modo que como un acontecer a partir de *intenciones*. Es la creencia en lo viviente y pensante como lo único eficiente — en la voluntad, la intención — en que todo acontecer es un hacer, en que todo hacer presupone un actor; es la creencia en el «sujeto». ¿No será esta creencia en el concepto-de-sujeto-y-predicado una gran t[ontería]?”

Pregunta: ¿es la intención causa de un acontecer? ¿O esto es también ilusión? ¿No es ella *el* acontecer mismo?

agosto-septiembre del mismo año, *KSA* 11-631 y 634-635. En el primero de ellos, por ejemplo, leemos: “La pulsión de la asimilación (*Trieb der Assimilation*), aquella función orgánica fundamental en la que se basa todo crecimiento, adapta también interiormente lo que se apropia de cerca: la voluntad de poder actúa en este incluir lo nuevo bajo las formas de lo viejo, ya-experimentado, todavía-vivo en la memoria: y lo llamamos entonces — ¡«comprender»!”. Sobre la creencia en la igualdad leemos en *Humano, demasiado humano*: “Del periodo de los organismos inferiores ha heredado el ser humano la creencia en que hay cosas iguales”, *HDH*, I, §18, *KSA* 2-39; en la ed. cast., p. 53.

¹ Fragmento 9[63] del otoño de 1887, *KSA* 12-369. Cf. también fragmento 9[91] de la misma época, *KSA* 12-383.

² “Para partir del sueño: a una sensación determinada, surgida, por ejemplo, a consecuencia de un lejano disparo de cañón, se le imputa retrospectivamente una causa (a menudo toda una pequeña novela, en la que precisamente el que sueña es el personaje principal)”, *CI*, “Los cuatro grandes errores”, §4, *KSA* 6-92; en la ed. cast., p. 65.

³ Fragmento 2[83] de otoño de 1885-otoño de 1886, *KSA* 12-103.

«Atraer» y «repeler» son, en sentido puramente mecánico, una total ficción: una palabra. No podemos imaginarnos un atraer sin una intención. La voluntad de apoderarse de una cosa o de resistirse a su poder y rechazarla — *esto* sí lo «comprendemos»: ésta sería una interpretación que podríamos necesitar”¹.

La costumbre será, sin duda, un factor decisivo para sacar adelante la creencia en la causalidad, pero, primeramente —y así lo plantea el fragmento—, Nietzsche pretende explorar una tendencia humana todavía más básica que, como hemos visto, se afana en generalizar la experiencia interna de la voluntad, del alma. La creencia en la substancia, en el sujeto y en la causa responde a la necesidad de hacer manejable el mundo explicándolo de acuerdo con la que Nietzsche considera nuestra disposición psicológica primaria: la impresión de intenciones. “Nuestra costumbre más antigua”, en efecto, —aclaraba también en otro momento el fragmento póstumo arriba citado²— consiste en responsabilizar siempre a algo o a alguien de todos y cada uno de los acontecimientos que merecen nuestra atención, en suponer que de alguna manera están hechos a sabiendas y con arreglo a un fin. No tomamos conciencia de algo hasta que, satisfaciendo un fuerte “instinto causal”³ que hemos heredado de un largo pasado *animista* damos con el autor. Nos advierte el siguiente fragmento póstumo:

“Me doy cuenta de algo y le busco una *razón*: esto significa originalmente: le busco una *intención* y, sobre todo, alguien que tiene la intención, un sujeto, un actor: — en otro tiempo se veían intenciones en *todo* acontecer, todo acontecer era hacer”⁴.

II.5. El *cálido* prejuicio del animismo.

El texto con el que acabamos de cerrar el apartado anterior se hace eco de una teoría según la cual en la prehistoria de la humanidad todas las cosas

¹ *Ibid.*, KSA 12-102-103.

² Fragmento 2[83], KSA 12-102-103.

³ *CI*, “Los cuatro grandes errores”, §4; KSA 6-92; en la ed. cast., p. 65.

⁴ KSA 12-102. En el mismo fragmento, un poco más adelante, leemos en el mismo sentido: “La pregunta «¿por qué?» es siempre la pregunta por la *causa finalis*, por un «¿para qué?»”.

naturales, orgánicas o inorgánicas, aparecían igualmente *vivas* al arrogarse un principio espiritual que las preñaba de conciencia y voluntad. Asumiendo este planteamiento animista, Nietzsche comulga con un ingenuo evolucionismo cultural difícilmente sostenible hoy en día pero en pleno uso en la antropología occidental decimonónica¹. En ella prospera una compleja e intelectualizada concepción del alma humana que debe mucho a los desarrollos filosóficos y al etnocentrismo y que, aun así, tiene pretensiones universales y originarias, queriendo demostrar además su supervivencia en el pensamiento infantil. En ese estadio primitivo seguiría vigente el sensualismo de corte aristotélico que Descartes, precisamente, remitía ontogenéticamente a la niñez². En esta edad *confusa*, recalcitrantemente psicósomática —recordemos— se daba crédito de un modo paradigmático a las formas substanciales y se contaminaba *ánimicamente* toda la experiencia. Por ello decíamos que el proyecto epistemológico cartesiano pretendía también la *deshumanización* de la naturaleza, el desfase de esa pueril imagen del mundo en nombre de otra más madura y científica.

Ambos autores denuncian el iluso residuo animista que pervive en nuestra concepción cotidiana e irreflexiva de la realidad y de nosotros mismos. Descartes quiere eliminarlo en virtud de un dualismo que permite la interpretación mecánica y exánime del cuerpo y la construcción de un yo esencialmente

¹ Sobre el animismo nietzscheano, cf. además *A*, §§ 23 y 31. No es éste, no obstante, el lugar para abordar este complejísimo problema antropológico. Sobre él y su comprensión por parte de algunos autores como estadio primigenio de la humanidad, puede consultarse el estudio de M. Harris *Antropología cultural*, cap. 12, pp. 409 y ss. de la ed. cast. de Alianza, Madrid, 1983, y el de B. Morris, *Introducción al estudio antropológico de la religión*, Paidós, Barcelona, 1995, pp. 129 y ss. En ambos se habla, como no podría ser de otra manera, de E. B. Tylor como principal teórico del animismo decimonónico, cuya influencia en Nietzsche pudo ser, de hecho, importante, como se señala en el *Nietzsche Handbuch*, pp. 98 y 429. Por otra parte, también nos parece oportuno echar un vistazo a *Tótem y tabú* de S. Freud (cap. 3, pp. 102 y ss. de la ed. cast. de Alianza, Madrid, 1996), pues sus análisis son útiles para interpretar el germen animista que Nietzsche encuentra en el yo. Leemos, por ejemplo, en la p. 122 de esta obra: “para el hombre primitivo, era el animismo una concepción inmediata y natural. Sabía que las cosas de que el mundo se compone era semejantes al hombre, esto es, a su propia conciencia de sí mismo. No debe pues sorprendernos hallar que el hombre primitivo transfiere al mundo exterior la estructura de su propia psiquis y habremos de emprender la tentativa de volver a situar en el alma humana aquello que el animismo nos enseña sobre la naturaleza de las cosas”. Se trataría de la “primera concepción humana del universo” y a propósito de ella señala Freud: “sería ir más allá de nuestros límites, demostrar lo que de ella subsiste aún en la vida actual, bien bajo la forma degradada de superstición, bien como fondo vivo de nuestro idioma, de nuestras creencias y de nuestra filosofía”, p. 105. Éste sería, sin embargo, el objetivo que se plantea Nietzsche con la crítica del concepto de yo.

² Digamos de paso que la psicología genética de J. Piaget exploró la efectividad del animismo en el pensamiento infantil

pensante. Pero a juicio de Nietzsche, este movimiento filosófico no consigue, sin embargo, impulsar ningún avance al respecto ni ofrecer ninguna alternativa. El pensador francés, como sabemos, no duda en su opinión con la suficiente ambición, su *cogito* es todavía demasiado humano en la medida en que sigue preso de una supersticiosa gramática substancialista que, como hemos visto, necesita apoyarse en la noción *primitiva* de alma. Ella nombra, en efecto, un antiguo y próspero expediente que, aunque ya no tenga ninguna relevancia cultural para nosotros, se ha enraizado en el esquema sujeto-predicado/causa-efecto del que nos servimos para reglar nuestras experiencias.

Acertar a ver la densidad humana e histórica de esta solución metafísica que tutela nuestras interpretaciones supone expropiarle toda pretensión idealista, devolviéndole su carácter devenido y circunstancial pero *constructivo*, en el mejor sentido de la palabra. Se trataría de celebrar como se merece ese esfuerzo metafórico monumental que el alma logró sacar adelante y que ha caído, sin embargo, en el olvido de la filosofía al correrse el velo de la certeza inmediata. Nietzsche tratará así de recuperar antropológicamente esta vieja creencia abriéndola, como tendremos ocasión de estudiar, a nuevas posibilidades acordes con el aristocratismo. Veamos ahora como acaba de explotar el prejuicio del animismo para esclarecer la historia de la génesis del yo, prejuicio evolucionista que no olvidemos que, culturalmente hablando, es también el suyo propio.

De acuerdo con el planteamiento nietzscheano, la urgencia humana de sentido pasa por el antropomorfismo. Nos inclinamos siempre a contagiar todo aquello que tiene interés, ya sea por su peligro o por su utilidad, con nuestra *presuntamente* primaria autorrepresentación como compuestos de un alma poderosa y un cuerpo manejado libremente. Para el primitivo, nos advierte *La ciencia jovial*, la voluntad era “una fuerza mágica que actúa” y así “dondequiera que el hombre originariamente ha observado un suceso, ha creído en una voluntad que actuaba en su trasfondo como causa y como un ser que quería

personalmente —el concepto de mecánica le era totalmente desconocido”¹. Durante tiempos inmemoriales “sólo ha creído en personas (y no en materias, fuerzas, cosas, etc.)”, asumiendo la creencia en la causalidad como una creencia fundamental de validez universal².

El *derecho* a la voluntad se ha ido viendo, no obstante, limitado primero por los desarrollos monoteístas de las religiones y por el trabajo naturalizador de la ciencia —que Nietzsche, sin duda, aprecia— con mucha más contundencia después hasta perderse fuera del actuar humano, al menos según la imagen *moral* que de él tenemos. Sin embargo, el pensar metafísico, bajo la sugestión del concepto de sujeto, se sigue moviendo en los parámetros de esta rudimentaria psicología animista, “la más antigua y más prolongada”³. De hecho, la mantenemos, en palabras de nuevo de *La ciencia jovial*, “instintivamente y como un resto atávico de la más antigua procedencia”⁴. Y es que seguimos barruntando, en efecto, un ser detrás de las cosas, insistimos en comprometerlas con un “doble sentido” que revisa lo natural en términos espirituales⁵. Tal y como apostilla un parágrafo de *Humano, demasiado humano*, se habilita así, en resumidas cuentas, una “*explicación pneumática de la naturaleza*”:

“La metafísica explica la escritura de la naturaleza por así decir *pneumáticamente*, tal como antaño hacían la Iglesia y sus doctores con la Biblia. Requiere mucha inteligencia para aplicarle a la naturaleza la misma clase de rigurosa exégesis que los filósofos han establecido ahora para todos los libros, con el propósito de entender, simplemente, lo que el texto quiere decir, pero no husmear, ni siquiera suponer, un *doble* sentido. Pero, así como por lo que a los libros se refiere la mala exégesis de ningún modo está completamente superada y aún en la sociedad más culta uno se tropieza de continuo con restos de interpretación alegórica y mística, lo mismo sucede con respecto a la naturaleza — y mucho peor aún”⁶.

¹ *CJ*, §127; *KSA* 3-482-483; en la ed. cast, p. 221

² *Ibid.*

³ *CI*, “Los cuatro grandes errores”, §3; *KSA* 6-91; en la ed. cast, p. 64.

⁴ *CJ*, §127; *KSA* 3-483; en la ed. cast, p.221. Podríamos decir, así pues, que el animismo es una “supervivencia” en sentido tyloriano, es decir, una creencia propia de un estadio cultural más antiguo que sobrevive, sin embargo, arraigada en nuestros hábitos presentes. Cf. el estudio citado de B. Morris, pp. 128 y ss..

⁵ Se trataría, en palabras de Freud, de una *narcisista* “sobreestimación general de todos los procesos psíquicos”, por encima de los físicos, *Tótem y tabú*, pp. 114-115.

⁶ *HDH*, I, §8; *KSA* 2-28-29; en la ed. cast, p. 47.

Nuestra creencia en el yo y, con él, en el sujeto y en la causalidad es un legado fundamental, casi el primero, de la apropiación humana de un mundo que, a pesar de las gélidas arremetidas de la ciencia, sigue “lleno de alma”¹. Y es que, aunque hayamos desencantado la naturaleza y expulsado de ella toda teleología, seguimos interpretándola con la ayuda de actores y, por tanto, en términos intencionales, puesto que desautorizamos y mermamos su contingencia subordinándola a un principio ontológico esencial y eficiente. Con la mira de poner en evidencia el residuo *pneumático* de nuestra ontología, Nietzsche aborda el caso extremo del *relampaguear* que, a pesar de su conjugación verbal impersonal, desdoblamos con la misma diligencia que el primitivo animismo en un sujeto eficiente, el relámpago, y en un predicado que da cuenta de la actividad, su luz, su brillo. Así, se pretende reconducir intencionalmente el acontecimiento y convertirlo en un hacer, suponiendo tras él algo “que no es uno con el acontecer, sino que más bien *permanece, es*, y no «deviene»”². Cometemos, entonces, el fallo de conceder a nuestra percepción del mundo un crédito objetivo, substancialista, cuando de hecho sólo recoge una interpretación grosera e interesada, una *metáfora* antropomorfa aliada con la supervivencia. Leemos al respecto en un fragmento póstumo:

“Poner el acontecer como actuar: y el efecto como ser: ése es el *doble error*, o *interpretación*, del que nos hacemos culpables. Por lo tanto, por ejemplo, «el relámpago brilla» —: «brillar» es un estado nuestro; pero no lo tomamos como un efecto sobre nosotros, y decimos: «algo brillante» como un «En-sí» y le buscamos un autor, el «relámpago»”³.

Se acaba duplicando de este modo un acontecimiento en causa y efecto con la mira de poder fijarlo conceptualmente y hacerlo inteligible de alguna manera, con la mira, en definitiva, de pasarlo por el tamiz de las intenciones. Como venimos señalando, con esta operación se pierde la inocencia del devenir

¹ *Ibid.*, §16, *KSA* 2-36; en la ed. cast., p. 51.

² Fragmento 2[84] de otoño de 1885-otoño de 1886, *KSA* 12-104.

³ *Ibid.*. También en *GM* I, § 13: “...el pueblo separa el relámpago de su resplandor y concibe al segundo como un *hacer*, como la acción de un sujeto que se llama relámpago”, *KSA* 5-279; en la ed. cast., p. 51.

para ganarse, como contrapartida, la responsabilidad de un hacer que es doble, especular, un “hacer-hacer”, puesto que añade siempre a la acción la autoría de los sujetos —esos impostores, esos “hijos falsos” de la ciencia, como se los llama en *La genealogía de la moral*, que, “a pesar de toda su frialdad”, se le han infiltrado por los atajos del lenguaje¹—. Ese modelo gramatical se erige, a pesar de los esfuerzos positivistas, como nuestra más rancia y *cálida* herencia antropológica. Para Nietzsche, cualquier tematización de la realidad conserva, con mayor o menor disimulo y con menos o más fortuna, un vestigio animista que no tiene por qué condenarnos a la enajenación metafísica. Luego veremos hasta qué punto merece la pena acabar con él y exponerse a la *hipotermia*.

Así las cosas, el prejuicio del *animismo* merece una cuidadosa revisión. Sus derechos antropológicos no dependen, en última instancia, de su solvencia conceptual ni epistémica, sino de su alcance pragmático, vital. Se trata de una opción reglamentadora de la realidad que Nietzsche compromete con un evolucionismo cultural indefendible al pretender llegar a una autoconciencia primaria que, en cambio, es ya el resultado de un complejo desarrollo filogenético y de un largo proceso civilizatorio. Sin embargo, esa imagen *pneumática* sí recoge cierta representación cotidiana de nosotros mismos, poniendo de manifiesto a su vez que la administración de significado conlleva prerreflexivamente una asimilación antropomorfa y antropocéntrica. Lo que así quiere destacar Nietzsche en cualquier caso es que el animismo se sostiene gracias a *instintos prácticos*, a las ansias imperialistas de una economía mental que pretende tener una relevancia operativa en el mundo. Antes que de una exhibición de intelectualismo o de metafísica, se trata en este sentido de la imposición en las cosas de una psicología voluntarista que quiere domoñar análogamente el entorno que se le resiste aplicándole la regularidad y la instrumentalidad que el ser humano tiene más cercana: la que es capaz de observar y aplicar en sí mismo y también en los otros, como vamos a ver. En este

¹ *KSA* 5-279-280; en la ed. cast., p. 52.

sentido, leemos en el prólogo de *Más allá del bien y del mal* a propósito de los harto *humanos* cimientos que sustentan los solemnes edificios de la metafísica:

“una superstición popular cualquiera procedente de una época inmemorial (como la superstición del alma, la cual, en cuanto superstición del sujeto y superstición del yo, aún no ha dejado de causar daño), acaso un juego cualquiera de palabras, una seducción de parte de la gramática o una temeraria generalización de hechos muy reducidos, muy personales, muy humanos, demasiado humanos”¹.

II.6. El lenguaje y la costumbre: del yo al nosotros.

Sujetada ya a la vida, el alma se descubre como esa primera pauta hermenéutica que en un horizonte práxico y fuertemente entusiasmado exporta al resto de las cosas la rudimentaria y precientífica autoconciencia del ser humano como voluntad. Se trata ésta para Nietzsche, como luego veremos, de una versión extremadamente simplificada del acontecer espiritual, pero que, precisamente por ello, es capaz de demostrar una importante eficacia existencial y ser metafísicamente rentable. Como hemos tratado de exponer, nuestros conceptos más importantes entierran con el uso y olvidan bajo la ficción de la certeza inmediata su motivación animista, pero la exploración genealógica logra reavivar la añeja forma de pensar que los legitima, inventariando las condiciones existenciales que, en definitiva, los han hecho posibles. Filosofar, en este sentido, no sería más que “una especie de atavismo”: no se trata tanto de descubrir como de hacer memoria, aunque no recuperando al modo platónico ese originario mundo de ideas contemplado en el momento divino, ultraterreno, de la inmortalidad, sino ejercitándose genealógicamente en “un volver hacia atrás y un repatriarse a aquella lejana, antiquísima economía global del alma” que sabemos tan mundana².

Lo que pretendemos a continuación es ahondar un poco más con Nietzsche en la genética de esa comprensión existencial pneumática, de esa suerte de reflejo antropomorfo que se convierte, a su juicio, en inspiración fundamental para el

¹ *MBM*, “Prólogo”, *KSA* 5–11-12; en la ed. cast., p. 18.

² *Ibid.*, §20; *KSA* 5-34; en la ed. cast., p. 41.

conocimiento. Esta tarea —lo adelantábamos más arriba— pasa por reinterpretar la primera persona en plural haciendo ver que el yo, como animal de lenguaje y de costumbres, es parte de un nosotros. El alma es, en efecto, un imperativo práctico no sólo del individuo sino también de la comunidad que lo ha consolidado en la gramática compartida y lo ha fosilizado también como una arraigada e inmemorial convención. El animismo sería, de este modo, el más recalcitrante prejuicio antropológico y, a la postre, nuestro más firme suelo lingüístico y social. Explorando estos dos últimos cimientos podremos completar la revisión psicológica nietzscheana del *cogito*.

II.6.1. El alma como prejuicio lingüístico.

Nietzsche no escribe sobre el lenguaje de manera sistemática y sus reflexiones al respecto tienen diferentes miras y siguen también diversas estrategias que no podemos detallar aquí¹. En conjunto, su enfoque es amplio y abarca desde la comunicación musical a la verbal, pasando por los gestos y la producción simbólica. En los escritos tempranos que se ordenan en torno a *El nacimiento de la tragedia* toma cuerpo al calor de Schopenhauer una primera versión de la filosofía del lenguaje interesada fundamentalmente en la música como modelo expresivo frente al empobrecimiento conceptual de la palabra —la música es “el reflejo a-conceptual y a-figurativo del dolor primordial”²—. Sin embargo, sirve mucho mejor a nuestros propósitos una segunda versión expuesta magistralmente en el también juvenil opúsculo *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral* que se centra en el lenguaje verbal, sobre todo en el léxico, y cuyas conclusiones metafóricas —a las que ya hemos recurrido— son mucho más definitivas. Ambas tematizaciones coinciden en señalar que las palabras, en la medida en que acaban traduciendo la realidad a conceptos, detienen

¹ Sobre la filosofía del lenguaje de Nietzsche, pueden consultarse entre otros textos el artículo de J. B. Llinares, “La filosofía del lenguaje en Nietzsche”, en VV.AA., *Metafísica y pensamiento actual. Conocer a Nietzsche*, Sociedad castellano-leonesa de filosofía, Salamanca, 1996, pp. 237-258.

² *El nacimiento de la tragedia*, §5, KSA 1-44; en la ed. cast. de Alianza, Madrid, 1993, p. 63.

artificialmente el devenir y son en buena medida vitalmente inexpresivas, pero la segunda de ellas insiste, no obstante, en un aspecto para nosotros cardinal: la necesidad y la utilidad de esta apariencia y de esta ficción para la existencia humana¹.

El alma sería uno de estos tropos que nos sirve para identificar, fijar, normalizar y universalizar una experiencia singular e irregular, componiendo junto con muchos otros recursos imaginativos el cuadro de la realidad que más nos interesa de cara a la supervivencia y en función de nuestra constitución biológica. No se trataría en este sentido de un mero y hueco *flatus vocis*, pues, a pesar de ser un artificio, una invención, responde a la urgencia profundamente humana de *digerir* la realidad. Aproximándose al nominalismo, Nietzsche contempla, no obstante, la posibilidad de una última justificación de corte naturalista y psicologista que venimos haciendo páginas ya señalando y en la que volvemos a insistir ahora: la metáfora del alma es un prejuicio antropológico imprescindible. Al hilo de un largo proceso tropológico, pierde el significado vital y sensualista, confusamente corporal, del que gozaba en un primer momento para constituirse como un principio espiritual y activo, como una posición lógica que olvida la contingencia y busca, como contrapartida, instaurar una legalidad predicativa. En calidad de tal, el “alma” permite ciertamente introducir y representarnos con mayor o menor grado de ilusión —ya sea en términos de magia, ya de ciencia— la posibilidad de una intervención instrumental en la realidad.

El lenguaje, así pues, recoge conceptualmente y eleva a un nivel convencional y normativo esa urgencia primitiva de sentido que se resuelve, como veíamos antes, antropocéntrica y antropomorfamente. Su *parcialidad*

¹ Las influencias decisivas en este punto para Nietzsche son la del neokantiano F. A. Lange y la de G. Gerber y su libro *Die Sprache als Kunst*. Cf. al respecto el estudio de H. Vaihinger *La voluntad de ilusión en Nietzsche* recogido en el volumen *Sobre verdad y mentira* editado por Tecnos, Madrid, 2000, pp. 39 y ss., y el artículo ya citado de P. D'Iorio, “La superstition des philosophes critiques”. Para un buen resumen puede consultarse también el *Nietzsche Handbuch*, pp. 424 y ss..

expresiva responde a las circunstancias psicológicas de su génesis que lo comprometen y lo arrastran en la caída antropológica en el “error de la voluntad”. Y es que, tal y como leemos en uno de los párrafos de *Humano, demasiado humano*, “la creencia en la libertad de la voluntad tiene en el lenguaje su evangelista y abogado constante”¹. Podemos repasar y resumir lo hasta aquí dicho con el siguiente texto de *Crepúsculo de los ídolos*:

“Por su génesis el lenguaje pertenece a la época de la forma más rudimentaria de psicología: penetramos en un fetichismo grosero cuando adquirimos conciencia de los presupuestos básicos de la metafísica del lenguaje, dicho con claridad: de la *razón*. Ese *fetichismo* ve en todas partes agentes y acciones: cree que la voluntad es la causa en general; cree en el «yo», cree que el yo es un ser, que el yo es una substancia, y *proyecta* sobre todas las cosas la creencia en la substancia-yo — así es como *crea* el concepto «cosa»... El ser es añadido con el pensamiento, es *introducido subrepticamente* en todas partes como causa; del concepto «yo» es del que se sigue como derivado el concepto «ser»... Al comienzo está ese grande y funesto error de que la voluntad es algo que *produce efectos*, de que la voluntad es una *facultad*...”²

Como concepto, el alma es el resultado de un proceso metafórico *perverso* en la medida en que no es consciente de ello: se olvida de que expresa el desarrollo hermenéutico de una determinada relación humana con el mundo para fundar un término existencialmente aséptico. En este sentido, aprovechando una de las imágenes que nos ofrece *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, sería como una “moneda” que de tan manoseada ha perdido la efigie pneumática, fetichista, que le daba valor vital, conservando tan sólo un espurio y frío valor filosófico: así, “ya no sirve como moneda, sino como metal”³. Pero, al margen de la cuestión léxica, a Nietzsche le interesa fundamentalmente la gramática que genera el alma y que nutre metafísicamente todo nuestro lenguaje. Como ya hemos señalado, es ella la que sostiene en última instancia la función del sujeto y genera por añadidura la del predicado, sancionando una profunda estructuración de la realidad en sentido causal que la escinde en un autor y en un hacer.

¹ *HDH*, II, “El caminante y su sombra”, §11, *KSA* 2-547; en la ed. cast, p. 121.

² *CI*, “La «razón» en la filosofía”, §5; *KSA* 6-77; en la ed. cast, pp. 48-49.

³ *VMSE*, *KSA* 1-881; en la ed. cast., p. 548.

Al hilo de algunos de los textos y fragmentos que hemos venido citando hasta el momento, se ha nombrado ya la gramática y la incondicional fe que le tenemos, poniéndose en evidencia su coincidencia con la creencia en el alma. Esas “rutinas gramaticales”, como leíamos en el párrafo 17 de *Más allá del bien y del mal*, a las que acoplamos nuestro pensamiento de modo automático son la herencia, *desanimada* ya, de ese “fetichismo grosero” del que habla el texto de *Crepúsculo de los ídolos* que hemos citado más arriba¹. El lenguaje, en efecto, recoge las calenturientas ilusiones animistas y las congela definitivamente en su estructura predicativa. El “hechizo de la gramática” es, sin embargo, a pesar de este enfriamiento, tan poderoso que *obliga* a una determinada interpretación del mundo acorde con sus funciones principales, sujeto y predicado. Habida cuenta de ello, piensa Nietzsche que nuestra posible red metafísica guarda una cierta lógica, una cierta voluntad de sistema, en la medida en que da vueltas a ese modo de vida compartido y normalizado lingüísticamente. Los conceptos de los que nos valemos no son arbitrarios ni pueden entregarse sin más a un caprichoso ejercicio artístico: “crecen en relación y parentesco mutuos” ya que se nutren del seno común de esa *economía* anímica de la que hablábamos antes. Por ello, señala Nietzsche que sólo está a nuestra disposición “un esquema básico de filosofías posibles” que no violenta nuestros prejuicios antropológico-gramaticales más arraigados². Leemos en un párrafo de *Más allá del bien y del mal* a propósito de este estrecho compromiso *etnocéntrico*:

“El asombroso parecido de familia de todo filosofar indio, griego, alemán, se explica con bastante sencillez. Justo allí donde existe un parentesco lingüístico resulta imposible en absoluto evitar que, en virtud de la común filosofía de la gramática — quiero decir,

¹ Cf. también *MBM*, §54.

² Leemos en el §20 de *MBM*: “Que los diversos conceptos filosóficos no son algo arbitrario, algo que se desarrolle de por sí, sino que crecen en relación y parentesco mutuos, que, aunque en apariencia se presenten de manera súbita y caprichosa en la historia del pensar, forman parte, sin embargo, de un sistema, como lo forman todos los miembros de la fauna de una parte de la tierra: esto es algo que, en definitiva, se delata en la seguridad con que los filósofos más diversos cumplen una y otra vez un cierto esquema básico de filosofías *posibles*: por muy independientes que se sientan los unos de los otros con su voluntad crítica o sistemática: algo existente en ellos los guía, algo los empuja a sucederse en determinado orden, precisamente aquel innato sistematismo y parentesco de los conceptos”, *KSA* 5-34; en la ed. cast., p. 41.

en virtud del dominio y la dirección inconscientes ejercidos por funciones gramaticales idénticas —, todo se halle predispuesto de antemano para un desarrollo y sucesión homogéneos de los sistemas filosóficos: lo mismo que parece estar cerrado el camino para ciertas posibilidades distintas de interpretación del mundo. Los filósofos del área lingüística uralo-altaica (en la cual el concepto de sujeto es el peor desarrollado) mirarán con gran probabilidad «el mundo» de manera distinta que los indogermanos o musulmanes, y los encontraremos en sendas distintas a las de estos: el hechizo de determinadas funciones gramaticales es, en definitiva, el hechizo de juicios de valor *fisiológicos* y de condiciones raciales”¹.

En efecto, “únicamente tenemos en cada momento los pensamientos que podemos expresar aproximadamente con las palabras que tenemos a mano”, insiste *Aurora*². Como ya hemos sugerido, Nietzsche parte de la solidaridad entre el lenguaje y el pensamiento: éste está constituido lingüísticamente y discurre por los cauces de la gramática de tal modo que es ella realmente la que vehicula y camufla, a la vez, los problemas metafísicos. “Dejamos de pensar si no lo queremos hacer bajo la constricción del lenguaje”, leemos también al respecto, por ejemplo, en un fragmento póstumo que concluye así: “el pensamiento racional es un interpretar según un esquema del que no nos podemos desprender”³. Por ello, Nietzsche reprocha a Descartes su ingenua pretensión de encontrar una evidencia en el soliloquio de la conciencia, olvidándose de que las palabras tienen una carga semántica histórica y antropológica difícil de aliviar y de que, como hemos visto en el caso del *cogito*, su aparente rotundidad y simplicidad no es más que una trampa metafísica.

La intimidad entre el pensamiento consciente y la gramática es tan flagrante que desautoriza sin contemplaciones la pretensión de restaurar *en silencio* y con exactitud el espacio de la reflexión. “La exigencia de un *modo de expresión adecuado* —leemos en un fragmento póstumo de 1888— es absurda: pertenece a la esencia de un lenguaje, de un medio de expresión, expresar una

¹ *MBM*, §20, *KSA* 5–34–35; en la ed. cast., pp. 41.42.

² *A*, §257, *KSA* 3-208; en la ed. cast, p. 207.

³ Fragmento 5[22] de verano de 1886-otoño de 1887, *KSA* 12–193-194. Cf. también el §257 de *A*.

mera relación”¹. Esta lingüisticidad construida y constructiva nos interesa en este momento para abrimos paso hacia ese *nosotros* que sirve de último contexto al yo. Nietzsche la aborda, en efecto, como un corolario de la vida en sociedad. Y es que la razón del desarrollo de cualquier recurso expresivo es la necesidad del ser humano de comunicarse con sus semejantes a fin de proteger su propia debilidad y conjurar la posibilidad de un exceso generalizado de la violencia. De este apremio común de extraversion tan comprometido con la supervivencia arranca, en definitiva, el impulso a la verdad que queda así, frente a la falsedad, regulado convencionalmente en nuestro lenguaje. Leemos al respecto en *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*:

“En la medida en que el individuo quiere hacerse valer frente a otros individuos, en el estado natural de las cosas usa el intelecto, en general, solamente a los fines del fingimiento; mas puesto que el ser humano por necesidad y por aburrimiento, quiere al mismo tiempo existir como ser sociable, organizado en rebaño, tiene necesidad de entenderse con sus semejantes y trata de eliminar de su mundo al menos el más grande *bellum omnium contra omnes*. Este entendimiento trae consigo algo que se diría el primer paso hacia la adquisición de ese enigmático impulso a la verdad. Pues se puntualiza, entonces, qué debe en adelante ser «verdad», es decir, se inventa una denominación de las cosas válida y obligatoria para todos y la legislación del lenguaje dicta también las primeras leyes en materia de verdad; pues se origina entonces, por primera vez, la oposición entre verdad y mentira”².

Nuestros medios expresivos son una “mera semiótica”³, es decir, una provisión de signos de comunicación que ganan una acepción normativa en el marco de la comunidad y que sirven a partir de ese momento para resignificar el campo de nuestra experiencia interna y externa. Sólo en tanto que “inventor de signos” bajo la presión de la convivencia puede el ser humano comprender y comprenderse, tomar conciencia de sí mismo, de los demás y del resto del mundo⁴. El lenguaje —así como “la mirada, la presión y el gesto”— nace para

¹ Fragmento 14[122] de la primavera de 1888; *KSA* 13-303.

² *VMSE*, *KSA* 1-877; en la ed. cast., p. 545.

³ Fragmento 14[122] de la primavera de 1888; *KSA* 13-302.

⁴ *CJ*, §354; *KSA* 3-592; en la ed. cast., p. 352.

salvar distancias y unificar criterios, para hacer de “puente” entre un ser humano y otro, prosperando con ello la habilidad analítica de control y autocontrol¹. “En pocas palabras —resume Nietzsche en *La ciencia jovial*— el desarrollo del lenguaje y el desarrollo de la conciencia [...] van de la mano”². Ésta se constituye semióticamente, lo que desde un punto de vista genético implica que, al igual que aquél, tiene su matriz en la vida común y en las necesidades comunicativas. Asistidos por ambos, nos interpretamos a nosotros mismos y a los otros en términos sociales y sociables, puesto que lenguaje y conciencia sirven al “genio de la especie”, es decir, a lo que de no individual y de gregario, a lo que de “promedio general”, hay en el ser humano³. Como apuntan también las “IncurSIONES de un intempestivo”:

“Nuestras vivencias auténticas no son en modo alguno charlatanas. No podrían comunicarse si quisieran. Es que les falta la palabra. (...) En todo hablar hay una pizca de desprecio. El lenguaje, parece, ha sido inventado sólo para decir lo ordinario, mediano, comunicable. Con el lenguaje se vulgariza ya el que habla”⁴.

El lenguaje consciente no es, a juicio de Nietzsche, expresión de la idiosincrasia, sino que más bien nace con la vocación de tematizar las situaciones extremas, superlativas, que tienen que ver con la regulación comunitaria de la existencia⁵. Esta mala paráfrasis del sí mismo va corriendo al hilo de una serie de prejuicios ilusionistas sobre los que resbala la propia mirada para satisfacer en cambio el narcisismo más primario: el de la supervivencia del yo dentro de la comunidad. No podemos pensar sin palabras ni en la soledad del solipsista, pues es precisamente el hilo social de la comunicación el que teje el espacio de la conciencia. Ésta —que no agota el pensamiento, por cierto, como luego veremos— tolera, en definitiva, metáforas especulares porque su hechura

¹ *Ibid.*

² *CJ*, §354; *KSA* 3-592; en la ed. cast., p. 351.

³ *Ibid.*, *KSA* 3-592; en la ed. cast., p. 352. Abunda en este párrafo Nietzsche: “cualquiera de nosotros, por mucho que disponga de la mejor voluntad para comprenderse tan individualmente como sea posible, esto es, para «conocerse a sí mismo», sólo llegará a ser consciente de lo que en sí mismo no es individual, de su «promedio general» — pues nuestros propios pensamientos continuamente son, por así decirlo, gobernados por el carácter de la conciencia — por el «genio de la especie» que manda en él —, y de nuevo traducidos de acuerdo con la perspectiva del rebaño”.

⁴ *CI*, §26, *KSA* 6; en la ed. cast, p. 103.

⁵ *Cf. A*, §115, *KSA* 3-107, en la ed. cast, p. 132.

semiótica refleja a nuestros congéneres y permite establecer vínculos intersubjetivos. Es de esta suerte el espejo más seguro y útil de nuestros interlocutores y el que nos devuelve, a un tiempo, la imagen más adocenada de nosotros mismos. La exposición más acabada de su complicidad con el lenguaje la encontramos en el párrafo 354 de *La ciencia jovial* del que extractamos las siguientes líneas:

“la conciencia, en general, sólo se ha desarrollado bajo la presión de la necesidad de la comunicación —una comunicación que, en sus comienzos, sólo fue necesaria y útil entre hombre y hombre (especialmente, entre los que mandan y los que obedecen), y que, asimismo, sólo se desarrolló en proporción con el grado de esta utilidad. La conciencia no es, en realidad, más que una red de conexiones entre hombre y hombre —sólo en este sentido ha tenido que desarrollarse: el hombre solitario rapaz no habría tenido necesidad de ella. El hecho de que nuestras acciones, pensamientos, sentimientos, movimientos —al menos, una parte de ellos—, lleguen a nuestra conciencia no es sino la consecuencia de un terrible y largo «deber» que ha dominado sobre el hombre: como animal en mayor peligro, necesitaba ayuda, protección, necesitaba a sus semejantes, tuvo que expresar su penuria, saber hacerse comprender —y para todo esto necesitaba, ante todo, la «conciencia», por consiguiente, lo que es lo mismo, «saber», lo que le faltaba, «saber» cómo se sentía, «saber» lo que pensaba. Dicho de otro modo: el hombre, como toda criatura viviente, piensa continuamente, pero no tiene conocimiento de ello; el pensar que llega a hacerse consciente sólo es la parte más pequeña de él: la parte más superficial, la peor —pues sólo este pensar consciente sucede mediante palabras, es decir, mediante signos comunicación, lo que revela la procedencia misma de la conciencia¹.

En resumen, la herencia del animismo se conserva en el seno de una expresividad compartida que queda al cuidado de un orden gregario. Así pues, la administración por parte de la gramática de esa rudimentaria psicología da cuenta de un hecho decisivo: el alma es un prejuicio no sólo lingüístico, sino también, y por ello mismo, social. Como hemos visto, la preeminencia psicológica de la voluntad está en la base de la tematización humana del mundo, pero nuestra autoconciencia como *fuerzas*, como *actores* se ha forjado en el contexto pragmático de la convivencia, donde era necesario reglamentar y asegurar el

¹ *CJ*, §354; *KSA* 3-591-592; en la ed. cast., p. 351.

mutuo entendimiento, sobre todo *entre el que manda y el que obedece*, como apuntaba entre paréntesis el pasaje de *La ciencia jovial* que acabamos de citar. Como motivo lingüístico y social, el alma, en efecto, introduce la posibilidad de un cálculo y de una cierta previsión causal no sólo en lo que atañe a la realidad, sino, fundamentalmente, respecto a uno mismo y a las relaciones a entablar con los demás. Intentemos ahondar en ello un poco más.

II.6.2. El alma como prejuicio social.

Matizando lo que habíamos aventurado hasta el momento sobre la historia de la génesis del pensamiento, puede decirse que la experiencia que acaba de respaldar nuestra proyección ontológica animista no es tanto la relación del yo con su cuerpo y las cosas como la interrelación con otro yo. En este sentido podemos entender la afirmación nietzscheana de que “no existe otra causalidad que aquella entre voluntad y voluntad”¹. En efecto, no es el ámbito de la individualidad —aunque él también entrañe una dinámica agonística, como luego veremos—, sino el de la intersubjetividad el que nos ilustra de un modo más agudo y penetrante sobre el poder del *agente*, de quien manda, y los efectos de su hacer en uno que obedece. De los demás nos interesan los trastornos y beneficios que puedan causarnos y, fundamentalmente, el grado de reciprocidad que podamos entablar y mantener en esa relación de poder. Y es que “¿qué otra cosa comprendemos de nuestro prójimo —se pregunta Nietzsche en *Aurora*— sino sus límites, quiero decir: aquello que, en cierto modo, se graba y pone su sello en y sobre nosotros?”²

Es al hilo de la vivencia de nuestros vínculos normalizados y jerarquizados con los demás cuando encontramos la mejor exhibición de la voluntad y el ensayo más serio de su *fetichismo*. El ascendiente animista de la gramática procede, en última instancia, de la necesidad de interpretar y legislar con una causalidad controlable y alternativa ese estado de guerra de todos contra todos

¹ Fragmento 35[15] de mayo-julio de 1885, *KSA* 11-514.

² *A.*, §118, *KSA* 3-111; en la ed. cast, p. 134.

que mencionaba el pasaje antes citado de *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*. El poder *sujetar* de hecho al otro es la clave hermenéutica de nuestra invención del sujeto y el predicado, del agente y el paciente, del alma, de la voluntad, de la libertad y de la dualidad entre causas y efectos. No nos podemos imaginar un acontecer sin intenciones por una razón pragmática: vivimos es un contexto social de control y dominación. La “historia de la cultura” se hace eco, en definitiva, de las costumbres y de los medios ideados para satisfacer el sentimiento de poder¹. Leemos al respecto en un fragmento póstumo del año 1885:

“Lo que se denomina libertad de la voluntad es, esencialmente, el sentimiento-de-superioridad con respecto a quien tiene que obedecer: «yo soy libre, él tiene que obedecer» — esta conciencia se halla en toda voluntad y precisamente aquella tensión de la atención, aquella mirada clara que se propone exclusivamente una sola cosa, aquella valoración exclusiva «ahora hay necesidad de esto y no de otra cosa», aquella certeza interior de que se es obedecido, todo esto pertenece al estado de quien manda”².

La voluntad *libre* de los metafísicos, al igual que la *no libre* de los mecanicistas, da pábulo a una completa mitología, pues en ambos casos se conserva la oposición entre espontaneidad y determinismo. Ni la creencia en un sujeto totalmente responsable de los propios actos al modo de una *causa sui* que se desenvuelve tirando de sus propios cabellos —“con una temeridad mayor aún que la de Münchhausen”—, ni tampoco una ausencia fatalista de poder propia de los que despreciándose “quieren quitarse de en medio a sí mismos”, parecen recoger con acierto la naturaleza del querer³. Ontológicamente, éste no puede de ningún modo anularse, aunque tampoco hipostasiarse como una facultad idéntica a sí misma y separada. Sin buscar un término medio, Nietzsche traduce la cuestión a un lenguaje moral y político cuya clave semántica —en el próximo

¹ A, §23; KSA 3–34-35; en la ed. cast, p. 77.

² Fragmento 38[8] de junio-julio de 1885, KSA 11-606. Cf. también fragmentos 16[20 y 26] de otoño de 1883, KSA, 25[436] de la primavera de 1884, KSA 11-127

³ MBM, §21, KSA 5-36; en la ed. cast., pp. 42-44. Leemos en este mismo párrafo: “los unos no quieren renunciar a ningún precio a su «responsabilidad», a la fe *en sí mismos*, al derecho personal a *su* mérito (...); los otros, a la inversa, no quieren salir responsables de nada, tener culpa de nada, y aspiran, desde un autodesprecio íntimo, a poder *quitarse de en medio* a sí mismos, yéndose a cualquier parte”.

capítulo ahondaremos en ella— es la voluntad de poder: “en la vida real — apostilla a propósito— no hay más que voluntad fuerte y voluntad débil”¹.

La voluntad ha de tomarse en este sentido como una cuestión relativa e intersubjetiva que tolera una diferencia de cualidad y de potencia y se pliega a la alternativa entre el mandar y el obedecer². Bajo este punto de vista, tiene sentido decir que “todos se tienen por más libres —apunta *Humano, demasiado humano*— allá donde mayor es su *sentimiento vital*”, aunque ello corresponda a lo que los “ata” más firmemente —“es como si el gusano de seda buscara la libertad de su voluntad precisamente en el hilar”—³. El alma, según leemos también en *Aurora*, nombra “la suma de los movimientos interiores que le resultan fáciles al ser humano, y que, por consiguiente, ejecuta de buen grado y con gracia”, mientras que se le niega a alguien “cuando deja entrever que sus movimientos interiores se le hacen pesados y duros”⁴. Y es que, en definitiva, es la destreza y sobre todo la astucia y la fortaleza que permiten dominar una situación y también sujetar a los otros lo que da pábulo a la creencia en el alma y en la voluntad libre. La sanción metafísica de este concepto es simplemente la traducción de una experiencia socio-política. Leemos al respecto en *El caminante y su sombra*:

“Aquello por que el hombre individual es fuerte, en que se siente vivo, debe ser siempre también, opina él involuntariamente, el elemento de su libertad: conjuga dependencia y torpeza, independencia y sentimiento vital como pares necesarios. Aquí una experiencia que el ser humano ha hecho en el terreno sociopolítico es equivocadamente transferida al terreno metafísico último: allí el hombre fuerte es también el hombre libre, allí el sentimiento vivo de gozo y sufrimiento, de altura de la esperanza, de audacia del deseo, de

¹ *MBM*, §21; *KSA* 5- 36; en la ed. cast., p. 43. Escribe en el mismo párrafo Nietzsche: “Suponiendo que alguien llegue así a darse cuenta de la rústica simpleza de ese famoso concepto «voluntad libre» y se lo borre de la cabeza, yo le ruego entonces que dé un paso más en su «ilustración» y se borre también de la cabeza lo contrario de aquél monstruoso concepto «voluntad libre»: me refiero a la «voluntad no libre».

² Alternativa que en un orden moral se grava con las nociones de castigo y culpa. Leemos al respecto en *Crepúsculo de los ídolos*: “En todo lugar en que se anda a la busca de responsabilidad suele ser el instinto del *querer-castigar-y-juzgar* el que anda en su busca. Se ha despojado de su inocencia al devenir cuando este o aquel otro modo de ser es atribuido a la voluntad, a las intenciones, a los actos de la responsabilidad: la doctrina de la voluntad ha sido inventada esencialmente con la finalidad de castigar, es decir, de *querer-encontrar-culpables*”, §7 de “Los cuatro grandes errores”, *KSA* 6-95; en la ed. cast., p. 68.

³ *HDH*, II, “El caminante y su sombra”, §9, *KSA* 2-545; en la ed. cast., p. 120.

⁴ *A*, §311 titulado “*Lo que se llama alma*”, *KSA* 3-226; en la ed. cast., p. 219.

vehemencia del odio, es el patrimonio de los dominantes e independientes, mientras que el sometido, el esclavo, vive oprimido y torpemente. La doctrina de la libertad de la voluntad es una invención de las clases *dominantes*¹.

En efecto, la creencia en el alma, en la voluntad, en la causalidad es la ilusión generada por una pasión vital poderosa: en palabras de *Aurora*, “la doctrina del libre albedrío tiene como padre y madre al orgullo y al sentimiento de poder de los seres humanos”². Se trata de una reflexión de los fuertes, “de las clases dominantes”, como acabamos de leer, que son las que realmente tienen un margen importante de actuación y control sobre los demás y pueden jugar con la idea de la autonomía. Al compás de las rutinas gramaticales compartidas, Nietzsche va a concordar el problema del animismo con la psicología colectiva de este *nosotros* tensado por voluntades fuertes y débiles que, para resolver la convivencia, ha inventado un orden social calculable y ajustado a ciertas previsiones. La historia genealógica de la responsabilidad recoge y decide esta sin duda violenta preocupación por regular lo común introduciendo la obligación y el pacto en las relaciones interpersonales. El ser humano se vuelve así un animal *de palabra* que, contraviniendo la buena receta del olvido, se forja — “jamás sin sangre, martirios, sacrificios”— una “auténtica memoria de la voluntad” capaz de comprometer la acción y mediar a favor de su realización controlada³. Entre la expresión de una promesa y su cumplimiento trabajan una serie de recursos psicológicos que mueven a razonar teleológicamente y a valorar la realidad en términos causales. Y es que “para disponer así anticipadamente del futuro, ¡cuánto debe haber aprendido antes el ser humano!”: es necesario, en

¹ HDH II, §9, KSA 2-545; en la ed. cast, p. 120.

² A, §128; KSA 3-118; en la ed. cast., p. 139.

³ Sobre la historia de la procedencia de la responsabilidad cf. sobre todo los §§ 1-2 del segundo tratado de *GM*. En el primero de estos párrafos leemos a propósito de la promesa: “es un activo *no-querer-volver-a-liberarse*, un seguir y seguir queriendo lo querido una vez, una auténtica *memoria de la voluntad*, de tal modo que entre el originario «yo quiero», «yo haré» y la auténtica descarga de la voluntad, su acto, resulta lícito interponer tranquilamente un mundo de cosas, circunstancias e incluso actos de la voluntad nuevos y extraños, sin que esa larga cadena de la voluntad salte. Mas ¡cuántas cosas presupone todo esto!”, KSA 5-292, en la ed. cast, p. 66. Sobre la sangrienta formación de la memoria leemos en el §3: “¿cómo hacerle una memoria al animal-hombre? ¿Cómo imprimir algo en este entendimiento del instante, entendimiento en parte obtuso, en parte aturcido, en esta viviente capacidad de olvido, de tal manera que permanezca presente? (...) Cuando el ser humano consideró necesario hacerse una memoria, tal cosa no se realizó jamás sin sangre, martirios, sacrificios”, KSA 5-295; en la ed. cast, p. 69.

efecto, que se haya aplicado “a separar el acontecimiento necesario del casual, a pensar causalmente, a ver y anticipar lo lejano como lo presente, a saber establecer con seguridad lo que es fin y lo que es medio para el fin, a saber en general contar, calcular”¹.

Sin embargo, este histórico esfuerzo antropológico para “criar” un animal de promesas que fabricara y reparara el tejido social pasa por una tarea previa de *autocrítica*, por la puesta en marcha de una serie de “tecnologías del yo”, como dirá Foucault más tarde, o de una “disciplina mental”, como se resume en *La ciencia jovial*². Se trata, antes de nada y para poder manejar el mundo y a los demás a nuestra imagen y semejanza, de hacernos “necesarios, uniformes, iguales entre iguales, ajustados a regla, y, en consecuencia, calculables”³. Nietzsche quiere nombrar con esto el ingente y largo trabajo hermenéutico del ser humano sobre sí mismo que consigue hacerlo manejable prestándole una autoconciencia operativa e instrumental en cuyo espejo entenderse y entender sobre todo también a sus vecinos⁴.

La socialización del ser humano pone en marcha un movimiento inverso de *interiorización*: se trata —insiste Nietzsche, poniendo en juego un razonamiento que explotará más tarde N. Elias en su descripción del proceso civilizatorio— de que “todos los instintos que no se desahogan hacia fuera *se vuelven hacia dentro*”⁵. Las reglamentaciones e inhibiciones sociales y la “regularidad de las costumbres” provocaron que ese en principio tan delgado mundo interior, “como encerrado entre dos pieles”, fuese inflamándose hasta

¹ *GM*, II, *KSA* 5-292; en la ed. cast, pp. 66-67.

² *CJ*, §76, *KSA* 3-431; en la ed. cast, p. 159. En este párrafo leemos: “El mayor trabajo de los hombres hasta el momento ha sido ponerse de acuerdo entre sí acerca de muchas cosas y establecer una *ley de acuerdo común* —independientemente de saber si estas cosas son verdaderas o falsas. Ésta es la disciplina mental que ha conservado a la humanidad”

³ *GM*, II, §2, *KSA* 5-293; en la ed. cast, p. 67.

⁴ *Ibid.*, *KSA* 5-293-294; en la ed. cast, pp. 67-68.

⁵ *GM*, II, §16; *KSA* 5-322; en la ed. cast, p. 96. Sobre la interpretación de N. Elías de este “aparato sociogenético de autocontrol psíquico” que es la conciencia, cf. *El proceso de la civilización*, en el que podemos leer, por ejemplo, lo siguiente: “...las coacciones sociales externas van convirtiéndose de diversos modos en coacciones internas, ...la satisfacción de las necesidades humanas pasa poco a poco a realizarse entre los bastidores de la vida social y se carga de sentimientos de vergüenza y ...la regulación del conjunto de la vida impulsiva y afectiva va haciéndose más y más universal, igual y estable a través de una autodominación continua...”, p. 449.

convertirse en un órgano vital para la existencia humana¹. Tras esta profunda *humanización* de sí —que para nuestro autor pasa por la domesticación—, la conciencia pasa a consolidarse como una segunda y más segura *naturaleza*, se convierte en el “instinto dominante” en la medida en que, frente al resto de impulsos y reflejos adaptados a circunstancias más naturales, *predomésticas*, se antoja la mejor guía de la vida en común².

En definitiva, tal y como se concluye en un párrafo de *La ciencia jovial* al que más arriba hemos ya recurrido, “sólo como animal social aprendió el hombre a ser consciente de sí”³. Únicamente los usos que impone la tradición, ciertamente, y las obligaciones de la convivencia pudieron inaugurar ese espacio interno de control y autocontrol que es el alma. Con las siguientes palabras plantea Nietzsche la cuestión en un momento del segundo tratado de *La genealogía de la moral*:

“El ingente trabajo de lo que yo he llamado «eticidad de la costumbre» —el auténtico trabajo del ser humano sobre sí mismo en el más largo periodo del género humano, todo su trabajo *prehistórico*, tiene aquí su sentido, su gran justificación, aunque en él residan también tanta dureza, tiranía, estupidez e idiotismo: con ayuda de la eticidad de la costumbre (*Sittlichkeit der Sitte*) y de la camisa de fuerza social el ser humano fue *hecho* realmente calculable”⁴.

Esa *eticidad o moralidad de la costumbre* que acaba de mencionar Nietzsche en *La genealogía de la moral* y a la que le dedica algunos párrafos, que ahora pasamos a comentar, también en *Aurora* se encarga de modelar adocenadamente el alma. El sentido moral más primitivo se basa en el respeto a unos usos sociales establecidos que sacan adelante la vida en común a costa de un sacrificio de las iniciativas y apreciaciones individuales —sólo “el terrible salvoconducto” de la locura, el que precisamente rechazaba el sujeto filosófico

¹Cf. *GM*, II, §16.

²*Ibid.*, §§2-3 y 16.

³*CJ*, §354; *KSA* 3-592; en la ed. cast., p. 352.

⁴*GM*, II, §2, *KSA* 5-293; en la ed. cast., p. 67.

cartesiano, ha amparado estas *inmorales* salidas de tono¹—. Se traba así una cadena de correlativas divisiones binarias entre normal/anormal, bueno/malo, hombre de orden/infractor que organizan y distribuyen el poder entre los diferentes individuos.

Las costumbres recogen experiencias heredadas sobre lo útil o nocivo, pero, curiosamente, generan una observancia que olvida sus orígenes empíricos para consolidarse en función de argumentos como “la antigüedad, la santidad y el carácter incuestionable”². Son obedecidas ya no por su posible provecho, sino por el poder coercitivo que históricamente han atesorado y que supersticiosamente conservan y suscitan. Al final, es precisamente su incomprensibilidad lo que habla a favor de su veneración, hasta el punto de que, como señala Nietzsche, “lo más absurdo de una costumbre acababa convirtiéndose en lo más sacrosanto”³. La tradición arregla gregariamente la convivencia, vetando la corrección o la innovación al prestarle una apariencia de legalidad a lo que solamente es contingente. Su autoridad es directamente proporcional a la extensión de la moral: donde no manda la primera, concluye Nietzsche, no existe ésta. La moral no es, en efecto, sino una suerte de “obediencia a las costumbres, cualesquiera que éstas sean” que no cae en la cuenta de que ellas solamente son una “forma convencional de evaluar y actuar”⁴.

Y es que la civilización se asienta sobre el principio de que “cualquier costumbre es mucho mejor que ninguna costumbre”, pues, por muy arbitraria o ajada existencialmente que pueda parecer, conserva viva la idea de “coacción

¹ A, §14, *KSA 3-26-27*; en la ed. cast, p. 71. Leemos en este mismo párrafo: “casi siempre ha sido la demencia el fenómeno que ha abierto el camino a las nuevas ideas y ha roto la barrera de una costumbre o de una superstición venerada. ¿Comprendéis por esta razón por qué ha sido necesaria la ayuda de semejante demencia...?” Sobre “la dignidad de la locura”, cf. también el §20 de *La ciencia jovial*, *KSA 3-390*; en la ed. cast., p. 113.

² A, §19; *KSA 3-32*; en la ed. cast, p. 75. Cf. también el §24 y el 40, en el que leemos: “Innumerables normas de la costumbre, extraídas apresuradamente de un conocimiento singular y extraño en un momento dado, acabaron pronto por hacerse incomprensibles. (...) Pero mientras se hacían todo tipo de conjeturas sobre ello, iba creciendo en importancia el objeto de semejante especulación, hasta el punto de que lo más absurdo de una costumbre acababa convirtiéndose en lo más sacrosanto”, *KSA 3-47*; en la ed. cast, p. 86.

³ A, *KSA 3-47*; en la ed. cast, p. 86.

⁴ *Ibid.*, §9, *KSA 3-21-22*; en la ed. cast, p. 67. Cf. también el §19.

constante”, que es la que en última instancia sustenta el orden social¹. Esta idea corre paralela a la de causalidad tal y como la entiende Nietzsche en clara afinidad con Hume. De hecho, como leíamos más arriba en un fragmento póstumo, nuestra comprensión de la *causa efficiens*, que se reduce a la experiencia que tenemos de una conjunción constante entre fenómenos, es obra en buena medida de la costumbre. Lo que ésta le presta a aquélla es, precisamente, ese sentido aplastante de la obligación, de la *constancia*, que por motivos estrictamente funcionales sanciona una rutina con la marca de la necesidad. La causalidad que aplicamos al mundo, en este sentido, no es sino una transposición de esa dinámica impersonal de la tradición tan instituida y operativa en las usanzas de la gramática.

Bajo esta perspectiva, para Hume, la costumbre constituye un principio universal y último de la naturaleza humana que, con claras vistas a la supervivencia, lleva a abrazar la causalidad como obedeciendo a una especie de “instinto natural” —tan inevitable como lo es “sentir la pasión del amor cuando sentimos beneficio, o la del odio cuando se nos perjudica”²—. Nietzsche la entiende en un sentido semejante como uno de los factores genéticos del pensamiento causal. La respuesta al ¿por qué? que éste pretende satisfacer ha de ser ordinaria y doméstica y, sobre todo, confortadora: que permita *asimilar* lo nuevo en términos de lo viejo. Lo que así sancionamos como comprensión es una “*especie escogida y privilegiada de aclaraciones*”, a saber: las “*más habituales*” —de tal modo que “el banquero piensa en seguida en el «negocio», el cristiano, en el «pecado», la muchacha, en su amor”³—. Al respecto discurren las siguientes líneas de *Crepúsculo de los ídolos*:

“El «por qué» debe dar, si es posible, no tanto la causa por ella misma cuanto, más bien, una *especie de causa* — una causa tranquilizante, liberadora, aliviadora. El que quede establecido como causa algo ya *conocido*, vivido, inscrito en el recuerdo, es la primera

¹ A, §16, KSA 3-29; en la ed. cast, p. 73. En este párrafo leemos: “Existe en los pueblos bárbaros un tipo de costumbres, cuyo propósito parece ser la costumbre en general como tal: prescripciones meticulosas y, en realidad, superfluas (...); pero estas leyes mantienen viva la idea de «costumbre», su carácter de coacción constante”.

² Sección 5 de la *Investigación sobre el conocimiento humano*, Alianza, Madrid, 1988; en la ed. cast., p. 70.

³ CI, “Los cuatro grandes errores”, §5, KSA 6-93; en la ed. cast., p.67

consecuencia de esa necesidad. Lo nuevo, lo no vivido, lo extraño queda excluido como causa”¹.

El alma es el prototipo de este tipo de causas familiares y, en consecuencia, puede decirse que nombra una de las primeras tradiciones de la humanidad. En opinión de Nietzsche, “originariamente todo era costumbre” en la medida en que la vida de los individuos estaba en todas sus facetas férreamente regularizada y sujeta a prácticas rituales². El animismo opera en este contexto como una útil interpretación entre prójimos que pone entre paréntesis la idiosincrasia con el fin de favorecer la administración social de la convivencia. Con el alma se acaba retratando un “ser abstracto y descarnado” al que se invoca con convencimiento como “ser humano”, pese a no ser más que un “fantasma de ego” que ha perdido *contranatura*, en el desarrollo impersonal de la tradición, las posibilidades subversivas del individualismo corporal³. Escribe por ello Nietzsche lo siguiente en *Aurora*:

“¡Qué singular es este mundo de fantasmas, capaz de ofrecer una apariencia tan sensata! Esta bruma de opiniones y hábitos crece y vive casi de manera independiente a los seres humanos a quienes rodea. En ella radica la enorme influencia de los juicios de carácter general que se formulan sobre «el ser humano» — todos esos seres humanos desconocidos entre sí creen en ese ser abstracto descarnado al que llaman «ser humano», esto es, en una ficción”⁴.

Ese yo en el que creemos filosóficamente y al que accedemos por los angostos pasos de la conciencia y del lenguaje, concluye Nietzsche al final del fragmento citado, no es otra cosa que una “pálida ficción universal”. Encabeza ese nutrido elenco de “causalidades fantásticas” que fundamentan en un sentido

¹ *CI*, “Los cuatro grandes errores”, §5, *KSA* 6-93; en la ed. cast., pp. 66-67. Cf. también el fragmento póstumo 40[7] de agosto-septiembre de 1885, *KSA* 11-631.

² Leemos en el §9 de *A*: “Originariamente, toda la educación y todo cuidado de la salud, del honor, el arte médico, la agricultura, la guerra, el lenguaje y el silencio, las relaciones de los seres humanos entre sí y con los dioses pertenecían al ámbito de la moralidad. Ésta exigía que se observaran las normas, *sin que* el individuo pensara *en sí mismo* como tal. Originariamente todo era costumbre, de tal modo que quien quería situarse por encima de ella, debía convertirse en legislador o curandero y alguien casi semejante a un dios. Esto significaba que tenía que *crear costumbres*, algo, en realidad, terrible y que conlleva una vida repleta de peligros”, *KSA* 3-22; en la ed. cast., p. 68.

³ *A*, §105, *KSA* 3-93; en la ed. cast., p. 122

⁴ *Ibid.*

metafísico la dinámica de una comunidad¹. Bajo esta perspectiva sale a la luz lo menesteroso de sus orígenes y se le reconoce el gran trabajo hermenéutico que sólo la fe que despierta —y que se reinterpreta epistemológicamente como certeza inmediata— puede disimular. Entendida como espejo controlable y de control, el alma, en efecto, es el expediente que permite satisfacer el sentido político de la causalidad puesto que proporciona el motivo del poder y del mando y, en consecuencia, también el de la sumisión. La instrumentalización del presente y la previsión de futuro que en términos intersubjetivos asegura es lo que, en definitiva, avala su crédito metafísico.

El sentido de coacción constante que logra sostener la conciencia cumple una importante función social que acaba convirtiéndola en una venerable tradición y consolidándola como una creencia que aceptamos “sencillamente porque es costumbre aceptarla”². Éste es precisamente el estatuto *epistemológico* que le conviene y el que ella misma transfiere a la trama que va del yo a la substancia pasando por el sujeto y la causalidad. Creemos en el alma porque se ha hecho un recurso hermenéutico cotidiano y se ha incorporado en el lenguaje con el que nos las habemos con la realidad. En este sentido, puede decirse que el animismo es la esencia del conocimiento y éste una estrategia profundamente vital.

III. LOS LÍMITES DEL YO: LA INCORPORACIÓN DE LA CONCIENCIA.

En su revisión del *cogito*, Nietzsche ha desarrollado una crítica de su presunta certeza inmediata ligándolo a una serie de prejuicios en última instancia animistas y de largo recorrido antropológico que habían sido escrupulosamente respetados, a su entender, en el proceso de la duda hiperbólica. Así, dudando

¹ *A.*, §10, *KSA* 3-24; en la ed. cast, p. 69. Cf. también el §33.

² *Ibid.*, §101; *KSA* 3-90; en la ed. cast, p. 120.

mejor que Descartes, ha intentado una contextualización lingüística y social y, en definitiva, vital del yo que ensancha generosamente el punto de vista sobre la subjetividad que hemos puesto en juego hasta el momento. Desde luego, la filosofía nietzscheana consigue poner en evidencia algunos problemas importantes que acarrea el tratamiento del sujeto en términos de substancia y de conciencia y se esfuerza, como contrapartida, en abrir una perspectiva alternativa sobre la subjetividad.

Antes de asomarnos más a ella en el próximo capítulo, las páginas que siguen nos van a servir para probar esos límites del *ego cogitans*, aunque no sólo de la mano de Nietzsche, sino también de la de Descartes. Y es que el proceso de formación del sujeto filosófico que nos habíamos propuesto seguir al principio del capítulo lejos de concluirse en la segunda de las *Meditaciones metafísicas* tiene todavía camino por delante. Siguiéndolo, el conocimiento de sí no va a tener más remedio que salirse de los estrechos cauces de la intuición, protagonizando así el yo además del epistemológico otros capítulos más linderos con la contingencia y recuperando algunas de las notas de las que se había desprendido al hilo del progreso ascético meditativo. Será el momento de reencontrar la corporalidad —y con ella también la infancia— y de repensar las exigencias que la existencia le pone a la razón. El espíritu renaturalizador de la antropología de ambos autores habrá de medirse entonces con cuidado, pues por mor de la vida no puede sobrepasarse un cierto grado de *deshumanización*. Volvamos, por lo tanto, ahora a la lectura de Descartes.

III.1. El ambiguo progreso cartesiano en el conocimiento de sí.

Como acabamos de avanzar y ya habíamos apuntado, el proyecto de conocimiento de sí en el que hemos dejado embarcado al *ego cogitans* excede las condiciones epistemológicas de la segunda jornada meditativa. Y es que el sujeto además de ponerse al trasluz de la intuición para saber lo que es ha de tener en cuenta otra circunstancia que es igualmente vinculante, aunque sea en otro sentido, como veremos, más *oscuro y compulsivo*, a saber: su corporalidad. El

proceso autorreflexivo ha de pasar por aprehender tanto la naturaleza pensante anímica como su estrecha unión con el cuerpo —luego queda por ver hasta qué punto ambos propósitos pueden integrarse en un programa coherente—. Sobre esta doble perspectiva del autoconocimiento es muy ilustrativo lo que le cuenta Descartes a Isabel de Bohemia en la carta del 21 de mayo de 1643 con firme propósito de enmienda, por cierto, ya que es consciente de haber descuidado esa segunda definición:

“Pues habiendo dos cosas en el alma humana de las que depende todo el conocimiento que podemos tener de su naturaleza, una de las cuales es que piensa, la otra, que estando unida al cuerpo, puede actuar y sufrir con él, no he dicho casi nada de esta última, y me he dedicado solamente a hacer entender la primera, a causa de que mi principal propósito era probar la distinción que hay entre el alma y el cuerpo; para lo que sólo ésta puede servir, habiendo sido la otra inútil. Pero, porque Vuestra Alteza ve tan claro, que yo no le puedo disimular ninguna cosa, trataré aquí de explicar el modo en que concibo la unión del alma y el cuerpo...”¹

Esta segunda clave heurística que pone en juego la corporalidad no cancela la primera sino que inaugura un nuevo contexto de descubrimiento del yo apoyándose en la discriminación consumada más arriba del orden epistemológico respecto al ontológico. Recordemos que Descartes reconocía que la descripción de su naturaleza como esencialmente pensante, aunque inconcusamente cierta, podía ser limitada y obviar propiedades identificatorias que se habían quedado en el camino hiperbólico de la duda, pues “acaso —decía— esas mismas cosas que supongo no ser, puesto que no las conozco, no sean en efecto diferentes de mí, a quien conozco”². La búsqueda de la verdad exigía prescindir de ellas y familiarizarse con una perspectiva sobre sí indubitable a riesgo de ser parcial. La segunda meditación sentaba un conocimiento *completo* del *ego cogitans* en la medida en que permitía comprenderlo como una *res* frente al resto de las cosas pero que en ningún caso, como hemos visto, se pretendía exhaustivo o perfecto.

¹ AT III -664-665.

² MM, AT IX-22; en la ed. cast., p. 26

Así pues, no se daba por zanjada la cuestión de si otros notas, además de aquéllas que alcanzaba a ver la agudeza de la inspección interior y que se desprendían de su definición como conciencia, podrían pertenecer de suyo al yo. Insiste en este sentido Descartes en la siguiente carta a Gibieuf:

“Y digo lo mismo tanto del alma como del cuerpo, y generalmente de todas las cosas de las que tenemos ideas diversas y completas, a saber, que implica contradicción que sean inseparables. Pero no niego por eso que no pueda haber en el alma o en el cuerpo muchas propiedades de las que no tengo ideas”¹.

Habida cuenta de lo dicho y leído, puede concluirse que la idea completa que tiene de sí mismo el ego no recoge, sin embargo, toda su realidad y esto es algo que tiene que ver con su misma entidad como substancia. La suficiencia de la *cogitatio* para definirlo esencialmente pasa por hacer de él —lo hemos estudiado ya— un escenario privado en el que se representan puntualmente diversos contenidos. Se trata de un sujeto en el que inhiere en calidad de accidentes sus experiencias y cuyo compromiso con ellas no trasciende ese indubitable y privilegiado tiempo de la evidencia que es el presente. Esta articulación da pábulo a una distinción precisa entre el pensar mismo y todo lo pensado y exige, por tanto, poder dotar lo primero de una identidad *per se* con independencia de unas modalidades suyas que en algunos casos siembran además en la conciencia, como vamos a ver en seguida, una confusión recalcitrante. Pero, por otra parte, la correlación entre la *res cogitans* y ese su atributo principal, el pensamiento, también deja un margen para la contingencia.

Es cierto que la distinción entre ambos es meramente de razón, pues ninguno de ellos puede concebirse de un modo distinto sin implicar conceptualmente al otro, pero aun así tiene, sin embargo, un *fundamentum in re*. Entre la substancia y su atributo esencial queda un residuo ontológico irreductible que impide consumir la equivalencia entre ambos —lo mismo ocurre entre la *res extensa* y la extensión—. La cosa pensante no coincide exactamente con el pensamiento a pesar de que sea éste el que la traduce

¹ Carta del 19 de enero de 1642, *AT* III-478.

epistemológicamente. En las respuestas a las terceras objeciones, Descartes es concluyente:

“No niego que yo mismo, que pienso, sea distinto de mi pensamiento, como una substancia lo es de su modo”¹.

J. Laporte tematiza este desacoplamiento asimilando la relación de la substancia con su atributo principal a la propia de la existencia con la esencia². Los segundos términos de estos dos pares de nociones expresan la cosa en el entendimiento y la abren a la cognoscibilidad, son la idea mentalmente presente. Por su parte, los primeros se resisten a una penetración intelectual exhaustiva, se guardan una realidad no conceptualizable, ausente siempre para la conciencia. El carácter residual de la *res* muestra —insistimos— que el dominio del ser no se deja ajustar, por más amplio, al del conocer, pendiente éste como está de un entendimiento finito³. Esta perspectiva de *exterioridad* imbricada en la substancialidad pone en duda la ambición de apurar la identidad en el espacio que acota el *cogito* planteando, a su vez, el hecho de que el alma tiene propiedades no intuitivas, que no le son epistemológicamente accesibles, a las que no ha llegado su esforzado examen de conciencia. La clave para progresar en el

¹ Esto responde Descartes a Hobbes, *MM*, AT IX-138; en la ed.cast., p. 144. En el mismo contexto, un poco antes —refiriéndose a su comentario del texto de la segunda meditación “...no soy más que una cosa que piensa, es decir, un espíritu, un entendimiento o una razón” (*MM*, AT IX-21, en la ed.cast., p. 26)— había insistido Descartes: “Al decir yo o sea un *espíritu*, un *alma*, un *entendimiento*, una *razón*, etc., no he querido significar con esos nombres solamente las facultades, sino las cosas dotadas de la facultad de pensar, según es costumbre entender las dos primeras palabras, y con bastante frecuencia también las dos últimas... Y no digo que la intelección y la cosa que entiende sea lo mismo, como tampoco creo que sean lo mismo la cosa que entiende y el entendimiento, si este último es considerada como una facultad: sólo digo que son lo mismo si con *entendimiento* quiere decirse la cosa misma que entiende...”, AT IX-135; en la ed.cast., pp. 141-142.

² Cf. pp. 190ss. de *Le rationalisme de Descartes*. Laporte toma como punto de partida la carta de Descartes a *** de 1645 (AT IV-350): “La esencia es la cosa en tanto que está *objetivada* en el entendimiento, la existencia es la cosa en tanto que está fuera del entendimiento.”

³ En este sentido rezan las respuestas a las cuartas objeciones: “...aunque un entendimiento creado acaso posea, en efecto, conocimientos enteros y perfectos de muchas cosas, nunca puede saber, sin embargo, que los tiene, si el mismo Dios no se lo revela particularmente. Pues para que conozca plena y enteramente cada cosa, sólo se necesita que la potencia de conocer que en él hay iguale la cosa, lo que fácilmente puede suceder; más para saber que tiene dicho conocimiento, o para saber que Dios no ha puesto en esa cosa más de lo que él conoce, se requiere que su potencia de conocer iguale la potencia infinita de Dios, lo que es completamente imposible”, *MM*, AT IX-171; en la ed.cast., p. 180. Ésta es también la idea directriz de la interpretación de F. Alquié en *La découverte métaphysique...*: la disociación irremediable entre el objeto conocido y el ser. Éste desborda al primero en la medida en que el pensamiento no es una medida infalible y absoluta de la realidad..

conocimiento de sí —lo anunciamos antes— ya no será entonces intelectual sino somática¹.

Y es que para Descartes sería de locos —y no sólo de ateos— caer en la sugestión solipsista de negar la existencia del mundo y, en particular, la de la parte de él que de modo más significativo modula la experiencia humana, o sea, el propio cuerpo, tal y como parece querer hacer la segunda de las *Meditaciones metafísicas*. Pasando por encima de las tres jornadas que le siguen —y que son marginales para este tema— queremos parar en la sexta, puesto que en ella se vuelve a retomar el problema en una dirección que ya no tiene que ver tanto con el ansia de certeza como con las preocupaciones vitales. De hecho, respondiendo a la objeción hecha por Gassendi a la tesis ascética y escéptica de la segunda meditación, Descartes tiene el máximo interés en puntualizar que cabe apreciar “la diferencia que hay entre la conducta en la vida y la indagación de la verdad”, pues cuando se trata de lo primero “sería ridículo no recurrir a los sentidos” mas cuando se trata de lo otro —que es lo que está haciendo a esas alturas de la reflexión— “y de saber qué es lo que el ingenio humano puede conocer con certeza, no cabe duda que es contrario a la razón el no querer rechazar en serio tales cosas, como inseguras, y hasta como falsas”². Y, en cambio, la última de las

¹ A propósito del celo de Descartes por defender la verdadera unión del ser humano, es interesante detenerse en la crítica que W. Röd (“Descartes’ Mythos oder Ryles Mythos. Überlegungen zu Ryles Descartes-Kritik” *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 1973, vol 55, nº3, pp. 319-337) hace a la interpretación de G. Ryle del dualismo cartesiano, que éste denomina “el mito de Descartes” (Cf. su artículo ya citado “Descartes’ Myth”; también puede leerse el mismo planteamiento en su obra *The concept of Mind*, Methuen, Londres, 1949). Para G. Ryle el dualismo cartesiano, que constituye la “doctrina oficial” de la metafísica occidental, nace de un grave error lingüístico, a saber: la confusión de una manera común de hablar, sobre cuerpos y almas, con la vigencia de dos categorías y realidades distintas. Sin entrar a discutir la visión ryleana de la filosofía como análisis lingüístico, lo que nos interesa destacar es que en su artículo aquí citado, atribuye a Descartes la bifurcación de la persona en dos ámbitos irreconciliables, uno exterior y el otro interior, uno público y el otro privado, o sea: el cuerpo entregado al mecanicismo y la mente ocupada de conocimientos indubitables. Con este dualismo radical Descartes forja un mito, el “mito de Descartes”, que recorre la historia de la filosofía occidental. W. Röd, por su parte, ve en la interpretación de G. Ryle un ejemplo de la “mala” apropiación del cartesianismo por parte de la filosofía analítica anglosajona. A su entender, el planteamiento de G. Ryle es inadecuado e incompleto, pues sólo atiende de manera interesada, y ciertamente forzada, a una parte de lo que dice Descartes —podríamos decir que se queda en la segunda meditación— sin tener en cuenta su preocupación reiterada por afirmar la unidad de la persona —lo que se trata en la sexta meditación y en su correspondencia con Isabel de Bohemia. Esta *mutación* hermenéutica le lleva a W. Röd a afirmar que el “mítico” dualismo que defiende G. Ryle no es obra de Descartes, sino más bien del propio Ryle, se trata, por tanto, del “mito de Ryle”.

² *MM, AT VII-350-351*; en la ed. cast., p. 279.

Meditaciones sí se hace cargo de este doble contexto completando las señas de identidad del yo: en ella —resume Descartes— se muestra que “el alma del hombre es realmente distinta del cuerpo, estando, sin embargo, tan estrechamente unida a él, que junto con él forma como una sola cosa”¹.

Así pues, a pesar de que esta sexta jornada no sólo no está dispuesta a perder la distinción lograda entre alma y cuerpo, sino a ratificarla con nuevos argumentos, tiene también como objetivo justificar la íntima unión de ambos, reincorporar la conciencia. Con esto último se busca un nuevo ajuste de perspectivas concordante ahora con el sentido común y nuestra autoconciencia cotidiana, pero, en definitiva, se trata de conservar y poner a convivir dos jerarquías de evidencias de pretensiones distintas. Y es que una reclama una certeza metafísica para fundar la epistemología, mientras que la otra, con vistas a la vida, sólo la necesita moral. Leemos al respecto en el resumen de la última de las *Meditaciones metafísicas*:

“Y, por último, traigo a colación todas las razones de las que puede concluirse la existencia de las cosas materiales: no porque las juzgue muy útiles para probar lo que prueban —a saber: que hay un mundo, que los hombres tienen cuerpos, y otras cosas semejantes jamás puestas en duda por ningún hombre sensato—, sino porque considerándolas de cerca, echamos de ver que no son tan simples y evidentes como las que nos guían al conocimiento de Dios y de nuestra alma, de manera que estas últimas son las más ciertas y evidentes que pueden entrar en el espíritu humano”².

El *ego* no puede renunciar, en efecto, al prejuicio de la corporalidad y no sólo por escrúpulos teológicos pendientes de la antropología cristiana, como apuntamos en el capítulo anterior, sino fundamentalmente por exigencias teóricas y también prácticas que no pueden satisfacerse desde la *cogitatio*. Y es que en ésta, además de hacer acto de presencia ordenadamente los contenidos claros y distintos, lo hacen convulsamente otros oscuros y confusos que no se acaban de plegar a la inspección metódica ni a los criterios epistemológicos y que apuntan a algo no consciente. Para dar cuenta de ellos y, por tanto, de las condiciones de

¹ *Ibid.*, AT IX-11-12; en la ed. cast., p. 16.

² *Ibid.*, AT IX-12; en la ed. cast., p. 16.

posibilidad de la intencionalidad, habrá que rebasar la conciencia, recurrir a algo externo a ese recinto cerrado de experiencias. La identidad del yo no queda resuelta —insistimos— tras la intuición de la segunda meditación, sino que debe atender a otras impresiones menos terminantes que la comprometen con las circunstancias biológicas y morales de la corporalidad.

Veamos cómo irrumpe ésta en la *cogitatio*. Para ello hemos de decir algo sobre la naturaleza y sus inclinaciones, que vuelven a ser dignas de crédito al final de las *Meditaciones metafísicas* tras unas jornadas de sospecha acerca de su perversión racional —“pues como parecía conducirme a muchas cosas de que la razón me apartaba, juzgué que no debía confiar mucho en las enseñanzas de esa naturaleza”¹— que, sin embargo, acabarán siendo recordadas ya desde el punto de vista de la vida como extravagantes:

“Pues sabiendo que los sentidos me indican con más frecuencia lo verdadero que lo falso, tocante a lo que es útil o dañoso para el cuerpo, y pudiendo casi siempre hacer uso de varios para examinar una sola y misma cosa, y, además, contando con mi memoria para enlazar y juntar conocimientos pasados a los presentes, y con mi entendimiento, que ha descubierto ya todas las causas de mis errores, no debo temer en adelante que sean falsas las cosas que mis sentidos ordinariamente me representan, y debo rechazar, por hiperbólicas y ridículas, todas las dudas de estos días pasados...”².

III.1.1. Las tres nociones primitivas y la *equivocidad* de la naturaleza humana.

Sabiéndose ya *cogitans*, el sujeto filosófico va a conocerse ahora también mezclado con una parte de la *res extensa*. La recuperación de hecho y de derecho del cuerpo en la sexta meditación para el *ego* que ha proseguido diligentemente el ejercicio propuesto no invalida las enseñanzas de las anteriores jornadas: éstas también han dado cuenta de la *natura* del ego, aunque en un sentido diferente,

¹ *MM*, AT IX-61; en la ed.cast., p. 65.

² *Ibid.*, AT IX-71; en la ed.cast., p. 74. Sobre la rehabilitación cartesiana de la naturaleza en la sexta meditación pueden consultarse las obras de M. Gueroult, *Descartes selon l'ordre des raisons*, vol. II, cap. XIV-XV, pp. 76ss. y de S. Rábade, *Descartes y la gnoseología moderna*, pp. 163ss..

atento a otro punto de vista, como ya hemos sugerido. La composición psicofísica no es una superación del dualismo ontológico. Éste no se conserva en la filosofía cartesiana sólo como un paso necesario pero ya pasado de la meditación sino que al final de la misma pretende tener plena vigencia. Las tres nociones así puestas en juego —la unión de alma y cuerpo, la substancia pensante y la extensa— y que, como vamos a ver, son calificadas como *primitivas*, es decir, como inteligibles cada una por sí misma e irreducibles entre sí, pretenden hacer justicia al ser humano todas a su manera. Para verlo, retomemos donde la dejamos la carta que el 21 de mayo de 1643 le escribe Descartes a Isabel de Bohemia tras haber advertido de la imbricación del alma con el cuerpo y de la necesidad de estar al tanto de este hecho para hacerse con un acertado conocimiento de sí:

“En primer lugar, considero que hay en nosotros ciertas nociones primitivas, que son como los originales sobre cuyo patrón formamos el resto de conocimientos. Y que hay muy pocas de tales nociones; porque, además de las más generales de ser, número, duración, etc., que convienen a todo aquello que podemos concebir, no tenemos, para el cuerpo en particular, más que la noción de extensión, de la que se siguen las de figura y movimiento; y para el alma sola, no tenemos más que la de pensamiento, que comprende las percepciones del entendimiento y las inclinaciones de la voluntad; por último, para el alma y el cuerpo juntos, no tenemos más que la de su unión, de la que depende la de la fuerza que tiene el alma de mover el cuerpo y el cuerpo de actuar sobre el alma, causando sus sentimientos y pasiones”¹.

El compuesto que alma y cuerpo integran constituye la *tercera noción primitiva* que, en igual medida que las otras dos —la extensión y el pensamiento— es por ella misma concebible, o sea, esencialmente independiente y no derivable de las otras. Las tres concurren en el esfuerzo por edificar la ciencia humana, eso sí, marcando cada una un dominio propio. De hecho, lo espinoso será el acertar a acotarlas respectivamente con precisión y sin

¹ AT III-665. En el mismo sentido discurre la carta a Isabel de Bohemia del 28 de junio de 1643. En ella Descartes abunda en su explicación de los “tres géneros de ideas o de nociones primitivas que se conocen cada una de modo particular y no por la comparación de una con la otra, a saber, la noción que tenemos del alma, la del cuerpo, y la de la unión que hay entre el alma y el cuerpo”, AT III-691.

intrusismos, como luego veremos. Continúa en ese sentido la carta a Isabel de Bohemia:

“Considero también que toda la ciencia del hombre no consiste más que en distinguir estas nociones y en no atribuir ninguna de ellas más que a las cosas a las que pertenecen. Porque, cuando queremos explicar alguna dificultad por medio de una noción que no le pertenece, no podemos evitar equivocarnos; así como cuando queremos explicar una de estas nociones por otra porque, siendo primitivas, cada una de ellas no puede ser entendida más que por ella misma”¹.

En el transcurso de la sexta meditación y aunque no la tematice expresamente, Descartes juega ya con esta triple articulación de las nociones primitivas insistiendo reiteradamente en que las tres son expresivas de la naturaleza humana. Lo que ocurre, no obstante, es que este concepto no se maneja en estas páginas de modo unívoco. La *renaturalización* en curso de la antropología cartesiana va a quedar presa de la ambigüedad: responde a nuestro parecer a dos motivaciones distintas aludidas, por ejemplo, en las siguientes líneas:

“Así pues, a fin de que en todo esto no haya nada que no esté concebido con distinción, debo definir con todo cuidado lo que propiamente entiendo cuando digo que la naturaleza “me enseña” algo. Pues tomo aquí “naturaleza” en un sentido más estricto que cuando digo que es la reunión de todas las cosas que Dios me ha dado, ya que esa reunión abarca muchas cosas que pertenecen sólo al espíritu (así por ejemplo, la noción verdadera de lo que ya hecho no puede no haber sido hecho, y muchas otras semejantes, que conozco por la luz natural sin la ayuda del cuerpo), y otras que pertenecen sólo al cuerpo, y que tampoco caen aquí bajo el nombre de “naturaleza” (como cualidad que tiene el cuerpo de ser pesado, y otras tales, a las que tampoco me refiero ahora). Hablo aquí tan sólo de las cosas que Dios me ha dado, en cuanto que estoy compuesto de espíritu y cuerpo”².

Las *res cogitans* y *extensa*, por una parte, y la unión de alma y cuerpo, por otra, articulan sendos y dispares contextos naturales. El que se sigue de aquellas

¹ AT III-665-666.

² MM, AT IX-65; en la ed.cast., p. 69. El subrayado es nuestro.

dos nociones primitivas es hijo legítimo del método y se ve, por lo tanto, amparado por las garantías epistemológicas de la duda hiperbólica. Circunscribe el sistema de todas las verdades eternas sembradas en el ser humano en tanto que criatura inteligente y que describen los límites de su conciencia, pues se le imponen a la hora de hacerse epistemológicamente con las cosas. Se trata, en este sentido, de la naturaleza “considerada en general” que mienta, como apunta esta meditación en otro momento, a “Dios mismo, o el orden dispuesto por Dios en las cosas creadas” —lo que de paso nos ilustra sobre la despersonalización de éste y su identificación con el *ordo rationis*— o también, desde un punto de vista subjetivo, de “«mi» naturaleza” en tanto que “la ordenada trabazón que en mí guardan todas las cosas que Dios me ha otorgado”¹. Se trata de la presencia en el sujeto filosófico de las verdades radicales de la metafísica, las que ciñen las raíces del saber, y que encuentra innatas en sí, congénitas a su alma, dispuestas a guiar y a acrecentar, al hilo del progreso en la meditación, el conocimiento de sí.

Bajo la segunda perspectiva y “en cuanto que estoy compuesto de espíritu y cuerpo”, la naturaleza ha de entenderse en un sentido que, más estricto que el anterior, se hace cargo de la condición existencial humana, de ese “*vrai homme*” al que se ya se refería la quinta parte del *Discurso del método*. Aquí, ciertamente, se apuntaba la necesidad de que el alma “esté junta y unida al cuerpo más estrechamente, para tener sentimientos y apetitos semejantes a los nuestros y comprender así un hombre verdadero”². Por ello, este *orden* es heterogéneo con el de las dos primeras nociones primitivas y se queda al margen del ejercicio metódico. Sin poder ser reconducido en términos claros y distintos, se va a rendir a la confusión al atender a un vínculo psicosomático a cuya disolución había dedicado la meditación el más arduo de los esfuerzos. Y es que la unión no va a ser una noción fundamental para el ámbito de la ciencia, que sí exige la perspectiva de un ego desencarnado, sino que va a extender su autoridad al dominio vital. Es por ello que no puede reemplazar ni asumir a las *res cogitans* y *extensa*, ni tampoco ser reemplazada o asumida por ellas. Ambas perspectivas se

¹ *Ibid.*, AT IX- 64; en la ed.cast., pp. 67-68.

² *DM*, AT VI-59; en la ed.cast., p. 90.

limitan mutuamente. Aclarando este punto, continúa Descartes en esta última meditación:

“Pues bien: esa naturaleza me enseña a evitar lo que me causa sensación de dolor, y a procurar lo que me comunica alguna sensación de placer; pero no veo que, además de ello, me enseñe que de tales diferentes percepciones de los sentidos debamos nunca inferir algo tocante a las cosas que están fuera de nosotros, sin que el entendimiento las examine cuidadosamente antes. Pues, en mi parecer, pertenece sólo al espíritu, y no al compuesto de espíritu y cuerpo, conocer la verdad acerca de esas cosas”¹.

III.1.2. La compulsiva oscuridad de la naturaleza.

Tras la distinción practicada entre la res *cogitans* y la *extensa*, hemos visto cómo lo corporal queda sesgado entre un atributo inteligible, la extensión, y otras propiedades sensibles que no cuentan a la hora de determinar su esencia, aunque sí lo hacen llegado el momento de fundamentar existencialmente las cosas materiales a la altura de la sexta meditación. Descartes, en efecto, ha de conceder a los sentidos y a lo percibido por ellos un valor objetivo para poder concluir la existencia real de los cuerpos, paso previo —diríamos con M. Gueroult— en el *orden de las razones* para poder aprehender la unión de alma y cuerpo. Y es que el entendimiento tan solo puede hacerse cargo de la *posibilidad* de lo material en tanto que contiene de ello una idea clara y distinta. El ejercicio de la imaginación, por su parte, no puede tampoco más que concluir a favor de su *probabilidad* en la medida en que encuentra en los cuerpos que existen fuera de ella la hipótesis explicativa de sus ideas. Únicamente los sentidos tienen el valor objetivo suficiente como para que quede probado que tienen en el mundo exterior su razón de ser.

Esta prueba se basa en dos argumentos que son incontestables una vez rehabilitada —echando mano del *simbólico* expediente de la bondad divina— la naturaleza humana: la *coacción* de las ideas sensibles que se presentan con

¹ *MM, AT IX -65*; en la ed.cast., p. 69. El subrayado es nuestro.

independencia de nuestra voluntad apuntando a una causalidad externa y la *inclinación* irresistible a reconocer esta causalidad en los cuerpos. El planteamiento ontológico cartesiano es, como ya habíamos adelantado, causal, pues sólo así puede *resolverse* su concepción representacional del conocimiento. El camino de vuelta al mundo desde el aislamiento de la *cogitatio* no va de suyo, exige una decisión: hacer de las cosas el pretexto de las ideas. La intencionalidad de las representaciones de los sentidos, ya sean internos o externos, sólo se hace inteligible rebasando el ámbito del pensamiento, apuntando a otra existencia¹. Descartes parte de la implicación recíproca y mecánica entre la realidad objetiva de las ideas y su causa formal —o eminente—, o dicho de otro modo entre pasión y acción. En lo que atañe a su talante representativo la conciencia es pasiva. Padece a propósito de sus contenidos sensibles la coerción de una causa activa distinta de sí, de otra substancia que no es ni ella misma ni Dios, sino aquello que nos *dicta* la naturaleza: la corporalidad. Discurre la sexta meditación a propósito de la “facultad activa” capaz de formar y producir estas imágenes:

“Ahora bien esta facultad activa no puede estar en mí en tanto que yo no soy más que una cosa que piensa, pues no presupone mi pensamiento, y además aquellas ideas se me presentan a menudo sin que yo contribuya en modo alguno a ello, y hasta a despecho de mi voluntad; por lo tanto, debe estar necesariamente en una substancia distinta de mí mismo, en la cual esté contenida formal o eminentemente (como he observado más arriba) toda la realidad que está objetivamente en las ideas que dicha facultad produce. Y esa substancia será, o bien un cuerpo [...] o bien Dios mismo [...].

Pues bien: no siendo Dios falaz es del todo manifiesto que no me envía esas ideas inmediatamente por sí mismo [...]. Pues no habiéndome dado ninguna facultad para conocer que esto es así (sino, por el contrario, una fortísima inclinación a creer que las ideas me son enviadas por las cosas corpóreas), mal se entendería cómo no puede ser falaz, si en efecto esas ideas fuesen producidas por otras causas diversas de las cosas corpóreas. Y, por lo tanto, debe reconocerse que existen cosas corpóreas”².

¹ Sobre el planteamiento causal de Descartes en lo que respecta a su prueba sobre la existencia de las cosas materiales, puede consultarse las pp. 76ss. del *Descartes selon l'ordre des raisons* de M. Gueroult.

² *MM*, AT IX-63; en la ed.cast., pp. 66-67.

La presencia de lo sensible en la conciencia la violenta, la sujeta a una suerte de coacción que no puede resolverse más que reconociendo los derechos de lo otro de sí. A raíz de su carácter intencional, entraña una vocación de trascendencia, además de hacia Dios, hacia el mundo y el propio cuerpo. Vocación en ambos casos pareja en lo que tiene de éxtasis, pero atravesada por dos tensiones antagónicas: la de lo más claro y la de lo más confuso, la de aquello cuya esencia implica la existencia y la de aquello cuyo existir, por el contrario, lejos de estar comprometido esencialmente, se entretiene en lo meramente cualitativo y subjetivo, en aquello de lo que no pueden rendir cuentas los parámetros cuantitativos de la inteligibilidad racional. La actividad mental, tal y como se describía en el contexto epistemológico de la segunda meditación y a tenor de algunas de sus modalidades fenomenológicas, tenía ya un compromiso somático que va a ser ahora definitivamente confirmado a pesar de su nula calidad intuitiva. Y es que si la esencia de la materia se conoce a través de las ideas claras y distintas del entendimiento, la existencia múltiple y particular de los cuerpos se sabe en virtud de las ideas confusas de los sentidos:

“...Pues no habiéndome dado (Dios) ninguna facultad para conocer que esto es así (sino, por el contrario, una fortísima inclinación a creer que las ideas me son enviadas por las cosas corpóreas), mal se entendería cómo puede no ser falaz, si en efecto esas ideas fuesen producidas por otras causas diversas de las cosas corpóreas. Y por lo tanto, debe reconocerse que existen cosas corpóreas. Sin embargo, acaso no sean tal y como las percibimos por medio de los sentidos, pues este modo de percibir es a menudo oscuro y confuso”¹.

Lo que nos interesa destacar en este momento es que la recuperación de la relevancia epistemológica y ontológica de la naturaleza sensible humana implica

¹ *Ibid.*, AT IX-63-64; en la ed.cast., p. 67. M. Gueroult en su *Descartes selon l'ordre des raisons* (vol. II, sobre todo, pp. 7ss. y 76ss) expone de una manera magistral cómo Descartes para fundamentar la física necesita de una prueba de la existencia de los cuerpos basada en los sentidos. Y es que estos no testimonian exclusivamente la existencia de las cosas materiales, sino también su particularidad y diversidad que, si bien es algo que queda del lado de lo accidental y subjetivo, interesa a la ciencia física en la medida en que ésta, a pesar de su vocación geométrica, no sólo pretende ocuparse de las relaciones necesarias entre las cosas extensas posibles, sino también de las relaciones necesarias entre las cosas extensas existentes, que son particulares y concretas. Por ello, la física no sólo depende de la distinción entre alma y cuerpo, sino también de la existencia real de los cuerpos y para ello ha de contar tanto con el entendimiento como con los sentidos, eso sí dando por supuesto que estos son correctamente

reconocer como marca de la *cogitatio* no sólo lo claro y distinto, sino también lo confuso. Descartes, en efecto, se hace cargo de “ciertos modos confusos de pensar” a la hora de dar cuenta del mundo exterior¹. Y es que las ideas que resultan del conocimiento sensible son *qua* contenidos de conciencia claras, pero en ningún modo distintas o precisables exhaustivamente, pues algunos de sus elementos no pueden resolverse en el espacio epistemológico de la *cogitatio*². Entrañan algo no cognitivo que impide una acabada disección intelectual, que las presta, en consecuencia, a la confusión. No alumbran un dato meramente interior, sino que en su representatividad desbordan la inmanencia que vela la conciencia. Del mismo modo que la experiencia de la evidencia arrastra a la buena voluntad a afirmar, la experiencia de lo confuso empuja a la conciencia fuera de sí: la obliga a *sentir*. Aquí encuentra la autorreflexión un límite infranqueable: una presencia que no pasa un ejercicio completo de clarificación, que detiene más bien el progreso metódico del conocimiento de sí en un dato bruto que no deja penetrar la disección geométrica, que se muestra como algo recalcitrantemente cualitativo.

Es esta imposible claridad que ha quedado alojada en la *cogitatio* como residuo irreductible de su talante representativo la que confirma la intrusión de la corporalidad en la conciencia y anuncia la irremediable encarnación de esa *res cogitans* en principio tan desencarnada³. Se trata de una opacidad que ratifica, así pues, la que era la principal motivación de la ascesis meditativa —eliminar las trabas que pone la *biología* al empeño iluminador del entendimiento— y que, por otra parte, no puede dejar de frustrar la ambición de consumir exclusivamente el conocimiento de sí en el contexto epistemológico abierto por el *cogito*. La turbación colma la interioridad de la conciencia sacándola fuera de sí, entregándola a un cuerpo que no surge del escalpelo de la intuición, sino más

interpretados por el primero.

¹ Sexta meditación, AT IX-64; en la ed.cast., p. 68.

² Escribe Descartes al respecto en sus respuestas a las segundas objeciones: “se llama oscura o confusa una concepción porque en ella se contiene algo no conocido”, MM, AT IX-115; en la ed.cast., p. 120.

³ Sobre el papel de la confusión en la conciencia cf. los comentarios de M. Gueroult, *Descartes selon l'ordre des raisons*, sobre todo pp. 123ss., J. Laporte, *Le rationalisme de Descartes*, pp. 243ss., F. Alquié, *La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes*, pp. 300ss. y L. J. Beck, *The metaphysics of Descartes. A study of the Meditations*, Oxford University Press, London, 1965, pp. 264-268.

bien de una inferencia instintiva. En efecto, al atender o, mejor dicho, al reatender a la enseñanza de nuestra naturaleza se pone de manifiesto la potentísima inclinación que nos persuade a hacer de nuestro enlace somático el motivo de la confusión que embarga a las ideas que expresan sentimientos interiores ya sean de índole fisiológica —hambre, sed...— o pasional —placer, dolor...—. Leemos al respecto en la sexta meditación:

“Me enseña también la naturaleza mediante esas sensaciones de dolor, hambre, sed, etcétera, que yo no sólo estoy en mi cuerpo como un piloto en su navío, sino que estoy tan íntimamente unido y como mezclado con él, que es como si formásemos una sola cosa. Pues si ello no fuera así, no sentiría yo dolor cuando mi cuerpo está herido, pues no soy sino una cosa que piensa, y percibiría esa herida con el solo entendimiento, como un piloto percibe, por medio de la vista, que algo se rompe en su nave; y cuando mi cuerpo necesita comer o beber, lo entendería yo sin más, no avisándome de ello sensaciones confusas de hambre y sed. Pues, en efecto, tales sentimientos de hambre, sed, dolor, etcétera, no son sino ciertos modos confusos de pensar, nacidos de esa unión y especie de mezcla del espíritu con el cuerpo, y dependientes de ella”¹.

Las enseñanzas de la naturaleza parecen estar más bien del lado de la verdad una vez reinterpretadas en el prototípico horizonte de la bondad y veracidad divinas². Merecen la confianza del ser humano fundamentalmente porque parecen afectarlo e implicarlo sin necesidad de permiso, sin precisar del asentimiento de su voluntad. Nos comprometen —insistimos— valiéndose en nosotros de una tendencia subjetiva muy poderosa —una “*tres grande inclination*”, dice Descartes en un momento dado³— a pesar de estar presidida por la confusión. Esta compulsión a asentir ante determinadas creencias no fundadas metafísicamente es la muestra de los límites que la experiencia vital pone a la razón. En este sentido, podemos leer en la última jornada meditativa a

¹ Sexta meditación, *MM, AT IX- 64*; en la ed.cast., p. 68.

² “Y, en primer lugar, no es dudoso que algo de verdad hay en lo que la naturaleza me enseña...”, *MM, AT IX-64*; en la ed.cast., p. 67.

³ *MM, AT IX-63*.

propósito de la relación entre las sensaciones corporales y los estados del espíritu en el dominio psicosomático:

“...no podía dar razones de ello, a no ser que la naturaleza así me lo enseñara; pues no hay ciertamente afinidad ni relación algunas (al menos a lo que entiendo) entre la excitación del estómago y el deseo de comer, como tampoco entre la sensación de la cosa que origina dolor y el pensamiento de tristeza que dicha sensación produce”.

Y continúa el texto ilustrando la misma instintividad natural implicada ahora en el conocimiento del mundo exterior:

“Y, del mismo modo, me parecía haber aprendido de la naturaleza todas las demás cosas que juzgaba tocante a los objetos de mis sentidos, pues advertía que los juicios que acerca de esos objetos solía hacer se formaban en mí antes de tener yo tiempo de considerar y sopesar las razones que pudieran obligarme a hacerlos”¹.

El carácter activo y autónomo propio de la *res cogitans* parece quedar mermado habida cuenta de la involuntariedad de ciertas creencias naturales que llevan por ello con orgullo, y a pesar de su falta de fundamentación metafísica, el nombre de prejuicios. La verdad de estos no se asume, en consecuencia, como resultado de un razonamiento, sino de la fuerza de una coacción que, por compulsiva, puede hacernos caer en el error, como veremos más adelante, y también abrir una puerta al inconsciente, como vamos a apuntar ahora.

III.1.3. La irrupción del inconsciente corporal.

En el transcurso de la sexta meditación, se había contemplado la posibilidad de que el propio sujeto fuese capaz de una manera inadvertida e inconsciente, no obstante, por él de generar las rebeldes ideas de los sentidos: “puesto que acaso pueda hallarse en mí —señala Descartes— cierta facultad (bien que desconocida para mí hasta hoy) que sea su causa y las produzca”².

¹ Sexta meditación, *AT IX*, p. 60; en la ed. cast., p. 64.

² *MM*, *AT IX-61*; en la ed. cast., p. 65. Este argumento también había sido argüido en la tercera meditación: “podría también ocurrir que haya en mí, sin yo conocerla, alguna facultad o potencia, apta

Como hemos tratado de exponer en el epígrafe anterior, la solución al problema del conocimiento pasa por romper la clausura de la *cogitatio*, recuperando la existencia de las cosas y su legítima correspondencia con las representaciones. Sin embargo, esa hipótesis prontamente descartada no deja de ser inquietante en la medida en que la injerencia de una naturaleza caracterizada por su oscura compulsividad sigue dejando abierta la posibilidad de engendrar una representación del mundo y de uno mismo ajena a la voluntad e impermeable a la analítica del pensamiento. A raíz de su estrecha vinculación con el propio cuerpo, el *yo* puede verse envuelto en episodios irreflexivos que *expropian* a la conciencia alguna que otra señal de su identidad.

En la segunda meditación habíamos dejado justamente al *ego* convertido en una *res cogitans* dedicada esencialmente a pensar y que, consecuentemente, pensaba siempre; en la sexta esta pretensión sigue en pie: “concluyo rectamente que mi esencia consiste sólo en ser una cosa que piensa, o una substancia cuya esencia o naturaleza toda consiste sólo en pensar”¹. Esta suerte de conciencia incesante y permanente, sin embargo, se aviene mal —y más si le exigimos la máxima evidencia del presente— con la experiencia psicológica ordinaria del ser humano en la que abundan fenómenos en cierto sentido subconscientes, expresiones sensitivas y afectivas descarriadas del flujo mental axial². La meditación que ha alumbrado el *cogito* quería, precisamente, dejar inerte una de esas vivencias turbadoras e indecibles, la de los sueños, sobre cuya claridad y distinción no se podía juzgar a ciencia cierta. Y es que, en efecto, sus ilusiones nos ganan sin precisar ni tan siquiera de nuestro concurso: “me ha parecido siempre hasta ahora —señala, por ejemplo, Descartes— que tales ideas se forman en mí cuando duermo”³. Así mismo, hemos visto a la imaginación perder su

para producir esas ideas sin ayuda de cosa exterior; y, en efecto, me ha parecido siempre hasta ahora que tales ideas se forman en mí, cuando duermo, sin el auxilio de los objetos que representan”, *AT IX-31*; en la ed. cast., p. 34.

¹ *MM, AT IX-62*; en la ed. cast., p. 66.

² A propósito de la idea de inconsciente en el pensamiento cartesiano cf. las obras ya citadas de G. Rodis-Lewis, *Le problème de l'inconscient et le cartésianisme*, sobre todo el capítulo primero, pp. 37ss., y de J. Laporte, *Le rationalisme de Descartes*, sobre todo pp. 192ss..

³ *MM, AT IX-31*; en la ed. cast., p. 34.

capacidad para identificar al yo: cualquier nota corporal que podamos idear —y a pesar de que esas ideas facticias sí son “hechas e inventadas por mí mismo”¹— es prescindible para definirlo esencialmente. Pero es que además las representaciones imaginarias también pueden asaltar el recinto de la conciencia aun cuando “nuestra voluntad no se aplica a formarlas”².

Pero junto a las ficciones oníricas e imaginativas son corrientes otra serie de *circunstancias* psicológicas en las que se pierde en mayor o menor grado la conciencia de sí, en las que uno deja de pertenecerse al estar confundido sobre las razones últimas de sus vivencias. Se abren así vericuetos anímicos en los que no llega a penetrar la mirada interior y que nos devuelven ilusiones forjadas en falso sobre nosotros mismos. En este sentido, habla Descartes en la sexta meditación, por ejemplo, de la imposible experiencia del dolor que localizan algunas personas en un miembro que les ha sido, con todo, amputado³. Del mismo modo, también uno puede ser subyugado por inclinaciones de ánimo secretas, tan poderosas como inconfesables, que hacen a nuestros presuntamente más inmediatos estados de conciencia mentirosos. En su tratado sobre las pasiones cuenta a propósito de esta suerte de hipocresía inconsciente lo siguiente:

“...cuando un marido llora a su mujer muerta, que (como sucede algunas veces) le fastidiaría ver resucitada, puede que su corazón esté oprimido por la tristeza que le causan los preparativos del funeral y la ausencia de una persona a cuya conversación estaba acostumbrado; y puede suceder que algún resto de amor y piedad, que se presenta a su imaginación, le haga derramar de sus ojos lágrimas verdaderas, aunque en lo más íntimo de su alma sienta un gozo secreto cuya emoción tiene tanto poder que la tristeza y las lágrimas que lo acompañan no pueden aminorar su fuerza”⁴.

Este tipo de experiencias da pábulo a un desdoblamiento de nuestra conciencia, a un hiato entre los verdaderos y más íntimos pensamientos, que se

¹ *MM*, AT IX-29; en la ed. cast., p. 33.

² *PA*, §XXI, AT XI-344-345; en la ed. cast., p. 89.

³ *MM*, AT IX-61; en la ed. cast., p. 65.

⁴ *PA*, AT XI-441; en la ed. cast., p. 220. Le escribe también Descartes a Isabel de Bohemia el 6 de octubre de 1645 (AT IV-305-306): “No estoy de acuerdo con que uno trate de engañarse alimentándose con falsas imaginaciones, porque todo el placer que obtiene no puede tocar más que la superficie del alma, que siente, sin embargo, amargura interior al darse cuenta de que son falsas.”

quedan opacos, y el conocimiento que uno tiene de ellos¹. Es así que para mantener la verosimilitud de la *cogitatio* cartesiana como un ámbito mental cuyo acceso para el sujeto es infalible e ininterrumpido cabe aceptar que el flujo consciente tolera diferentes intensidades que van desde la reflexión más penetrante a la percepción más espontánea que pasa casi desapercibida. La marca de la conciencia alcanzaría, en consecuencia, no sólo a lo clara y distintamente percibido, sino también a lo plagado de confusión y que requiere un empeño ulterior de clarificación. Ambos contenidos son en igual medida cogitativos, lo que ocurre es que en el segundo caso el pensar ha de devenir objeto para sí mismo y someterse a su propio y atento escrutinio para saberse con certeza en lo que realmente es, para ganarse una nítida e indubitable presencia. Se trataría más bien, por lo tanto, de reconocer, a la vez que la vigencia de diferentes grados de conciencia, la posibilidad de un progreso creciente —aunque no necesariamente concluyente— en nuestro autoconocimiento que asegure y dé cuenta de la continuidad incesante de la *cogitatio*.

Lo que asegura la posibilidad de superar estas deficiencias epistemológicas es la entidad substancial del sujeto. Ésta se muestra capaz de sostener la pluralidad e incluso tenuidad y oscuridad de los sucesivos pensamientos en la medida en que, sin identificarse con ninguno de ellos, los urde en una corriente comprometida con su actualización y esclarecimiento. Su perseidad es lo que le permite a la *res cogitans* forjarse una suerte de historia, enmendando la fragmentación del tiempo y ofreciendo un punto de apoyo a los éxtasis presentes. La memoria juega un papel importante en esta suerte de crónica: el ejercicio del recuerdo es especialmente relevante en lo que respecta al avance del conocimiento de sí en tanto y cuanto que ayuda a recomponer el orden del pensamiento y a afianzar su continuidad². Descartes apela a una *memoria*

¹ Recordemos lo que Descartes escribe en la tercera parte del *DM*: "...no sólo porque, dada la corrupción de nuestras costumbres, hay pocas personas que consientan en decir lo que creen, sino también porque muchas lo ignoran, pues el acto del pensamiento por el cual uno cree una cosa es diferente de aquel otro por el cual uno conoce que la cree, y por lo tanto muchas veces se encuentra aquél sin éste", *AT VI-23*; en la ed.cast., p. 60.

² Sobre el tema de la memoria en Descartes pueden consultarse los estudios ya citados de G. Rodis-Lewis: *Le problème de l'inconscient et le cartésianisme*, pp. 51ss; *L'anthropologie cartésienne*, pp. 194ss.; *L'individualité selon Descartes*, pp. 161ss..

intelectual totalmente independiente del cuerpo y capaz de hilar los recuerdos de la *res cogitans*, incluso tras su separación del cuerpo a raíz de la muerte¹. Sin embargo, aun así, la conciencia no puede poseerse en la variedad de sus experiencias toda a la vez, le es consubstancial —como ya hemos visto— la sucesión, pero también el desfallecimiento y el olvido.

Lo que nos interesa en este momento destacar es que, junto a la intelectual, Descartes reconoce la operatividad de una capacidad retentiva que sí tiene una base fisiológica y que es la que, en definitiva, decide los avatares psicológicos del sujeto. Bajo este punto de vista, va a ser fundamentalmente el cuerpo y no el alma el que puede labrarse con propiedad una biografía, el que puede presumir de tener una buena memoria. Y es que aquél se hace eco de unas señas personales de las que la conciencia parece no estar en absoluto enterada, que se le pasan desapercibidas pese a que condicionan parte de sus propios contenidos. En el artículo CXXXVI de *Las pasiones del alma*, refiriéndose a algunos de esos recuerdos de los que no somos plenamente conscientes, pero que marcan profundamente nuestra trayectoria personal, escribe Descartes:

“Y el olor de las rosas pudo haberle causado muchos dolores de cabeza a un niño, cuando estaba aún en la cuna, o un gato puede haberle asustado mucho, sin que nadie se diera cuenta ni él guardara después ningún recuerdo, aunque la idea de aversión que tenía entonces hacia esas rosas o hacia ese gato permanece impresa en su cerebro hasta el fin de sus días”².

En estos casos, la dinámica psicológica no responde a los desvaríos *puros* de la *res cogitans*, sino que es, bien al contrario, la secuela de la intrusión somática: el alma, como ya sugerimos más arriba, no puede dejar de *sufrir* con frecuencia en sus propios pensamientos la acción del cuerpo. Leemos también en *Las pasiones del alma* sobre la responsabilidad corporal de las irrupciones oníricas nocturnas y de las ensoñaciones de la vigilia:

¹ Cf. al respecto las cartas de Descartes a Huygens del 10 de octubre de 1642 (AT III-580), a Mersenne del uno de abril de 1640 (AT III-45) y a Arnauld del 4 de junio y del 29 de julio de 1648 (AT V-193 y 220, respectivamente).

² PA, AT XI-429; en la ed.cast., p. 203.

“Entre las percepciones que son causadas por el cuerpo, la mayoría depende de los nervios; pero hay también algunas que no dependen de ellos y que se llaman imaginaciones, como esas de las que acabo de hablar, de las cuales sin embargo difieren en que nuestra voluntad no se aplica a formarlas: lo cual hace que no puedan enumerarse entre las acciones del alma. Y no proceden sino de que los espíritus, al ser agitados de diversas maneras y encontrar las huellas de diversas impresiones que les han precedido en el cerebro, siguen en él su curso fortuitamente por ciertos poros antes que por otros. Tales son las ilusiones de nuestros sueños y también las ensoñaciones que tenemos a menudo estando despiertos cuando nuestro pensamiento yerra, indolente, sin aplicarse a nada de sí mismo”¹.

Y es que hay pensamientos de los que el alma no puede responder a pesar de haberlos tenido porque, precisamente, no han quedado registrados corporalmente. La conciencia implica, por tanto, una suerte de *inconsciente corporal* que la afecta en un doble sentido: bien provocándole determinadas experiencias, bien privándole de ellas. Habida cuenta de ello, Descartes no puede prescindir de la conmoción involuntaria si quiere mantener coherentemente su tesis de que el alma piensa siempre actualmente y que la *cogitatio* se hace cargo con igual celo de todos los eventos que en su escenario se representan —aunque sea con las luces apagadas—. Necesita, por ello, postular paradójicamente la continuidad incluso inconsciente del pensamiento, aun a pesar de las interrupciones letárgicas o de los lapsus que nunca puedan incorporarse al caudal del conocimiento de sí. La filosofía cartesiana quiere explicar esta perplejidad apelando a los menesteres de la encarnación y a la falibilidad de la memoria somática implicada en el recuerdo. Lo expone claramente a nuestro parecer el siguiente pasaje de las respuestas a las quintas objeciones contra las *Meditaciones metafísicas*:

“Mas decís que os cuesta trabajo entender *si yo creo que el alma piense siempre*. ¿Y por qué no habría de hacerlo siempre, siendo como es una substancia pensante? ¿Qué hay de extraño en que no recordemos los pensamientos que hemos tenido en el vientre de nuestra madre, o durante un letargo, etc., pues ni siquiera nos

¹ *Ibid.* §XXI, AT XI-344-345; en la ed. cast., p. 89.

acordamos de muchos pensamientos que sabemos muy bien haber tenido de adultos, y estando sanos y despiertos? Y la razón es que para acordarnos de los pensamientos que el espíritu ha tenido estando unido al cuerpo, es necesario que queden algunos vestigios impresos en el cerebro, de suerte que, dirigiéndose a ellos el espíritu y aplicando sobre ellos su pensamiento, llegue a acordarse; ahora bien ¿qué hay de extraño en que el cerebro de un niño o de un letárgico no esté en condiciones de recibir tales impresiones?”¹.

Según lo leído, los recuerdos discurren por unos trazos cerebrales que ha de recorrer el alma para recuperarlos, algo que entenderemos mejor cuando hablemos más tarde de los *espíritus animales* y de las pasiones. Pero, en resumidas cuentas, podemos sacar ya de ello la conclusión de que la memoria que hila significativamente la existencia del ser humano es básicamente corporal. En el caso del enfermo o del niño, como se señalaba en el texto citado, Descartes insiste en afirmar que hay un pensamiento consciente de sí y presente ante sí mismo, pero que son precisamente ciertas limitaciones y trabas somáticas las que impiden una plena expresión del mismo. Sin embargo, lo que esta explicación acaba reivindicando —tal vez contra las intenciones de su autor— es la capacidad identificadora del cuerpo y su definitivo peso biográfico, algo que para Nietzsche nunca dejó de estar claro.

Concluyendo este epígrafe, digamos que, habida cuenta de su compromiso corporal, la naturaleza humana es ajena al proyecto epistemológico cartesiano. Lo que la vertebrata no es el afán de evidencia sino una experiencia que no tiene un significado teórico, sino enteramente práctico. La certeza que alumbraba es, como ya hemos sugerido, de carácter moral. Es la que sirve a la conducción de la vida. Abunda, así pues, Descartes en la sexta de las *Meditaciones metafísicas* a propósito de un saber que ya no es en absoluto metafísico:

“Pues bien: lo que esa naturaleza me enseña más expresamente es que tengo un cuerpo, que se halla indispuerto cuando siento dolor,

¹ *MM*, AT VII-356-357; en la ed.cast., pp. 283-284.

y que necesita comer o beber cuando siente hambre o sed, etcétera. Y, por tanto no debo dudar de que hay en ello algo de verdad”¹

En tanto que compuesto de alma y cuerpo, el sujeto cartesiano progresa en el conocimiento de sí en una dirección que ya no tiene que ver, en efecto, con la verdad del mundo, sino con el dolor o el placer que le reporta. Las cosas le son dadas por ello a la conciencia no sólo a título de objeto —lo que sí se resolvería en su análisis como *res extensa*—, sino como odiosas o amables, es decir, como cualitativamente significativas para el bienestar del ser humano. Están ligadas, por tanto, a sus propios estados subjetivos, por lo que no importa la que sea su consistencia objetiva substancial para el *ego cogitans*, sino la que es su realidad sensible y afectiva para el “*verdadero ser humano*”. Se trata ahora de cuidar la urdimbre psicosomática que somos mirando por fortalecerla y conservarla en las mejores condiciones. En resumidas cuentas, la naturaleza tiene en el contexto de la tercera noción primitiva una función biológica, entraña, recuperándola para el cuerpo, una finalidad. En ello nos va la vida: de ahí el cariz pragmático pero también *compulsivo* de su *doctus*.

III.2. La rotunda vitalidad del conocimiento de sí nietzscheano.

Coincidiendo en parte con los últimos resultados del progreso cartesiano en el conocimiento de sí, pero radicalizándolos corporalmente y absolutizándolos, a juicio de Nietzsche, nuestra dedicación epistemológica discurre por unos cauces demasiado estrechos para recoger todo el flujo vivencial que destila cada uno como individuo. “Nosotros los que conocemos somos desconocidos para nosotros mismos”: con estas palabras arranca *La genealogía de la moral*, denunciando la pobre imagen que el ser humano tiene de sí mismo². El *yo* que hace las veces de sujeto del conocer no puede en este sentido hacerse cargo de ese otro *sí mismo* que protagoniza la vida en toda su riqueza. Por ello, el reflejo

¹ *MM*, AT IX-64; en la ed. cast., p. 68.

² *GM*, “Prólogo”, §1, *KSA* 5-247; en la ed. cast, p. 17.

en el primero de estos espejos nos devolverá siempre una serie de *lugares comunes* desgastados y pálidos que resultan funcionales a costa de rebajar el relieve de la personalidad. A propósito, concluye Nietzsche:

“Necesariamente permanecemos extraños a nosotros mismos, no nos entendemos, tenemos que confundirnos con otros, en nosotros se cumple por siempre la frase que dice «cada uno es para sí mismo el más lejano», — en lo que a nosotros se refiere no somos «los que conocemos»...”¹

La comprensión de nosotros mismos siempre abraza la insuficiencia y acaricia la trivialidad. “Por muy lejos que pueda llegar alguien al conocimiento de uno mismo —leemos en *Aurora*—, nada puede ser más incompleto que la imagen del conjunto de *impulsos* que constituyen su ser”². Y es que aquélla pretende adoptar una forma lógica y acabada cuando, en realidad, estos desbordan todo cálculo y matan su “hambre”, como luego veremos, según unas leyes de nutrición totalmente desconocidas³. Por los groseros tamices del lenguaje y de la conciencia pasa, en efecto, y se ilustra el espectro de nuestras vivencias, quedándose a oscuras y sin imágenes una buena parte de las circunstancias, razones, deseos y expectativas que empujan nuestra biografía. En definitiva:

“*Ninguno de nosotros* es tal como aparece según los estados para los que únicamente tenemos conciencia y palabras — por consiguiente, censura y alabanza —; con arreglo a esas burdas manifestaciones, las únicas que conocemos, *nos desconocemos* a nosotros mismos; sacamos conclusiones a partir de un material en el que las excepciones superan a la regla; nos leemos mal en ese deletreo aparentemente sencillo de nuestro yo. Ahora bien, *nuestra opinión sobre nosotros mismos*, que nos hemos formado por esta vía falsa, el llamado «yo», trabaja desde ese momento en la construcción de nuestro carácter y de nuestro destino”⁴.

El yo que resulta de esta cirugía lingüística y reflexiva, de este torpe “deletreo”, se le va a antojar a Nietzsche vacío, extremadamente escuálido, casi

¹ *Ibid.*, KSA 5–247-248; en la ed. cast, p. 18.

² *A*, §119, KSA 3-111; en la ed. cast, p. 135. Cf. también los §§8, 11, 111 y 333 de *La ciencia jovial*.

³ *A*, §19.

⁴ *Ibid.*, §115, “*Lo que denominamos «yo»*”, KSA 3–107-108; en la ed. cast., p. 132.

fantasmagórico, en la medida en que, como hemos repasado en las páginas previas, esquematiza todo un acervo de creencias impersonales y de anónimas convenciones. La conciencia, se pregunta así mismo en *Aurora*, ¿no será “más que el comentario más o menos fantástico a un texto desconocido, quizá incognoscible, y, sin embargo, sentido”?¹. El conocimiento de sí está, en resumidas cuentas, sujeto a unas condiciones hermenéuticas mediadas social y culturalmente que vetan la posibilidad de un acceso mental objetivo y directo, sin premisas. La imagen que tenemos de nosotros mismos nada en una superficialidad empobrecedora que no se puede corregir, sin embargo, redoblando nuestros esfuerzos, pretendiendo llegar al fondo de unas aguas turbias por naturaleza. Desdiciendo así el prurito epistemológico cartesiano que mantiene su vigencia en el contexto de la teoría, para Nietzsche, sólo contamos con la posibilidad de mejorar nuestras interpretaciones en cualquier ámbito de la experiencia. Y es que para profundizar del todo en las honduras inconscientes de esa pequeña fábula sería necesario ir más allá de la condición humana y tal vez, como nos advierte el siguiente pasaje de *La ciencia jovial*, saber manejar una especie de “microscopio divino”:

“Nuestras cualidades morales visibles, especialmente *las que creemos* que son visibles, siguen su curso —y las invisibles, de nombre exactamente idéntico, que respecto a los demás no nos sirven ni como adorno ni como arma, *también siguen su curso*: probablemente un curso completamente distinto, con líneas, matices y esculturas, que podrían tal vez proporcionar placer a un Dios poseedor de un microscopio divino”².

Habida cuenta de esta indecidibilidad epistemológica del conocimiento de sí, Nietzsche se pregunta si no será la creencia en el “concepto-de-sujeto-y-predicado una gran tontería” cuya ficción nos empuja además a una visión gregaria y poco saludable³. También la tacha de “mitología”⁴ en un momento dado, puesto que disecciona la realidad errada e injustificadamente, de un modo

¹ *Ibid.*, §119, *KSA* 3-113; en la ed. cast, p. 137.

² *CJ*, §8, *KSA* 3-380; en la ed. cast, p. 99.

³ Fragmento 2[83] de otoño de 1885-otoño de 1886, *KSA* 12-102.

⁴ Fragmento 2[84], *KSA* 12-103.

tan simplificador como artificioso y da una versión extremadamente superficial y pobre del acontecer espiritual. Puede servirnos también como pretexto el siguiente pasaje de *Más allá del bien y del mal*:

“¿Por qué el mundo que *nos concierne en algo* — no iba a ser una ficción? Y a quien aquí pregunte: «¿es que de la ficción no forma parte un autor?», — ¿no sería lícito responderle francamente: *por qué?* ¿Acaso ese «forma parte» no forma parte de la ficción? ¿Es que no está permitido ya ser un poco irónico contra el sujeto, así como contra el predicado y el complemento? ¿No le sería lícito al filósofo elevarse por encima de la credulidad de la gramática? Todo nuestro respeto a los gobernantes: ¿mas no sería tiempo de que la filosofía abjurase de la fe en los gobernantes?”¹.

Es así que, a pesar de la riqueza antropológica que le hemos visto acumular genéticamente, el yo no parece ser la mejor clave hermenéutica. Con ella comprendemos y, sobre todo, nos comprendemos a nosotros mismos en función de un esquema substancialista y causalista que no puede recoger toda la abundancia significativa del mundo ni de la subjetividad. La falsa —aunque vitalmente útil— lógica que exporta la primera persona gramatical a imagen y semejanza suya se ha ensayado primeramente, por lo tanto, en el espacio interior de la conciencia. Aquí parece encontrar justificación un sentido nuclear de identidad y mantener su vigencia el principio de no contradicción. Sin embargo, Nietzsche quiere hacer ver que el pensamiento no discurre lógicamente y que, al margen de los prejuicios morales, su funcionamiento excede nuestros parámetros metafísicos y se decanta por el dinamismo, la afectividad y el inconsciente. Esbochemos brevemente su crítica del atomismo y del causalismo anímicos.

III.2.1. Contra la imagen lógica del pensamiento.

A raíz de la trama substancialista que da significado al *cogito*, el pensar encuentra un fundamento consistente y constante. Prospera entonces la fe en un núcleo esencial, un sujeto, que encauza en términos convergentes el flujo de la

¹ *MBM*, §34, *KSA* 5-54; en la ed. cast, pp. 60-61.

experiencia. Se asegura así una reserva irreducible, *atomista*, de identidad totalmente solidaria con la concepción metafísica —y también religiosa— de alma que permite creer en una estabilidad personal al margen de las diferentes circunstancias y contingencias biográficas. En opinión de Nietzsche, este residuo psicológico que violenta el pensamiento predicativamente y lo compromete con un substrato corporal y temporalmente impermeable no hace justicia a su abundante realidad. Así pues, al igual que se ha abjurado del atomismo *materialista* —esa “creencia en la última cosa de la tierra que «estaba fija»— y sólo le damos un sentido doméstico, “como una abreviación de los medios expresivos”, hemos de deshacernos de su versión *ánimica*¹. Leemos en un párrafo de *Más allá del bien y del mal* contra esta suerte de “necesidad atomista” que parece imponérsenos en el caso del yo:

“...hay que acabar también con aquel otro y más funesto atomismo, que es el que mejor y más prolongadamente ha enseñado el cristianismo, el atomismo anímico. Permítaseme designar con esta expresión aquella creencia que concibe el alma como algo indestructible, eterno, indivisible, como una mónada, como un átomo: ¡esa creencia debemos expulsarla de la ciencia!”²

El sentimiento substancial de unidad es, para Nietzsche, una mala interpretación de la economía psicológica humana apenas sostenible extramoralmente. Bajo este último punto de vista, la contingencia y la pluralidad tienen todo el derecho a hacerse cargo del pensar sin necesidad de mantener su filiación con una matriz necesaria y entera. Y es que su dinámica goza de una total autonomía con respecto a cualquier posición lógica original: “los pensamientos son fuerzas”, nos recuerda un fragmento póstumo, y no predicados¹. Volveremos a ello más tarde, pero nos interesa aprovechar esta imagen energética para avanzar en la crítica de la concepción atómica del yo e insistir en la falta de fundamento del acontecer anímico. Éste es un *flujo continuo* que no perfila una unidad cerrada ni discurre al hilo de hechos puntuales que se relacionen entre sí y con aquella causalmente. Tanto el atomismo *interpersonal*

¹ *MBM*, §12, *KSA* 5-27; en la ed. cast, p. 33.

² *Ibid.*, §12, *KSA* 5-27; en la ed. cast, pp. 33-34.

como el *intrapersonal*, así como el causalismo que estos presuponen, son descripciones ficticias y groseras que no captan el holismo dinámico de nuestra psicología —la representación de causas y efectos “imposibilita la intelección de una conexión más esencial que la de la mera sucesión”²—. Leemos a propósito de esto en un momento de *Humano, demasiado humano*:

“Nuestra imprecisa observación habitual toma un grupo de fenómenos como uno y lo llama un hecho: entre éste y otro hecho piensa aquélla además un espacio vacío, *aisla* todo hecho. Pero en verdad todo nuestro actuar y conocer no es ninguna sucesión de hechos e intervalos vacíos, sino un flujo continuo”³.

La autorreflexión, en efecto, registra una serie de movimientos aislados y los conecta necesariamente entre sí cuando, en realidad, son una mínima e incompleta representación de un confuso y *multitudinario* encuentro en el que se dan cita elementos de procedencia muy diversa y no sólo intelectual. “Creemos que pensamiento y pensamiento, tal y como se suceden en nosotros, se encuentran en algún encadenamiento causal” —apunta Nietzsche— y es, precisamente, esta imagen lógica la que sancionamos como pensar⁴. Sin embargo, el sentido de éste es claramente relacional y perspectivista y no se pliega a la legalidad que le prestamos interesadamente haciendo abstracción de los *afectos*, del sentir y del querer que pujan soterradamente por una determinada conclusión. Nietzsche niega que un fenómeno psicológico sea la *causa* directa de otro fenómeno psicológico, “aunque así lo parezca”, pues “el *verdadero mundo de las causas nos está oculto*: es indescriptiblemente más complicado”⁵. Los presumibles vínculos lógicos entre los acontecimientos anímicos de los que somos conscientes son una mera apariencia, una interpretación bien trivial del resultado de un sutil y complicado proceso agonístico que nos pasa en buena medida desapercibido. Al recurrir a hipótesis substancialistas y atomistas tales como la “unidad”, el “alma” y la “persona” nos quedamos en la superficie y no

¹ Cf. el fragmento póstumo 26[38] de verano-otoño de 1884, *KSA* 11-158.

² *A*, §121, *KSA* 3-115; en la ed. cast, p. 138.

³ *HDH*, II, “El caminante y su sombra”, §11, *KSA* 2-546; en la ed. cast, p. 121.

⁴ Fragmentos 14[152] de la primavera de 1888, *KSA* 13, y 34[249] de abril-junio de 1885, *KSA* 11-505. Cf. también el fragmento 38[2] de junio-julio de 1885, *KSA* 11-597.

⁵ Fragmento 34[46] de abril-junio de 1885, *KSA* 11-434.

acertamos a ver la realidad “cambiante, combativa, creciente y continuamente mortal” que recorre nuestra psicología¹.

El pensar, en definitiva, es un escenario en el que se representa un conflicto de intereses cuyo desenlace restaura un determinado equilibrio anímico que decide el mando y la obediencia entre los instintos². Alguno de ellos queda satisfecho —se apodera de los demás “porque estaba al acecho, ávido y hambriento”³— y eleva al nivel de la conciencia una interpretación ciertamente parcial de lo ocurrido. Leemos al respecto en *La ciencia jovial*:

“Y puesto que nosotros sólo somos conscientes de las últimas escenas de reconciliación y ajustes finales de este largo proceso, asociamos entonces *intelligere* [entender] con algo conciliador, justo, bueno, algo esencialmente contrapuesto a los instintos; pero, en realidad, sólo es un *cierto comportamiento de los instintos entre sí*”⁴.

Es, precisamente, esa versión terminal e interesada la que crédulamente asumimos y manejamos, sirviéndonos por lo demás eficazmente para instrumentar la cotidianidad individual y social. Así pues, seguimos explotando el concepto más lógico del pensar, bien que no es otra cosa —lo hemos leído hace un momento— que “una determinada relación de los impulsos entre sí”. Y es que, como señala Nietzsche en un fragmento póstumo, “los pensamientos son *signos* de un juego y de una lucha entre los afectos”⁵. Sin embargo, su naturaleza *semiótica* veta al momento la inmediatez y da cuenta del salto hermenéutico, *metafórico*, que hay entre esos elementos extrarracionales, *corporales*, y su reseña consciente. “En la forma en que se presenta, un pensamiento es —apunta en otro momento Nietzsche— un signo cuyo sentido es múltiple y ha de ser interpretado”, es decir, reconducido *a posteriori* a una univocidad que encaje en nuestra economía anímica⁶. Surge “envuelto y oscurecido por un tropel de

¹ Fragmento 37[4] de junio-julio de 1885, *KSA* 11-577.

² Fragmento 37[4], *KSA* 11-578. Cf. también fragmento póstumo 34[119] de abril-junio de 1885, *KSA* 11-460.

³ *A*, §119

⁴ *CJ*, §333, *KSA* 3-559; en la ed. cast., pp. 314-315.

⁵ Fragmento 1[75] del otoño de 1885-primavera de 1886; *KSA* 12-29.

⁶ Fragmento 38[1] de junio-julio de 1885, *KSA* 11-595.

sentimientos, deseos, aversiones, también de otros pensamientos” que han de ser reducidos en la mayor medida posible¹. “Según domine en nuestro interior un impulso u otro” y “de acuerdo con el tipo de persona que seamos” nos decantaremos por una determinada pauta semántica².

Interpretamos, en efecto, nuestras vivencias como podemos y nos deja nuestro carácter, recurriendo comparativamente a experiencias anteriores y abrazando con ello siempre una cierta arbitrariedad, pues nuestros recuerdos nos asaltan de un modo caprichoso y no a voluntad³. Necesitamos en todo caso del concurso biográfico y también antropológico de una memoria que *recrea* no sólo el pasado individual, sino sobre todo esa historia natural del pensamiento humano de la que hemos hablado —es, en este sentido “el conjunto de las vivencias de toda la vida orgánica”, señala un fragmento póstumo⁴—. Se trata de una capacidad desarrollada al hilo de la filogénesis y que ha sido “incorporada”, en definitiva, en cada uno de nosotros con el fin de facilitarnos una interpretación *instintiva* y provechosa de la realidad⁵. Congénitamente, esta retentiva corporal basada en los *afectos* asegura ya, por tanto, desde los primeros pasos que damos en el mundo las tareas *lógicas* de simplificación, selección y clasificación de la experiencia, reduciéndola a un esquema lingüístico operativo. La memoria no es más —apunta Nietzsche en otro momento— que la “abreviatura en un signo de un proceso mental”, lo que permite la comprensión instrumental de éste y su comunicación⁶.

¹ *Ibid.*

² Leemos en el §119 de *Aurora* a propósito de los posibles desarrollos de una vivencia: “En cada uno de estos casos un impulso encontrará satisfacción, ya sea el de enojo, el ansia de lucha, el de reflexión o el de benevolencia: cualquiera de estos instintos se ha apoderado del incidente como si fuera una presa. Ahora bien, ¿por qué precisamente lo hace uno en concreto? Porque estaba al acecho, ávido y hambriento”, *KSA* 3-114; en la ed. cast, p. 137.

³ Fragmento 38[1] de junio-julio de 1885, *KSA* 11-595-596. Cf. también el fragmento 6[297] del otoño de 1880, *KSA* 9-273-274. Sobre la involuntariedad de la memoria, cf. el fragmento 40[29] de agosto-septiembre de 1885, *KSA* 11-644.

⁴ Fragmento 26[94] de verano-otoño de 1884, *KSA* 11-175. Cf. también los fragmentos 25[514] de la primavera de 1884 y 40[34] de agosto-septiembre de 1885, *KSA* 11-149 y 645, respectivamente.

⁵ Cf. fragmento 25[409] de la primavera de 1884, *KSA* 11-119. En él leemos sobre la memoria: “todo lo que hemos vivido, *vive*: es elaborado, clasificado, incorporado (*einverleibt*)”.

⁶ Fragmento 38[2], *KSA* 11-597.

En resumidas cuentas, en lo que respecta al mundo interior nos movemos en una espiral semiótica y hermenéutica que zanjamos de un modo bastante ingenuo y apresurado. En la conciencia, en efecto, afloran a última hora los *síntomas*, como ahora vamos a leer, de una concreta situación de poder, pero a un nivel tan superficial que su capacidad para expresar y hacerse cargo del verdadero desarrollo de las contiendas psicológicas es ciertamente limitada. Insistamos en ello con el siguiente fragmento póstumo que, asimismo, acaba de despejar las dudas sobre el presunto atomismo y causalismo del yo:

“Todo lo que entra en la conciencia es el último eslabón de una cadena, una conclusión. Es pura apariencia que un pensamiento sea la causa directa de otro pensamiento. El verdadero vínculo tiene lugar por debajo de nuestra conciencia: ¡el ensartar y el sucederse de los sentimientos, pensamientos etc. que intervienen son síntomas del verdadero acontecimiento! — Debajo de cada pensamiento hay un *afecto* (*Affekt*). Cada pensamiento, cada sentimiento, cada voluntad *no* nace de un impulso determinado, sino que es un *estado global*, la superficie total de la conciencia total y resulta de una momentánea constatación de poder de *todos* los impulsos que nos constituyen — por tanto del impulso dominante tanto como de los que le obedecen o se le oponen. El siguiente pensamiento es un signo de ello, de cómo toda la situación global de poder se ha trastocado mientras tanto”¹.

III.2.2. La imparable actividad del inconsciente.

La conciencia no es la matriz del pensamiento, sino, bien al contrario, su más tardía e imperfecta escenificación: “todo lo que se vuelve consciente — insiste otro fragmento póstumo que ya citamos más arriba— es un fenómeno terminal, una conclusión y no causa nada”¹. Antes que los autores, somos los atónitos espectadores de unas vivencias de las que no podemos dar perfecta razón. En este sentido recurre Nietzsche a la imagen de un *proceso judicial* en el que intervienen partes a favor y en contra, testigos y también un juez, pero en el que, a pesar de esta completa representación, a mí, como principal interesado, “se me permite escuchar un poco — ciertamente sólo un poco: la mayor parte, como

¹ Fragmento 1[61] del otoño de 1885-primavera de 1886; *KSA* 12-26. Cf. también el fragmento 38[1] de junio-julio de 1885, *KSA* 11-595-596.

parece, se me escapa”². Y es que, en opinión de Nietzsche, no conocemos en absoluto el funcionamiento del pensar, las claves de su gestación y de su desarrollo, e incluso de la interpretación que de él hacemos, son tan escurridizas que no tenemos más remedio que asumir su contingencia e involuntariedad —“él surge en mí — ¿de dónde? ¿a través de qué? No lo sé”—³.

Como señalábamos antes de la mano de un párrafo de *Más allá del bien y del mal*, “un pensamiento viene cuando «él» quiere y no cuando «yo» quiero”, pues sobresale de un contexto agonístico que no podemos dirigir a sabiendas ni conocer en profundidad. Lo decisivo parece burlar el rudimentario espejo de la conciencia. Y es que —volviendo a la tan mentada confusión— “lo que se aleja de nuestra conciencia y por eso *se vuelve oscuro, puede por eso ser en sí perfectamente claro*”, pues —se insiste en este fragmento póstumo— “*el llegar a ser oscuro es cosa de la perspectiva de la conciencia*”⁴. Habida cuenta de ello, Nietzsche va a hacer una importante concesión al inconsciente que anula la posibilidad de la claridad. Leemos al respecto en *Aurora*:

“Por muy lejos que pueda llegar alguien al conocimiento de uno mismo, nada puede ser más incompleto que la imagen que formemos del conjunto de *impulsos* que constituyen su ser. Aun cuando apenas pueda nombrar a los instintos más groseros, su número y su fuerza, su flujo y su reflujo, su juego recíproco entre ellos y, sobre todo, las leyes que rigen su *nutrición*, seguirán siendo totalmente desconocidas. Esta nutrición es, por tanto, obra del azar: nuestras vivencias cotidianas arrojan bien a uno, bien a otro impulso, una presa que se agarra ávidamente, pero el vaivén total de esos sucesos permanece fuera de toda conexión racional con las necesidades de nutrición del conjunto de los impulsos, de forma que siempre ocurrirán dos cosas: mientras unos se atrofiarán y se morirán de inanición, otros estarán sobrealimentados. Cada momento de nuestra vida hace crecer algunos de los tentáculos de ese pólipo que constituye nuestra existencia y atrofia los otros, según en alimento que lleve o no consigo en dicho momento. Todas nuestras experiencias, como ya se dijo, son en este sentido medios de alimentación esparcidos por una mano ciega que ignora quien tiene hambre y quien está saciado. Como consecuencia de esta nutrición fortuita de sus

¹ Fragmento 14[152] de la primavera de 1888, *KSA* 13-335.

² Fragmento 38[1] de junio-julio de 1885, *KSA* 11-595.

³ *Ibid.*, *KSA* 11-595-596.

⁴ Fragmento 5[55] del verano de 1886-otoño de 1887, *KSA* 12-205.

partes, el pólipo desarrollado completo será tan fortuito como lo fue su propio desarrollo”¹.

Nuestras vivencias, en definitiva, adquieren un determinado significado a lo largo de un inconsciente y complejo proceso digestivo que, lejos de tener *télos* alguno, parece avenirse bien con el azar. La “mano ciega” que lo dirige satisface unos impulsos y deja morir por inanición a otros al compás de circunstancias que impiden cerrar definitiva y globalmente un programa biográfico. Cada uno de ellos tiene sus razones, el máximo interés en mejorar su nutrición e imponerse a los otros —por ello “considerará cada suceso del día a fin de ver cómo puede servirse de él para sus objetivos”²—, pero lo que decide su suerte escapa a su poder. El carácter y el peso de los hábitos y del pasado, como hemos apuntado antes, así como las contingencias de la vida colaboran a favor o en contra de un determinado desenlace. En este sentido, para recoger la dinámica peregrina y abierta —*antisubstancial*— de la existencia humana, utiliza Nietzsche en el texto que acabamos de citar la imagen viva del “pólipo”: sus tentáculos van creciendo irregularmente según las posibilidades de saciar su hambre, su expansión vital resulta de una paulatina *incorporación* de la experiencia que desborda con creces cualquier esqueleto lógico. Es así que la satisfacción y la frustración, el placer colmado y el voraz deseo parecen turnarse y escribir a una el texto de nuestra biografía. Nietzsche va a hablar entonces de una “crueldad del azar” con la que ajustamos cuentas, sin embargo, llegado el momento del sueño. Continúa un poco más adelante el párrafo 119 de *Aurora* que estamos comentando:

“Esta crueldad del azar quedaría tal vez de manifiesto con colores más vivos, si todos los impulsos exigieran ser satisfechos con tanta urgencia como el *hambre*, que no se contenta con *alimentos*

¹ *A*, §119, *KSA* 3-111-112; en la ed. cast., p. 135. Sobre el papel del inconsciente en la filosofía nietzscheana, cf. el estudio de L. Corman, *Nietzsche. Psychologue des profondeurs*, PUF, París, 1982, sobre todo pp. 157 y ss. y el de M. Henry, *Généalogie de la psychanalyse. Le commencement perdu*, PUF, París, 1985. Las coincidencias entre el planteamiento nietzscheano y el freudiano son flagrantes, sobre todo en lo que respecta a los mecanismos de represión y sublimación de los que luego hablaremos. Sin embargo, programáticamente, los separa una diferencia importante: y es que mientras que Freud pretende lograr una clarificación y un desciframiento completo del inconsciente con fines terapéuticos, Nietzsche se queda en el reconocimiento de su residual opacidad vital. En este sentido, el primero se sigue moviendo en los parámetros *científicos* de la concepción cartesiana de la conciencia mientras que el segundo quiere definitivamente inhabilitarlos.

² *A*, §119, *KSA* 3-112; en la ed. cast., p. 135.

soñados; pero la mayoría de los impulsos, sobre todo los llamados «morales», se *satisfacen precisamente* así — si se me permite la suposición de que nuestros *sueños* tienen el sentido y el valor hasta cierto punto de servir para *compensar* esa carencia accidental de «alimento» durante el día¹”.

Tal y como acabamos de leer, buena parte de nuestros impulsos *subconscientes* se nutren oníricamente, en la nocturnidad de la conciencia —“de noche el intelecto superior duerme, el inferior entra en la conciencia (sueño)”²—. El sueño remedia la pesadez digestiva del día y compensa su expresividad insuficiente, facilitando un desahogo ficticio, por ejemplo, a nuestros instintos descontentos “de ternura, de broma, de aventuras o a nuestro anhelo de música o de montaña”³. “Lo que a veces no se sabe ni se siente exactamente despierto — apunta *Humano, demasiado humano*— lo enseña inequívocamente el sueño”⁴. Para Nietzsche, toman la palabra así una serie de capítulos que son profundamente personales a pesar de nuestros esfuerzos diurnos por eludir todo compromiso: “¡Pero si nada os pertenece *más* que lo que soñáis! —exclama en un momento dado— ¡Nada es más obra *vuestra* que vuestros sueños!”⁵ Se trata de ensayar las posibilidades vitales que el curso de nuestra biografía ha cancelado y que, sin embargo, ciertos estímulos nerviosos —como los de “la circulación sanguínea, de la acción intestinal, de la presión de los brazos o de la ropa de cama, del sonido de las campanas de una iglesia, de los gallos, de los pasos de un noctámbulo...”— vuelven a poner en juego⁶. A raíz de ello, cobran vida extrañas inferencias —el sueño es “la *búsqueda y la representación de las*

¹ *Ibid.*, KSA 3-112; en la ed. cast., p. 136.

² Fragmento 26[34] del verano-otoño de 1884, KSA 11-156.

³ *A*, §119, KSA 3-112-113; en la ed. cast., p. 136.

⁴ *HDH*, II, “Opiniones y sentencias varias”, §76, KSA 2-408; en la ed. cast., p. 31

⁵ “En esa comedia —continúa el texto—, vosotros desempeñáis todos los papeles: sois la trama, la forma, la duración, el actor y el espectador. Y esto es precisamente lo que os causa miedo y vergüenza dentro de vosotros”, *A*, §128, KSA 3-117; en la ed. cast., p. 139.

⁶ *A*, §119, KSA 3-113; en la ed. cast., p. 136. Nietzsche desarrolla extensamente este punto en el §13 de *Humano, demasiado humano* I titulado “Lógica del sueño”: “Cuando dormimos, múltiples estímulos internos mantienen nuestro sistema nervioso en un constante estado de excitación, casi todos los órganos secretan y se ponen en actividad por separado, la sangre circula impetuosamente, la posición del durmiente comprime ciertos miembros, la ropa de cama influye de diversos modos [...] Y hay casi cien motivos para que el espíritu se asombre y busque *razones* a esta excitación. Pero el sueño es la *búsqueda y representación de las causas* de esas sensaciones suscitadas, es decir, de las presuntas causas...”, KSA 2-32-33; en la ed. cast., p. 49.

causas de esas sensaciones suscitadas”¹— que parecen violentar nuestra imagen cotidiana.

Lo que se abre así es un diagnóstico de nuestra sintomatología anímica imaginativo y poco literal por parte de una “razón poética” que escucha, ahora sí, el impulso voraz que quedó insatisfecho y soterrado². En este proceso, la memoria *diurna* queda reducida a unos mínimos, “a un estado de imperfección”, que da pábulo a la mentira y al absurdo, a razonamientos extravagantes en todo caso que, en opinión de Nietzsche, nos retrotraen a los tiempos mitológicos primitivos. “Al dormir y en el sueño —apunta *Humano, demasiado humano*— recapitulamos la humanidad anterior” en la medida en que damos rienda suelta a la fantasía y no depuramos racionalmente las explicaciones³. Esta herencia antropológica que hemos incorporado a espaldas de la conciencia nos advierte, por otra parte, de la morosidad evolutiva del pensamiento lógico y de su marginalidad en la anchura de nuestra psicología, pues todavía en el presente ha de compartir buena parte de la jornada con los desarrollos oníricos.

“La vida en estado de vigilia —insiste *Aurora*— no tiene tanta *libertad* de interpretación como la del sueño: es menos poética, menos descontrolada”⁴. Aquélla, sin duda, discurre por los estrechos cauces del lenguaje y de la convivencia, mientras que ésta goza de una autonomía expresiva mayor y puede probar, aunque sea en la ficción, hipótesis existenciales furtivas y moralmente

¹ *Ibid.*

² Leemos en el mismo §119 de *Aurora*: “Que este texto que, por lo general, suele ser el mismo de una noche a otra, sea comentado de un modo tan distinto, que la razón poética (*dichtende Vernunft*) se represente, ayer u hoy, *causas* tan diferentes para los mismos estímulos nerviosos, todo esto encuentra su explicación en que el *souffleur* (apuntador) de esta razón ha sido hoy diferente al de ayer —un *impulso* diferente quería satisfacerse, manifestarse, ejercitarse, recrearse o descargarse; él estaba en su apogeo, mientras que ayer era otro”, *KSA* 3-113; en la ed. cast., p. 136.

³ *HDH* I, §§ 12-13. En este último leemos: “Yo creo que actualmente el ser humano razona todavía en sueños como hace varios milenios razonaba la humanidad *también durante la vigilia*: la primera causa que se le ocurría al espíritu para explicar algo que hubiera menester explicación, le bastaba y pasaba por verdad. (Así proceden aún hoy los salvajes, según los relatos de los viajeros) En el sueño sigue operando en nosotros esa arcaica porción de la humanidad, pues constituye los cimientos sobre los que se desarrolló y en cada ser humano todavía se desarrollo la razón superior: el sueño nos devuelve de nuevo a remotos esadios de la cultura humana y pone a nuestra disposición un medio para entenderle mejor”, *KSA* 2-33; en la ed. cast., p. 49. Como señala a pie de página M. Barrios en la edición castellana de *Humano, demasiado humano* que estamos manejando, Freud le concede al sueño una misma función *arqueológica* y reconoce el mérito nietzscheano de haber puesto de manifiesto su rica herencia antropológica.

⁴ *A*, §119, *KSA* 3-113; en la ed. cast., p. 136.

dudosas, recreándose en subversiones lógicas propias de una diurnidad remota, mitológica y animista de la humanidad. Ambas, no obstante, comparten una misma condición hermenéutica —y, por tanto, una misma falta de fundamentación epistemológica— y anotan, si bien con diferente grado de profundidad, pues cumplen con necesidades diferentes, el mismo controvertido y difícil pasaje psicológico. Nietzsche, en todo caso, llega a la conclusión ya anunciada de que la conciencia “no es más que el comentario más o menos fantástico de un texto desconocido, quizá incognoscible y, sin embargo, sentido”¹.

Así las cosas, Nietzsche pone en entredicho la capacidad de la conciencia para tematizar de un modo solvente la subjetividad. Y es que solamente se hace eco de una pequeña parte del pensar, descuidando estratégicamente su profundidad, agonía y abundancia —en el fondo, hemos sido educados “a no pensar en el pensar cuando pensamos”²—. Sin embargo, “la parte más grande de nuestra acción espiritual transcurre de un modo inconsciente, imperceptible”³. “*La lógica de nuestro pensamiento consciente* —insiste y subraya un fragmento póstumo— *es sólo una forma grosera y simplificada de este pensamiento que es necesario para nuestro organismo*”⁴. La psicología humana, intensamente corporal, desborda pródigamente las limitadas previsiones de la reflexión, siendo mucho más amplia que ella: “Porque nosotros podríamos, en efecto, pensar, sentir, querer, recordarnos, podríamos del mismo modo «actuar», en el pleno sentido de la palabra: y sin embargo, nada de eso necesitaría «entrar en nuestra conciencia»”⁵.

Así pues, cuando dejemos de mirarnos en ese auxiliar pero deformante espejo que da pábulo a la perspectiva más fenoménica, irreal y adocenada de nosotros mismos podremos, en efecto, explotar mejores posibilidades

¹ *Ibid.*, KSA 3-114; en la ed. cast., p. 137.

² Fragmento 38[1], KSA 11-596.

³ *CJ*, §333, KSA 3-559; en la ed. cast, p. 315.

⁴ Fragmento 34[124] de abril-junio de 1885, KSA 11-462.

⁵ *CJ*, §354, KSA 3-590; en la ed. cast, p. 350.

existenciales. Nos advierte en este sentido el siguiente párrafo de *La ciencia jovial*:

“Ciertamente, en última instancia, todas nuestras acciones son incomparablemente personales, singulares, ilimitadamente individuales; pero tan pronto como las traducimos a la conciencia, *parecen dejar de serlo...* He aquí el auténtico fenomenalismo y perspectivismo, tal como yo lo entiendo: la naturaleza de la *conciencia animal* implica que el mundo del que podemos llegar a ser conscientes sólo es un mundo de superficies y de signos, un mundo generalizado y convertido en común —que todo lo que llega a ser consciente, precisamente por eso, *se convierte en* algo plano, delgado, relativamente necio, general, signo, síntoma gregario; que todo hecho de conciencia está ligado a una gran y fundamental corrupción, falsificación, superficialización y generalización”¹.

No obstante, la resistencia de nuestras viejas hipótesis cotidianas a desaparecer es grande, pues, como vamos a ver a continuación, algo puede ser condición de vida a pesar de su falsedad.

III.2.2. La creencia en el yo: condición de vida a pesar de su falsedad.

Si recordamos lo ganado hace unas páginas, al calor del *alma* el *yo* nacía en el dominio de la praxis como fruto de una primera organización antropomorfa y social del sentido. Se constituía así como una creencia cardinal que orientaba de modo instintivo y con voluntad expansiva nuestra relación con la realidad. Esto ponía de manifiesto, sin duda, que sus compromisos existenciales están por encima de cualquier derecho ontológico o epistémico o que estos, mejor dicho, se ganan en clara complicidad con la supervivencia del individuo y de la comunidad y no en la asepsia de la abstracción filosófica. El programa nietzscheano pretende, así pues, arruinar las ínfulas realistas y esencialistas del montaje egológico de la metafísica para restituirle su expresividad retórica e interpretativa, es decir, intensamente vital. Como hemos venido apuntando a lo largo de todo el capítulo, el *yo* no es otra cosa que una antigua y familiar *ficción regulativa* que nos permite entablar unos vínculos estables con el mundo. Guía

¹ *Ibid.*, KSA 3-593; en la ed. cast, p. 352.

nuestro modo de pensar en tanto que condición de vida a pesar de que nos compromete, como hemos visto en el epígrafe anterior, con una recalcitrante superficialidad y falsedad. Leemos al respecto en un fragmento póstumo del año 1885:

“Lo que me separa de un modo más profundo de los metafísicos es esto: no les concedo que el «yo» sea lo que piensa; más bien considero el *yo mismo como una construcción del pensar*, de la misma clase que «materia», «cosa», «substancia», «individuo», «fin» y «número»: por tanto sólo una *ficción regulativa*, con cuya asistencia se implanta y se *introyecta poéticamente* en un mundo de devenir una especie de persistencia, es decir, de «cognoscibilidad». La creencia en la gramática, en el sujeto y objeto gramaticales, en los verbos, ha subyugado hasta ahora a los metafísicos: yo enseñé a abjurar de esa creencia. El pensamiento pone primero el yo: pero hasta ahora se creía, como lo hace el «pueblo», que en el «yo pienso» hay algo inmediatamente cierto y que este «yo» es la causa dada del pensamiento, según la cual hemos «comprendido» analógicamente todas las demás relaciones causales. El hecho de que esa ficción pueda ser ahora muy habitual e imprescindible no demuestra nada en contra de su artificiosidad: algo puede ser condición de vida y *a pesar de ello falso*”¹.

Nietzsche quiere revocar la inmediatez de la conciencia, poniendo de manifiesto que las conclusiones de la introspección nunca precinden de premisas y que no pueden, en consecuencia, pasar por puros datos. El conocimiento de sí está sujeto a las mismas condiciones que el del resto de las cosas y los privilegios epistemológicos de la primera persona han de ceder, sin lugar a dudas, a favor de compromisos lingüísticos y sociales². El concepto de yo pierde definitivamente, entonces, la transparencia de la intuición para ganar la densidad propia de la interpretación. Se trata, como venimos insistiendo y acabamos de leer, de una construcción del pensamiento mismo, que no es nunca un ejercicio puro de contemplación que pueda penetrar la esencia de las cosas, sino una estrategia interesada en facilitar y asegurar la supervivencia y el entendimiento mutuo. Ya no se trata de acceder al ser, sino de esquematizar e

¹ Fragmento 35[35] de mayo-julio de 1885, *KSA* 11-526.

² Leemos en el §48 de *Aurora* titulado “«Conócete a ti mismo». *A esto se reduce toda la ciencia*”: “Sólo cuando el hombre haya alcanzado el conocimiento de todas las cosas, podrá reconocerse a sí mismo, pues

imponerle al devenir las formas y regularidades que satisfagan nuestras necesidades prácticas¹. La conciencia es “la mano” con la que el organismo se apropia del mundo, el “aparato de gobierno” con el que lo sujeta². El pensar, señala un fragmento póstumo, “no es para nosotros ningún medio para «conocer», sino para designar, para ordenar el acontecer a fin de hacerlo manejable para nuestro uso”³.

Habida cuenta de ello, Nietzsche va a entender la epistemología en clave pragmática, replanteando axiológicamente el problema de la verdad. Este giro implica asumir algo que venimos dando por supuesto desde hace páginas y que ha salido citado en muchos textos, a saber: que el principio del conocimiento es la creencia —*Glauben*—. Ella corrige los espejismos de la certeza reconvirtiéndolos en opciones implicadas existencialmente y expresa así el estatuto hermenéutico que le pertenece de suyo al yo. Y es que “la creencia en la certeza inmediata del pensar —insiste un fragmento póstumo— es una creencia más y no una certeza”⁴. Las creencias acotan el terreno sobre el que la vida crece e inauguran la *historia de la génesis del pensamiento*. Dice al respecto *Humano, demasiado humano*:

“El primer peldaño de lo lógico es el juicio, cuya esencia, según la definición de los mejores lógicos, consiste en la creencia. A toda creencia subyace el *sentimiento de lo agradable o doloroso* respecto al sujeto sentiente”⁵.

Según lo que acabamos de leer, todo juicio sobre la realidad viene definido por una creencia, lo que lo implica al punto pragmáticamente y pone entre comillas su fundamento epistemológico. “En todo juzgar —afirma Nietzsche— hay un tener-por-verdadero o un tener-por-falso, un aseverar o un denegar, una certeza de que algo es así y no de otra forma, una creencia de haber

las cosas son únicamente los límites del hombre”, *KSA* 3-53; en la ed. cast, p. 91.

¹ Cf. fragmentos póstumos 14[93, 152-153] de la primavera de 1888, *KSA* 13-270, 333-338.

² Cf. respectivamente fragmentos 34[131 y 187] de abril-junio de 1885, *KSA* 11-464 y 484.

³ Fragmento 40[20] de agosto-septiembre de 1885, *KSA* 11-637.

⁴ Fragmento 40[25] de agosto-septiembre de 1885, *KSA* 11-641.

⁵ *HDH*, I, §18, *KSA* 2-39; en la ed. cast, p. 53. Sobre el concepto de creencia en la filosofía nietzscheana, cf. el clásico estudio de J. Granier, *Le problème de la vérité dans la philosophie de Nietzsche*, Éditions du Seuil, París, 1969, pp. 471 y ss..

«conocido» aquí realmente”¹. En efecto, la fuerza de una creencia no sienta ningún criterio de verdad, sino sólo de supervivencia. Y en este caso se trata de la conservación de una especie que necesita aguzar sus medios intelectuales para compensar la debilidad y parir un sentido a su medida. Nietzsche pretende hacer ver con ello que “nuestros conceptos están, en última instancia, inspirados en nuestra indigencia”, siendo precisamente la inseguridad vital humana la que impide asumir una mera hipótesis reguladora como tal y la que, en su exigencia de un mayor compromiso moral, acaba recurriendo a la metafísica ². Pero, en todo caso, se trata de la fe en la metafísica.

La verdad, en este sentido, no es más que “una especie de creencia que se ha convertido en condición de vida”³. Funciona en nuestra economía psicológica como un prejuicio moral que confirma la posibilidad de criterios teóricos y prácticos y se muestra capaz de orientar la existencia. Nietzsche desmiente así su apariencia de neutralidad y pone el acento en su rica expresividad axiológica. En efecto, la esencia de la «verdad» —señala un fragmento póstumo— es la “valoración «yo creo que esto y aquello es así», y ésta sólo alega “condiciones de conservación y crecimiento”⁴. Las valoraciones son solidarias con los contextos vitales que las motivan. Cualquier juicio sobre la verdad o falsedad de las cosas entraña siempre un juicio de valor, pues pone en juego inevitablemente una creencia sobre la utilidad o inutilidad, el placer o el dolor que aquéllas pueden reportar. Vivir equivale a valorar y esto a interpretar de acuerdo con un horizonte existencial que está dibujado por determinadas circunstancias biográficas, sociales y culturales. Al hilo de esta inquietud moral, la cuestión del ser queda traducida a la del valor, pues la realidad gana entidad en un ejercicio axiológico que es sintomático de una determinada voluntad de poder⁵. Y es que el sentido es necesariamente relacional y perspectivista⁶.

¹ Fragmento 2[84] de otoño de 1885-otoño de 1886, *KSA* 12-103.

² Fragmento 2[77] de otoño 1885-otoño 1886, *KSA* 12-97 y fragmento 26[263] de verano-otoño de 1884, *KSA* 11-219.

³ Fragmento 40[15] de agosto-septiembre de 1885, *KSA* 11-635.

⁴ Fragmento 9[38] del otoño de 1887, *KSA* 2-352. Cf. también los fragmentos 25[397 y 433] de la primavera de 1884, *KSA* 11-116 y 127 y 2[77 y 95] del otoño de 1885-otoño de 1886, *KSA* 12-97 y 107.

⁵ Sobre este punto, cf. el estudio de E. Fink, *La filosofía de Nietzsche*, pp. 17 y ss..

⁶ Cf. fragmento póstumo 2[77] del otoño de 1885-otoño de 1886, *KSA* 12-97. Cf. también el fragmento

El conocimiento, en consecuencia, ha de conformarse con un régimen hermenéutico. Su fuerza —leemos en *La ciencia jovial*— “no reside, pues, en su grado de verdad, sino en su antigüedad, en su incorporación, en su carácter de condición para la vida”¹. Es un instrumento más de supervivencia y de poder y su relevancia es estrictamente antropológica. “La magnitud del querer-conocer —insiste un fragmento póstumo— depende de la magnitud del crecimiento de la voluntad de poder de la especie: una especie aprehende tanta realidad como para señorearla y ponerla a su servicio”². Así pues, para Nietzsche no hay hechos, ningún texto originario, sino sólo una pluralidad de interpretaciones cargadas axiológicamente que prosperan en el dominio práctico. Todo conocer está orientado y no puede ser ajeno ni a la voluntad, ni al dolor, ni al tiempo ni a la lucha de los afectos entre sí. Lo contrario significaría “castrar” el intelecto. Como leemos en *La genealogía de la moral*:

“Existe *únicamente* un ver perspectivista, *únicamente* un «conocer perspectivista»; y *cuanto mayor sea el número* de afectos a los que permitamos decir su palabra sobre una cosa, *cuanto mayor sea el número de ojos*, de ojos distintos que sepamos emplear para ver una misma cosa, tanto más completo será nuestro «concepto» de ella, tanto más completa será nuestra «objetividad»”¹

Habida cuenta de este perspectivismo ocular radical, el filósofo ha de saber abordar la verdad y la mentira en sentido *extramoral*, advirtiendo el carácter interpretativo —y socialmente convencional— de la primera y Hermanándola, en este sentido, a la segunda. Ambas pierden, entonces, rotundidad y dejan de ser los términos de una oposición para afiliarse a una dinámica vital, tanto individual como colectiva, que necesita sobreponerse desde un punto de vista pragmático a la falsedad y creer en la posibilidad de su correctivo. La verdad, que —tal y como sucede al llegar al último paso de “Cómo el mundo verdadero acabó convirtiéndose en una fábula”— necesitaría de las comillas para sostenerse tras esta desvelada complicidad, es solamente la

14[103] de la primavera de 1888, *KSA* 13-280 y ss..

¹ *CJ*, §110, *KSA* 3-469. Cf. también fragmento póstumo 14[122] de la primavera de 1888, *KSA* 13-301-303.

² Fragmento 14[122] de la primavera de 1888, *KSA* 13-302.

posición de determinados *errores útiles* de los que no podemos prescindir frente a la de otros que, en cambio, parecen más bien amenazarnos². Para Nietzsche, se trata de explotar la hipótesis escéptica del genio maligno, pero con la convicción de que no hay modo de neutralizarla a no ser dando pábulo a otro tipo de ilusiones —“¿qué sucedería [...] si nada más apareciera ya como divino, salvo el error, la ceguera, la mentira?”³—. Leemos en un fragmento póstumo acerca de esta ubicuidad del engaño:

“Suponiendo que hubiera algo ilusorio, loco y engañoso en la esencia de las cosas, entonces la mejor voluntad de todas de *omnibus dubitare*, a la manera de Descartes, no nos guardaría de las trampas de esta esencia; y precisamente aquél medio cartesiano podría ser un truco maestro para burlarse de nosotros y tomarnos por locos. En tanto que, en opinión de Descartes, nosotros tenemos una realidad verdadera, como tal realidad tendríamos que participar, de algún modo, en aquel fondo engañoso, ilusorio de las cosas y en su voluntad fundamental: — en resumidas cuentas, «yo no quiero ser engañado» podría ser el medio de una voluntad más profunda, más sutil y fundamental, que justamente quisiera lo contrario, a saber, engañarse a sí misma”⁴.

Como decíamos al principio, se trata de dudar mejor que Descartes y tantear las posibilidades del engaño a propósito de aquello que tenemos por más cierto, pues tal vez así, antes que abrazar lo absurdo, aprendamos a apreciar y a vivificar un “tipo de error” sin el que no podríamos vivir⁵. Tras el ansia metafísica de certeza se esconde la voluntad de vida. Recordemos la explicación moral de la insuficiencia de la duda cartesiana por parte de Nietzsche:

“Descartes no me parece lo suficientemente radical. Junto a su ansia de seguridad y su «no quiero ser engañado» se hace necesario preguntar «¿por qué no?». En pocas palabras, prejuicios morales (o razones de utilidad) a favor de la certeza contra la apariencia y la incertidumbre. Así veo yo a los filósofos desde la filosofía de los Vedanta hasta hoy: ¿por qué este odio a lo falso, malo, doloroso, etc.?”⁶.

¹ *GM*, II, §12, *KSA* 5-278; en la ed. cast, p. 139. Cf. también el §333 de *La ciencia jovial*.

² Cf. fragmento póstumo 14[153] de la primavera de 1888, *KSA* 13-336-337.

³ *CJ*, §344, *KSA* 3-577; en la ed. cast, p.334.

⁴ Fragmento 40[20] de agosto-septiembre de 1885, *KSA* 11-638. Cf. también *MBM*, §34.

⁵ Fragmento 34[253] de abril-junio de 1885, *KSA* 11-506.

⁶ Fragmento 40[10], *KSA* 11-632.

Bajo este punto de vista, podemos retomar la pregunta sobre el valor de la lógica que ya habíamos recogido de un texto citado más arriba a propósito de la función del *ergo* en el *cogito* cartesiano. Nietzsche quiere hacer ver que está emparentada con lo ilógico, pues nada hay en la realidad que avale ni el principio de identidad ni el de no contradicción con los que cuenta si no es la fuerte voluntad humana de reinterpretarla así. “El mundo nos *parece* lógico —apunta un fragmento póstumo— porque primero lo hemos logicizado”¹. Esta apariencia resulta, no obstante, convincente en la medida en que la hemos incorporado *genéticamente* como una condición de la existencia. Como señalaba *Aurora*, “todas las cosas que viven mucho tiempo se han impregnado paulatinamente tanto de razón que parece inverosímil pensar que su procedencia sea insensata”². Es el antiguo juego de la lógica en la supervivencia del ser humano lo que le presta, en calidad de prejuicio moral, esa inmunidad frente al sinsentido. Sin embargo, Nietzsche va a indagar en su factura inventiva, artística, encontrando en ella “el prototipo de una ficción completa”. Así lo demuestra el siguiente pasaje:

“Aquí se *inventa* un pensar en el que se pone a un pensamiento como causa de otro pensamiento; se hace abstracción de todos los afectos, de todo sentir y querer. En la realidad tal cosa no sucede: esta es indescriptiblemente distinta, complicada. En la medida en que establecemos aquella ficción como *esquema*, en que, por tanto, *filtramos* el acontecer real por el pensamiento como por un aparato simplificador: logramos una *escritura de signos*, una *comunicabilidad* y una *memorizabilidad* de los procesos lógicos. Así pues: considerar el acontecer espiritual *como si correspondiera al esquema de aquella ficción regulativa*: esta es la *voluntad fundamental*. Donde hay «memoria» ha gobernado esta voluntad fundamental. — En la realidad no hay ningún pensamiento lógico, y ningún principio de la aritmética ni de la geometría puede tomarse de ella”¹.

Según acabamos de leer, el pensamiento lógico es una ficción regulativa que permite simplificar lo complejo. En efecto, no transcribe la realidad, sino que

¹ Fragmento 9[144] del otoño de 1887, *KSA* 12-418. Cf. también el fragmento 9[97] de la misma época, *KSA* 12-389-391.

² *A*, §1, “Racionalidad retrospectiva”, *KSA* 3-19; en la ed. cast, p. 65. Cf. también el §111 de *CJL*.

la interpreta en términos regulares, clarificadores, asimilables —la “receta de un burócrata ejemplar”, apostilla en un momento dado Nietzsche²— con el afán de hacerla manejable y generar las condiciones más favorables para la existencia. “La voluntad de *verdad lógica* sólo puede ejecutarse —señala un fragmento póstumo— después de que se haya llevado a cabo un *falseamiento* de raíz de todo acontecer”³. Es el temor ante lo incierto, equívoco, variable lo que ha sugerido y elevado metafísicamente lo opuesto⁴. “El sufrimiento —y también el resentimiento— inspira estas conclusiones: en el fondo son deseos de que ojalá exista un mundo semejante”⁵. La lógica hace las veces, entonces, de un “fuerte instinto” atento a la supervivencia⁶. Tanto urge su intervención, que “sin ella —asegura Nietzsche— ningún ser vivo viviría debido al farrago de las impresiones”⁷. En este sentido, no es otra cosa que un imperativo práctico que trabaja al servicio de la inteligibilidad y de la comunicación. Trata, con otras palabras, de diseñar y cortar “patrones axiológicos de *seguridad* humano-animales”⁸.

Para ello generamos una instancia capaz de reinterpretar la pluralidad e inconstancia del devenir en los términos contrarios: el yo, que no es más que la “*ilusión* perspectivista, la unidad aparente en la que todo converge como en una línea del horizonte”⁹. Comprendemos movidos por la ilusión de la identidad, de la causalidad y de la permanencia que se genera en el espejo biológico de nuestra autoconciencia. La creencia en el sujeto —y la articulación metafísica que lleva aparejada entre substancia-accidente, actor-hacer, causa-efecto— es la condición misma de nuestra aprehensión de la realidad, tanto que, concluye Nietzsche,

¹ Fragmento 34[249] de abril-junio de 1885, *KSA* 11-505.

² Fragmento 40[9] de agosto-septiembre de 1885, *KSA* 11-632.

³ Fragmento 40[13] de agosto-septiembre de 1885, *KSA* 11-634.

⁴ Fragmento 40[1] de agosto-septiembre de 1885, *KSA* 11-629.

⁵ Fragmento 8[2] del verano de 1887, *KSA* 12-327. Leemos también en el fragmento 9[60] del otoño de 1887, *KSA* 12-366: “*Ficción de un mundo* que corresponde a nuestros deseos, artificios e interpretaciones psicológicas para vincular a este *mundo verdadero* todo lo que honramos y sentimos como agradable”.

⁶ “einen starken Instinkt”, fragmento 34[49] de abril-junio de 1885, *KSA* 11-435

⁷ Fragmento 34[49] de abril-junio de 1885, *KSA* 11-435-436.

⁸ “Menschlich-tierischen *Sicherheits-Wertmaasse*”, fragmento 2[77] de otoño de 1885-otoño de 1886, *KSA* 12-97.

⁹ Fragmento 2[91], otoño 1885-otoño 1886, *KSA* 12-106.

“abandonarla significaría no-poder-pensar-más”¹. Por ello, su legitimidad radica en la necesidad, no epistemológica ni ontológica, sino psicológica y biológica que la avala, aunque esto no sea un motivo a favor de su verdad.

Es así que la falsedad de una creencia no supone una objeción cuando se trata de calibrar su potencial protector e impulsor de la existencia. “Estamos inclinados por principio a afirmar que los juicios más falsos —señala el cuarto párrafo *Más allá del bien y del mal*— son los más imprescindibles para nosotros”². Y es que necesitamos ese *error útil* que introduce la coherencia y el orden en una realidad de signo contrario. La *asimilación*, la incorporación del mundo exige su deformación antropomorfa en un espejo que lo empequeñezca, agrande, embellezca o afee en función de las constantes y necesidades vitales. El ser humano tiene en este sentido el ánimo de dejarse engañar. No puede pasarse, como apuntábamos más arriba, sin una “voluntad de apariencia, de simplificación, de máscara, de manto, en suma, de superficie”, pues son estos ardidés creativos, sus “artes proteicas”, las que pueden prestarle un sentimiento más sólido de seguridad, las que mejor “le defienden y le esconden”³.

“Renunciar a los juicios falsos —concluye Nietzsche— sería renunciar a la vida, negar la vida”⁴. Habida cuenta de ello, cabe afirmar no sólo que algo vitalmente relevante pueda ser un error, sino que la falsedad misma es la principal condición de la vida. Leemos al respecto en un fragmento póstumo de 1885 paralelo al párrafo 4 que antes hemos citado de *Más allá del bien y del mal*:

“Admitir la no-verdad como condición de la vida: esto significa, desde luego, deshacerse de una manera terrible de los sentimientos de valor habituales — y aquí, justamente, no hay que «desangrarse» ante la «verdad reconocida». Ante este máximo peligro se deben convocar inmediatamente los instintos creativos fundamentales del ser humano, que son más fuertes que todos los sentimientos valorativos; aquellos que son las madres de los mismos

¹ Fragmento 7[63] de finales de 1886-primavera 1887, *KSA* 12-317

² *MBM*, §4, *KSA* 5-18; en la ed. cast, p. 24. Cf. también, fragmento 35[37] de mayo-julio de 1885, *KSA* 11-527.

³ *MBM*, §230, *KSA* 5-168; en la ed. cast, p. 179.

⁴ *Ibid.*, §4; *KSA* 5-18; en la ed. cast, p. 24.

sentimientos valorativos y que encuentran en el eterno engendrar sublime consuelo por el eterno perecer de sus hijos. Y, por último: *¿qué poder fue entonces* el que nos obligó a abjurar de aquella «fe en la verdad» sino la vida *misma* con todos sus instintos creativos fundamentales? — de tal forma que no tenemos necesidad de clamar al cielo por estas «madres»: — ellas se encuentran ya *arriba*, sus ojos nos miran, estamos ejecutando ahora mismo aquello a lo que nos ha persuadido su magia”¹.

Tomarse la verdad y la mentira en sentido extramoral contraviene nuestras arraigadas valoraciones metafísicas, que se nutren de su oposición, y empuja a un terreno filosófico-poético que está más allá del bien y del mal. Con esta marginación, Nietzsche pretende restituirle a ese texto antropológico básico, *homo natura*, toda su densidad significativa, devolviéndolo al seno hermenéutico de esas “madres” que, como acabamos de leer, son los instintos creativos. La verdad no se descubre, sino que se crea, da nombre a un “proceso” constructivo². Ya hemos señalado antes que vivir es valorar, y valorar, interpretar y, por tanto, también inventar e imaginar. Y es, precisamente, esta energía poetizante la que da la luz a todos los recursos lógicos y cognitivos. Con esta suerte de reducción imaginativa del *cogito* Nietzsche quiere poner en evidencia su flaqueza teórica y su corpulencia vital. Tras esta *antimetafísica* declaración de intenciones se redime la artificiosidad del yo, su carácter ilusionista y constructivo —en el mejor sentido de la palabra—, poniéndose al descubierto las verdaderas señas de identidad, tan humanas, del sujeto pensante.

III.3. Las exigencias de la vida. Los límites de la *deshumanización*.

Resumiendo, el progreso cartesiano en el conocimiento de sí nos ha llevado a reconocerle a la corporalidad sus derechos biográficos, a *incorporar* de cara a la existencia al yo, aunque éste ha de aprender a convivir con una representación dualista epistemológicamente significativa. Con ello se ha querido

¹ Fragmento 35[37] de mayo-julio de 1885, *KSA* 11-527.

² Fragmento 9[91] del otoño de 1887, *KSA* 12-385.

satisfacer las exigencias de la naturaleza, exigencias claras y distintas si atendemos a esta última *personalidad* conformada por las dos primeras nociones primitivas, pero también —como lo son siempre para nuestro otro autor— oscuras y confusas, ya que la realidad psicósomática no puede reflejarse en el espacio lógico de la conciencia. Ésta a juicio de Nietzsche y frente a Descartes pierde toda vigencia: no es más que una mala ficción a superar por otra más fiel a la contingencia y al dinamismo de la subjetividad.

Sin embargo, puede decirse que ambos filósofos van a respetar un límite conceptual puesto por la vida. Descartes se va a ver en el aprieto de resolver su ambigüedad antropológica, teniendo que pensar cómo conciliar el dualismo que se desprende de su epistemología con la imagen psicofísica que proyecta la tercera noción primitiva, la que pretende encarnar al *verdadero ser humano*. Para ello no va a tener más remedio que volver a ese modo de pensar que había quedado preterido al inicio de la meditación por pueril. Nietzsche, tiene resuelta esta suerte de esquizofrenia cartesiana, pero también por su parte va a contemplar la conveniencia de refrenar sus ansias genealógicas en provecho de ciertas ilusiones existenciales. Antes de abordar en el próximo capítulo sus respectivas concepciones del sujeto moral, veamos esas resistencias a la *deshumanización* que van a acabar reconciliadas de alguna manera con la vieja y denostada alma.

III.3.1. La vuelta cartesiana al *doctus* animista de la infancia.

En la sexta meditación, la apelación a la naturaleza humana ha sido capaz de recuperar la corporalidad para el *ego*. Sabiéndose ya *cogitans* se ha conocido ahora también comprometido con una parte de la *res extensa*. El carácter híbrido del yo, pese a seguir entrañando una tensión dualista —que tendrá consecuencias morales—, no puede explicarse asimilando sin más los resultados de la distinción real entre las substancias pensante y material. No se deja reducir ni a una ni a otra, pero menos se comprende como la mera yuxtaposición de ambas. El cuerpo y el alma que recrea la tercera noción primitiva no se solapan con la extensión y la conciencia que descubrió la segunda de las *Meditaciones metafísicas*. Son otra

cosa, “una sola cosa”. Recordemos la insistencia de la última jornada en su íntima unión:

“Me enseña también la naturaleza mediante esas sensaciones de dolor, hambre, sed, etcétera, que yo no sólo estoy en mi cuerpo como un piloto en su navío, sino que estoy tan íntimamente unido y como mezclado con él, que es como si formásemos una sola cosa”¹.

Conforme con lo que acabamos de leer, la imagen que ya critica Aristóteles del piloto en su navío no resulta adecuada para tematizar la tercera noción primitiva². Tampoco lo parece la del ángel y así se lo hace saber Descartes a ese mal discípulo que se empeña en defender el dualismo cuando no toca, Regius:

“...podéis explicarla (la unión de alma y cuerpo), como lo he hecho en mi metafísica, afirmando que percibimos que los sentimientos de dolor y todos los de naturaleza similar no son puros pensamientos del alma en cuanto distinta del cuerpo, sino confusas percepciones de este alma que está realmente unida al cuerpo, pues si un ángel estuviera unido al cuerpo humano no tendría sentimientos como los nuestros, sino que solamente percibiría los movimientos causados por los objetos externos, distinguiéndose por tal razón de un verdadero hombre”³.

Ambas metáforas comparten una misma inspiración platónica inaceptable para Descartes en la medida en que —como ya hemos visto en el capítulo primero— desvirtúa la unidad del ser humano haciendo de ella una coyuntura contingente e impersonal. Y es que el alma no se sirve de un cuerpo como de un objeto ajeno, lo que sí harían el piloto y el ángel⁴. El compromiso que los liga a

¹ Sexta meditación, *AT* IX-64; en la ed.cast., p. 68.

² Aristóteles echa mano de esta metáfora en *De anima* (libro II, cap. I, 413 a 8-9; en la ed.cast., manejada p. 86) al tratar el tema de la separabilidad o no del alma respecto del cuerpo: “Por lo demás, no queda claro todavía si el alma es entelequia del cuerpo como lo es el piloto del navío”

³ Carta a Regius de enero de 1642, *AT* III-493, recogida en las *Observaciones sobre el programa de Regius* p. 59. En relación a este tema, G. Rodis-Lewis comenta cómo la expresión “animal-ángel” era frecuente en el siglo XVII en algunos círculos de inspiración platónico-agustiniana para dar cuenta de la doble naturaleza humana, de ahí que Descartes hubiera de aclarar su posición frente a este tópico (Cf. “Le domaine propre de l’homme chez les cartésiens”: *L’anthropologie cartésienne*, pp. 40-41).

⁴ Arnauld sospecha del platonismo de la filosofía cartesiana a la luz de su prueba de la distinción real entre alma y cuerpo. Así lo plantea en las cuartas objeciones a las *MM*: “Puede también añadirse que el argumento propuesto acaso prueba demasiado, acercándonos a la opinión de algunos platónicos (opinión que, sin embargo, nuestro autor refuta) según la cual nada corpóreo pertenece a nuestra esencia, siendo así el hombre sólo espíritu, del que el cuerpo es simple vehículo; y por ello definen al hombre como *un*

ambos en el “*vrai homme*” no se acomoda a una perspectiva instrumental: el esquema sujeto-objeto vigente en el dominio metafísico de la distinción entre *res cogitans* y *res extensa* queda a propósito de la tercera noción primitiva debilitado. Lo que prima es la consistencia misma de la unidad. El “verdadero ser humano” no es un *ens per accidens*, sino, muy al contrario, un *ens per se* al que conviene de suyo, a pesar de su carácter compuesto, la substancialidad. Por ello reprende Descartes al descaminado Regius que se ha proclamado con aquella peligrosa doctrina fiel seguidor suyo:

“Así, pues, cuantas veces se os presente la oportunidad, deberéis manifestar, bien en privado, bien en público, que el hombre es un verdadero ser “*per se*” y no “*per accidens*”. Igualmente deberéis manifestar que el alma está real y substancialmente unida al cuerpo, no en virtud de su situación y disposición, tal y como lo afirmáis es vuestro último escrito¹, lo cual es falso y, según mi opinión está pendiente de discusión. Debe afirmarse que está unida al cuerpo por una verdadera unión...”²

Y la carta continúa: “...tal como todos lo admiten, aunque nadie explique la índole de la misma, motivo por el que tampoco vos estáis obligado a realizarlo”. La unión constituye una opinión comúnmente vigente, lo que sí importa y mucho en este contexto a Descartes. Y no sólo por el trasfondo teológico del problema, sino por el progreso psicofísico del conocimiento de sí y la necesidad de dar cobijo filosófico a la vida. En este caso, la tradición sí parece tener la

espíritu que usa del cuerpo”, AT IX-158, en la ed.cast., p. 166. Recelo éste del que Descartes quiere librarse sin contemplaciones: “...y me ha parecido haber puesto el cuidado suficiente a fin de que nadie pudiese pensar por ello que el hombre no es más que un espíritu que usa o se sirve del cuerpo...”, MM, AT IX-176; en la ed.cast., p. 185. También en las respuestas a las sextas objeciones se desmarca del platonismo y de su creencia en la metempsícosis, posible si se sostiene que la unión es accidental, AT IX-228; en la ed.cast., pp. 325-326.

¹ Se refiere en este punto Descartes a la afirmación de Regius en su *Programa* de que “aunque el alma humana sea una substancia realmente distinta del cuerpo, sin embargo, mientras permanece en él, es orgánica en todas sus funciones. Por tanto, según las diversas disposiciones del cuerpo, son igualmente diversos los pensamientos de la mente” (Cf. *Notae in Programma*, AT VIII-343-344; en la ed.cast., pp. 35-36). Afirmación, sin embargo, del todo contradictoria para Descartes pues trata de aunar la distinción entre alma y cuerpo con la tesis de que aquélla no es sino un modo de aquél (Cf. *Observaciones sobre el programa de Regius*, AT VIII-355-356; en la ed.cast., pp. 35-36).

² AT III-493; en la ed.cast., pp. 58-59. Al afirmar la accidentalidad de la unión, Regius no encuentra otra explicación que dé cuenta de ella más que la voluntad divina en mantenerla. El nexo entre alma y cuerpo no responde a ningún tipo de necesidad interna. Dice Regius en este sentido: “El lazo que sostiene unida el alma al cuerpo no es otro que la ley de la inmutabilidad de la naturaleza, según la cual cada cosa permanece en el estado en que está mientras nadie la cambie”. Cf. *Observaciones sobre el programa de Regius*, AT VIII-344; en la ed.cast., pp. 22.

suficiente autoridad como para hacerse cargo de la tercera noción primitiva y la filosofía cartesiana, aunque tensamente, va a tratar de armar una explicación en consonancia con ella echando mano de una noción escolástica epistemológicamente nula como es la de *forma substancial*.

La medida de la copertenencia entre alma y cuerpo viene dada por la imagen que Descartes elige para hacer inteligible y verosímil su recíproca influencia. Rechazadas las comparaciones de corte platónico y no pudiendo encontrar tampoco en la metafísica nacida de las *Meditaciones* —pues en ella se ha consumado el dualismo ontológico y, con él, cierto *platonismo* en el terreno de la ciencia— amparo conceptual para repensar filosóficamente la unión, ha de recurrir a la *puerilidad*, en otro momento tan denostada, de la escolástica aristotélico-tomista. Y es que el símil del que se sirve sin empacho para hacerse cargo de la interacción que aún a lo corporal y lo espiritual en el ser humano no es otro que la noción del todo intempestiva, confusa y engañosa en el ámbito de la física de *peso* o *gravedad*. En este sentido le escribe a Isabel de Bohemia el 21 de mayo de 1643:

“Por ejemplo, suponiendo que la gravedad es una cualidad real, de la que no tenemos ningún otro conocimiento, sino que tiene la fuerza de mover el cuerpo, en el que está, hacia el centro de la tierra, no nos cuesta concebir cómo mueve el cuerpo, ni como está a él unida; y no pensamos que eso se haga por un contacto real de una superficie contra la otra, porque experimentamos, en nosotros mismos, que tenemos una noción particular para concebir eso; y creo que utilizamos mal esa noción aplicándola a la gravedad, que no es nada realmente distinto del cuerpo, como espero mostrar en la *Física*, pero que nos ha sido dada para concebir el modo en el que el alma mueve el cuerpo”¹.

Detengámonos así mismo en el texto en el que le presenta a Arnauld esta misma cuestión:

“Ahora bien, el que la mente, que es incorpórea, pueda mover el cuerpo, no nos lo enseña ningún razonamiento o comparación obtenida de otras cosas, sino la muy cierta y evidente experiencia

¹ AT III, pp. 667-668

cotidiana; y ésta es una de las cosas evidentes por sí que oscurecemos cuando queremos explicar por otras. No obstante, recurriré aquí a una comparación. La mayoría de los filósofos, que creen que la gravedad de una piedra es una cualidad real distinta de la piedra, creen que entienden bien cómo esa cualidad puede mover la piedra hacia el centro de la tierra, porque creen tener una experiencia manifiesta de ello. En cambio, yo, que estoy convencido de que no hay una cualidad tal en la naturaleza, ni por consiguiente ninguna idea verdadera de ella en el entendimiento humano, creo que ellos se sirven de la idea que tienen de la substancia incorpórea para representarse esa gravedad; de manera que no nos resulta más difícil a nosotros entender cómo la mente mueve el cuerpo que a ellos cómo tal gravedad impulsa la piedra hacia abajo”¹.

La apelación a la idea de peso o gravedad resulta desconcertante. En la antropología cartesiana hace las veces de un recurso explicativo, es decir, de un expediente retórico capaz de echar luz sobre las pautas de la interacción psicosomática, la misma función que Descartes piensa que tiene en la física aristotélica para explicar el comportamiento de los cuerpos. El peso según ella, en efecto, es una fuerza oculta, esa cualidad real que achacamos a la materia porque parece reflejar —y por ello demostrar— la que creemos una evidencia tan sólida como ordinaria, pero que, no obstante, pierde todo su crédito ontológico tras la severa crítica de las formas substanciales que ha desarrollado la física matemática.

Sin embargo, el carácter retórico de la recurrencia a esta noción confusa ha de precisarse. La relación que media entre ella y la tercera noción primitiva es una comparación, lo que, en un sentido, la convierte en una figura literaria que permite hacerse una idea viva y eficiente de la dinámica psicofísica aunque sin comprometerse esencialmente con ella, es decir, sin implicar un paralelismo ontológico entre los dos términos del símil, pues las formas substanciales no tienen realidad ninguna. Pero, por otra parte, la comparación es pertinente en

¹ Carta del 29 de julio de 1648, *AT* V-222-223; p. 209 en la traducción castellana del volumen *Meditaciones metafísicas y otros textos* de la ed. Gredos que ya hemos citado. En la misma dirección insiste Descartes en la siguiente carta a Isabel de Bohemia, la del 28 de junio de 1643 “Y para este asunto (...) me he servido de la comparación de la gravedad y de otras cualidades que nosotros imaginamos comúnmente unidas a algunos cuerpos, como el pensamiento está unido al nuestro”, *AT* III-693-694. Cf. también las respuestas a las sextas objeciones, *AT* IX-240; en la ed.cast., p. 337.

tanto que advierte, no en vano, una semejanza que no es de índole ontológica sino psicológica: derivada de un mismo proceso psíquico. Lo que a nuestro entender decide para Descartes la oportunidad de esta correlación entre el peso y la unión es que ambos se ajustan a un mismo modo de pensar, a saber: el que sanciona la intensa vivencia psicofísica infantil¹. Y es que la idea de gravedad como fuerza motriz se saca —parafraseando lo que le ha escrito Descartes a Arnauld— del alma, a la que éste calificativo conviene de suyo en su relación con el cuerpo al que está unida aplicándose después figuradamente a las otras cosas. Intentemos explicar esto un poco más.

La contrapartida de la crítica a las formas substanciales aristotélicas es que la realidad que alimenta su pretendida evidencia lejos de conformar verdaderamente los cuerpos les llega prestada. Es cosa de nuestro propio pensamiento o, mejor dicho, le conviene a éste en la medida en que está mezclado con un cuerpo. El error que supone concederle a la materia como cualidad real suya esa suerte de dinámica da fe precisamente de la experiencia que de algo semejante en tanto que “verdaderos seres humanos” tenemos. Descartes recurre a la comparación de la unión psicósomática, a pesar de su carácter irreducible como hecho último, con el peso porque es una ejemplificación suya, algo que da cuenta de ella. Por este motivo le insiste a Isabel de Bohemia que esa noción a pesar de que no tenga ninguna consistencia ontológica “nos ha sido dada para concebir el modo en el que el alma mueve el cuerpo”²

La gravedad, como el resto de *cualidades reales* de la escolástica es el resultado de esa proyección antropomorfa de la que ya hemos hablado: su

¹ En este sentido E. Gilson denomina “psicología de la física aristotélica” o “psicología genética de las formas substanciales” al desarrollo de la crítica cartesiana de las formas substanciales (*Études sur le rôle...*, pp. 168ss..).

² Cf. la carta del 21 de mayo de 1643, *AT* III-668. E. Gilson presenta brillantemente esta cuestión con las siguientes palabras: “Porque el hombre ha inventado las formas substanciales extendiendo al mundo de la extensión su experiencia personal, es necesario que esta experiencia sea la de una forma substancial. La copia puede ser falsa, pero no se comprendería su existencia si el modelo no fuera verdadero” (*Études sur le rôle...*, pp. 247-248).

poderosa razón de ser se encuentra en la economía mental del “*vrai homme*” y su trasunto es, por tanto, antes vital que epistemológico. Por eso le escribe Descartes a Regius en enero de 1642 alarmado por el despropósito de su concepción del hombre como *ens per accidens*: “...en relación con el tema de las formas substanciales y las cualidades reales, ¿qué necesidad existe de negarlas abiertamente?”¹. Y precisa un poco más adelante que sólo puede hablarse legítimamente de una forma substancial, a saber, el alma en la medida en que es el principio interno de movimiento corporal: ésta será la única que exista pero en todo caso la “verdadera forma substancial del ser humano”².

En este contexto y según la concepción hilemórfica aristotélico-tomista, la unión psicosomática no es sólo muy estrecha, sino que se define por su carácter *substancial*: alma y cuerpo son los dos ingredientes de una sustancia única tan sólo distinguibles por abstracción³. Aquélla integra un todo con éste, pero de tal modo que su desempeño en esta totalidad no puede ser más el de *res*, pues ha perdido la autarquía de la substancialidad —es en todo caso una “sustancia incompleta”—, sino el de forma. El alma *informa* un cuerpo, lo que significa que es su causa formal y final, el principio de su organización y de su identidad individual⁴. Es, como en la tradición tomista, el principio de la substancialidad, el

¹ AT III-492; en la ed.cast. de las *Observaciones sobre el programa de Regius*, p. 58.

² “*vera forma substantialis hominis*”, reza literalmente la carta (AT III-505, cf. además p. 503). También en otro contexto ajeno al de la unión mantiene Descartes la noción de forma: “...por una cosa completa, no entiendo sino una sustancia revestida de las formas o atributos que bastan para que yo sepa que es una sustancia” (respuestas a las cuartas objeciones, *MM*, AT IX-172; en la ed.cast., p. 181). Con esta asimilación del atributo principal o esencial con una forma se trata de mostrar su unidad con la sustancia, de modo que ésta no es sino la cosa a la que está unido, es decir, que la distinción entre ellos, como hemos visto, no es estrictamente *de re* sino de razón. El atributo es lo que hace cognoscible a la sustancia, lo que pertenece, por tanto, en cierto sentido al orden de la subjetividad, mientras que la *res* es un hecho bruto que mantendría hasta cierto punto su identidad ontológica al margen incluso de su atributo. Hemos visto como el solapamiento entre ambos no es del todo ajustado. Forman en realidad un todo pero también pueden separarse conceptualmente, por abstracción. En este sentido consideramos que Descartes juega con la noción escolástica de forma substancial más de lo que piensa.

³ Cf. por ejemplo la afirmación que hace al respecto en las respuestas a las cuartas objeciones, *MM*, AT IX-177; en la ed.cast., p. 185. Sobre este punto inciden buena parte de los estudios sobre Descartes. Cf. por ejemplo los de H. Gouhier, *La pensée métaphysique de Descartes*, Vrin, Paris, 1987, pp. 321ss.; J. Laporte, *Le rationalisme de Descartes*, pp. 220ss.; J. Segond, *La sagesse cartésienne et la doctrine de la science*, pp. 225ss.; G. Rodis-Lewis, *L’anthropologie cartésienne*, pp. 19ss.; F. Alquié, *La découverte métaphysique de l’homme chez Descartes*, pp. 300ss.; M. Gueroult, *Descartes selon l’ordre des raisons*, pp. 123ss.; y L. J. Beck, *The Metaphysics of Descartes*, pp. 262ss..

⁴ Cf. carta al Padre Mesland del 9 de febrero de 1645: “Porque no hay nadie que no crea que tenemos los mismos cuerpos que hemos tenido desde nuestra infancia, aunque su cantidad haya aumentado mucho...; no son *eadem numero* más que a causa de que son informados por la misma alma”, AT IV-167. Lo mismo

principio de la identidad substancial. Por ello el termino “alma” tal y como se entiende en la tradición filosófica precartesiana vuelve a ganar sus derechos en el ámbito de la tercera noción primitiva.

La amalgama de alma y cuerpo que constituye al “verdadero ser humano” aparece así —para el pensamiento claro y distinto que los separaba— preñada de confusión. La trabazón, la *permixtio* entre ambos es tan espesa, y la interacción tan acoplada, que parece haber lugar a una suerte de corporalización de la misma alma. Así, le llega a escribir Descartes a la princesa de Bohemia:

“Puesto que Vuestra Alteza señala que es más fácil atribuir materia y extensión al alma que atribuirle la capacidad de mover un cuerpo y de ser por él movida sin tener materia, le suplico que atribuya libremente esta materia y esa extensión al alma, porque eso no es otra cosa que concebirla unida al cuerpo”¹.

En el esfuerzo por comprender la unión del alma con el cuerpo puede concedérsele a aquélla con propiedad una suerte de materialidad. A la luz de esta perspectiva, aparece como una substancia inmaterial que se une a otra substancia material para conformar conjuntamente una única substancia de naturaleza corpórea. Este gesto sería el envés del que hace del alma el principio de individualidad del cuerpo, en la medida en que ahora es ella la que ha de apoyarse en éste, hacerse en cierto sentido de él coextensiva para hacer inteligible su intervención somática. La identidad de ambos se cofunda así de un modo recíproco dentro de los lindes de lo que es un individuo, un “verdadero ser humano”. Pero cabe tener siempre en cuenta que el alma informa el cuerpo sólo en tanto y cuanto que es la única forma substancial, o sea, en tanto y cuanto que nos movemos en el dominio de la tercera noción primitiva.

La intempestiva vuelta de Descartes al hilemorfismo escolástico para dar cuenta *filosóficamente* de la coherencia de lo corporal y lo espiritual en el ser humano después de haberlo erradicado drásticamente a propósito de su distinción

afirma en los *PF* (IV, 189): “humanam animam, etsi totus corpus informet...”, *AT* VIII-315.

¹ Cf. carta a Isabel de Bohemia del 28 de junio de 1643; *AT* III-694.

real, no expresa sino la tensión que atraviesa el sistema cartesiano a la hora de conjugar los dos momentos: el de la tercera noción primitiva y el que aúna a las otras dos. La naturaleza de la unión se le escapa al pensamiento distinto, pues si se quiere evitar su accidentalidad —y éste es a nuestro parecer el deseo de Descartes— no es posible entenderla, como se haría desde un punto de vista racionalista, en los términos de una yuxtaposición o composición cuyas partes conservan intacta su independencia y persisten en la diferente naturaleza de sus operaciones¹. La única salida es hacer valer la legitimidad de la confusión, algo que amenaza con dejar perplejo el proyecto fundamentalista cartesiano cuya vocación metódica es la de la claridad y distinción. Sin embargo, tampoco puede pasarse sin ello si es que el trasunto de la confusión es lo vital: y es que le interesa, no lo olvidemos, también llegar a las ramas prácticas del saber donde fructifica la moral.

Efectivamente, la razón para mantener el *pseudomundo* de las formas substanciales —a los ojos de la física tan espurio— es su concordancia, no obstante, con el sentido común y con la experiencia vital ordinaria. Puede decirse en este sentido que alma y cuerpo mantienen una diferencia de esencia, pero no de existencia: la unidad de la persona es un hecho incontestable para el ser humano concreto y real, para el ser humano vivo². Lo que prima bajo este punto de vista es lo cualitativo, lo que tiene una relevancia sensible y una utilidad biológica —insistimos— aunque confunda a la conciencia. Tal vez por ello se cree Descartes legitimado a valerse de una forma substancial, la de peso, para dar cuenta de la imbricación entre lo corporal y lo mental. El contexto en el que la

¹ De hecho, la tradición racionalista cartesiana jalonada por Malebranche, Spinoza y Leibniz va a desistir en pleno del intento de dar cuenta de la unión de dos realidades tan heterogéneas entre sí como son el alma y el cuerpo. Esta unión no sólo es inexplicable sino también impensable: el único recurso que permite dar cuenta de la correspondencia entre lo corporal y lo mental es la acción de Dios. Desde estos presupuestos van a forjarse las respectivas soluciones de los tres autores que acabamos de mencionar: el ocasionalismo —que postula que a cada movimiento del alma le corresponde uno corporal gracias a la intervención divina—, el paralelismo —según el que la *res cogitans* y la *extensa* son la expresión de una única substancia real: Dios— y la teoría de la armonía preestablecida —para la que ambas substancias han sido ajustadas previamente por Dios. Sobre este punto pueden consultarse las pp. 222ss. de la obra ya citada de J. Laporte, *Le rationalisme de Descartes*.

² De acuerdo con este último punto y en polémica con la tesis de G. Ryle está el artículo de ya citado W. Röd “Descartes’ Mythos oder Ryles Mythos. Überlegungen zu Ryles Descartes-Kritik”.

comparación tiene sentido es eminentemente práctico. Su vigencia de ningún modo se mantiene teóricamente, o sea, en el contexto fundamentalista de la epistemología que sí necesita de la distinción esencial entre pensamiento y extensión para hacer de ésta una realidad cósmica calculable y manipulable y de aquél una voluntad sin cortapisas. Como hemos apuntado, la vigencia de las formas substanciales es solidaria con la de la unión, mejor dicho, ambos parecen obtener carta de naturaleza en un mismo gesto. Podríamos aventurar entonces que la física aristotélica es reasumida en la filosofía cartesiana como eficiente explicación *metafórica* de una psicología humana que se rige en función de preocupaciones vitales y no ya de intereses científicos. Y, en definitiva, al son de este doble juego entre la razón y la vida se escinde la mirada cartesiana sobre el yo.

Lejos queda ahora ese breve y excepcional plazo de la biografía del filósofo que ha de dedicarse a la metafísica. Cabe instalarse ahora por ello en el dominio de lo vivido, en el que se recuperan las creencias infantiles sin ningún esfuerzo, atendiendo no tanto a la verdad como al provecho o a la amenaza de las cosas. Lo confuso se resarce así de la tensión ascética de las anteriores jornadas y recobra con fuerza su mira: la conservación y bienestar del compuesto que ahora se sabe el “*vrai homme*” cartesiano. Se trata del ser humano real, de carne y hueso, pendiente —a pesar de la promesa religiosa de inmortalidad— de la felicidad que pueda fraguarse sobre todo en este mundo. Por ello, si antes nos entreteníamos en el tiempo de la meditación, ahora nos tocará demorarnos en el de la vida, jalonado como está por la afectividad y las pasiones. Como veremos en el próximo capítulo, ellas son el verdadero cimiento de la tercera noción primitiva. En este contexto va a ejercer entonces el cuerpo sus merecidos derechos biológicos y morales, aunque también, como luego veremos, no sin abusos, lo que de alguna manera reanimará la tensión dualista.

III.3.2. La recuperación nietzscheana del alma de camino hacia el sí mismo.

La filosofía nietzscheana, como hemos venido señalando, trabaja en contra de la psicologización de la ontología, *deshumanizándola*. Sus intenciones pasan, en efecto, por corregir ese doble *sentido pneumático* que viciaba la caligrafía del ser humano y por guiar su *retraducción* naturalista. Así, sin ocultas intenciones morales y con la escrupulosidad propia de los buenos filólogos, podremos volver a trabajar, como nos anunciaba más arriba *Más allá del bien y del mal*, con el “texto básico” de la antropología, a saber, *homo natura*, sacándole el máximo partido a nuestra humanidad con interpretaciones más vigorosas y saludables. Sin embargo, y para proteger precisamente tal posibilidad hermenéutica, este esfuerzo *antianimista* también ha de tener una medida. Tratemos de encontrarla.

En el contexto de este programa *deshumanizador*, Nietzsche va a apreciar, aunque con variable grado de convicción a lo largo de su obra, el potencial antimetafísico de la ciencia. Reconoce, por ejemplo, que en el extremo de las teorías mecanicistas se hacen importantes esfuerzos para *desanimar* la naturaleza suprimiendo el pensamiento teleológico y representando un acontecer sin intenciones —se deja “a la «razón» y a los «fines» fuera de juego”¹—. En la obra nietzscheana no hay una crítica ni una filosofía sistemática de la ciencia y aquí tampoco pretendemos reconstruirla, pero sí se ha de señalar que su abordaje del mecanicismo es ambiguo, lo que afecta significativamente a sus relaciones con Descartes. A pesar de las reservas que luego repasaremos, la antropología nietzscheana se deja seducir en algún momento por la metáfora radical de la *máquina*. Su pretensión de deshumanizar la naturaleza y naturalizar el ser humano pasa —al igual que lo había hecho en el caso de Descartes—, por la tentación de la reificación, por la sugestión de lo inorgánico llevada a su expresión más moderna, la mecánica². Para dar con las claves del ser humano, no importaría entonces la introspección, sino la perspectiva más objetiva y externa

¹ Cf. fragmento 36[34] de junio-julio de 1885, *KSA* 11-564.

² Cf. fragmentos 11[24 y 70] de la primavera-otoño de 1881, *KSA* 9- 451 y 468

que sea capaz de igualarnos con el resto de las cosas y de hacernos apreciar una legalidad común impermeable a la causalidad psicofísica. Se trata de dirigir la mirada crítica de la ciencia sobre uno mismo y de expulsar de él la sombra del alma. Ésta no es más que el sueño animista, *infantil*, de un cuerpo no explicado científicamente. Escribe Nietzsche al respecto en un fragmento póstumo:

“La creencia en el *cuerpo* es más fundamental que la creencia en el alma: ésta última ha surgido a partir de las aporías de la concepción no científica del cuerpo (algo que lo abandona. Creencia en la *verdad del sueño*)”¹.

Así pues, Nietzsche, aunque lamenta la excepción de la *res cogitans*, reconoce el mérito cartesiano a la hora de mecanizar los animales —y también el cuerpo humano— y de abordarlos científicamente como una parte más de la *res extensa*. A cuenta de ello es posible avanzar en el repliegue de lo espiritual y en el descrédito de la voluntad como facultad anímica, como antigua superstición y “prejuicio popular”², sin duda excesivo, que vicia *pneumáticamente* el conocimiento que tenemos del ser humano. Sobre esto discurre una de las últimas páginas nietzscheanas lúcidas como es el siguiente párrafo de *El Anticristo*:

“En lo que se refiere a los animales, Descartes fue el primero que, con una audacia digna de respeto, osó el pensamiento de concebir el animal como una *machina*: nuestra fisiología entera se esfuerza por dar una demostración de esa tesis. Nosotros, lógicamente, no ponemos aparte tampoco al ser humano, como todavía hizo Descartes: lo que hoy se ha llegado a entender del ser humano llega exactamente hasta donde se lo ha entendido como una máquina. En otro tiempo al ser humano se le daba, como dote suya procedente de un orden superior, la «voluntad libre»: hoy le hemos quitado incluso la voluntad, en el sentido de que ya no es lícito entender por ella una facultad”³.

Descartes comienza por igualar el animal con la máquina y Nietzsche quiere rematar esta ecuación *incorporando* el ser humano como uno más de aquellos: “hemos vuelto a colocarlo entre los animales”⁴. Si el mecanicismo se tiene por modesto al prescindir de hipótesis antropológicas idealistas,

¹ Fragmento 2[102] de otoño de 1885-otoño de 1886, *KSA* 12-112.

² *MBM*, §19, *KSA* 5-32; en la ed. cast, p. 39.

³ *AC*, §14, *KSA* 6-180; en la ed. cast, pp. 43-44.

curiosamente, una parecida falta de orgullo también está presente en el animismo. En ambos casos, efectivamente, se establece una continuidad entre el ser humano y la naturaleza, aunque en el primero de ellos en virtud de la materia y en el otro, del espíritu². Como luego veremos, el prejuicio del alma no será despachado sin más por Nietzsche, pero por el momento nos interesa sondear sus tentaciones mecanicistas. La ventaja que en ellas encuentra es que —como añade un poco más adelante el texto de *El Anticristo* citado— parten del hecho de que “la voluntad ya no «actúa», ya no «mueve»”, de que no existen de ninguna manera causas espirituales. Recobrado de estos “fuegos fatuos”¹, el mundo parece quedar, en este sentido, *despsicologizado* y listo para plegarse a un querer muy diferente.

Sin embargo, la adhesión al mecanicismo no parece ser la mejor ni la más coherente conclusión de la filosofía nietzscheana, puesto que con él no se puede seguir ese *hilo conductor* del cuerpo que mencionábamos antes. La aceptación de la animalidad parece, en principio, decantarse del lado del materialismo, pero éste no tiene necesariamente que ser mecanicista. De hecho, la excepcional metáfora de la máquina que hemos subrayado en *El Anticristo* se pierde en los textos nietzscheanos entre la abundancia de las que se fijan en el ser vivo. El conocimiento de lo humano que proyecta Nietzsche al calor de aquella imagen supone ya su misma corrección, al enfocarlo, según él dice inmediatamente después, como una “fisiología”. La tentación de lo inorgánico, que sin duda está presente con fuerza en algunos momentos, parece ceder así ante la de lo orgánico, dando paso a un paradigma más biologicista y claramente vitalista. La fidelidad a la tierra que pide Zaratustra es la fidelidad a la vida en lo que ésta tiene de dinámico, de energético, de superación, de posible. El ser humano no puede, entonces, reducirse a un mecanismo gris ajeno a la innovación y a la iniciativa. Como hemos visto, su apropiación del mundo se entiende como una *asimilación* —esa “función orgánica fundamental sobre la que se basa todo crecimiento”, como leíamos antes— y, sobre todo, es parte de una biografía

¹ *Ibid.*

² *AC*, §14 y *A*, §31.

personal abierta a la contingencia. La crítica del alma no se lleva a cabo teniendo como modelo heurístico a una simple y predecible máquina. El mecanicismo, así pues, ha de suscitarle a Nietzsche importantes reservas.

Para empezar, supone darle la vuelta al concepto de “voluntad libre” abocándolo al de “voluntad no libre”, lo que entraña igualmente, en opinión de Nietzsche, un uso incorrecto de la causa y del efecto. Y es que el “cretinismo mecanicista” acaba cosificando erróneamente ambos términos dejando que el primero empuje y presione hasta que produzca el segundo². Esta concepción de la realidad no se libra de una figuración de la causalidad que abraza sospechosos términos residualmente animistas como *compulsión* y *necesidad*³. Manteniéndose este vocabulario, se daría una explicación ontológica errada en la medida en que se seguiría manejando la gramática profunda de sujetos, de *actores* que actúan, aunque sea ciegamente, sobre otros. Sin embargo, cabe recordar, como leíamos más arriba aleccionados por Hume, que no tenemos ningún sentido de la *causa efficiens* y que, en definitiva, “la necesidad no es un hecho, sino una interpretación”⁴. Nietzsche acepta, en efecto, los resultados de la crítica humeana en lo que respecta a la disolución de la causalidad como relación necesaria entre fenómenos. Se trata aquélla de una conclusión a propósito de una sucesión reiteradamente observada, de una regularidad empírica que por muy recalcitrante que sea nunca puede demostrar un compromiso metafísico entre lo que denominamos causa y lo que tomamos por su efecto⁵. Sería esa “gran guía de la

¹ *CI*, “Los cuatro grandes errores”, §3; *KSA* 6-91; en la ed. cast., p. 64.

² Cf. §21 de *MBM*, *KSA* 5-35; en la ed. cast., p. 43.

³ Cf. fragmentos 36[34] de junio-julio de 1885 y 9[91] del otoño de 1887, *KSA* 11-564-565 y *KSA* 12-383-387., respectivamente. Leemos así mismo en el §109 de *La ciencia jovial*: “Guardémonos también de creer que el universo es una máquina; sin duda no está construido de acuerdo con una finalidad, y con la palabra «máquina» le atribuimos un honor demasiado alto”, *KSA* 3-467; en la ed. cast., pp. 202-203.

⁴ Fragmento 9[91] del otoño de 1887, *KSA* 12-383. Leemos en este mismo fragmento: “El que algo suceda regularmente y suceda previsiblemente no demuestra que suceda *necesariamente*. El que un quantum de fuerza en cada caso determinado se determine y comporte de una sola forma y manera no lo convierte en «voluntad no libre». La «necesidad mecánica» no es ningún hecho: la hemos interpretado primero dentro del acontecer. Hemos entendido la *formulabilidad* del acontecer como consecuencia de una necesidad que gobierna por encima del acontecer. Pero de que yo haga algo determinado no se sigue, de ninguna manera, que lo haga compelido. La *compulsión* no es en absoluto demostrable en las cosas: la regla demuestra solamente que uno y el mismo acontecimiento no es otro acontecimiento. Es porque hemos introducido sujetos, «actores» en las cosas al interpretarlas, que surge la apariencia de que todo acontecer es el resultado de una *compulsión* ejercida sobre sujetos”.

⁵ Cf. secciones 5 y 7 de la *Investigación sobre el conocimiento humano* de Hume. Las referencias de Nietzsche al tratamiento humeano de la causalidad son escasas. Además del fragmento ya citado 2[83] del

vida” que es para Hume el hábito o la costumbre la que nos permitiría fundamentar una creencia tan poderosa y vigente en nuestro manejo de la realidad. En el mismo sentido, para Nietzsche, en la lógica mecanicista rige lo que en la lógica en general: “es una especie de columna para animales vertebrados, nada verdadero-en-sí”¹.

Por otra parte, al margen de su ingenuidad teórica, el mecanicismo le genera a Nietzsche un tipo de reparo muy distinto. El precio por privar de finalidad al acontecer es su traducción a un lenguaje extremadamente precario desde un punto de vista psicológico o moral. Y es que apuesta por una interpretación que no sólo impide la libre circulación de la contingencia, sino que también arruina el tejido de ilusiones que envuelve la vida humana. “Un mundo esencialmente mecánico —apunta Nietzsche en *La ciencia jovial*— sería un mundo esencialmente *sin sentido*”². Su pobre sensualidad y su hechura unívoca además de reductivamente cuantitativa, calculable y matemática conseguirían despojar a la existencia de su posible y preciosa “ambigüedad de significado”³. Con ello, el acontecer ganaría, ciertamente, en seriedad y perdería ese “doble sentido” *pneumático* del que Nietzsche se lamentaba antes, pero, como contrapartida, se desperdiciaría una dosis importante de significatividad. Insiste Nietzsche en el parágrafo titulado “La ciencia como prejuicio”:

“Es una simpleza y una ingenuidad, si no una enfermedad mental o un idiotismo, pensar que sólo existe una única interpretación correcta del mundo, la que *vosotros* sostenéis, la que permite investigar y seguir trabajando conforme a *vuestro* sentido (¿vosotros queréis decir en realidad mecanicista?): una interpretación que no admita otra cosa que no sea contar, calcular, pesar, ver y palpar. ¿No podría ser, por el contrario, más correcto pensar que el aspecto más superficial y más externo de la existencia — lo más aparente en ella, su piel, su aspecto sensible — es precisamente lo primero que se deja aprehender, e incluso tal vez lo único? Una interpretación «científica» del mundo, tal como vosotros la entendéis, podría ser, por tanto, una

otoño de 1885-otoño de 1886, *KSA* 12-101-102, cf. los fragmentos póstumos 34[70 y 82] de abril-junio de 1885, *KSA* 11-442 y 445.

¹ Fragmento póstumo 35[67] de mayo-julio de 1885, *KSA* 11-539.

² *CJ*, §373; *KSA* 3-626; en la ed. cast., p.392.

³ *Ibid.*, *KSA* 3-625; en la ed. cast., p. 391.

de las interpretaciones más *estúpidas*, es decir, la más pobre en significado de todas las posibles interpretaciones del mundo: dicho sea esto al oído y a la conciencia de los señores mecánicos”¹.

El texto de la naturaleza se prestaría de este modo a una lectura más moderada metafísicamente, aunque también mucho más inhóspita y gélida. En contraste con el “clima tropical” del animismo sobre el que vamos a leer algo ahora, la ciencia, en efecto, puede llegar a desencantar nuestra imagen del mundo y rebajar la temperatura de la imaginación poniendo en entredicho calenturas vitales muy arraigadas. Tal y como habíamos leído ya en *Crepúsculo de los ídolos*, éste sería el momento en que nos despertaría el canto del gallo del positivismo anunciando una “mañana gris” bajo cuya tímida claridad, muy lejos todavía del mediodía, podemos pasar frío. En términos también climatológicos, recrea Nietzsche la hipotermia que nos depara la cultura científica en el siguiente texto de *Humano, demasiado humano*:

“En comparación con la zona templada de la cultura a la que es nuestra tarea pasar, la anterior produce en conjunto la impresión de un clima *tropical*. Violentos contrastes, brusca alternancia del día y la noche, torridez y vistosidad de colorido, la veneración de todo lo súbito, misterioso, aterrador, la rapidez con que estallan las tempestades, por doquier el pródigo desbordamiento de las cornucopias de la naturaleza: y en cambio en nuestra cultura, un cielo claro pero no luminoso, aire puro, bastante estable, frescor, incluso a veces frío: así contrastan mutuamente ambas zonas”².

La “refrigeración” científica —y también genealógica— de las cálidas ilusiones animistas puede tener sus riesgos y provocarle al ser humano una anemia mórbida y carente de toda vitalidad parecida a aquélla que también genera la metafísica. Su seguro potencial antiidealista, como un “*poder prescindir de mundos de ilusión*”, esconde también una capacidad “socavadora, diseccionadora, desilusionadora, debilitadora”¹. El proceso al que se someten las calenturientas ficciones de antaño incuba también la palidez, entraña el peligro

¹ *Ibid*, KSA 3–625–626; en la ed. cast., pp. 391–392.

² HDH, I, §236; KSA 2–197–198; en la ed. cast, p. 157. Cf. también §244.

de una hibernación nihilista. Ésta sería, sin duda, una conclusión no deseable de esa programática *congelación de los ideales* que emprende *Humano, demasiado humano* inmovilizándolos e inutilizándolos semánticamente. El remedio podría llegar a ser en este sentido peor que la enfermedad y excitar un desmesurado ardor crítico ajeno al mundo de la vida e impermeable a todo control moral. Y es que —advierte más adelante *Aurora*— “puede incluso que la humanidad perezca a causa de esta pasión del conocimiento”². La *verdad* nunca ha de ser tan exigente que ponga en peligro la vida, habida cuenta de que, como nos recuerda *La ciencia jovial*, nuestro organismo ya estaba ajustado a lo contrario de ella: “todas sus funciones superiores, las percepciones de los sentidos y, en general, todo tipo de sensación, trabajaban con aquellos inveterados errores fundamentales incorporados desde antiguo”³.

En efecto, frente a esa voluntad de verdad —que podría ser, también en palabras de *La ciencia jovial*, “una oculta voluntad de muerte”⁴— Nietzsche va a reivindicar una *voluntad de máscara*, pues ésta es la que con mayor garantías nos protege de las inclemencias de la existencia y de la amenaza del sinsentido⁵. Necesitamos ficciones para vivir y por ello tal vez sea cierto que “en todo querer-conocer hay ya una gota de crueldad”⁶. El ser humano, que es un “animal fantástico”⁷, ávido de fábulas y de ambigüedad, consumiría, ciertamente, su salud y perdería fuerza y color si tuviese que afrontar e *incorporarse* un desenmascaramiento desalmado de todas las ilusiones: “¿O acaso creéis hoy —se pregunta Nietzsche en *Aurora* retomando la anterior imagen climatológica—,

¹ Cf. fragmento 9[60] del otoño de 1887, *KSA* 12-368.

² *A*, §429; *KSA* 3-264; en la ed. cast., p. 247. Sobre los riesgos de la voluntad de verdad, cf. el estudio ya citado de M. Foucault, *Nietzsche, la genealogía, la historia*, pp. 69 y ss..

³ *CJ*, §110, *KSA* 3-469; en la ed. cast., p. 204.

⁴ *Ibid.*, §344, *KSA* 3-576; en la ed. cast., p.333.

⁵ Cf. el estudio de G. Vattimo, *El sujeto y la máscara*, Península, Barcelona, 1989. En él se toma este último concepto como hilo conductor de la filosofía nietzscheana. “El problema de la máscara —señala Vattimo en la p.14— es el problema de la relación entre ser y apariencia” y el de su imposible concordancia. Sin embargo, este desajuste que hace necesaria la ficción puede solucionarse en términos decadentes, recurriendo a disfraces metafísicos que mantienen la tensión de la verdad, o en términos saludables, asumiendo el absoluto protagonismo de la ficción en la relación humana con el mundo. Ésta es, sin duda, la apuesta nietzscheana tras el desenmascaramiento de la genealogía.

⁶ *MBM*, §229, *KSA* 6-167; en la ed. cast., p. 178. Cf. también el §230.

⁷ *CJ*, §1, *KSA* 3-372; en la ed. cast., p. 90.

porque estáis helados y secos como una clara mañana de invierno, sin que nada os preocupe, que tenéis mejores ojos?”¹.

Para prevenir la hipotermia, cabe regular de un modo equilibrado las relaciones entre conocimiento y vida. Al igual que ésta no toleraba el exceso de sensibilidad histórica, tampoco resiste una extremada curiosidad científica —ni tampoco genealógica—. En ambos casos se mina la confianza en las ilusiones cotidianas y la capacidad para renovarlas creativamente. El escalpelo ilustrado amenaza de esta suerte con abrir un vacío de sentido en el que se pierda la voluntad de vida, pero para Nietzsche ésta ha de sobrevivir siempre a la voluntad de verdad y ponerla a su servicio. Se trata, en definitiva, de saber “hasta qué punto tolera la verdad ser incorporada”², es decir, de alimentar nuestra curiosidad sin arriesgar las condiciones más favorables a la existencia. La denuncia ha de ser comprensiva con las ficciones humanas y animar una sana complicidad. Por ello, aunque seamos conscientes de su espesor imaginativo, se ha de transigir con lo que las herencias tienen de constitutivo y enriquecedor para el ser humano. La filosofía nietzscheana parece querer mantener a raya las embestidas de la ciencia al mundo de la vida y guardar entre ambas pasiones una cierta armonía. Para neutralizar tanto los excesos de la barbarie como los de la deshumanización, ensaya una propuesta cultural conciliadora en *Humano, demasiado humano* que aboga por la separación de ámbitos y su mutuo control *térmico*:

“Por eso una cultura superior debe dotar al ser humano de un doble cerebro, por así decir, de dos cavidades cerebrales, para sentir de un lado la ciencia, del otro lo que no es ciencia, una cosa junto a la otra, sin confusión, separables, impermeables: es ésta una exigencia de la salud. En una esfera reside la fuente de la fuerza, en la otra el regulador: debe calentarse con ilusiones, unilateralidades, pasiones, y

¹ *A*, §539, *KSA* 3-308; en la ed. cast., p. 280. Continúa un poco más adelante el párrafo: “Vuestras debilidades corporales darán a las cosas colores pálidos, vuestras fiebres las convertirán en monstruos. ¿No ilumina vuestra mañana las cosas de un modo diferente que vuestro atardecer? ¿No teméis volver a encontrar en la caverna de vuestro conocimiento a vuestro propio fantasma, como si fuera la tela con la que la verdad se disfraza ante vosotros? ¿No es ésta una comedia espeluznante en la que vosotros imprudentemente queréis representar un papel?”

² *CJ*, §110, *KSA* 3-471; en la ed. cast., p. 206.

con la ayuda de la ciencia cognitiva deben prevenirse las consecuencias malignas y peligrosas de un recalentamiento”¹.

La ciencia regula el impulso a la ficción y éste a su vez prospera del mejor modo posible dentro de esos cauces cognitivos templados, manteniendo la fuerza vital. Esta solución de compromiso esbozada en *Humano, demasiado humano* no logra convertirse en una guía para el resto de la filosofía nietzscheana, que en muchos momentos, como veremos más adelante, parece consentir el *recalentamiento* y recaer, dándole la vuelta al idealismo epistemológico, en una suerte de idealismo hermenéutico, pero sí nos ayuda a avanzar en la crítica al alma que llevamos desde hace páginas entre manos. La naturalización del ser humano que pretende elidir ese concepto ha de ser consciente de los riesgos nihilistas que entraña siempre la mirada fría de la genealogía y asumir la animalidad sin poner en peligro la supervivencia del *animal fantástico*.

Nietzsche lamentará, en este sentido, “la inhabilidad de los naturalistas” que “apenas tocan el alma, la pierden”². Clarificados los términos *psicológicamente*, no considera necesario renunciar a la hipótesis del alma —una de “las más antiguas y venerables”, por cierto, en su opinión— sino que se propone *naturalizarla* y dar con fórmulas que excedan su coincidencia con el *Ich* y recojan correctamente, como contrapartida, su ampliación hasta la *mismidad*. Leemos al respecto en un fragmento de *Más allá del bien y del mal*:

“Dicho entre nosotros, no es necesario en modo alguno desembarazarse por esto de «el alma» misma y renunciar a una de las hipótesis más antiguas y venerables: cosa que suele ocurrirle a la inhabilidad de los naturalistas, los cuales, apenas tocan «el alma», la pierden. Pero está abierto el camino que lleva a nuevas formulaciones y refinamientos de la hipótesis alma”¹

Para hacer justicia a esa realidad polisémica, plural y dinámica de la psicología humana que hemos entrevisto en este capítulo, la filosofía nietzscheana va a tirar con fuerza del *pensamiento corporal*. Los *instintos*, las

¹ HDH, I, §251; KSA 2-209; en la ed. cast, p. 164.

² MBM, §12, KSA 5-27; en la ed. cast, p. 34.

pulsiones y los *afectos* que han salido de debajo de la conciencia y de la memoria nos han avanzado ya, en efecto, esta nueva hipótesis anímica que queremos abordar en el siguiente capítulo. Nietzsche va a reclamar con ella una antropología festiva, alegre, cuyas risas pongan en evidencia las ilusiones de la vida humana con el fin de desdramatizarlas, pero sin voluntad censora. *La ciencia jovial* trabaja para que, pasado el tiempo de la tragedia, es decir, el de las religiones y el de las morales, “la comedia de la existencia” tome conciencia de sí misma². Se trataría de cultivar, en definitiva, una ciencia humana, muy humana, que nos permitiera vivir de la ficción más ilustradamente.

¹ *Ibid.*

² *CJ*, §1, *KSA* 3-372; en la ed. cast, p. 89.

CAPÍTULO III

EL SUJETO DE LA MORAL: *ARISTOCRATISMO*

Si al principio del capítulo que hemos dejado atrás Descartes se afanaba en la formación del sujeto del conocimiento, del *ego cogitans*, en éste va a tratar de darle voz al verdadero ser humano, al *vrai homme* descubierto al final. Paralelamente, y haciéndole seguir este movimiento hacia la corporalidad, si Nietzsche se ocupaba críticamente del *Ich*, ahora va a recrearse en la afirmación del *Selbst*. Cambio de términos, entonces, que abre un nuevo episodio de la subjetividad cuya guía —de acuerdo con la letra nietzscheana— es una sensibilidad *aristocrática* ya presentada en la primera parte de este trabajo y que tomará definitivamente forma en esta tercera con arreglo al espíritu de cada uno de nuestros autores. Y es que es en el contexto de la moral donde van a ganar todo su protagonismo, como sujetos paradigmáticos de sendos programas, el *alma fuerte* y el *superhombre*.

Como ya hemos avanzado, este segundo contexto de la identidad personal es corporal. Descartes plantea la moral en el confuso dominio de la *afectividad* donde rige el compromiso psicosomático y se inhabilita el dualismo —aunque sin lograr vencer sus tentaciones del todo—. Pero tanto él como Nietzsche van a abordar el mundo emocional y pasional desde una perspectiva naturalista, podría decirse médica, pues van a poner en práctica una vocación claramente *higiénica* antes que moralizadora. Buscando las raíces de este planteamiento, se ha de volver a mencionar el saber antropológico que se fragua en el Renacimiento al calor de la nueva ciencia. En este momento, la psicología sufre, efectivamente, una importante transformación: de disciplina básicamente metafísica pasa a tener un alcance descriptivo y analítico, a satisfacer un interés empírico y también, como ya hemos sugerido, terapéutico. L. Vives, B. Telesio y M. de Montaigne

son algunos nombres de esa corriente de resonancias estoicas que convierte la teoría de las pasiones en una investigación de los movimientos anímicos preocupada por la salud y la felicidad¹. Y es que lo somático gana entonces una importancia decisiva en el gobierno de la existencia: su valor es ante todo de utilidad. Los afectos nacen del afán por conservar la propia vida, son los medios por los que el alma se mueve naturalmente hacia lo que más le conviene.

Aprendida esta lección, en la moral cartesiana y en la nietzscheana lo sano, lo vital, va a ser certificado como virtuoso. Sin embargo, vamos a situar sus respectivas propuestas para el *vrai homme* y el *Selbst* bajo un título compartido, el *dominio de sí*, que en principio podría despistar sobre ese tratamiento antimetafísico del cuerpo que hemos avanzado, pero que se acabará de entender en nombre del ejercicio de autonomía de una voluntad que no puede prescindir de cierto celo ascético. Aunque al hilo de dos *pathos* biográficos diferentes, el *alma fuerte* y el *superhombre* encarnarán así una reivindicación radical del individualismo. Desde ella proyectarán un ideal de vida demasiado difícil para el común de los mortales cuyo calado público merecerá, no obstante, también una consideración. Y es que, ceñidos por dos pasiones encontradas, la de la generosidad y la del egoísmo, sus aristocratismos enfocarán la mirada al otro con distintos objetivos.

Así las cosas, si bien la complicidad a este nivel entre Descartes y Nietzsche es grande, todavía nos queda mucho por matizar, máxime cuando el *alma fuerte* se empeña en escuchar las enseñanzas del *ego cogitans* y transigirá con el substancialismo y cuando el *superhombre*, en otro sentido, hace una apología tan feroz de la diferencia que pondrá en graves aprietos el pensamiento de lo común. Siguiendo, entonces, el eje del *aristocratismo* pero explorando también su posible bifurcación, repasemos de la mano de sus progenitores estas dos figuras morales de la subjetividad. Comencemos por Descartes y su *âme forte*.

¹ Cf. el estudio de W. Dilthey ya citado "La función de la antropología en los siglos XVI y XVII", sobre todo, pp. 413 y ss..

I. EL ALMA FUERTE CARTESIANA.

Si hacemos memoria sobre la correspondencia de Descartes a Isabel de Bohemia del 21 de mayo de 1643, recordaremos que para alcanzar un acertado conocimiento de sí se había de estar al tanto del compromiso somático del alma. Ésta se desvela principio motriz del cuerpo y éste, a su vez, causa de sus pasiones y más íntimos sentimientos. Al hilo de su connivencia, se van a cruzar en el yo la actividad con la pasividad, la voluntad autorresponsable con la afectividad compulsiva y, en definitiva, el sueño de la omnipotencia con el temor a que se esfume. Atenderemos a este conflicto cuando abordemos el ideal de dominio de sí de la moral cartesiana, pero para llegar a ella hemos de ahondar un poco más en la naturaleza del *vrai homme*. El compuesto que lo define constituye, como sabemos, la tercera de las *nociones primitivas* que, en calidad de tal, es un hecho metafísicamente incontestable que engrosa las raíces del “árbol” del saber. Es tan básica e irreducible como las otras dos, el pensamiento y la extensión, aunque en un sentido peculiar, *confuso*, que aboga en contra de su *cientificidad*. Y es que no deriva de la yuxtaposición de aquéllas ni hereda, en consecuencia, su claridad y distinción, por lo que ha de descubrirse y justificarse en contextos particulares.

Su justificación filosófica es sin duda problemática al haber de recurrir intempestivamente —así lo vimos ya— al hilemorfismo y tener que rehabilitar *psicológicamente* las formas substanciales. Pero es que, además, este *reconocimiento* existencial de nuestra vieja identidad corporal es inevitablemente tenso a pesar de la tripartición metafísica de las nociones primitivas. En este sentido, lo que había quedado separado ha de repensarse de nuevo unido aunque sea bajo otra perspectiva, algo que, como también le confiesa Descartes a la princesa de Bohemia, no va de suyo: “no me parece —le escribe el 28 de junio de 1643— que el espíritu humano sea capaz de concebir distintamente y al mismo tiempo la distinción entre el alma y el cuerpo y su unión; a causa de que para eso,

hace falta concebirlas como una sola cosa, y a la vez concebirlas como dos, lo que se contradice”¹.

Ciertamente, después de las *Meditaciones metafísicas*, el agudo esfuerzo por llegar a aprehender con claridad la separación entre lo mental y lo somático hace necesario otro por ligarlos. Se nos invita así a recuperar un saber de sentido común sobre uno mismo corregido tan drástica y emblemáticamente por el *ego cogitans* que el *verdadero ser humano* no parece poder reincorporárselo sin más. Por ello, éste —si tiene un ánimo lo suficientemente *fuerte*—, no va a entregarse a la ingenuidad premetafísica al llegar a la rama práctica de la sabiduría donde fructifica la moral. Y eso que el descubrimiento de la tercera noción primitiva, como vamos a insistir con Descartes en las próximas páginas, se lleva a cabo al margen de la filosofía, al compás de un vivir ordinario profundamente pasional aplicado a esa *higiene* afectiva que ya hemos mencionado.

I.1. El tiempo del *verdadero ser humano*: la vida ordinaria.

Si bien la verdad de las dos primeras nociones primitivas, el pensamiento y la extensión, alimenta desde la raíz el tronco y las ramas del saber —al menos dos de ellas, la mecánica y la medicina—, la de la tercera interrumpe este flujo. La unión entre alma y cuerpo, en efecto, no puede tejer la física, pues ha perdido toda vigencia ontológica tras la crítica cartesiana a las formas substanciales, aunque rebrotará con fuerza en la ciencia práctica que nos quedaba por nombrar, a saber: la moral. Estos avatares la excluyen de la corriente deductiva que sostiene en pie el árbol. Y es que no puede ser un concepto fundamental para el ámbito de la ciencia en la medida en que ésta sí exige la perspectiva desencarnada y clarividente del *ego cogitans*. El dominio de la tercera noción primitiva se extiende con toda propiedad a las cuestiones vitales. Es por ello que no puede reemplazar ni asumir a las otras dos, ni tampoco ser reemplazada o asumida por ellas. Para evitar injerencias, hay que ir con cuidado, pues, aunque

¹ Carta a Isabel de Bohemia del 28 de junio de 1643, AT III-693

“no podemos buscar estas nociones simples en otra parte que no sea nuestra alma que las tiene todas en sí por su naturaleza”, ocurre que ésta “no distingue siempre suficientemente las unas de las otras o bien no las atribuye a los objetos a los que se les debe atribuir”¹.

La unión es un hecho intuitivo aunque no de naturaleza intelectual, pues no puede resolverse en el plano inmanente de la *cogitatio* como dato congénito con el que cuenta el sujeto con anterioridad e independencia de reconocerse ligado realmente a un cuerpo. El yo no puede aprehender la confusión psicósomática cuando se sabe sólo con certeza *res cogitans*, puesto que esta autoconciencia *desencarnada* ajusta lo somático a una perspectiva objetual e inerte, exánime. En opinión de Descartes, es cierto que el alma posee un conocimiento “natural” de la tercera noción primitiva: “percibimos claramente — señala, por ejemplo, en *Los principios de la filosofía*— que el dolor y otras diversas sensaciones nos sobrevienen sin que las hayamos previsto y que nuestra alma, en virtud de un conocimiento que es natural a la misma, juzga que estas sensaciones no proceden de ella sola en tanto que cosa pensante, sino en tanto que está unida a una cosa extensa que se mueve en virtud de la disposición de sus órganos y que, propiamente, denominamos el cuerpo de un hombre”². Sin embargo, este saber ha de actualizarse vivencialmente: “que el alma, que es incorpórea, pueda mover el cuerpo —le escribe a Arnauld—, no nos lo enseña ningún razonamiento o comparación obtenido de otras cosas, sino la muy cierta y evidente experiencia cotidiana”³. Y es que la corporalidad depende de un

¹ Carta a Isabel de Bohemia del 21 de mayo de 1643, *AT* III-666-667.

² *PF*, II, §2, *AT* IXB-64; en la ed.cast., pp. 72-73.

³ Carta a Arnauld del 29 de julio de 1648: “Es verdad que no somos conscientes del modo en que nuestra mente envía los espíritus animales a estos o aquellos nervios; pues tal cosa no depende solo de la mente, sino de la unión de la mente con el cuerpo. Sin embargo, somos conscientes de toda acción de la mente por la que ésta mueve los nervios en tanto que tal acción depende de la mente, porque en ella no es más que una inclinación de la voluntad a este o aquel movimiento; y a esta inclinación de la voluntad le sigue el flujo de los espíritus hacia los nervios y las demás cosas que se requieren para ese movimiento. Y esto ocurre gracias a la adecuada configuración del cuerpo, que la mente puede desconocer, y también debido a la unión de la mente con el cuerpo, de la cual la mente es sin duda consciente, pues de lo contrario no inclinaría su voluntad a mover los miembros. Ahora bien, el que el alma, que es incorpórea, pueda mover el cuerpo, no nos lo enseña ningún razonamiento o comparación obtenido de otras cosas, sino la muy cierta y evidente experiencia cotidiana”, *AT* V-221-222. Citamos la traducción que se encuentra en el volumen *Meditaciones metafísicas y otros textos* de Gredos, pp. 208-209.

conocimiento *experiencial* cuyas claves no pueden venir dadas por las dos primeras nociones primitivas ni descubrirse en el contexto epistemológico que éstas acotan, sino, como ya hemos adelantado, en el de la vida ordinaria.

Como tuvimos ocasión de repasar, el interés metafísico tenía reservado un plazo breve y excepcional en la biografía del filósofo y precisamente por ello el resto de capítulos habían de ser dedicados a otros menesteres. En concreto, al estudio de los pensamientos que exigen el concurso imaginativo —como son los de la física y la matemática— pero sobre todo el sensible, que son los que circunscriben propiamente el dominio de la tercera noción primitiva y permiten reparar con propiedad en la condición corporal. Así, una vez comprendidos —es suficiente una vez en la vida, como veíamos— los principios filosóficos fundamentales, tal y como alecciona Descartes a Isabel de Bohemia:

“...sería muy perjudicial ocupar frecuentemente su entendimiento en meditarlos, pues no podría dedicarse a las funciones de la imaginación y de los sentidos; pero lo mejor es contentarse con retener en su memoria y en su creencia las conclusiones una vez extraídas, y después emplear el resto del tiempo al estudio de los pensamientos en los que el entendimiento actúa con la imaginación y los sentidos”¹.

El tiempo en el que está inmerso el *vrai homme* no está en proporción ni a esas pocas horas al año que Descartes aconsejaba dedicar a la metafísica ni a esas pocas horas al día en las que debía cuidarse el desarrollo de la imaginación. La tercera noción primitiva protagoniza, en efecto, la biografía de una persona. Este saber le pertenece sin necesidad de más reflexión, lo alcanza ingenuamente a raíz de una experiencia tan cierta como la que ha acompañado a las otras dos nociones primitivas, pero cuya certeza no se gana meditativamente al abrigo de la conciencia, sino viviendo de cara al mundo y los demás. La *intuición* que la da a conocer no es de cariz especulativo sino empírico: lo que la *cogitatio* no logra barruntar más que veladamente se vuelve diáfano a la luz de aquello que había sido lo más denostado en el proceso de la duda y lo más prontamente expulsado

¹ Carta de Descartes a Isabel de Bohemia del 28 de junio de 1643, *AT* III-695.

de la identidad del sujeto filosofante, los sentidos. Esta inédita hasta ahora suerte de *claridad* para el yo cartesiano traduce sin ninguna dificultad el residuo de confusión que se resistía al conocimiento de sí. Y es que, para completarlo, se ha de apelar a algo que, aunque relegado en el orden de las razones, es primero en el de la vida. Ahora, la facultad que oscurece nuestra comprensión es paradójicamente el entendimiento. Le insiste en este sentido Descartes a Isabel de Bohemia en su carta del 28 de junio de 1643:

“...encuentro una gran diferencia entre estas tres clases de nociones en la medida en que el alma no se concibe más que por el entendimiento puro; el cuerpo, es decir la extensión, las figuras y los movimientos, pueden también conocerse por el entendimiento solo, pero mucho mejor por el entendimiento ayudado de la imaginación; y finalmente, las cosas que pertenecen a la unión del alma y el cuerpo, no se conocen más que oscuramente por el entendimiento solo, incluso por el entendimiento ayudado de la imaginación; pero ellas se conocen muy claramente por los sentidos”¹.

Como hemos visto, los sentidos hacen las veces de puente entre el alma y el cuerpo, puente que ciertamente puede levarse metódicamente por mor de la evidencia, pero que vuelve a descansar en su sitio tan pronto como ésta se ha ganado. Por ello, el plazo de la sensibilidad excluye el de la meditación. La vigencia de la tercera noción primitiva sólo se interrumpe a un nivel teórico cuando al ser humano le interesa aclarar puntualmente cuestiones metafísicas. No es menester, por consiguiente, esperar a la madurez ni retirarse a la más íntima soledad, como hacía ese *ego* pensante y meditabundo, para saberse comprometido existencialmente con la corporalidad. No hace falta ser filósofo para reconocerse con certeza un “verdadero ser humano”, es decir, “una sola persona que tiene juntos un cuerpo y un pensamiento”²:

“De lo que se sigue que aquellos que no filosofan jamás, y que no se sirven más que de sus sentidos, no dudan en absoluto de que el alma mueve el cuerpo y que el cuerpo actúa sobre el alma; sino que consideran al uno y al otro como una sola cosa, es decir, conciben su unión; porque concebir la unión que hay entre dos cosas es concebirlas como una sola. Y los pensamientos metafísicos, que

¹ AT III-691. El subrayado es nuestro..

² Esto le escribe Descartes a Isabel de Bohemia el 28 de junio de 1643, AT III-694.

ejercitan el entendimiento puro, sirven para hacernos familiar la noción de alma; y el estudio de las matemáticas, que ejercita fundamentalmente la imaginación en la consideración de las figuras y de los movimientos, nos acostumbra a formar las nociones distintas de cuerpo; y finalmente, participando solamente de la vida y de las conversaciones ordinarias y absteniéndose de meditar y de estudiar las cosas que ejercitan la imaginación, se aprende a concebir la unión del alma y el cuerpo¹.

La vuelta del *ego* a la perspectiva del *vrai homme* no exige, por tanto, ninguna renuncia ni ninguna *conversión* espiritual. Si el embarcarse en el proceso de la meditación era cuestión de fuerza de voluntad, el parar mientes en la unidad psicossomática significa simplemente ceder a la fuerza de nuestra naturaleza, reparar en aquello que para el que no filosofa ni tiene intención de hacerlo va de suyo. La temporalidad que le conviene ahora al yo es muy distinta de la que se generaba en el contexto epistemológico. Ya no se trata de un tiempo pensado, sino vivido. Al margen de la cantinela de la inconsistencia y discontinuidad ontológicas de las criaturas descubierta bajo las exigencias del *cogito*, gana sus derechos un tiempo fenomenológico que, aunque consciente de la contingencia, apuesta por la unidad de sentido de la biografía de cada persona. El pensamiento que desplegamos en el dominio de la tercera noción primitiva es un pensar sentido, la corporalidad que ahí nos inquieta es, en igual medida, sentida. Ambas vivencias se reúnen indisolublemente en una sola: la del ser humano que busca el bienestar y la felicidad en este mundo.

Por ello —y como ya sabemos desde el capítulo anterior— el *verdadero ser humano* es en igual medida que el *ego cogitans* un adulto, pero ya no aborrece la infancia como vivero de prejuicios, sino que se reconcilia con sus

¹ AT III-691-692. El subrayado es nuestro. Afirma en el mismo sentido Descartes en sus respuestas a las objeciones de Arnauld que la estrecha unión de espíritu y cuerpo es algo “que a diario experimentamos” *MM*, AT IX-177, en la ed.cast., p. 186. Y al mismo Arnauld le escribe el 29 de julio de 1649: “...que la mente, que es incorpórea, pueda mover el cuerpo, no nos lo enseña ningún razonamiento o comparación obtenida de otras cosas, sino la muy cierta y evidente experiencia cotidiana; y ésta es una de las cosas evidentes por sí que oscurecemos cuando queremos explicar por otras”, AT V-222; en la traducción castellana que se encuentra en *Meditaciones metafísicas y otros textos* p. 209.

ilusiones. En ellas encuentra las claves decisivas que encauzan su trayectoria biográfica y le permiten interpretarla. Descartes —lo vimos al hablar del inconsciente corporal— pone como ejemplos de este poderoso legado infantil su atracción madura por las mujeres bizcas o las fobias que algunos sienten hacia el olor de las rosas o los gatos¹. La corporalidad le permite al yo forjarse un pasado y una historia, le brinda la ocasión de saberse ligado experiencialmente a unos avatares sensuales y pasionales que condicionan su presente, pero cuya génesis ha de buscarse en el remoto tiempo de la niñez². En este plazo, en los primeros años de vida, la existencia prospera en el seno de una matriz biológica que se desarrolla en buena medida intelectualmente desinhibida. Entonces se conforman los hábitos corporales que determinan básicamente las reacciones y gustos individuales, independientemente de todo el refinamiento moral y cultural con el que más tarde puedan recubrirse y reinterpretarse.

Los prejuicios somáticos en este contexto práctico, inversamente a lo que sucedía en el epistemológico, no son necesariamente perniciosos. Bien al contrario, se ajustan por lo general astutamente a imperativos vitales y ayudan al gobierno de la existencia —aunque, como luego veremos, también pueden *apoderársenos* para mal y habremos entonces de buscar el medio de corregirlos—. La identidad personal es gracias al cuerpo, en todo caso, deudora del pasado: en toda pasión y sensación adultas pueden rastrearse las huellas de la infancia. Queda ésta, así pues, recuperada biográficamente, lo que en buena medida equivale a decir que se rehabilita la misma memoria. Le escribe Descartes al respecto a Isabel de Bohemia en mayo de 1646:

¹ El primer ejemplo lo relata Descartes en su carta a Chanut del 6 de junio de 1647 (*AT V-57*); el segundo en el artículo CXXXVI de *PA*, (*AT XI-429*, en la ed.cast., p. 203).

² E incluso en la vida intrauterina —en la que ya está forjada la unión substancial entre cuerpo y alma— como le explica Descartes a Chanut en la carta del 1 de febrero de 1647 refiriéndose a las pasiones primitivas de la alegría, la tristeza, el amor y el odio en un texto en el que además se aprecia de un modo claro la génesis fisiológica de las pasiones: “He aquí las cuatro pasiones que creo han sido en nosotros las primeras, y las únicas que hemos tenido antes de nuestro nacimiento; y creo también que no han sido más que sentimientos o pensamientos muy confusos; porque el alma estaba tan ligada a la materia, que no podía todavía dedicarse a otra cosa que a recibir las diversas impresiones; y aunque algunos años después, haya comenzado a tener otras alegrías y otros amores que aquellos que no dependen más que de la buena constitución y conveniente alimentación del cuerpo, sin embargo, creo que lo que ha habido de intelectual en estas alegrías y amores, ha estado siempre acompañado de los primeros sentimientos que había tenido, e incluso también de los movimientos o funciones naturales que estaban entonces en el cuerpo...”, *AT IV-605-606*.

“...hay una tal unión entre nuestra alma y nuestro cuerpo, que los pensamientos que han acompañado ciertos movimientos del cuerpo, desde el comienzo de nuestra vida, los acompañan todavía en el presente, de modo que, si los mismos movimientos son excitados en el cuerpo por alguna causa exterior, excitan también en el alma los mismos pensamientos, y recíprocamente, si tenemos los mismos pensamientos, estos producen los mismos movimientos...”¹

La construcción del recuerdo —lo apuntamos ya en el capítulo anterior— es en parte exclusivamente somática. El cuerpo —además del alma— es también registro, muchas veces inconscientemente, de los acontecimientos vitales del ser humano y, como tal, espoleador de los presentes y futuros². Destaquemos que lo que cubre esta memoria, frente a la que Descartes denomina *intelectual*, que atañe a las ideas universales y que parece operar al margen de la encarnación del ser humano, es lo particular, lo que no alberga necesidad, de lo que nunca ha podido haber ciencia. Así explica Descartes la diferencia entre ambas:

“No niego la memoria intelectual, pues se da. Por ejemplo, cuando al oír la palabra REY significa suprema potestad, lo confío a la memoria y después evoco ese significado, esto ocurre ciertamente gracias a la memoria intelectual, pues entre aquellas tres letras y su significado no hay ninguna afinidad que me permita obtenerlo, sino que recuerdo lo que esas letras denotan por la memoria intelectual. Pero esta memoria intelectual es más propia de los universales que de las cosas particulares, de manera que por ella no podemos acordarnos en particular de todo lo que hemos hecho”³.

Las cosas particulares, aquéllas que por su obstinada idiosincrasia son indiferentes para la verdad metafísica, sólo quedan inscritas en el cuerpo. Se trata de todo lo que no tolera un análisis esencialista y que aparece ante la razón cargado de confusión. Ésta es la tesitura, sin embargo, de las vivencias que urden la singularidad de la autobiografía. Y es que lo que le interesa sobre todo al *vrai*

¹ AT IV-409.

² La idea de una memoria corporal será, por cierto, retomada por Leibniz en sus *Nouveaux Essais sur l'entendement humain* (Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano, Alianza, Madrid, 1992).

³ *Entretien avec Burman*, AT V-150; p. 132 de la traducción castellana —*Conversación con Burman*— en *Meditaciones metafísicas y otros textos*. En el mismo sentido escribe al Padre Mesland el 2 de mayo de 1644: “Respecto a la memoria, creo que la de las cosas materiales depende de los trazos que permanecen en el cerebro, después de que alguna imagen se haya impreso; y que la de las cosas intelectuales depende de otros trazos, que permanecen en el pensamiento mismo”, AT IV-114.

homme cartesiano no tiene un fin conceptual, sino que atiende a la consecución del bienestar y también, prudentemente, del placer, algo que no se pliega a preceptos universales sino que se confía al juicio de cada uno. En este último sentido colabora el *doctus* que nuestra memoria nos trae de la infancia: recuperando esa parte *idiota* de nuestra identidad que siempre ha estado preocupada por la felicidad.

Como conclusión de este epígrafe, nos gustaría insistir en que el vínculo somático del alma que Descartes ampara en su filosofía es, a nuestro entender, una cuestión contextual y de grado. Es así que implica desde la más absoluta subversión de la razón cuando ésta quiere aclararse sobre la verdad de las cosas, hasta una razonable y sabia avenencia a propósito del proyecto vital que incumbe al ser humano de la tercera noción primitiva. Aquí, se impone la filiación a la infancia y el compromiso con una corporalidad impermeable al análisis geométrico pero abierta a una rica dimensión sensible y afectiva vitalmente útil. Veamos cómo ha de repararse en consecuencia ahora en el cuerpo. Porque ya no se reconoce a través de una distanciada mirada en el espejo de la conciencia, sino de una *apasionada* connivencia.

I.2. El cuerpo vivido.

En el capítulo anterior habíamos dejado el cuerpo convertido en una máquina y, figuradamente, la resolución de su identidad se había confiado a una especie de autopsia, puesto que así lo requería el concepto de mente que se inauguraba a raíz de la distinción entre *res cogitans* y *res extensa*. Pero también era este tipo de corporalidad exánime y aséptica, despojada de la ilusión de las formas substanciales e individualmente ineficaz, la que le permitía continuar al ego su ejercicio filosófico sin las turbaciones ni perversiones epistemológicas infantiles. El cuerpo objeto era, en definitiva, la otra cara de la pretensión del sujeto cartesiano de asegurarse un dominio absoluto sobre sus pensamientos.

Sin embargo, la perspectiva psicofísica recobrada por Descartes propicia la reconciliación con la infancia y reivindica un nuevo estatuto, un segundo significado para el cuerpo. Efectivamente, siguiendo la trama de la meditación el mismo gesto que habilita lo confuso como prueba de la verdad de la corporalidad nos impele a sabernos a ella amalgamados, a añadirla a una subjetividad que parecía construida contra los menesteres de la encarnación. *Vemos* la esencia de la materia pero nos *sentimos* carnalmente implicados en lo que concierne a su existencia. Ambos fenómenos psicológicos no son equiparables. El primero engulle lo somático en la homogeneidad geométrica de la extensión privándolo de todo criterio básico o estricto de identidad. El segundo, por el contrario, le restituye las señas perdidas en el proceso escéptico hiperbólico.

Y es que, tal vez idealmente —y diligentemente aplicados en el proyecto fundamentalista cartesiano— la propia corporalidad pueda tomarse como un mero y accidental modo extenso inteligible por el solo espíritu. Sin embargo, en la medida en que nos comprometemos con su existencia y prevalece su vivencia, se muestra bajo una nueva circunstancia, a saber, la del *organismo*. Lo somático parece de este modo poder tolerar una mirada desdoblada que en absoluto es conciliable. Y es que, bien al contrario, la palabra “cuerpo” se hace cargo de una profunda equívocidad: expresa a un tiempo la inercia del cadáver y el ánimo del vivo, la imposibilidad de una individualidad estricta y la necesidad de una identidad numérica indisputable. Esta ambivalencia no hace sino reproducir el doble contexto en el que Descartes plantea el problema de la subjetividad. En este sentido consideramos que ha de leerse lo que le escribe a Mesland el 9 de febrero de 1645:

“...considero lo que es el cuerpo de un ser humano, y encuentro que la palabra cuerpo es muy equívoca porque, cuando hablamos de un cuerpo en general, entendemos una parte determinada de la materia, y el conjunto de la cantidad de la que el universo está formado, de suerte que no se podría quitar algo de esta cantidad, por poco que fuera, sin juzgar al instante que el cuerpo es menor y que no está más entero, ni cambiar alguna partícula de esta materia, sin que el cuerpo no sea más totalmente el mismo, o *idem numero*. Pero cuando hablamos del cuerpo de un ser humano, no entendemos una parte

determinada de materia, ni que tenga un tamaño determinado, sino que solo entendemos la materia que está conjuntamente unida al alma de este hombre; de suerte que, aunque esta materia cambie, y su cantidad aumente o disminuya, creemos siempre que es el mismo cuerpo, *idem numero*, mientras permanezca junto y unido substancialmente a la misma alma; y creemos que este cuerpo está todo entero, mientras tenga en sí todas las disposiciones necesarias para conservar esta unión”¹.

El segundo peso semántico del que debe hacerse cargo el cuerpo —que es el que en este momento nos preocupa— le llega porque la relación que mantiene con el alma es tan estrecha que ésta lo implica en su propia identidad. Como sabemos y habida cuenta del scotismo y suarecismo cartesiano, ella es su principio de individuación. Ligándoselo, es decir, *informándolo*, le confiere su misma consistencia personal. Sigue explicándolo un poco más adelante Descartes en la misma carta a Mesland que acabamos de citar:

“...no pienso que haya ninguna partícula de nuestros miembros que permanezca la misma *numéricamente* un solo momento, aunque nuestro cuerpo, en tanto que cuerpo humano, permanezca siempre el mismo *numéricamente* puesto que está unido con la misma alma. E incluso, en este sentido, es indivisible: porque si se corta un brazo o una pierna a un ser humano, pensamos que su cuerpo está dividido, tomando el nombre de cuerpo en el primer sentido, pero no en el segundo; y no pensamos que aquél que tiene un brazo o una pierna cortada sea menos ser humano que otro. En fin, cualquier materia que sea y de cualquier cantidad o figura que pueda ser, en la medida en que está unida a la misma alma razonable, la consideramos siempre como el cuerpo del mismo hombre, y como el cuerpo todo entero, si no tiene necesidad de estar acompañada por otra materia para permanecer unida a esta alma”².

¹ AT IV-166-167. Es cierto que esta carta, como otras tantas al Padre Mesland, están a vueltas con el problema de la transustanciación en la eucaristía y que, por tanto, podrían verse como una mera estrategia de Descartes para salir airoso de una controversia teológica y mostrar cómo su filosofía es la más adecuada para explicar este hecho. Pero no es menos cierto que la concepción del cuerpo humano aquí expuesta está conforme con lo que al respecto escribe en el tratado *Les Passions de l'âme* y con lo que había expuesto en la sexta meditación a propósito de la unión de alma y cuerpo. Por ello, creemos que lejos de responder a una exigencia contextual dogmática —recordemos además el desinterés de Descartes por las disputas teológicas, algo que reitera en esta carta junto con el cauteloso ruego a Mesland de que no haga públicas sus opiniones, no sea que contradigan la doctrina de la Iglesia— la unión y el principio de individuación por el alma con el que se pretende resolver la substancialidad de esta unión proporcionando al cuerpo un principio de identidad numérica, ocupan su propio lugar en la filosofía cartesiana.

² AT IV-167. También en otra carta posterior al Padre Mesland (AT IV-346) incide en el mismo sentido Descartes sobre el papel que juega el alma en la unión como principio de individuación del compuesto y, por ende, del cuerpo.

Sin embargo, la coherencia somática no depende meramente de un préstamo. No se trata la suya de una singularidad espuria expuesta a desvanecerse en cualquier momento, sino que su soldadura atiende en cierta medida a un principio interno. Es verdad que no resulta inteligible al margen de la unión substancial, pues la identidad numérica de la corporalidad humana se sujeta en su forma, pero lo que la define ahora es su fuerte cohesión orgánica. Intentemos aclararnos recurriendo al artículo XXX de *Las pasiones del alma*:

“es preciso saber que el alma está realmente unida a todo el cuerpo y que no se puede decir que esté en alguna de sus partes con exclusión de las otras, porque él es uno, y de alguna manera indivisible, en razón de la disposición de sus órganos, los cuales se relacionan de tal modo el uno con el otro que, cuando se suprime alguno de ellos, todo el cuerpo se torna defectuoso; y porque ella es de una naturaleza que no tiene relación alguna con la extensión, ni con las dimensiones u otras propiedades de la materia de la que el cuerpo se compone, sino con la ensambladura toda de sus órganos. Lo cual se manifiesta por la absoluta imposibilidad de concebir la mitad o el tercio de un alma, ni qué extensión ocupa, y porque no se hace más pequeña al cortar una parte del cuerpo, sino que se separa enteramente de él cuando se disuelve la ensambladura de sus órganos”¹.

El alma constituye el principio de individuación del cuerpo, queriéndose decir con esto que su estancia le atañe a todo él, a todas y cada una de sus partes: a pesar de su inmaterialidad, se solapa con ellas confiriéndoles unidad. Recordemos al respecto que Descartes daba su permiso a Isabel de Bohemia para “materializar” el alma con el fin de poder hacerse una idea ajustada de la intimidad de su compenetración. En este sentido, puede afirmarse que lo somático se muestra en el dominio de la tercera noción primitiva como la metáfora de lo espiritual, pues sirve para acotar la singularidad de la unión substancial. Ésta no anula con todo a sus integrantes y sus respectivos fueros van a seguir en cierta medida vigentes —prueba de ello son las contiendas que alma y cuerpo, como más adelante veremos, libran a propósito de las pasiones—, sin embargo, sí propicia una reinterpretación decisiva de la identidad de ambos.

¹ PA, AT XI-351; en la ed.cast., p. 102.

En efecto, el cariz relacional de la unión modifica radicalmente el fondo dinámico de la *res extensa*, a pesar de que estructuralmente siga siendo explicable en términos mecanicistas. La individualidad espiritual se acopla con la somática de tal modo que cabe hablar ahora respecto de la segunda de un conjunto consonante, es decir, de una unidad propia articulada según un principio interno y en cierto sentido autónomo. Esta suerte de “indivisibilidad funcional” —como la denomina M. Gueroult¹— funda la identidad numérica de la corporalidad ciñéndola a una teleología bien precisa: la mira por el bienestar del compuesto que es el “verdadero ser humano”, pues en ello le va su propia existencia². La finalidad, que había quedado abortada de la *res extensa*, es recuperada para el cuerpo precisamente a raíz de su unión con el alma porque este enlace consolida una unidad que era, no obstante, lo ajeno a la materia infinitamente divisible de la física. La tercera noción primitiva contempla una realidad psicobiológica que se afianza por una experiencia confusa encaminada al cuidado de la vida. En realidad, a nuestro parecer, lo que soporta la substancialidad de este híbrido es este ánimo práctico, es decir, la vigencia y efectividad de las enseñanzas de una naturaleza que vela por la supervivencia.

Así las cosas, la identidad numérica no puede atañer sólo al alma del *vrai homme*, sino en igual medida a su cuerpo —pese a que sea obra de la primera—, pues además sólo él puede significar ante los demás, en el contexto de la vida ordinaria, quién es un individuo. La articulación somática participa de este modo de la indivisibilidad del alma, pero esta ganancia ontológica tiene consecuencias también para ella. El cuerpo tiene un principio propio de identidad *qua* organismo que afecta de pleno al compuesto substancial en la medida en que de su integridad depende la continuidad de éste. De hecho —como hemos leído hace

¹ Cf. pp. 186ss. de su *Descartes selon l'ordre des raisons II*.

² La recuperación de Descartes de la finalidad para la tercera noción primitiva es abordada por los siguientes autores: G. Rodis-Lewis, “Limites du modèle mécanique dans la “disposition” del organisme”, en *L'anthropologie cartésienne*, pp. 149ss.; J. Laporte, *Le rationalisme de Descartes*, pp. 359ss.; M. Gueroult, *Descartes selon l'ordre des raisons*, vol. II, pp. 186ss.. Para todos ellos la teleología que articula la unión de alma y cuerpo supone una limitación y un ajuste de cuentas con el mecanicismo estricto de la física cartesiana.

un momento—, la pérdida o lesión de algún miembro o parte corporal, aunque por ello el alma no deja de estar entera, afecta agudamente al funcionamiento orgánico, lo torna en cierta medida defectuoso, pues menoscaba su capacidad de atender a la interacción psicosomática a la que sirve, hasta tal punto que los daños irreparables se saldan con la muerte¹.

La consideración de lo que es un cadáver en este contexto es sintomática del giro de Descartes en su concepción de la corporalidad humana. Recordemos cómo en la segunda meditación se había valido de una imagen fúnebre para hacerse con la esencia de la corporalidad:

“Me fijaba, primero, en que yo tenía rostro, manos, brazos, y toda esa máquina de huesos y carne, tal y como aparece en un cadáver, a la que designaba con el nombre de cuerpo”².

Sin embargo, esta representación resulta del todo impertinente una vez ganada por la corporalidad la perspectiva del organismo. La diferencia que separa un cuerpo vivo de uno muerto no se liquida a pesar de que el mecanicismo sea la seña de la actividad del primero. Precisamente, la condición necesaria y suficiente del funcionamiento de la máquina somática —metáfora que, eso sí, no abandona nunca Descartes— es su orden, su disposición. La finalidad psicobiológica de la que se hace cargo es lo que vertebra ahora la dinámica corporal —a pesar de que queden residuos marginales de automatismos—. Y es la ruina de ésta lo que acarrea la muerte y, con ella, el cese de la animación³. En este sentido discurre el siguiente texto de *Las pasiones del alma*:

¹ Cf. a este respecto el artículo V de *PA*, *AT* XI-330; en la ed.cast., pp. 60-61.

² Segunda meditación, *AT* IX-20; en la ed.cast., p. 25.

³ Descartes radica el principio interno del movimiento corporal en el calor cardíaco que se extiende a todo el cuerpo a través del sistema circulatorio. En este punto la fisiología cartesiana es permeable a la influencia de Aristóteles, que ve en el corazón un foco de calor corporal, y a la de otros autores del Renacimiento. Sin embargo, rompiendo con estas influencias, aun haciendo de este órgano la fuente de las pasiones porque determina el flujo de los espíritus animales a través de la sangre, considera que la sede del alma es cerebral: está en la glándula pineal, y es ésta en último término la que recibe las pasiones. Lo pasional va a decidirse, por tanto, al hilo de una emoción cardíaca, pero en términos intelectuales. Cf. la parte V del *DM* y los artículos VIII y XXXIII de *PA* (*AT* XI-333 y 353-354; en la ed.cast., pp. 68-70 y 106-107, respectivamente). Cf. también la carta que escribe a Regius en mayo de 1641: “En tanto que pertenecen al cuerpo la sede principal de las pasiones es el corazón, porque es lo que principalmente alteran; pero en tanto que también afectan a la mente, está solamente en el cerebro, porque sólo a través de él puede verse afectada inmediatamente la mente”, *AT* III-373. Por otra parte, puede

“...consideremos que la muerte no llega nunca por la falta del alma, sino solamente porque algunas de las partes principales del cuerpo se corrompe; y juzguemos que el cuerpo de un hombre vivo difiere tanto del de un hombre muerto como difiere un reloj, u otro autómeta (es decir, otra máquina que se mueve por sí misma), cuando está montado y tiene en sí el principio corporal de los movimientos para los que está constituido, con todo lo que se requiere para su acción, del mismo reloj, u otra máquina, cuando está rota y el principio de su movimiento deja de actuar”¹.

El cuerpo exánime es ya otra cosa bien distinta del cuerpo animado. Y la explicación de esta diferencia no ha de rastrearse en la avería de la máquina, sino en el hecho de que el funcionamiento del segundo está mediado por su unión estrecha, substancial, a un alma. Ésta es ahora la forma del cuerpo y éste queda así vinculado a una naturaleza, a un orden que ya no es el de la geometría de la segunda noción primitiva, sino el de la sensibilidad de la tercera. El cadáver mantiene su identidad esencial, aunque cósmica, como *res extensa*, pero pierde una suerte de identidad más transcendental para el ser humano, pues junto con su entidad orgánica se frustra su identidad personal y singular.

I.2.1. Los errores del cuerpo

La revalorización de la naturaleza corporal a la altura de la sexta meditación tras el itinerario desencarnado del *ego cogitans* exige volver a hacerla digna de crédito y confiar de igual modo en que el *vrai homme* cuenta con los medios críticos necesarios y suficientes para calibrar de un modo ajustado sus enseñanzas. Y es que la equivocación le es a este *doctus*, en la misma medida que el acierto, intrínseca y se hace necesario por ello valerse de algunas cautelas epistemológicas. Ciertamente, la connivencia con lo somático es siempre para el alma turbadora y acicate de engaño, no cejando de someterla a la tensión del error. Hemos visto como Descartes rechaza toda división en el seno anímico o,

consultarse el artículo de A. Bitbol-Hespériès “Le principe de vie dans les *passions de l’âme*” —*Revue Philosophique*, 4 (1988), pp. 415-431— que trata de clarificar la concepción cartesiana del corazón como principio vital.

¹ *PA*, AT XI- 330-331; en la ed.cast., pp. 61-62.

con sus palabras, “los combates que acostumbramos a imaginar entre la parte inferior y la superior del alma”¹, reconduciendo el antagonismo a su coexistencia con la corporalidad.

La antítesis entre alma y cuerpo, como hemos venido sugiriendo, no se extingue a propósito de su unión. La perseverancia de los dos componentes en sus respectivos caracteres esenciales de *cogitans* y *extensa* no queda del todo revocada en el contexto de la tercera noción primitiva. Porque lo confuso no acaba de ser el lenguaje del pensamiento y no se deja traducir completa y acabadamente a lo claro y distinto. En el quicio de este desajuste, la enseñanza de la naturaleza ha de rendirse a la falibilidad. Pero lo que queremos subrayar es que justamente de la eficacia de este *doctus* dan cuenta tanto los yerros del alma cuando juzga falsamente algunas de sus instrucciones, como los del cuerpo, cuando a veces reacciona compulsivamente en falso. Como pasamos a ver, en ambos casos, la equivocación es la prueba de la sólida trabazón psicobiológica del ser humano.

En efecto, la caída en el error al seguir el ser humano algunas enseñanzas de la naturaleza no acontece solamente a causa de los extravíos de la voluntad implicada en el juzgar —lo que, como luego veremos, puede dar origen a múltiples desatinos—, sino que también se debe a factores somáticos. Y es que el cuerpo no se ajusta por sí mismo y de una manera inmediata a la deliberación práctica del alma, sino que muchas veces se le adelanta, pese a la propia legalidad que instaura la unión, al perseverar en su automatismo. Su reacción espontánea ante determinadas excitaciones no espera al juicio, se anticipa a él, pero precisamente respondiendo a su afán por procurar el bienestar y la salud. Esta especie de *sabiduría* somática se muestra con claridad a propósito del desarrollo autónomo de reflejos y de instintos que se acomodan perfectamente a una explicación exclusivamente fisiológica. Estos casos parecen referirse a mecanismos que escapan a la conciencia, sobre los que ésta en principio no

¹ PA, § XLVII, AT XI-364; en la ed.cast., p. 122.

puede ejercer ningún control. Así describe, por ejemplo, Descartes los movimientos corporales que acompañan al miedo:

“del mismo modo que el curso que toman estos espíritus hacia los nervios del corazón basta para causar en la glándula el movimiento por el que el miedo se instala en el alma, así también por el solo hecho de que algunos espíritus vayan al mismo tiempo hacia los nervios que sirven para mover las piernas y huir, causan en la misma glándula otro movimiento por el cual el alma siente y percibe esa huida, que puede de esa manera originarse en el cuerpo por la mera disposición de los órganos y sin que el alma contribuya a ello”¹.

En el contexto de la tercera noción primitiva los respectivos alcances del pensamiento y de la corporalidad no coinciden de un modo perfecto. Más tarde nos ocuparemos del margen del primero para poner los cimientos de la moral del dominio de sí, pero en este momento de la exposición quisiéramos insistir en que el campo de acción corporal es en un sentido *higiénico* más vasto que aquél. Y es este desajuste el que permite la operatividad de una suerte de *inconsciente físico* que vela por los intereses de nuestra naturaleza compuesta, que quiere sin duda redundar urgentemente en su provecho, pero que puede, no obstante, conducir erradamente al alma por su compulsividad². Si bien suele ser oportuna, la anticipación del cuerpo a veces peca de precipitada.

La razón de esta precipitación —que tenía a Descartes tan preocupado en los preámbulos de su meditación, pero que, ahora que nos ocupamos de lo práctico, vuelve a ser rehabilitada— ha de buscarse en un condicionamiento interno de la unión substancial, a saber: la más estrecha vinculación del alma a una parte del cuerpo: el cerebro y, en concreto, la *glándula pineal*, a través de la que ejerce sus funciones. Se trata, en tanto que la “sede principal del alma”, del emplazamiento en el que se ventila la interacción psicósomática³. Este nexo privilegiado, con el que la antropología cartesiana pretende conmensurar y ajustar la indivisibilidad de la *mens* a la divisibilidad del cuerpo estableciendo la

¹ PA, AT XI-358; en la ed.cast., pp. 112-113.

² Cf. el estudio de G. Rodis-Lewis, *L'inconscient et le cartésianisme*, pp. 55ss. y el artículo de F. Azouvi ya citado “Le rôle du corps chez Descartes”.

³ PA, §§ XXXI-XXXII, AT XI-351-353; en la ed.cast., pp. 102-105.

medida común y el criterio de su acoplamiento, impide, no obstante, que aquélla esté al tanto de un modo pormenorizado y exacto de lo que acontece en el resto del organismo. Y es que éste, a pesar de su unidad funcional, conserva la estructura material de la divisibilidad. Que el alma se vincule de una manera más penetrante a una de sus partes tratando de enmendar la desproporción y de ligar la difícil mezcla de lo espiritual y lo material es buena prueba de ello¹.

La inconmensurabilidad entre ambos no puede quedar del todo zanjada en el dominio de la tercera noción primitiva, pese a que la finalidad psicobiológica aquí entrañada sea el mejor argumento a favor de la intimidad de su unión. El trasunto del desajuste es el vínculo anímico más particular y exclusivo con la glándula pineal. Podríamos decir, en efecto, que en virtud de esta *tercería* el alma pierde sensibilidad: su complicidad corporal queda así embrutecida y expuesta a la equivocación, puesto que es la disposición de este órgano la que apresta el espíritu a un sentimiento o a una pasión determinadas. Y aquella disposición, sin embargo, no está a salvo de engañarse en la medida en que no siempre expresa el estado real del organismo. Escribe al respecto Descartes en la sexta jornada de las *Meditaciones metafísicas*:

“el espíritu no recibe inmediatamente la impresión de todas las partes del cuerpo, sino sólo del cerebro, o acaso mejor, de una de sus partes más pequeñas, a saber, de aquélla en que se ejercita esa facultad que llaman sentido común, la cual, siempre que está dispuesta de un mismo modo, hace sentir al espíritu una misma cosa, aunque las demás partes del cuerpo, entretanto, puedan estar dispuestas de maneras distintas, como lo prueban innumerables experiencias”².

¹ La distinción y la incompatibilidad ya conseguidas entre *res extensa* y *res cogitans* no puede anularse sin más a favor de una naturaleza simple e inseparable. Discurre al respecto Descartes en *PF* (I, §60) insistiendo en lo que ya decía en la sexta meditación: “Y aun cuando Dios uniera tan estrechamente un alma con un cuerpo que no fuera posible unirlos más íntimamente, y formara un compuesto de las dos substancias así unidas, también concebimos que permanecerían siendo realmente distintas a pesar de esta unión, puesto que, cualquiera que hubiera sido la unión introducida por Dios entre ellas, no ha podido desprenderse del poder que tenía de separarlas o bien de conservar a una de ellas sin conservar la otra. Y las cosas que Dios puede separar o conservar con independencia unas de otras, son realmente distintas”, *AT IX*-51-52; en la ed.cast., p. 58.

² *AT IX*-69; en la ed.cast., p. 72. Una prolija y a nuestro entender brillante exposición de la teoría cartesiana del error en lo que respecta a la naturaleza humana se encuentra en los capítulos XV-XVIII (pp. 123ss.) del vol. II de la obra de M. Gueroult, *Descartes selon l'ordre des raisons*.

El cuerpo es víctima de sus propios engaños. Así lo demuestran, por ejemplo, las ilusiones de los enfermos de hidropesía de las que se habla en la sexta meditación¹. Sin embargo, la falacia que parece pervertir a veces los dictados de la naturaleza no anula su veracidad. Y es que en ella, urdida teleológicamente como está en el dominio de la tercera noción primitiva, siempre hay algo de verdad, aunque ésta ya no sea la de la geometría. La posibilidad de errar siguiendo las que parecen sus instrucciones más seguras es consecuencia de la utilidad que normalmente tienen para la salud y el bienestar de nuestro organismo. Por eso su cumplimiento es tan estricto, incluso cuando incuba un mal o simplemente una falsedad —como en el caso que cuenta Descartes de quien siente dolor en un pie y no tiene, sin embargo, herida alguna en ese lugar—, pues de lo que se trata es de acatar un *doctus a natura* instituido en provecho nuestro². Su falibilidad, el engaño en que a veces se enreda, es en todo caso el menor de los males, lo mejor que cabe esperar.

En este sentido, puede decirse que si la filosofía cartesiana está preocupada, por una parte, en anular la teleología a la hora de fundar la física matemática remitiéndola a la inescrutabilidad de Dios —lo que equivale a la supresión de su relevancia teórica—, por otra, en su afán por integrar filosóficamente la experiencia humana, quiere introducir la finalidad en el ámbito de la tercera noción primitiva acompasándola al principio práctico de *lo mejor posible*. Y es que en este contexto no tiene cabida la idea de un apareamiento psicobiológico impecable en el cumplimiento de sus fines. Concluyendo ya este apartado, quisiéramos insistir en que ya sea por la intrusión a mala fe de la

¹ *MM, AT IX-67-68*; en la ed.cast., pp. 70-71.

² Escribe Descartes: “Pues si alguna causa excita, no en el pie, sino en alguna parte del nervio que une pie y cerebro, o hasta en el cerebro mismo, igual movimiento que el que ordinariamente se produce cuando el pie está indispuerto, sentiremos dolor en el pie, y el sentido será engañado naturalmente; porque un mismo movimiento del cerebro no puede causar sino una misma sensación en el espíritu, y siendo provocada esa misma sensación mucho más a menudo por una causa que daña al pie que por otra que esté en otro lugar, es mucho más razonable que transmita al espíritu el dolor del pie que el de ninguna otra parte. Y aunque la sequedad de garganta no provenga a veces, como suele, de que la bebida es necesaria para la salud del cuerpo, sino de alguna causa contraria —como ocurre con los hidrópicos—, con todo, es mucho mejor que nos engañe en cierta circunstancia, que si, por en contrario, nos engañara siempre, cuando el cuerpo está bien dispuesto. Y así sucesivamente”, *MM, AT IX-69-70*; en la ed.cast., pp. 73-74.

voluntad en el dominio de las ideas sensibles cuando éstas están bien avaladas, ya sea por la grosería de una información corporal que le llega al alma a través del cerebro —la glándula pineal— de modo mecánico y en función exclusivamente de sus disposiciones automáticas, el *vrai homme* no está exento del error:

“Es del todo evidente, por ello, que , pese, a la suprema bondad de Dios, la naturaleza humana en cuanto compuesta de espíritu y cuerpo, no puede dejar de ser falaz a veces”¹.

Sin embargo, ya hemos apuntado que, a pesar de su *constricción* corporal, el ser humano cuenta con los recursos epistémicos necesarios y suficientes para valorar en su justa medida las enseñanzas de la naturaleza —a pesar de que no siempre haga el mejor uso de ellos—. Estos pasan, en primer lugar, por la solvencia y capacidad de las distintas facultades para descubrir lo que tienen de falso esas instrucciones y, en segundo lugar, teniendo en cuenta esto, por el hecho de que lo que supera un examen crítico así planteado no puede ser sino verdadero. En este sentido discurre el siguiente pasaje de la sexta de las *Meditaciones*:

“Y no debo en modo alguno dudar acerca de la verdad de esas cosas, si, tras recurrir a todos mis sentidos, a mi memoria y a mi entendimiento para examinarlas, ninguna de esas facultades me dice nada que repugne a las demás. Pues no siendo Dios falaz, se sigue necesariamente que no me engaña en esto”².

¹ *MM*, AT IX-70; en la ed.cast., p. 73. En cualquier caso, Descartes pretende salvaguardar la justificación teológica y metafísica de Dios que, tan omnipotente como veraz, ha creado la naturaleza humana: el mal uso del ser humano de su libre arbitrio, por una parte, y la disposición mecánica del engranaje corporal, por otra, disculpan, matizándola, la responsabilidad de Dios hacia su obra. Según M. Gueroult, apelando a lo primero, Descartes consigue reducir al mínimo el error que es intrínseco a nuestra naturaleza compuesta apostando por la máxima libertad humana; y haciéndose cargo de lo segundo, trata de explicar este mínimo concretando el dominio de la interacción en la glándula pineal, incapaz de registrar o, mejor dicho, de interpretar como hemos visto, con absoluta corrección las disposiciones del organismo: la vertebración teleológica de la tercera noción primitiva no es compatible con una realización perfecta del sistema sensorial motor, precisamente porque está al servicio de un bienestar que suele acomodarse a determinadas asociaciones o leyes generales que Dios estableció providencialmente de una manera eterna e inmutable queriendo lo mejor para nuestra naturaleza compuesta. En este caso sus designios no son inescrutables: la recuperación de la finalidad en la naturaleza humana hace necesario conciliarla con la Providencia (Cf. cap. XVII-XVIII, pp. 169ss., del vol. II de *Descartes selon l'ordre des raisons*).

² *MM*, AT IX-71-72; en la ed.cast., pp. 74-75. En el mismo sentido había escrito Descartes un poco más arriba refiriéndose a las cosas que son objeto de los sentidos: “...creo poder concluir que poseo los medios para conocerlas con certeza, supuesto que Dios no es falaz, y que, por consiguiente, no ha podido ocurrir que exista alguna falsedad en mis opiniones sin que me haya sido otorgada a la vez alguna facultad para corregirla”, AT IX-63-64; en la ed.cast., p. 67.

Así las cosas, tras aquellas desmesuradas sospechas de las primeras jornadas, Descartes restaura definitivamente la confianza en el funcionamiento ordinario de la conciencia. Como sabemos, el valor ontológico y epistemológico de la sensibilidad es rehabilitado y resituado al lado de la razón. Paralelamente, cada una de estas instancias acota un ámbito de verdad con pretensiones propias —metafísicas y vitales—, aunque cabe precisar que sí se atienden a una corrección recíproca en el terreno de la tercera noción primitiva. Por ello, concurren al examen del *doctus a natura* con el fin de subsanar sus posibles equivocaciones: el entendimiento trata de esclarecer lo que de objetivo y cierto hay en lo confuso extirpando en buena medida los prejuicios e interpretaciones espurias que a sus espaldas proliferan, mientras que el sentimiento, por su parte, ha ganado la entidad suficiente como para oponerse a la violencia del juicio de la razón. Sin embargo, incluso teniendo presentes las precauciones que el ser humano puede tomar al respecto, recordemos la insistencia en la inevitabilidad del error con la que Descartes cierra las *Meditaciones*:

“Empero, como la necesidad de obrar con premura nos obliga a menudo a decidimos sin haber tenido tiempo para exámenes cuidadosos, hay que reconocer que la vida humana está frecuentemente sujeta al error en las cosas particulares; en suma, hay que confesar la endebles de la naturaleza humana”¹.

Y es que a propósito de las cosas particulares, de aquellas que, como hemos visto, no guarda memoria la *res cogitans* sino el cuerpo, pues pertenecen al confuso y urgente mundo de la tercera noción primitiva, no es posible albergar una seguridad metafísica. En este contexto práctico donde estamos condenados a actuar la única certeza posible es la moral: su consistencia no ha de probarse en un proceso escéptico hiperbólico —que desde luego no resistiría—, sino que se basta con un acuerdo sobre lo más verosímil. Más que a lo apodíctico, podríamos decir que apunta a lo *persuasivo*². Y es que la convicción para obrar no puede

¹ AT IX-72, en la ed. cast., p. 75. El subrayado es nuestro.

² Descartes explica a Regius en la carta del 24 de mayo de 1640 (AT III-65) que por “*persuasio*” ha de entenderse aquello que deja alguna ocasión para dudar, todo lo contrario que ocurre con el entramado deductivo de las verdades metafísicas.

regirse por criterios infalibles aunque sí tan sólidos como lo puedan ser las evidencias cotidianas y las creencias básicas que separan al cuerdo del loco y que son en buena medida comunes al adulto y al niño. El talante elocuente de la certeza moral no persigue conclusividad lógica, sino que se respalda en lo probable y obvio para el sentido común.

La clausura práctica de las *Meditaciones* no puede eludir, en definitiva y en este sentido, frente al proyecto fundamentalista un resabio de retoricidad del que habrá de ocuparse una ética pendiente, antes que de la promesa religiosa de inmortalidad, de la felicidad que pueda procurarse cada yo en este mundo. Descartes se preocupa en este contexto del *verdadero ser humano* de la teología pero sobre todo del de la vida: el individuo de carne y hueso que puede fraguarse con propiedad una personalidad, el que goza sin mala conciencia de sus sentidos y también de sus pasiones. A ellas vamos a dedicarles las páginas que siguen.

1.3. Las señas del *verdadero ser humano*: las pasiones.

Respondiendo a las insistentes demandas de su interlocutora predilecta, Isabel de Bohemia, Descartes dedica todo un tratado —una de sus últimas obras—, al estudio de las pasiones¹. Como primera declaración de intenciones, insiste en su pretensión de desmarcarse del tratamiento que ha recibido el tema hasta el momento y que ha ido, a su entender, del todo desencaminado. Nuestro autor va a afrontar, en efecto, el estudio de lo afectivo con la misma vocación de autorresponsabilidad con la que lo ha hecho a propósito de la metafísica. Con las siguientes palabras arrancan precisamente *Las pasiones del alma*:

“sólo puedo tener la esperanza de aproximarme a la verdad alejándome de los caminos que ellos (los antiguos) han seguido. Por eso me veré obligado a escribir aquí como si se tratara de una materia que nadie antes que yo hubiese tocado”².

¹ Sobre la génesis de este tratado véase la correspondencia entre ambos, sobre todo las cartas de Descartes del 3 de noviembre de 1645 y la de mayo de 1646.

² *PA*, §I, *AT XI*-327-328; en la ed.cast., p. 55.

Quien escribe esto lo hace con celo de innovador, de principiante. La radicalidad de su empresa pasa por el propósito de elaborar una teoría *científica* y sistemática de la afectividad y no por explicarla en calidad de orador ni tampoco de filósofo moral, como habían hecho los antiguos. Y es que estos se habían acercado a lo pasional desde la perspectiva normativa o desde la literaria, atendiendo a sus consecuencias para el comportamiento humano pero en el marco de un orden racional ontológico y axiológico preestablecido. Sin embargo, el tono de *Las pasiones del alma* no es, ciertamente, moralista ni patético. Su mirada quiere ser distanciada, dar cuenta, sin entrar en valoraciones trascendentes de ese tipo, de la psicofisiología que vertebra tan útilmente la existencia del “*vrai homme*”, desvelando sus claves y poniendo, a la vez, a disposición del lector el *utillaje moral* para aprovecharla al máximo y encauzarla a voluntad. A Descartes le interesa fundamentalmente el desentrañamiento del mecanismo afectivo y no tanto su trasfondo axiológico, aunque, mejor dicho, le preocupa conocer aquél para poder ajustarlo a su programa ético individualista de dominio de sí¹.

La reflexión sobre las pasiones atañe, en efecto, como el resto de la filosofía cartesiana, al ser humano libre que cuenta con la fuerza autodeterminativa de su voluntad. En esta línea, se propone facilitar los medios para que cada uno se forje consciente y personalmente una autobiografía afectiva. Contra cualquier aviso de universalismo, la historia del individuo va a cobrar así un protagonismo definitivo. Por ello, precisamente, Descartes pretende escribir su tratado “solamente como físico” —“en Physicien”, escribe en la carta que precede al tratado²— *objetivando* en la mayor medida posible el dinamismo afectivo a fin de que el sujeto pueda intervenir con autonomía en él.

Sin embargo, paradójicamente, hemos venido también insistiendo en que la física instaure un dualismo que no puede ser el dominio propio de la tercera

¹ Sobre la distancia en este punto entre el planteamiento individualista cartesiano y los platónico y estoico, comprometidos ambos con un marco trascendente, puede consultarse el clarificador y brillante artículo de J. Marrades, “Razón y pasión en la ética cartesiana”, *Revista de Occidente*, 1996, 187; pp. 19-36.

² *PA*, AT XI-326; en la ed. cast., pp. 49-50.

noción primitiva que es en el que nos movemos ahora. Esta discordancia entre el planteamiento heurístico y el contexto de la cuestión sólo podrá resolverse *aristocráticamente*, puesto que van a ser muy pocas las almas lo suficientemente fuertes como para apasionarse sin dejarse llevar demasiado por las confusas, y a veces confundidoras, ilusiones animistas y sin olvidar las enseñanzas de aquella disciplina. La primera de ellas que el yo debe saber asimilar moralmente es el desencantamiento del mundo y la segunda que esto abre la posibilidad de una apropiación personal del sentido que ha de ser consciente, no obstante, de sus límites. De ello nos ocuparemos más tarde, pues antes es necesario investigar la actividad afectiva.

I.3.1. Una cartografía afectiva

La pasión es para Descartes —además de la percepción de los objetos externos y de la sensación interior— el fenómeno más representativo de la unión substancial: el modo en el que el cuerpo más se deja sentir en el alma, por el que ésta sufre con más intensidad y en contra de su voluntad la penetración turbadora de aquél. El origen de las pasiones es somático, su causa es, en efecto, la corporalidad, pero lo afectado por ellas es el alma: ésta las siente como sus más propios e íntimos estados, son las “percepciones, sentimientos o emociones del alma que se refieren particularmente a ella y que son causadas, mantenidas y fortalecidas por algún movimiento de los espíritus”¹. La filosofía cartesiana

¹PA, § XXVII, AT XI-349; en la ed.cast., pp. 95-96. El mecanismo de la unión psicofísica, localizada ésta de un modo privilegiado en la glándula pineal —sede del alma, como hemos visto, y de las pasiones, contrariamente a la tradición hipocrática y peripatética que adjudicaba esta función al corazón, y centro desde el que ejerce su influencia en el cuerpo (Cf. PA, §§ XXXI-XXXIII, AT XI-351-354; en la ed.cast., pp.102-107)—, se concreta en la teoría cartesiana de los *esprits animaux*. Con ello, para decirlo brevemente, se quiere nombrar una suerte de viento sutil o llama viva, lo más etéreo de la sangre, que discurre por el sistema arterial, participando de las variaciones de la circulación y transmitiendo las impresiones sensibles de los órganos corporales al cerebro, en concreto a la glándula pineal, que toma conciencia de ellas y que regresa por los nervios a los músculos provocando su movimiento. Puede decirse que esta teoría es una interpretación mecanicista del *spiritus animalis* de Galeno y que es solidaria con otros elementos fundamentales en la concepción biológica cartesiana como son su teoría de la circulación —que sigue viendo al corazón como una especie de fuego y principio corporal de vida, contrariamente a las investigaciones de Harvey— y su teoría de los animales-máquina. Con estas someras observaciones y atendiendo a las metáforas que utiliza Descartes para referirse a los espíritus animales —“viento sutil”, “llama”—, que son los artífices de la interacción, puede decirse el alma vuelve a remitirse a las imágenes corpóreas que habían sido rechazadas de modo tan contundente en la segunda meditación —a saber: ese

trabaja todo el tiempo —lo hemos visto a raíz de la prueba de la existencia del mundo externo— desde la perspectiva de la contraposición mecánica entre pasión y acción, que no es sino el trasunto de la oposición entre objeto y sujeto, que ahora se *cuela* en el seno mismo del “*vrai homme*” a propósito de la afectividad¹. El dualismo ontológico se resuelve en el contexto de la tercera noción primitiva en los términos de una unidad vital y funcional que reconoce, no obstante, una doble procedencia y la acopla causalmente. Apunta Descartes al respecto en *Las pasiones del alma*:

“...considero que no advertimos que haya ningún sujeto que obre más inmediatamente contra nuestra alma que el cuerpo al que está unida; y, por consiguiente, debemos pensar que lo que es en ella una pasión es comúnmente en él una acción...”²

El desarrollo programático de la concepción cartesiana de las pasiones tiene lugar no en el tronco, sino en las ramas de la sabiduría, pues alumbra una ciencia práctica, es decir, beneficiosa y fructífera para el ser humano. Estaría a medio camino entre la moral y la medicina —expresando esta indecisión su interés *higiénico* y terapéutico— y más que el punto de vista del físico requeriría, hablando con más precisión, el del fisiólogo. Y es que, en efecto, esos sentimientos confusos que son las pasiones y que se sufren como consecuencia de la corporalidad, no están al servicio del conocimiento de la verdadera esencia

“algo extremadamente raro y sutil, como un viento, una llama o un delicado éter, difundido por mis partes más groseras” (AT IX, p. 20; en la ed.cast., p. 25)—. Estas representaciones son las únicas capaces de dar cuenta de la interacción psicofísica. La formulación cartesiana puede considerarse, en definitiva y en palabras de H. Putnam, como el “residuo de un conjunto de doctrinas medievales” (cf. *Razón, verdad e historia*, Tecnos, Madrid, 1988, p. 84).

La explicación más prolija de estas cuestiones se encuentra en el *Traité de l'homme* y la *Description du corps humain* (AT XI). Entre los estudios de teoría cartesiana de las pasiones destacamos la monumental obra en dos volúmenes de D. Kambouchner, *L'homme des passions*, Albin Michel, París, 1995. Los artículos de P. Mesnard “L'esprit de la physiologie cartésienne” (*Archives de Philosophie*, 13, 1937, pp. 181-220) y de H. Dreyfus-Le Foyer “Les conceptions médicaux de Descartes” (*Revue de Métaphysique et de Morale*, 1937, pp. 237-286) nos parecen una buena introducción.

¹ Descartes considera en el artículo I de *Las pasiones del alma* la contraposición entre acción y pasión como el punto de partida para su estudio. Ambos son complementarios y se mientan recíprocamente, constituyen solidariamente una sola cosa que puede ser abordada desde una doble perspectiva. Lo mismo afirma, por ejemplo, en su carta a Arnauld (Hyperaspistes) de agosto de 1641, AT III-428. En este punto Descartes sí es fiel a la concepción filosófica tradicional de la pasión: Aristóteles considera en efecto que las categorías de acción y pasión se combinan mutuamente (Cf. *Categorías*, 4 y 9) y en el mismo sentido discurre la escolástica tomista.

² PA, AT XI-328; en la ed.cast., pp. 57-58.

de las cosas, sino al de su utilidad para el *vrai homme*. Por ello, bajo la mirada del físico, empeñada todavía en la perspectiva del *ego cogitans*, serían del todo ilusas, mientras que bajo la del fisiólogo, atenta ya a los menesteres y trasvases del compuesto psicosomático, van a ser tomadas en su verdad y atendidas en su carácter funcional y vital. Se trata de ganar un saber que no se deja ceñir sin más científicamente, sino que prepone los derechos de una experiencia personal residualmente opaca para la conciencia. De acuerdo con ello, introduce Descartes su estudio:

“sintiéndolas (las pasiones) cada uno en sí mismo, no hay por lo demás necesidad de recurrir a ninguna observación para descubrir su naturaleza”¹

Se trataría, por lo tanto, de dar cuenta del hecho de la unión entre alma y cuerpo desde un punto de vista psicofisiológico que constituye por cierto su única aclaración posible, ya que, como hemos señalado más arriba, metafísicamente es último e irreducible². Con este ánimo concuerda el género literario que Descartes va a elegir esta vez: nos encontramos con un tratado cuyo hilo no es el seguido en las *Meditaciones metafísicas*. *Les Passions de l'âme* no tiene el *tempus* demostrativo de aquéllas, sino que pretende otro orden, a saber: el propio de la sistematización de algo ya sabido. Éste no se urde a propósito de una trama ascética que nos desacostumbre de nuestras anteriores opiniones para ganar otras más verdaderas. La experiencia pasional está tan ligada a la vida cotidiana que sólo requiere de un adecuado repaso teniendo en cuenta, eso sí, lo ganado hasta el momento. Descartes ensaya más bien el trazado de una cartografía de la afectividad humana a diferentes escalas en la que el lector sea capaz, en función de sus necesidades e ideal de vida, de reconocerse a la vez que de encontrar una explicación satisfactoria y provechosa de su funcionamiento. Esta saber no se ajusta a una infalibilidad de cariz metafísico. La única certeza que podemos tener es moral, aunque quiera también ser *científica* en la medida

¹ PA §I, AT XI-327; en la ed.cast., p. 54.

² Sobre la inexplicabilidad metafísica en último término de la unión insisten J. L. Beck, *The Metaphysics of Descartes*, pp. 269 y ss. y B. Williams, *Descartes. El proyecto de la investigación pura*, pp. 353 y ss.. Ambos coinciden en que la única explicación que Descartes considera factible es la psico-fisiológica.

en que la ciencia, fuera de su ansia fundamentalista, admite el expediente de la probabilidad. Discurren al respecto las siguientes líneas de *Los principios de la filosofía*:

“Y si alguien interesado en conocer el sentido de un escrito cifrado, redactado con letras ordinarias, lee B cuantas veces aparezca una A y, asimismo, lee una C cuantas veces aparezca una B, y sustituye para efectuar su desciframiento a cada letra por la letra que le sigue en el alfabeto; si leyendo de esa forma, halla palabras que tengan sentido, no dudará que sea el verdadero sentido de este escrito el que ha encontrado, aun cuando el que lo hubiese escrito, haya atribuido otro totalmente distinto al dar otra significación a cada letra: esto es tan difícil que acontezca, principalmente cuando el escrito cifrado tiene tantas palabras, que no es moralmente creíble. Así pues, si se considera cuán diversas propiedades del imán, del fuego y de todas las otras cosas que hay en el mundo, han sido muy evidentemente deducidas de un pequeño número de causas que he propuesto al inicio de este tratado, aun cuando se haya imaginado que las he supuesto por azar y sin que la razón me haya persuadido de ellas, no se dejara por ello de tener, al menos, tanta razón para juzgar que son las verdaderas causas de todo lo que he deducido, como la hay para creer que se ha hallado el verdadero sentido de un escrito cifrado cuando se ve que se sigue de la significación que, por conjetura, se ha dado a una letra...”¹.

En efecto, Descartes compone su tratado sobre las pasiones con la plausibilidad que avalan las vivencias cotidianas. Lo que describe, lejos de ser absolutamente indubitable, ha de contentarse con la verosimilitud. Quiere descifrar el lenguaje afectivo de tal modo que resulte significativo, es decir, acogedor de una finalidad vital que sin duda experimentamos ordinariamente. Por ello, al igual que en el ejemplo que acabamos de transcribir del escrito cifrado, lo que le interesa es dar una interpretación de las pasiones verosímil y con sentido que pueda lograr una certeza moral. Esto ocurre asimismo con parte de las cuestiones físicas que no son metafísicamente fundamentales: cabe contentarse entonces con una descripción articulada y coherente de los

¹ *PF*, IV, §205; *AT IXB*-323-324; en la ed.cast., p. 412.

fenómenos siempre que sea rentablemente explicativa, pese a que pueda ponerse hiperbólicamente en duda su carácter *ficticio*¹.

En este sentido creemos que Descartes quiere estudiar las pasiones: proponiendo la certeza moral de una *fábula* que ha de calibrarse en función de su capacidad de dar significativamente cuenta de esos sentimientos oscuros a través de los que sabemos, a veces tan virulentamente, de nuestra naturaleza encarnada. Quiere usar el escalpelo del anatomista y también la agudeza del psicólogo para desenredar los mecanismos afectivos, para traducir su confusión a un texto capaz de prestarnos utilidad. Y es que la vocación objetiva o científica de este acercamiento tiene una clara aspiración moral que ya hemos mencionado y en la que luego nos detendremos. Para ello, tratemos antes de aclarar la naturaleza racional de las pasiones.

I.3.2. La naturaleza racional de las pasiones.

Las pasiones son datos de conciencia, como lo son las voliciones, pero contrariamente a éstas no mientan una acción anímica querida, sino todo lo contrario: un padecimiento irreflexivo, la tenaz coacción de la corporalidad². Esta

¹ Leamos lo que le escribe al Padre Mesland en mayo de 1645 acerca de cómo ha de leer *Los principios de la filosofía*: “Me atrevo a creer que usted encontrará (en los *PF*) al menos relación y lógica, de tal modo que habrá que negar todo lo que se contiene en las dos últimas partes, y no tomarlo más que como una pura hipótesis o incluso como una fábula, o bien estar de acuerdo con todo. E incluso si no se toma más que como una hipótesis, tal y como lo he propuesto, me parece, sin embargo, que hasta que se haya encontrado otra mejor para explicar los fenómenos de la naturaleza, no se debe rechazar” (*AT* IV–216–217). En el mismo sentido califica su filosofía natural como fábula en el *Traité de la Lumière* (*AT* XI–31 y 48). No olvidemos tampoco la afirmación del *DM* de que lo que se dispone a contar sobre el modo en que ha tratado de conducir su razón ha de tomarse “a modo de historia, o si preferís, de fábula...” (*AT* VI–4; en la ed.cast., p. 43). En relación con este tema puede ponerse la *autopresentación* de Descartes en el retrato que le hizo J. B. Weenix en 1647 con un libro en el que puede leerse “*Mundus est fabula*”. Así lo hace, por ejemplo, G. Quintás en su introducción a la edición de *Los principios de la filosofía* que aquí manejamos (pp. x y ss.). Desde este punto de vista, Descartes sería consciente de que la fabulación es uno de los principios que rige la elaboración de la ciencia. Sin embargo, a nuestro entender y para decirlo muy brevemente, pues no es nuestro tema, esta consigna tiene antes un alcance práctico —y más adelante intentaremos precisarlo— que teórico y su interpretación en este último sentido ha de medirse en todo caso con la candente y arriesgada alternativa entre realismo e instrumentalismo científico que ya había protagonizado el proceso contra Galileo.

² Descartes divide el pensamiento en dos géneros: las acciones del alma, que son sus voliciones, y sus percepciones, que pueden ser de dos tipos en función de que remitan a lo corporal o a la misma alma. En el primer caso se trata de las percepciones de cosas externas y de nuestro cuerpo; en el segundo caso se trata de las afecciones de la misma alma. Aunque estas tres clases de percepciones puedan ser denominadas “pasiones” en sentido general en la medida en que resultan de la acción de la corporalidad a la que tan estrechamente está unida el alma, Descartes aplica este término estrictamente a la última clase.

afección, sin embargo, no es de la misma índole que la que se da a propósito de otros pensamientos involuntarios causados también por la confusión de la unión y que se remiten a objetos exteriores o a alguna parte del cuerpo, como son las percepciones externas, las sensaciones internas o incluso los sueños. Lo que decide su especificidad frente a ellos es que se advierten exclusivamente en el alma, como si sólo a ella perteneciesen, y además de modo vigoroso y extraordinario, ya que se deben a una disposición particular y puntual del cuerpo —lo que por otra parte también las distingue de las inclinaciones anímicas que constituyen el carácter de cada uno—. Podemos redondear su descripción con las siguientes líneas escritas para Isabel de Bohemia:

“...en general pueden llamarse pasiones a todos los pensamientos que son excitados en el alma sin el concurso de la voluntad y, en consecuencia, sin ninguna acción que venga de ella, por las solas impresiones que están en el cerebro, porque todo lo que no es acción es pasión. Pero se restringe normalmente este nombre a los pensamientos causados por alguna agitación particular de los espíritus. Porque los que vienen de los objetos exteriores, o bien de las disposiciones interiores del cuerpo, como la percepción de los colores, los sonidos, los olores, el hambre, la sed, el dolor y semejantes, se llaman sentimientos, unos exteriores, otros interiores. Aquellos que sólo dependen de lo que las impresiones precedentes han dejado en la memoria, y de la agitación ordinaria de los espíritus, son ensueños, ya se tengan durante el sueño, ya estando despierto y el alma, no determinándose por sí misma a nada, siga indolente las impresiones que se hallan en el cerebro. Pero, cuando emplea su voluntad para determinarse a algún pensamiento que no es sólo inteligible, sino imaginable, este pensamiento produce una nueva impresión en el cerebro que no es una pasión sino una acción que se llama propiamente imaginación. En fin, cuando el curso ordinario de los espíritus es tal que excita normalmente pensamientos tristes o alegres, u otros semejantes, no se atribuye a la pasión sino a la naturaleza o al humor de aquél en quien se han provocado y esto hace que se diga que este hombre es de un natural triste, este otro de un humor alegre, etc. Así, sólo quedan los pensamientos que vienen de alguna agitación especial de los espíritus y cuyos efectos se sienten como en el alma misma que se llamen propiamente pasiones”¹.

Las pasiones son las percepciones que el alma tiene de sí no en tanto que agente sino en tanto que paciente. Cf. *PA*, §§XVII-XXV, *AT XI*-342-348; en la ed.cast., pp. 83-94. Cf. también *PF*, I, 32, *AT IX*-39; en la ed.cast., pp. 41-42.

¹ Carta a Isabel de Bohemia del 6 de octubre de 1645, *AT IV*-310-311. Citamos con alguna variación la traducción ofrecida en la nota 36 de la p. 90 de la edición castellana manejada de *Las pasiones del alma*.

Por otra parte, las pasiones han de considerarse con propiedad, antes que percepciones o sentimientos, emociones. La opción por este último término alude a cómo el alma no puede arbitrarlas a voluntad ni librarse de ellas a su antojo, tan fuerte y persistente es la alteración y conmoción a la que la sujetan. Reflexiona Descartes sobre ello en su tratado:

“Pueden llamarse percepciones, cuando nos servimos en general de esta palabra para designar todos los pensamientos que no son acciones del alma, o voliciones; pero no cuando nos servimos de ellas para designar conocimientos evidentes. Porque la experiencia enseña que los que están más alterados por sus pasiones no son los que las conocen mejor, y que éstas se hallan entre el número de percepciones que la estrecha alianza que existe entre el alma y el cuerpo hace confusas y oscuras. También se las puede denominar sentimientos, porque se reciben del mismo modo que los objetos de los sentidos exteriores, y no se conocen por ella de otra manera. Pero, mejor aún, se les puede denominar emociones del alma, no sólo porque puede atribuirse este nombre a todos los cambios que ocurren en ella, es decir, a todos los diversos pensamientos que le llegan, sino particularmente porque, de todas las clases de pensamientos que puede tener, no hay otras que la alteren y conmuevan tan fuertemente como lo hacen estas pasiones”¹.

Y es que la emoción se caracteriza por su intensidad, con el doble matiz patético y temporal que esto entraña: porque, por una parte, se reconoce en la vehemencia del ánimo, en el calado de un sentimiento, y además, por otra, se experimenta con una cadencia singular que no se deja sujetar a capricho. Por ello, el alma nunca puede hacer caso omiso a sus pasiones más fuertes, pues su contenido emotivo llega a desbordar toda previsión y sólo puede reconducirse una vez aplacado. Seguimos leyendo sobre la violencia de la afectividad en *Las pasiones del alma*:

“Y hay una razón particular que impide al alma poder cambiar o detener sus pasiones rápidamente, la cual me ha dado motivos para poner antes en su definición que no son solamente causadas, sino también mantenidas y fortalecidas, por algún movimiento particular de los espíritus. Esta razón es que acompaña a casi todas alguna

¹ PA, §XXVIII, AT XI-349-350; en la ed.cast., pp. 96-100.

emoción que se produce en el corazón y, por consiguiente, también en toda la sangre y los espíritus, de suerte que, hasta que esa emoción haya cesado, permanecen presentes en el pensamiento de la misma manera que los objetos sensibles están presentes en él mientras actúan contra los órganos de los sentidos. Y como el alma, cuando se muestra muy atenta a alguna otra cosa, puede dejar de oír un pequeño ruido o un pequeño dolor, pero no puede del mismo modo dejar de oír el trueno o de sentir el fuego que quema la mano, puede también superar fácilmente las pasiones menores, pero no las más violentas y fuertes sino después que la emoción de la sangre y de los espíritus se hayan apaciguado”¹.

Por su turbación, la emoción no es asimilable ni al percibir ni al querer, ni tampoco a las sensaciones fisiológicas internas que dependen de la unión². Implica otro tipo de subjetividad que aúna el sentimiento de un estado intrínsecamente corporal a una disposición afectiva propia del alma. De hecho, independientemente de la excitación fisiológica que suele acompañar a una pasión, el alma puede gozar a veces de emociones propias, algo que no sucede en el caso de los otros sentimientos³. Y es que el vínculo entre lo corporal y lo anímico no es irreversiblemente compulsivo. La interioridad propia de las pasiones está imbricada en la razón y en la voluntad, algo que es decisivo para asegurar que cada uno pueda forjarse su propia biografía pasional y ser *dueño* de su destino. Las pasiones pierden con la filosofía cartesiana la dimensión apetitiva que tenían tradicionalmente: son del alma, que es una sola, como vimos en el capítulo anterior, y no han de remitirse a un apetito ajeno a la razón⁴.

¹ *PA*, §XLVI, *ATXI*-363-364; en la ed.cast., pp. 121. Por otra parte, como ya hemos indicado más arriba, si bien la pasión queda ubicada en la glándula pineal como la sede del alma, la emoción sí tiene un centro cardíaco, pues el corazón es el principio de la máquina corporal. Descartes lo entiende como fuente de fuego y calor que, alterado, influye de lleno en la marcha de la interacción psicofísica. Sin embargo, como aclara en el artículo XXXIII, esta alteración es ya consecuencia de la impresión que ha recibido la glándula pineal.

² De hecho, Descartes distingue dos tipos de sentido interno: el que corresponde a los apetitos naturales y el de las pasiones. Cf. *PF*, IV, §190.

³ Es el caso de las pasiones que el alma se provoca a sí misma y que no dependen del movimiento de los espíritus. En este sentido escribe Descartes en el artículo CXLVII: “Y aunque estas emociones del alma a menudo estén unidas a las pasiones que se le asemejan, pueden también a menudo encontrarse con otras, e incluso nacer de las que le son contrarias”, *ATXI*-440-441; en la ed.cast., p. 220. Sobre el concepto de sentido interior en la filosofía cartesiana puede consultarse el artículo de D. Kambouchner, “La troisième intériorité. L’institution naturelle des passions et la notion cartésienne du ‘sens intérieur’”, *Revue Philosophique*, 4 (1988), pp. 457-484.

⁴ Lo pasional ha sido encarado tradicionalmente como un elemento concupiscible, en consecuencia, remitido al cuerpo, y perturbador para la virtud, cuya naturaleza es intelectual. A pesar de las diferentes

De hecho, por esta misma dissociabilidad entre lo somático y lo espiritual el carácter subjetivo de las pasiones es tan exacerbado: el estremecimiento que llega a sacudir al alma y la profunda perturbación que puede llegar a sufrir están vinculadas a las que son la historia corporal de cada uno y su constitución psicosomática. Así, por ejemplo, una misma impresión sensible:

“...si es muy extraña y espantosa, es decir, si tiene estrecha relación con las cosas que antes han sido perjudiciales para el cuerpo, provoca en el alma la pasión del temor y, después, la del arrojó, o bien la del miedo o el espanto, según el diferente temperamento del cuerpo o la fuerza del alma y según como uno se haya preparado antes, mediante la defensa o la huida, contra las cosas perjudiciales con las que se relaciona la impresión presente”¹.

Y continúa este mismo texto un poco más adelante insistiendo en el perspectivismo de las pasiones:

“La misma impresión que produce la presencia de un objeto espantoso sobre la glándula y causa el miedo en algunos hombres puede excitar en otros la valentía y el arrojó: el motivo de ello es que todos los cerebros no están constituidos de la misma manera...”²

La diversidad de caracteres tiene para Descartes una base fisiológica en tanto que depende en buena parte de “inclinaciones corporales hacia la alegría, la tristeza, la cólera...”³. Sin embargo, esta disposición natural se decide y afina psicológicamente al hilo de los hábitos y de las asociaciones psicosomáticas que se van afianzando y registrando, muchas veces inconscientemente, en nuestra memoria. Nos encontramos así de nuevo con la capacidad retentiva corporal que encauza desde la infancia la biografía afectiva de cada persona. Y es que “...las

soluciones dadas a este planteamiento en las filosofías platónica, aristotélica y helenística, puede decirse que todas ellas comparten el presupuesto que opone cuerpo y razón, achacando la pasión al primero y encargando la virtud a la segunda. Descartes se distancia de esta concepción de las pasiones, que era la corriente en el siglo XVII y que sin duda conoció en sus años de formación escolar. Sobre este punto puede consultarse el artículo de J. Deprun, “Qu'est-ce qu'une passion de l'âme? Descartes et ses prédécesseurs”, *Revue Philosophique*, 4 (1988), pp. 407-413.

¹ *PA*, AT XI-356, en la ed.cast., p. 111.

² *Ibid.*, AT XI-358; en la ed.cast., p. 113.

³ Sexta meditación, AT IX-59; en la ed.cast., p. 63. Recordemos cómo en la carta a Isabel de Bohemia del 6 de octubre de 1645 ya citada Descartes daba una explicación asimilable en términos de “el curso normal de los espíritus”. En este punto la teoría cartesiana de las pasiones es heredera de la concepción galénica de los humores, algo que se expondrá con cierto detalle en el *Traité de l'homme*, AT XI-166-167.

aversiones extrañas de algunos, que les impiden soportar el olor de las rosas, la presencia de un gato, o cosas semejantes, provienen únicamente de que al comienzo de su vida objetos parecidos les molestaron, o bien les afectaron, molestando a su madre, cuando estaba encinta” y entonces “la aversión que tenía entonces hacia esas rosas o hacia ese gato permanece impresa en su cerebro hasta el fin de su vida”¹. Habida cuenta de este condicionamiento involuntario, a las disposiciones innatas, es decir, fisiológicas —que son en parte comunes a todos los seres humanos, en tanto y cuanto que el funcionamiento del cuerpo responde a una serie de leyes, y en parte propias, en la medida en que se ajustan a los *humores* de cada uno— ha de añadirse las que van engrosando las diferentes trayectorias vitales individuales. En resumidas cuentas, sobre el trasfondo natural del temperamento se acopla una palpitante historia personal hilvanada por el flujo pasado de las pasiones y pendiente también de las que queramos sean las puntadas futuras.

Avanzando un poco más en la consideración cartesiana de la naturaleza afectiva quisiéramos subrayar ahora —lo hemos apuntado ya— su carácter ilusorio. Y es que desde un punto de vista epistemológico las pasiones se gestan sobre el error que nace de su equiparación con los movimientos corporales que las originan, cuando en realidad son inconmensurables, tanto como lo son lo material y lo espiritual. Lo que así se consume es un abuso del alma por parte del cuerpo: la emoción pasional es efecto de éste y no de aquélla, depende de una disposición corporal que no siempre responde a aquello que pretendidamente para el alma la provoca. De hecho, es este desajuste el que permite explicar los fallos que cometemos en la interpretación de nuestros estados corporales y que ya hemos comentado en el epígrafe anterior. El alma es pasiva y el cuerpo actúa en todo momento con independencia de la voluntad a pesar de que es aquélla la que sufre las consecuencias.

¹ PA, §CXXXVI, AT XI— 428-429; en la ed.cast., pp. 202-203. Cf. también el artículo CVII en el que se refieren asociaciones del mismo tipo.

El vínculo representacional entre el significante corporal y el significado anímico abunda, como sabemos, en oscuridad y confusión, es natural, ciertamente, pero no necesario. De hecho, esta ligazón puede propiciarse de un modo intencionado —algo que es muy importante en la moral cartesiana, pues permite incidir terapéuticamente sobre la afectividad— o de un modo totalmente casual, ajeno a las *maquinaciones* que urde nuestro cuerpo¹. Es precisamente esa confusión lo que está detrás del hecho de que las pasiones no sean percibidas como ideas, sino sentidas como emociones. Tienen una dimensión puramente afectiva que no es reducible ni a la voluntad ni al entendimiento. Es así que la traducción de lo somático a lo espiritual no puede dejar de ser en buena parte misteriosa para la misma alma y traicionarla a veces. Valiéndose de las pasiones, constriñendo su punto más débil, lo emocional, el cuerpo puede llegar a burlar el pensamiento. Leamos con esta mira lo que le escribe Descartes a Pollot el 21 de enero de 1641:

“...todas nuestras aflicciones, sean cuales sean, no dependen más que muy poco de las razones que les atribuimos, sino solamente de la emoción y de la confusión interior que la naturaleza excita en nosotros mismos; porque, cuando esta emoción se ha calmado, aunque todas las razones que teníamos antes permanezcan las mismas, no nos sentimos más afligidos”².

En efecto, para Descartes, lo afectivo, a pesar de pertenecer al alma, alberga una faceta de irracionalidad. Su vivencia no está ligada, metafísicamente hablando, a las cosas o sucesos que las excitan, sino a una agitación corporal que no siempre responde a sus supuestos objetos y, si lo hace, puede llegar a ser de forma desproporcionada, puesto que el embargo de la emoción siempre tiende al exceso³. Pero, por otra parte, la relación entre determinados hechos o sucesos y

¹ Fijémonos en lo que escribe Descartes a Isabel de Bohemia en este último sentido: “...creo que una persona, que tuviera toda clase de motivos para estar contenta, pero que viera continuamente representaciones de tragedias en las que todos los actos fuesen funestos, y que no se ocupara más que en considerar temas de tristeza y pena... de tal modo que no arrancaran más que lágrimas de sus ojos y conmovieran su imaginación, sin afectar a su entendimiento, creo, digo yo, que eso solo bastaría para acostumbrar a su corazón a acongojarse y a lanzar suspiros...”, carta de mayo o junio de 1645, *AT* IV-219.

² *AT* III-280.

³ En este sentido le escribe, por ejemplo, a Isabel de Bohemia el 1 de septiembre de 1645: “...frecuentemente la pasión nos hace creer ciertas cosas mucho mejores y deseables de lo que son;

determinadas pasiones tampoco encuentra una explicación última al margen de esa biografía emocional a la que nos referíamos antes y que tiene un desarrollo eminentemente subjetivo y personal.

En todo caso, el *lenguaje* afectivo se pliega a la vida y sirve útilmente a su gobierno. La emoción no vehicula un significado objetivo o cuantitativo del mundo, sino que atiende a lo cualitativamente confuso: a lo beneficioso o perjudicial para el ser humano, predisponiendo al alma a querer las cosas más ventajosas y a aplicarse en las que pueden asegurarle felicidad¹. Con vistas a este provecho ha de encauzarse la propensión de la afectividad a la exageración y los delirios individuales que puede alimentar. Así las cosas, a medio camino entre la conveniencia y la verdad encuentra Descartes, a nuestro parecer, el valor de las pasiones. En el siguiente pasaje habla de sus estragos pero también de sus bondades, de las que nos vamos a ocupar en las siguientes páginas:

“la utilidad de las pasiones consiste únicamente en que fortalecen y hacen durar en el alma pensamientos, que ella hace bien en conservar, y que sin eso podrían borrarse con facilidad. Asimismo todo el mal que pueden causar consiste en que fortalecen y conservan esos pensamientos más de lo necesario; o bien en que fortalecen y conservan otros en los que no conviene detenerse”².

I.3.3. La bondad de las pasiones.

La utilidad vital que Descartes concede a las pasiones justifica el juicio positivo que le merecen. El hecho de que a veces, por el contrario, amenacen el bienestar del ser humano pone en evidencia en todo caso la necesidad de

después, cuando nos hemos tomado la molestia de adquirirlas y hemos perdido la ocasión de poseer otros bienes más verdaderos, el resultado nos hace conocer los fallos, y de ahí vienen los desdenes, las penas y los arrepentimientos...”, AT IV-284.

¹ Cf. PA, §§XL y LII, AT XI-359 y 372; en la ed.cast., pp. 115 y 132, respectivamente. Puede leerse en este último artículo: “...los objetos que estimulan los sentidos no provocan en nosotros diversas pasiones en razón de sus propias diversidades, sino solamente en razón de las diversas maneras en que nos pueden dañar o aprovechar” y continúa “...la utilidad de todas las pasiones consiste tan solo en que predisponen al alma para que quiera las cosas que nos son útiles, según dicta la naturaleza, y para que persista en esta volición...”

² PA, §LXXIV, AT XI-383; en la ed.cast., pp. 146-147.

buscarles un remedio proporcionado. En ningún momento condena la filosofía cartesiana la afectividad como una experiencia perturbadora a desterrar del alma. El placer que resulta de su íntima unión con un cuerpo “no puede dejar de ser bueno” para ella, pues sin duda es el trasunto del disfrute de algo que le conviene. De hecho, el gozo no es sólo una de las pasiones que Descartes denomina primitivas —y que son aquéllas a partir de las que han de explicarse las demás—: se trata de la primera pasión experimentada por el ser humano desde el mismo momento en que en la vida prenatal se funda el compuesto psicosomático. Así se lo escribe Descartes a Chanut el 1 de febrero de 1647:

“Creo que la primera pasión ha sido el gozo, porque no es concebible que el alma haya sido puesta en el cuerpo sino cuando éste ha estado bien dispuesto y, cuando ha estado así bien dispuesto, eso nos produce naturalmente gozo”¹.

Y esta primacía afectiva significa que es el placer lo que sanciona y consolida la intimidad de la unión del alma con el cuerpo, es decir, lo que da cuenta de la resistencia de la vida a la muerte en los primeros momentos de la existencia del ser humano y ya desde entonces a lo largo de toda ella. Así las cosas, la génesis de nuestra naturaleza compuesta ha de buscarse justamente en ese primario bienestar psicofísico que agudamente en la infancia, al hilo de nuestras primeras impresiones, marca la pauta de las que han de ser nuestras vivencias emocionales. De hecho, la clasificación de las mismas que propone Descartes se desarrolla dentro del ámbito teleológico que ha quedado acotado por la tercera noción primitiva y pivota sobre las llamadas también *pasiones primitivas* —primeras tanto cronológica como vitalmente—: el gozo, el amor, la tristeza y el odio, que nos comprometen de una manera tajante con la ventura de nuestro cuerpo². La carta a Chanut que citábamos hace un momento y que se

¹ AT IV-604-605; aquí y más abajo citamos la traducción de la carta a Chanut del 1 de febrero de 1647 ofrecida en las notas 44 y 47 de las pp. 178 y 180-181 de la edición castellana manejada de *Las pasiones del alma*. En el mismo sentido explica Descartes las cuatro pasiones primitivas —alegría, tristeza, amor, odio— en los artículos CVII-CX de *PA*, AT XI-407-410; en la ed.cast., pp. 176-181. La conclusión que obtiene en el artículo CXI es, desde luego, la misma: “En suma, los primeros deseos que el alma puede haber tenido, cuando estaba recién unida al cuerpo, han sido los de recibir las cosas que le eran convenientes y de rechazar las que le eran perjudiciales”, AT XI-410; en la ed.cast., p. 181.

² Cf. la segunda parte de *Las pasiones del alma*, §§ LI y ss.. Para una consideración más detallada de la clasificación cartesiana de las pasiones puede consultarse el artículo de J. M. Beyssade, “La clasificación

refería ya a la primera de ellas, el gozo, continúa de la siguiente manera su explicación de la génesis de las otras tres:

“Digo también que el amor ha venido después, a causa de que la materia de nuestro cuerpo fluye sin cese, como el agua de un río, y siendo necesario que otra ocupe su lugar, no es poco verosímil que el cuerpo haya estado bien dispuesto, que haya tenido cerca alguna materia apropiada que le sirviese de alimento y que el alma, uniéndose voluntariamente a esta nueva materia, ha sentido por ella amor; asimismo, si después ha resultado que este alimento ha faltado, el alma ha sentido tristeza. Y si ha venido otro en su lugar, que no haya sido apropiado para alimentar el cuerpo, ha sentido por ello odio”¹.

De ahí que los deseos del alma encarnada han estado siempre ligados a la experiencia cardinal del placer, primariamente desde el punto de vista de la supervivencia y posteriormente, aunque de un modo derivado, ganando en refinamiento intelectual. Pero, en cualquier caso, la afectividad se ha conformado sobre la base de ese *interés* corporal que queda inscrito en la propia fisiología, en la memoria somática, encauzando a modo de patrón la biografía pasional de cada uno. Así continúa la carta a Chanut que venimos citando:

“...y, aunque algunos años después haya comenzado a tener otros gozos y otros amores, que no dependen de la buena constitución y alimento conveniente del cuerpo, sin embargo, lo que ha habido de intelectual en sus gozos o amores siempre ha estado acompañado de los primeros sentimientos que había tenido, e incluso también de los movimientos y funciones naturales que existían en su cuerpo; de suerte que, como el amor no estaba causado antes del nacimiento más que por un alimento conveniente que, entrando abundantemente en el hígado, en el corazón y en el pulmón, excitaba más calor que de

cartésienne des passions”, *Revue Internationale de Philosophie*, 146 (1983), pp. 278-287 y la obra de P. Mesnard, *Essai sur la morale de Descartes*, Boivin & Cia, Paris, 1936; sobre todo, pp. 97ss..

¹ AT IV-605. Cf. también al respecto PA, §§XCI, CIX, CXI y CXLI (AT XI-396, 409, 410 y 434; en la ed.cast., pp. 164, 179-180, 181 y 209). En PA, Descartes habla de seis pasiones primitivas, añadiendo a las que le había enumerado a Chanut, la admiración y el deseo (§LXIX, AT XI-380; en la ed.cast., pp. 142-143). Estas dos últimas son primitivas en la medida en que el resto de las pasiones, conceptualmente, las contienen en mayor o menor grado. Sin embargo, no son primeras genéticamente, ya que aparecen después en la vida del individuo. Su expresión depende de elementos cognoscitivos, pues resultan de la representación intelectual de lo novedoso y de lo conveniente, respectivamente, que no puede darse, como en el caso de las otras cuatro, antes del nacimiento, no porque el feto no piense — sabemos que el alma es una substancia siempre pensante— sino porque todavía no está en contacto con el mundo exterior que le causa tales representaciones. Descartes define y describe la admiración y el deseo en los artículos LXXss y LXXXVIss (AT XI-380ss. y 392ss; en la ed.cast., pp. 143ss. y 159ss.).

costumbre, de aquí viene que ahora este calor acompañe siempre al amor, aunque proceda de causas muy diferentes”¹.

El compromiso existencial del alma con la corporalidad contribuye más a su placer que a sus penas. Si no tuviésemos cuerpo, se afirma en *Las pasiones del alma*, “no podríamos abandonarnos al amor y al gozo, ni evitar demasiado el odio y la tristeza”². Ciertamente, el ser humano puede complacerse en un “gozo intelectual” que sólo depende del espíritu y nada de las emociones somáticas y que, por lo tanto, se le promete inmortal³. De hecho, Descartes llega a sugerir en alguna ocasión la superioridad de esta felicidad transmudana y desencarnada, más sólida y perdurable que la que puede alcanzarse en connivencia con la carne, pues cuenta a su favor con la perspectiva de la eternidad⁴. Pero, a nuestro entender, estas declaraciones tienen un lugar muy concreto en la filosofía cartesiana. Por una parte, y ésta sería una razón contextual, está en juego el dogma cristiano de la inmortalidad del alma y de su estado beatífico, algo que no puede sin riesgo cuestionarse. Pero por otra parte, y aquí sí nos encontramos con una razón intratextual de fondo, la exaltación de los placeres espirituales pretende contrarrestar el apego excesivo a los terrenales, que impide, como más

¹ AT IV-605-606. Cf. también PA, §§LXXXVI y CXLIII, AT XI-392 y 435; en la ed.cast., pp. 159 y 211, respectivamente.

² Cf. PA, §CXLII, AT XI-434; en la ed.cast., p. 209.

³ Cf. PA, §§ CXLVII, XCI y CXXXIX, AT XI-440-441 y 432; en la ed.cast., pp. 219-220 y 206-207, respectivamente. En este último se refiere Descartes a las pasiones que vienen causadas por el conocimiento de lo bueno y de lo malo. También en una carta a Isabel de Bohemia del 1 de septiembre de 1645 habla de dos clases de placeres que puede disfrutar el ser humano: “unos, que pertenecen al espíritu solo, los otros, al hombre, es decir, al espíritu en tanto que está unido al cuerpo” (AT IV-284). Y en la que dirige a Chanut el 1 de febrero de 1647 distingue en el mismo sentido el amor puramente intelectual del que es solamente una pasión: el primero resulta de un movimiento de la voluntad como consecuencia de la percepción de algún bien y puede redundar en gozo o en tristeza en función de que consiga unirse a ese bien, pero en todo caso se trata de un pensamiento razonable que “podría hallarse en nuestra alma aunque no tuviéramos cuerpo” (AT IV-601-602).

⁴ Por ejemplo, le escribe a Huygens en relación a la naturaleza inmortal de las almas: “...han nacido para placeres y felicidades mucho más grandes que los que gozamos en este mundo, y no puedo pensar otra cosa en relación a los que mueren, sino que pasan a una vida más dulce y más tranquila que la nuestra”, carta del 13 de octubre de 1642, AT III-580. El alma, como le cuenta a Isabel de Bohemia el 15 de septiembre de 1645, parece capaz “de gozar de una infinidad de satisfacciones que no se encuentran en esta vida...”, AT IV-292. Y a la misma, en la carta del 1 de septiembre del mismo año, en la que se refería a las dos clases de placeres de los que puede disfrutar el ser humano, le escribe: “Pero la principal diferencia que hay entre los placeres del cuerpo y los del espíritu, consiste en que, al estar el cuerpo sujeto a un cambio perpetuo, e incluso su conservación y bienestar dependen de este cambio, todos sus placeres no duran casi... mientras que los del alma pueden ser inmortales como ella, de modo que tienen un fundamento tan sólido que ni el conocimiento de la verdad, ni ninguna falsa persuasión pueden destruirlos...”, AT IV-284.

adelante veremos, el desarrollo de una verdadera moral de la generosidad. Y es que la creencia en el gozo intelectual, como le escribe a Isabel de Bohemia:

“...nos impide temer a la muerte, y desliga de tal modo nuestro afecto de las cosas del mundo, que no podemos sino considerar con desprecio todo lo que está en el poder de la fortuna”¹.

Pero no se trata en absoluto de forjar una moral de la renuncia. La apelación a la escatología como garantía de felicidad —teniendo siempre en cuenta las exigencias teológicas— hace de contrapunto filosófico a la querencia desmesurada por los bienes de esta vida que, sujetos como están a los vaivenes de la fortuna, no ayudan a fomentar la libertad del ser humano. La inmortalidad, aunque pueda venir avalada por los resultados de la metafísica y de la física que demuestran la simplicidad y substancialidad del alma, sólo puede asegurarse *de hecho* —para no rondar la herejía— apelando a la voluntad absoluta de Dios. De éste depende la vigencia de la teoría de la creación constante que es la que sostiene la perseidad de la *res cogitans*, pero este recurso exige rendirse a las enseñanzas de la revelación². Y que son las mismas que transmiten las promesas eternas de beatitud: la certeza al respecto, por tanto, nunca puede ser cotejada por la razón, sino que ha de entregarse sin más a la fe³.

Y es precisamente a este terreno, el de la fe, al que han de quedar en último término remitidas las cuestiones sobre la vida futura. Ni tan siquiera

¹ Continuación de la carta del 15 de septiembre que citábamos en la nota anterior, AT IV-292.

² La demostración de la inmortalidad del alma —junto con la de la existencia de Dios— aparece en la edición de 1641 en el título de las *Meditaciones* como el objetivo de la metafísica cartesiana (*Meditationes de prima philosophia in quibus Dei existentia et animae immortalitas demonstratur*). Sin embargo, en la segunda edición al año siguiente el título es otro: ya no se trata de la prueba de la inmortalidad del alma, sino de la de su distinción con respecto del cuerpo (*animae a corpore distinctio*). Esta sustitución no confirma la equivalencia de ambos objetivos, ni la explicación del primero por el segundo. Responde, al contrario, a la incapacidad de tal distinción —como parecía en un principio— de dar cuenta de la inmortalidad del alma y, por tanto, a la ineficacia de las *Meditaciones* para solventar esta cuestión.

En el resumen de las *Meditaciones* afirma Descartes que “las premisas a partir de las cuales puede concluirse la inmortalidad del alma dependen de la explicación de toda la física” (AT IX, p. 10; en la ed. cast., p. 14). En definitiva, se trataría de desarrollar una teoría sobre la substancia apoyada en el principio de la creación constante, que justifica la conservación del alma en virtud de la voluntad inmutable de Dios (cf. la tercera meditación). Pero esta inmutabilidad no puede en ningún caso poner en duda la omnipotente e inescrutable libertad divina —en este sentido responde Descartes a la objeción de Mersenne, AT IX-19-120; en la ed. cast., p. 124. Y es que para ser fieles a la ortodoxia cristiana la voluntad todopoderosa de Dios ha de ser el trasunto de la inmortalidad con independencia de toda conclusión filosófica o científica.

³ Sobre este punto cf. el estudio ya citado de J. Russier *Sagesse cartésienne et religion*, pp. 43ss..

podría decirse que la creencia en la inmortalidad sea un postulado práctico necesario para la acción. La *definitiva* moral cartesiana va por otros derroteros más mundanos, lo que le preocupa es la existencia presente. Por ello, el horizonte de la eternidad queda desdibujado a favor de las certezas de esta vida, de las que sin duda no se excluye el placer. Las siguientes letras a Isabel de Bohemia lo afirman con contundencia:

“Por lo que concierne al estado del alma después de esta vida..., confieso que por la sola razón natural podemos hacernos muchas conjeturas a nuestro favor y tener bellas esperanzas, pero ninguna seguridad. Y porque la misma razón natural nos dice también que tenemos siempre más bienes que males en esta vida, y que no debemos dejar lo cierto por lo incierto, nos enseña que no debemos temer a la muerte, pero que tampoco debemos nunca buscarla”¹.

En definitiva, esta vida es decididamente valiosa para el “*vrai homme*”, por lo que perder el miedo a la muerte no ha de empujarle a despreciarla². La prioridad que hemos visto dar a Descartes en su proyecto sapiencial a la medicina, en razón de las enormes esperanzas que tenía en ella depositadas como ciencia capaz de prolongar la existencia, es la prueba definitiva de ello. Y es que el apego a este mundo es sin duda más fuerte que la preocupación por el otro. Muy lejos de negarlo están las palabras del artículo con el que se cierran las reflexiones de *Las pasiones del alma* titulado “Sólo de ellas depende todo el bien y el mal de esta vida”:

“Por lo demás el alma puede tener sus placeres aparte; pero los que le son comunes con el cuerpo dependen completamente de las

¹ Carta a Isabel de Bohemia del 3 de noviembre de 1645, *AT* IV-333. Descartes mantiene una posición ambivalente sobre la relación entre inmortalidad y felicidad. Parece oscilar entre la afirmación de la felicidad transmundana del alma cuando se dirige formalmente a alguien apenado por la pérdida de un ser querido —es el caso de las cartas que dirige a Pollot y Huygens— y la incertidumbre al respecto cuando quiere convencer a alguien del valor de esta vida —es el caso de lo que le escribe a Isabel de Bohemia con el fin de que abandone sus consideraciones sobre el suicidio—. En esto último, en el valor de la vida, consideramos que ha de buscarse las bases de la moral cartesiana. Sobre este tema puede consultarse la obra de J. Russier, *Sagesse cartésienne et religion*, sobre todo, pp. 100ss.. Cf. también, G. Rodis-Lewis, *La morale de Descartes*, Presses Universitaires de France, Paris, 1970; sobre todo, pp. 44ss..

² “Uno de los puntos de mi moral —le escribe a Mersenne el 9 de enero de 1639— es amar la vida sin temer a la muerte”, *AT* II-480. La misma conciliación entre el aprecio a esta vida y la serenidad ante la muerte recorre numerosos momentos de la correspondencia de Descartes. Cf., por ejemplo, lo que escribe a Pollot en enero de 1641, *AT* III-279, y a Huygens el 13 de octubre de 1642, *AT* III-580.

pasiones, de suerte que los hombres a los que más pueden conmovér son los más capaces de gozar en esta vida”¹.

Así pues, a pesar de la imagen tradicional que lo acerca a los filósofos estoicos, Descartes no participa del ideal de la *apatheia*: “no soy uno de esos Filósofos crueles —le escribe a Isabel de Bohemia el 18 de mayo de 1645 en clara alusión a aquellos— que quieren que su sabio sea insensible”². No olvidemos que precisamente *Las pasiones del alma* arrancan con una declaración sobre las deficiencias del tratamiento dado por la filosofía antigua a la cuestión. Su autor acepta lo afectivo no sólo como el trasunto inevitable del orden teleológico de la naturaleza compuesta del ser humano, sino también, y por ello mismo —puesto que ese orden está enderezado con vistas al bienestar y al placer—, como factor esencial de la moral. Lo que ocurre —y en ello vamos a indagar a continuación— es que uno ha de saber habérselas con las pasiones de un modo virtuoso.

I.3.4. El dominio de sí.

La teoría cartesiana de las pasiones no aboga por una *tranquilitas animi* nacida de una preocupación ascética rigorista o a vueltas con el pecado. En todo caso lo que le preocupa es afianzar esa serenidad sobre un equilibrio, sin duda placentero, entre lo corporal y lo espiritual. En este sentido, podríamos decir que su ideal emocional se acerca más al de la *ataraxia* de los epicúreos, que parte para ganar la tranquilidad de ánimo de la bondad del placer. La idea de una existencia insensible, como hemos leído hace unas líneas, no deja de aparecer ante los ojos de Descartes como una “barbaridad” y una “crueldad”:

“...la Filosofía que yo cultivo no es tan bárbara ni tan cruel que rechace el disfrute de las pasiones; al contrario, es en eso sólo en lo que pongo toda la dulzura y la felicidad de esta vida”³.

¹ *PA*, *AT* XI-488; en la ed.cast., p. 278.

² *AT* IV-201-202. Cf. la matización del estoicismo de Descartes que hacen R. Bodei en *Una geometría de las pasiones*, pp. 347ss; E. Cassirer en *Descartes, Corneille et Christine de Suède*, Vrin, Paris, 1942, pp. 26ss y 71ss.; y H. Gouhier en su ya citado estudio *Les premières pensées de Descartes*, pp. 85ss..

³ Carta al marqués de Newcastle de 1648, *AT* V-135.

Y es que las pasiones no sólo no pueden faltar de la existencia del “*vrai homme*” si es que pretende una buena vida, que es la que creemos busca la filosofía cartesiana, sino que cuanto más intensas son tanto más excelente la hacen en la medida en que obligan al ser humano a medirse con ellas y a demostrar en ese pulso su grandeza. Y es que a diferencia de las “almas bajas y vulgares” son las “almas grandes”, precisamente, las que “hacen razonamientos tan fuertes y tan poderosos que, aunque tengan también pasiones, e incluso a menudo más violentas que las de la mayoría, su razón, no obstante, permanece siempre dueña (*maîtresse*) y hace que incluso las aflicciones les sirvan y contribuyan a la perfecta felicidad”¹. Lo afectivo juega, por tanto, un papel tan decisivo en la vida del *vrai homme* que ningún exceso sobra siempre que se encauce, eso sí, racionalmente: “es suficiente sujetar las pasiones a la razón —le escribe a Isabel de Bohemia el 1 de septiembre de 1645— y una vez así domadas, a veces son más útiles cuanto más tienden al exceso”². Esta cautela es la clave de su provecho, pues cabe tener en cuenta que no sólo de ellas depende “todo el bien de esta vida”, sino también “todo el mal” si no se saben emplear debidamente. Así, aunque —como señalábamos antes— los más apasionados son los más capaces de gozar de la existencia:

“Es cierto que pueden también hallar más amargura cuando no las saben (las pasiones) emplear bien y la fortuna les da la espalda. Pero la sabiduría resulta útil especialmente en este caso, porque enseña a hacerse dueños (*maître*) de ellas y a manejarlas con tanta destreza que los males que causan se soportan muy bien, e incluso se saca gozo de todo”³.

En efecto, la indagación cartesiana sobre la afectividad pasa por el propósito de dominarla, de llegar a ser su dueño y darle el mejor uso aun cuando la fortuna sea adversa. Y es que el compromiso que aúna lo espiritual y lo

¹ Carta a Descartes a Isabel de Bohemia el 18 de mayo de 1645, *AT* IV-202. Cf. también la carta que le escribe con fecha del 1 de septiembre del mismo año, *AT* IV-286-287. Sobre la importancia de la intensidad de las pasiones para Descartes puede consultarse las pp. 166ss. de la obra de Ch. Taylor *Fuentes del Yo*.

² *AT* IV-287. Cf. también lo que le escribe al marqués de Newcastle en la misma carta que citábamos dos notas más arriba a continuación de haber marcado la distancia con el estoicismo: “Y aunque hay muchas pasiones cuyo exceso es vicioso, hay a veces otras que estimo mejores cuanto más excesivas”. Cf. también artículo CXLIV de *PA*, *AT* XI-436-437; en la ed.cast., pp. 213-214.

³ *PA*, *AT* XI-488; en la ed.cast., pp. 278-279.

somático en el dominio de la tercera noción primitiva no acaba de corregir su heterogeneidad. Todo lo contrario, se urde con la suma de dos fuerzas diferentes que, no siempre bien avenidas, pueden enfrentarse y anularse la una a la otra. En este sentido, a pesar de que Descartes defiende, como hemos visto, la unidad anímica y la naturaleza racional y no apetitiva de las pasiones, retoma una metáfora de aire platónico para reseñar la lucha psicosomática:

“Todos los combates que acostumbramos a imaginar entre la parte inferior del alma, que llamamos sensitiva, y la superior, que es razonable, o bien entre los apetitos naturales y la voluntad, consisten simplemente en la oposición que existe entre los movimientos que el cuerpo por sus espíritus y el alma por su voluntad tienden a provocar al mismo tiempo en la glándula”¹.

El control racional de esta tesitura agónica no implica tanto contener o suprimir los envites somáticos, meros desencadenantes de las pasiones, como educar el alma, que es a la que pertenecen propiamente. Y es que si bien ésta sufre de modo incontrolado las emociones, a la vez cuenta con los medios para sobreponerse a este padecimiento, para valorarlo en su justa medida y encauzarlo, para responder, en definitiva, a la acción corporal con la suya propia. Le escribe en este sentido, por ejemplo, a Isabel de Bohemia:

“Sé bien que resulta casi imposible resistirse a los primeros trastornos que las desgracias nuevas provocan en nosotros, incluso cuando en los mejores espíritus las pasiones suelen ser más violentas y actúan con más fuerza en sus cuerpos; pero me parece que al día siguiente, cuando el sueño ha apaciguado la emoción que enerva la sangre en tales encuentros, se puede restablecer la tranquilidad del espíritu; lo que se hace aplicándose a la considerar todas las ventajas que pueden sacarse de lo que se había tomado la víspera por una gran

¹PA, § XLVII, AT XI-364-366; en la ed.cast., pp. 122-124. El texto continúa un poco más adelante: “De suerte que el único combate existente es que la pequeña glándula que está en medio del cerebro, pudiendo ser empujada, de un lado, por el alma, y del otro, por los espíritus animales, que no son más que cuerpos, como he dicho antes, sucede a menudo que estos dos impulsos son contrarios y el más fuerte impide el efecto del otro. Ahora bien, se pueden distinguir dos clases de movimientos, provocados por los espíritus en la glándula: unos representan al alma los objetos que estimulan a los sentidos, o las impresiones que se encuentran en el cerebro, y no presionan a la voluntad; los otros hacen alguna pasión sobre ella, a saber, los que causan las pasiones o los movimientos del cuerpo que las acompañan. Y en cuanto a los primeros, aunque impiden a menudo las acciones del alma, o aunque sean impedidos por ellas, sin embargo, dado que no son directamente contrarios, no se observa en ellos combate alguno. Se observa solamente entre los últimos y las voliciones que los contradicen: por ejemplo, entre la presión con que los espíritus empujan la glándula para causar en el alma el deseo de algo, y aquella con que el alma la rechaza por la voluntad que tiene de huir de la misma cosa”.

desgracia y desviando la atención de los males anteriormente imaginados. Porque no hay acontecimientos tan funestos ni tan absolutamente malos como cree el vulgo, que una persona de espíritu no los pueda contemplar desde una perspectiva que los haga parecer favorables. Y Vuestra Alteza puede extraer este consuelo general de las desgracias de la fortuna, pues tal vez la han llevado a cultivar su espíritu tanto como lo ha hecho; lo cual es un bien que debe estimar más que un imperio”¹.

La libertad de juicio es lo que le permite al individuo interpretar los acontecimientos en provecho propio porque —como acabamos de leer— no los hay “tan funestos ni tan absolutamente malos como cree el vulgo, que una persona de espíritu no los pueda contemplar desde una perspectiva que los haga parecer favorables”. Lo que el alma fuerte le opone así a las pasiones es la fuerza de la voluntad. Valiéndose de ella puede servirse del cuerpo en su empuje emocional y no dejarse llevar cuando éste es perniciosamente desmesurado o intempestivo, sino esperar a que amaine y dirigir entonces su atención hacia lo que más le convenga. Con este contrafuerte voluntarista, Descartes quiere enfocar el dominio de las pasiones apoyándose en la autonomía individual, que es lo más propio del ser humano, lo que de un modo más íntimo e inmediato le permite conocerse como una persona. El progreso en el conocimiento de sí ha de acompañar nuestra naturaleza apasionada con las señas inalienables de nuestra libertad. De este compás ha de resultar un compromiso generoso entre cuerpo y alma de acuerdo con el cual la potencia somática no ha de sofocarse, sino más bien medirse con una mayor resistencia del yo o, también podríamos decir —con las palabras de R. Bodei—, que ha de responderse al exceso carnal “con un exceso todavía mayor”, el de la propia voluntad².

La firmeza de la voluntad es la clave del buen uso de las pasiones. Se trata de un querer que ha de mantenerse firme y entero frente al vapuleo desiderativo del que puede ser objeto a causa de su estrecha unión con el cuerpo, que ha de saber, en definitiva, dominarse. Por ello, el punto culminante del esfuerzo

¹ Carta de junio de 1645, AT IV-236-237.

² *Una geometría de las pasiones*, p. 353. Cf. también el artículo de J.-P. Marcos “Gouvernement de soi et

cartesiano por alcanzar un acertado conocimiento de sí es la *maîtrise de soi*. Es una vez lograda ésta cuando el exceso de afectividad, lejos de ser amenazante, se muestra lleno de virtud, cuando todo deseo así encauzado y por muy poderoso que sea parece ser poco¹. La corporalidad bien educada no puede sino redundar en el bien del “*vrai homme*”, que a través de su evidente pero confusa encarnación se reconoce con autenticidad en el ejercicio de su libre arbitrio. En el dominio de la tercera noción primitiva el cuerpo parece ser el *método* a propósito del cual el verdadero ser humano ha de demostrarse a sí mismo su libertad.

Lo que se propone así Descartes es la educación del deseo, que es el punto intermedio entre la emoción corporal y la decisión anímica, lo que resulta de una y es capaz de desencadenar la otra: “la pasión del deseo —leemos— es una agitación del alma causada por los espíritus que la disponen a querer para el porvenir las cosas que se representa como convenientes”². Se trata entonces de la pasión que media entre las demás y la voluntad, mereciendo, por tanto, una cuidadosa atención en el programa de la *maîtrise de soi*, pues al traducir las disposiciones somáticas predispone las querencias anímicas y solo a través de éstas puede el ser humano actuar. Ha de arbitrar por tanto el acoplamiento entre ambos contendientes de tal manera que sea posible una satisfacción mutua: que la corporalidad se exprese en lo que es y que el alma acoja esta expresión en su justo sentido, encaminándose a la reacción más conveniente y placentera. No se trata de dictarle unas pautas al organismo, sino de vigilar la interpretación que de él hace el sujeto de tal modo que éste pueda asumirla sin graves perjuicios. Lo decisivo para el éxito de esta hermenéutica psicósomática es la forja de buenos y sólidos hábitos. Se abre así la posibilidad de intervenir autónoma y creativamente

contentement”, *Les Études Philosophiques*, nº 1-2, 1996, pp. 89-129.

¹ Cf. carta a Isabel de Bohemia del 3 de noviembre de 1645: “Pero cuando he dicho que hay pasiones que son tanto más útiles cuando tienden al exceso, solamente me he referido a las que son todas buenas. Pues hay dos clases de exceso: uno el que, cambiando la naturaleza de la cosa, de buena la convierte en mala, impidiendo que permanezca sometida a la razón; el otro el que, aumentando sólo su medida, la convierte todavía en mejor. Así el atrevimiento no tiene por exceso la temeridad más que cuando sobrepasa los límites de la razón; pero mientras no los rebasa puede tener otro exceso que consiste en eliminar toda incertidumbre y todo temor”, *AT* IV-331-332.

² *PA*, § LXXXVI, *AT* XI-392; en la ed.cast., pp. 159-160.

en nosotros mismos, de construir nuestro carácter, como leemos en *Las pasiones del alma*:

“Conviene saber aquí que, como ya se ha dicho antes, aunque la naturaleza parece haber unido cada movimiento de la glándula a cada uno de nuestros pensamientos, desde el comienzo de nuestra vida, el hábito puede, sin embargo, unirlos a otros, de forma similar a como la experiencia muestra en las palabras, las cuales provocan en la glándula movimientos, que, según lo instituido por la naturaleza, sólo representan al alma el sonido, cuando se profieren oralmente, o la figura de sus letras, cuando se escriben y, sin embargo, por el hábito que adquirimos pensando en lo que significan, cuando oímos su sonido o bien cuando vemos sus letras, tenemos costumbre de pensar en ese significado más que en la figura de sus letras o en el sonido de sus sílabas. Conviene saber también que, aunque los movimientos, tanto de la glándula como de los espíritus y del cerebro, que representan al alma ciertos objetos, estén unidos naturalmente a los que excitan en ella ciertas pasiones, pueden, sin embargo, separarse de ellos por hábito y unirse a otros muy diferentes; e incluso que este hábito puede adquirirse mediante una sola acción y no requiere una larga práctica...”¹

Los vínculos naturales entre las alteraciones del cuerpo y las reacciones anímicas pueden disolverse a favor de otras asociaciones que juzguemos más provechosas y acordes con nuestras aspiraciones. El lenguaje de las pasiones no se pliega sólo a los condicionamientos instintivos forjados en la infancia, sino también a consideraciones morales si se hace el esfuerzo por guiarlo y adiestrarlo. “No hay alma tan débil que no pueda, estando bien guiada, adquirir un poder absoluto sobre sus pasiones”, reza el título del artículo que acabamos de citar. Y es que, si bien las emociones corporales no pueden sofocarse a voluntad, sí pueden ser emparejadas más *racionalmente* con otros pensamientos que no sean aquellos a los que se han ligado oportunamente o por azar en los primeros años de nuestra vida o en otros momentos de nuestra biografía, de modo que la fuerza de la costumbre los ate tan férreamente como ocurre en el caso de aquellos y sirva de nuevo criterio para los deseos de la voluntad. Ésta puede así encauzar las pasiones, mantenerlas sujetas a la razón y servirse de ellas sin temor. Así explica, por ejemplo, Descartes en el artículo XLV de *Las pasiones del alma*

¹ PA, §L, AT XI-368-369; en la ed.cast., pp. 127-128.

titulado “Cuál es el poder del alma respecto de sus pasiones” cómo afianzar estos vínculos:

“Nuestras pasiones tampoco pueden excitarse directamente ni suprimirse por la acción de nuestra voluntad, pero pueden serlo indirectamente por la representación de las cosas que suelen estar unidas a las pasiones que queremos tener y que se contraponen a las que queremos rechazar. Así, para excitar en uno mismo el arrojo y quitar el miedo, no basta con tener voluntad para ello sino que es necesario esforzarse en considerar las razones, los objetos o los ejemplos que persuaden de que el peligro no es grande; que siempre hay mayor seguridad en la defensa que en la huida; que tendremos la gloria y la alegría de haber vencido, mientras que sólo podremos esperar el pesar y la vergüenza de haber huido, y cosas semejantes”¹.

En resumidas cuentas, en la regulación del deseo “consiste —en palabras de Descartes— la principal utilidad de la moral”². Este tono contradice su reticencia a escribir sobre esta materia tal y como, por ejemplo, le escribía a Chanut: “Es verdad que tengo costumbre de negarme a escribir mis pensamientos en relación a la moral y esto por dos razones: una, porque no hay otra materia de la que los malintencionados puedan más fácilmente sacar pretextos para calumniar; otra, porque creo que no atañe más que a los Soberanos, o a aquellos autorizados por ellos, el dedicarse a regular las costumbres de los otros”³. De acuerdo con esto último y queriendo mantenerse al margen de las discusiones políticas, en el *Discurso del Método* Descartes había confiado sus opiniones al respecto a unas normas de prudencia provisionales. Pero lo que cabe plantearse, sin embargo, es si en *Las pasiones del alma* —y a pesar de la intención de su autor de no ejercer de filósofo moral— se contiene algún indicio de esa moral definitiva que había de ramificar y hacer fructificar el árbol de la sabiduría. Y es que la misma Isabel de Bohemia, quien lo había animado a comprometerse en

¹ PA, AT XI-362-363; en la ed.cast., pp. 119-120. Cf. también el artículo XLIV, titulado “Cada volición está unida naturalmente a algún movimiento de la glándula; más por aplicación o por hábito, se la puede unir a otros”, AT XI-361-362; en la ed.cast., pp. 118-119.

² Así sigue el artículo CXLIV que hemos citado unas notas más arriba, PA, AT XI-436; en la ed.cast., p. 213.

³ Carta a Chanut del 20 de noviembre de 1647, AT V-86-87. Cf. sobre este punto el estudio introductorio de G. Rodis-Lewis a su edición de *Les Passions de l'âme*, Vrin, Paris, 1970.

ese sentido, reconoce convencida: “toda la parte moral del tratado supera a cuanto se ha dicho nunca sobre este tema”¹.

Es así como el estudio “físico” de las pasiones no puede más que abrirse a la moral. Y ésta va a perfilarse al hilo de tres reglas encaminadas a lograr y afianzar esa *maîtrise de soi* que define propiamente a las almas fuertes, a saber: valerse de la razón para saber cómo hay que actuar en la vida, seguir con firme propósito sus directrices y guiarse para todo ello de la firme convicción de que lo único que está en nuestro poder y podemos poseer plenamente es nuestra voluntad. En ésta ha de fundamentarse, por tanto, nuestra vocación al bien y a la felicidad. En una carta a Isabel de Bohemia del 4 de agosto de 1645 quedan recogidas las pautas que han de regir en esa dirección el gobierno de los deseos:

“La primera es que (cada uno) trate de servirse, lo mejor posible, de su razón (*esprit*) para conocer lo que debe o no hacer en todas las situaciones de la vida.

La segunda, que tenga una firme y constante resolución para ejecutar todo lo que la razón le aconseje, sin que sus pasiones o apetitos le desvíen; y es la firmeza de esta resolución lo que creo que ha de tomarse por la virtud...

La tercera, que considere que, en la medida en que se conduzca así, según la razón, todos los bienes que no posea están fuera de su poder, y que, por este medio, se acostumbre a no desearlos; porque sólo el deseo, y el pesar o el arrepentimiento, pueden impedirnos estar contentos: pero si hacemos siempre todo lo que nos dicta nuestra razón, no tendremos ningún motivo para arrepentirnos, incluso si los acontecimientos nos hacen ver después que nos hemos equivocado, porque no es culpa nuestra...”².

Justo antes de enunciar estas tres reglas, Descartes puntualiza que han de remitirse a las máximas dadas en el *Discurso del Método*. Sin embargo, en el desarrollo epistolar de la cuestión la invocación de la tradición que estaba presente en este texto va a trocarse por la de la razón, promoviéndose con ello la capacidad resolutiva y autónoma de la propia voluntad. La doble vía continuista y rupturista que sigue la evolución del pensamiento moral cartesiano queda así, a nuestro entender, puesta en evidencia. Intentemos precisarlo un poco más antes

¹ Carta del 25 de abril de 1646, AT IV-404.

² AT IV-265-266.

de entrar de lleno en la que es la pasión cartesiana por excelencia, la *generosidad*.

I.4. La definitiva moral de la generosidad.

Como es de sobra conocido, en la tercera parte del *Discurso del método*, en medio del *desconcierto* generado por la refundamentación de la filosofía — que siempre había estado comprometida con un ideal sapiencial práctico—, se confía la moral a unas normas de prudencia que llaman *aristotélicamente* a la moderación y parecen avenirse bien, en principio, con la tradición y el orden establecido. Provisto de ellas, pretende Descartes realizar el tránsito escéptico: “Habiéndome, pues, afirmado en estas máximas —escribe—, las cuales puse aparte juntamente con las verdades de la fe, que siempre han sido las primeras en mi creencia, pensé que de todas mis otras opiniones podía libremente empezar a deshacerme”¹. Aunque, eso sí, esa confianza es sólo “*par provision*” o “*ad tempus*”, es decir, “mientras que no se llegue —puntualizan *Los principios de la filosofía*— a conocer una (moral) mejor”². Releamos la célebre exposición del *Discurso*:

“...como para empezar a reconstruir el alojamiento donde uno habita, no basta haberlo derribado y haber hecho acopio de materiales y de arquitectos, o haberse ejercitado uno mismo en la arquitectura y haber trazado además cuidadosamente el diseño del nuevo edificio, sino que también hay que proveerse de alguna otra habitación en donde pasar cómodamente el tiempo que dure el trabajo; así, pues, con el fin de no permanecer irresoluto en mis acciones, mientras la razón me obligaba a serlo en mis juicios, y no dejar de vivir, desde luego, con la mejor ventura que pudiese, hube de arreglarme una moral provisional, que no consistía sino en tres o cuatro máximas, que con mucho gusto voy a comunicaros.

La primera fue seguir las leyes y las costumbres de mi país, conservando con firme constancia la religión en que la gracia de Dios hizo que me instruyeran desde niño, rigiéndome en todo lo demás por las opiniones más moderadas y más apartadas de todo exceso que

¹ *DM*, AT VI-28; en la ed. cast., p. 64.

² *PF*, AT IXB-15; en la ed. cast., p. 17.

fuesen comúnmente admitidas en la práctica por los más sensatos de aquellos con quien tendría que vivir... Y entre varias opiniones, igualmente admitidas, elegía las más moderadas, no sólo porque son siempre las más cómodas para la práctica, y verosímilmente las mejores, ya que todo exceso suele ser malo, sino también para alejarme menos del verdadero camino, en caso de error, si, habiendo elegido uno de los extremos, fuese el otro el que debiera seguirse...

Mi segunda máxima fue la de ser en mis acciones lo más firme y resuelto que pudiera y seguir tan constante en las más dudosas opiniones, una vez determinado a ellas, como si fuesen segurísimas...

Mi tercera máxima fue procurar siempre vencerme a mí mismo antes que a la fortuna, y alterar mis deseos antes que el orden del mundo, y generalmente acostumbrarme a creer que nada hay que esté enteramente en nuestro poder sino nuestros propios pensamientos, de suerte que después de haber obrado lo mejor que hemos podido, en lo tocante a las cosas exteriores, todo lo que falla en el éxito es para nosotros absolutamente imposible..."¹

Con este norte se aseguraba la vigencia de unos criterios capaces de acompañar las prisas de la acción y de tutorarlas *mientras tanto*, pero Descartes también promete una resolución definitiva de la moral en *Los principios de la filosofía* que ha de ser, sin embargo, aplazada hasta que crezca y madure el árbol del saber, pues —junto con las otras ciencias prácticas, la medicina y la mecánica— no sería sino la confirmación de su fertilidad². Ya vimos cómo la

¹ *DM*, AT VI-22-25 y 552 (ed. latina); en la ed. cast., pp. 59-62. Acerca de la moral provisional cartesiana pueden consultarse los siguientes textos: H. Gouhier, "Descartes et la vie morale", *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1937, pp. 165-197; R. Spaemann, "La morale provisoire de Descartes", *Archives de Philosophie*, 35, 1972, pp. 353-367; G. Rodis-Lewis, *La morale de Descartes*, sobre todo pp. 13ss.; los artículos de R. Cumming, "Descartes's Provisional Morality" y C. J. Chambers, "The Progressive Norm of Cartesian Morality", ambos en la obra ya citada: VV. AA. *Descartes. Critical Assessments*; y el trabajo de G. Quintás "La moral 'par provision'. Alcance sistemático de la propuesta" en el volumen colectivo *La filosofía de Descartes y la fundación del pensamiento moderno*, Sociedad Castellano-Leonesa de Filosofía, Salamanca, 1997.

² Así lo confirma la carta al traductor de los *PF* que sirve de prefacio a la obra: "...Allí —en el *Discurso del Método*— expuse sumariamente las principales reglas de la Lógica y de una Moral imperfecta de la que hemos de proveernos mientras que no se llegue a conocer una mejor", AT IXB-15; en la ed. cast., p. 16). Esta misma provisionalidad en espera del progreso metódico de la razón quedaba también clara en el *DM* donde explica Descartes una vez enunciada su moral: "Además, las tres máximas anteriores fundándose sólo en el propósito, que yo abrigaba, de continuar instruyéndome; pues habiendo dado Dios a cada hombre alguna luz con que discernir lo verdadero de lo falso, no hubiera yo creído que debía contentarme un solo momento con las opiniones ajenas, de no haberme propuesto usar de mi propio juicio para examinarlas cuando fuera tiempo; y no hubiera podido librarme de escrúpulos, al seguirlas, si no hubiese esperado aprovechar todas las ocasiones para encontrar otras mejores, dado el caso que las hubiese; y, por último, no habría sabido limitar mis deseos y estar contento si no hubiese seguido un camino por donde, al mismo tiempo que asegurarme la adquisición de todos los conocimientos que yo pudiera, pensaba también del mismo modo llegar a adquirir todos los verdaderos bienes que estuviesen en mi poder...", AT VI-27-28; en la ed. cast., p. 63.

moral era una de las ramas que lo hace fructificar. Y estos frutos —de los cuales el más granado será la generosidad— no habrán de tomarse ya como meros consejos funcionales de prudencia, sino como las claves de un trabado proyecto de Sabiduría fundado metafísica y científicamente. Recordemos también la metáfora sapiencial cartesiana:

“... la totalidad de la filosofía se asemeja a un árbol, cuyas raíces son la Metafísica, el tronco es la Física y las ramas que brotan de este tronco son todas las otras ciencias que se reducen principalmente a tres: a saber, la Medicina, la Mecánica y la Moral, entendiéndose por ésta la más alta y perfecta Moral que, presuponiendo un completo conocimiento de las otras ciencias, es el último grado de la Sabiduría.

Y así como no se recogen los frutos del tronco ni de las raíces, sino sólo de las extremidades de las ramas, de igual modo la principal utilidad de la Filosofía depende de aquellas partes de la misma que sólo pueden desarrollarse en este último lugar”¹.

Así las cosas, puede decirse que en el *impasse* entre pujante incertidumbre y venidera certeza cobra sentido la idea de una moral *provisional* preocupada por no dejar desatendidas las urgencias prácticas. Sin embargo, también tiene pleno sentido hablar de otra *definitiva*, aunque haya de hilvanarse con puntadas de *Las pasiones del alma* y de la correspondencia con la princesa Isabel de Bohemia y con la reina Cristina de Suecia y a pesar del carácter inacabado de estas *conversaciones* y de la resistencia de Descartes, como hemos visto, a abordar cuestiones de esta índole². Conforme con lo dicho hasta el momento, el paso de una moral a otra ha de entenderse como una evolución de un programa ético de dominio de sí que va ir ganando en exigencia. Y es que si bien el terreno de ambas nunca deja de ser la vida y a su guía están destinadas las máximas *par provision* tanto como lo estará el ejercicio de la generosidad, ésta apunta con

¹ Cf. el prefacio de *Los principios de la filosofía*, AT IXB–14-15; en la ed. cast., p. 15-16.

² Por cierto, sobre la relación de Descartes con estas dos intelectuales de la época, gracias a las que desarrolló su pensamiento sobre las pasiones y la moral, pueden consultarse los siguientes textos: F. de Careil, *Descartes, la princesa Isabel de Bohemia et la Reine Christine*, Paris, 1879; I. Behn, *Der Philosoph und die Königin*, Verlag Karl Alber, Freiburg/München, 1957; y las obras de E. Cassirer, *Descartes. Lehre, Persönlichkeit, Wirkung*. Bermann Fischer Verlag, Stockholm, 1939 y la ya citada *Descartes, Corneille et Christine de Suède*. Cf. también la biografía de Descartes de G. Rodis-Lewis, Península, Barcelona, 1996; pp. 185ss. y 239ss..

mayor decisión a un ideal sapiencial pensado por y para las almas fuertes que va a resultar difícilmente viable para la mayoría de los *verdaderos seres humanos*.

Por ello, en el *Discurso del método* se habla de la moral provisional como de una ayuda para vivir “con la mejor ventura” —“*le plus heurement*”, “*quam felicissime*”, según la letra francesa y latina, respectivamente¹—; mientras que en la correspondencia con Isabel de Bohemia, en referencia a esa “perfecta moral” que mencionan *Los principios de la filosofía* y “que es el último grado de la sabiduría”, Descartes insiste en el concepto de beatitud —“*beatitudo*” o “*vita beata*”— distinguiéndolo de los términos anteriores². En el primer caso se trata de una felicidad que depende en buena medida del curso de los acontecimientos y de los otros, mientras que en el segundo de otra propia de las almas fuertes y a vueltas con el soberano bien —del que luego nos ocuparemos— que incumbe exclusivamente a uno mismo. En este sentido, puede decirse que la moral del *Discurso* está más atenta —sobre todo bajo las directrices de su primera máxima— a la que ha de ser la prudente —y tolerante— actitud social y política del filósofo, mientras que la otra, aunque no deja de inspirarse en los últimos renglones de aquélla, tiene un calado mucho más íntimo y personal.

En otro orden de cosas, el hecho de que la moral *definitiva* esté metódicamente pendiente del progreso metafísico y científico confirma que en el pensamiento cartesiano se enraíza una honda vocación práctica que quiere aparear vida y filosofía. Ésta, aparte de su interés especulativo, ha de comprometerse desde el primer momento con la acción. Así lo creen *Los principios*:

“Vivir sin filosofar equivale a tener los ojos cerrados sin alentar el deseo de abrirlos; no obstante, el placer de observar todas las cosas que nuestra vista descubre, no es comparable en modo alguno a la satisfacción que genera el conocimiento de lo que la Filosofía descubre; más aún, este estudio es más necesario para reglar nuestras costumbres y nuestra conducta en la vida de lo que lo es el uso de los sentidos para guiar nuestros pasos”³.

¹ *DM*, AT VI-22 y 552, para la edición francesa y latina respectivamente; en la ed. cast., p. 59.

² Carta de del 4 de agosto de 1645, AT IV-263-264.

³ Prefacio de los *PF*, AT IXB-3-4 ; en la ed. cast., pp. 8-9.

Sin duda, esta preocupación expresa el deseo de hacernos “dueños y poseedores de la naturaleza” —como se afirma en la sexta parte del *Discurso del método*¹—. Este proyecto tiene para Descartes un claro significado ético de alcance social y público ya señalado —“procurar el bien general de todos los hombres”²— que pretende desarrollarse y concretarse científicamente como mecánica y medicina. Pero, junto a tal aspiración, se deja entrever otra sensibilidad moral rotundamente individualista a vueltas con la *beatitud* hace unas líneas mencionada.

En efecto, la tercera rama de la filosofía, “la más alta y perfecta Moral”, no ramifica el tronco de modo parejo a como lo hacen las otras dos. No medra como la medicina y la mecánica a razón de una aplicación técnica de las conclusiones de la física. Éstas fomentan la esperanza de encauzar y dominar las cosas —incluido nuestro propio cuerpo— de tal modo que demuestren una máxima utilidad para la vida humana. En este sentido, ejemplifican el auge de una razón instrumental interesada en sujetar un mundo que ha quedado reducido en parte a una dimensión mecánica calculable y controlable, en manejarlo, en definitiva, como objeto. Esta tendencia de la racionalidad —con la que Descartes se suma a la corriente científica renacentista inaugurada por F. Bacon— impregna ciertamente el interés práctico de su filosofía y atraviesa peligrosa y trágicamente los siglos posteriores. Sin embargo, y muy brevemente —pues no es éste el tema que centra ahora nuestras preocupaciones—, cabe decir que la apuesta cartesiana por la técnica está claramente animada por el potencial que concede a ésta para liberar la existencia de incomodidades y encaminarla al bienestar. Tal vez sería pertinente recordar la génesis de este planteamiento operativo: se trata —como la denomina Adorno— de una “racionalidad autoconservadora”: lo que vertebra su *astucia* es el legítimo afán de sobrevivir y burlar a la muerte —otra cuestión sería la de calibrar críticamente los riesgos

¹ *DM, AT VI-62*; en la ed. cast., p. 93.

² *Ibid., AT VI-61*; en la ed. cast., p. 92.

culturales y civilizatorios de esa supervivencia—¹. Insistamos, en todo caso, en cómo para Descartes, siendo la vida prioritaria, la esperanza de conservarla es lo que urde las dos primeras ramas de la ciencia práctica.

La tercera rama, la moral, por el contrario, va a abogar por alcanzar una “*maîtrise de soi*” que matice la desmesura de ese sueño infantil de la omnipotencia y contrarreste precisamente su vanidad, que reconduzca el afán de sujetar el mundo a su justa medida. Paradójicamente, el soporte de este gesto va a ser una voluntad fuerte, pero no empeñada ya en la dominación, sino en el autodomínio. Desde esta perspectiva, la relación del ser humano con las cosas — al menos aquélla que demuestra sabiduría— no puede medirse con un rasero cientifista. Descartes es así consciente de que la técnica no puede satisfacer todas las exigencias vitales y, mucho menos, aquéllas que tienen que ver con la felicidad —nada sería más ajeno a su planteamiento que una suerte de *felicitolología*—. Y es que la existencia, dadas sus contingencias y sus impensadas urgencias y particularidades, se le escapa al *vrai homme* en mayor medida de lo que quisiera. El caso de la medicina sirve para ilustrar de un modo paradigmático la actitud de nuestro autor al respecto, pues al caer en la cuenta de lo exageradas e ingenuas que eran las esperanzas puestas en ella vio la necesidad de acomodar sus expectativas a la idea de la muerte y de aprender a afrontarla dada su inevitabilidad: “De modo —le escribe a Chanut— que en vez de encontrar los medios para conservar la vida, he encontrado otra cosa, mucho más fácil y segura, que consiste en no temer a la muerte”¹.

Este reconocimiento de los límites que ciñen la apropiación humana del mundo —y que no deja ciertamente de entrañar una buena dosis de resignación— alumbra, a nuestro entender, el fondo de la moral cartesiana. La

¹ Cf. el *excursus* sobre “Odiseo, o mito e Ilustración” de *Dialéctica de la ilustración* de T. W. Adorno y M. Horkheimer, Taurus, Madrid, 1998; pp. 97ss.. En este texto, que da cuenta de la construcción moderna del sujeto y de la razón ejemplificándola paradigmáticamente en las aventuras de Ulises, Adorno y Horkheimer tratan de explicar la oposición entre sujeto-objeto que decide esa construcción apelando a un legítimo afán de supervivencia. La racionalización es así el resultado de una astucia motivada por una férrea resistencia a la muerte. Por ello, la crítica de esta racionalidad no puede pasar por destruirla, sino por calibrar los riesgos y costes que entraña su proceso de construcción y sus límites.

tensión que la recorre no es ya la de la sujeción del mundo sino la de sí, la de una *generosidad* entendida de un modo peculiar, como vamos a ir viendo. Y es que antes que el sentido moderno de dadivosidad le va a convenir una acepción de *desprendimiento* a vueltas con la *privatización* de la ética del honor renacentista. Para Descartes, sólo el generoso sabe enfrentarse a los acontecimientos con virtud, puesto que, como se señala en *Las pasiones del alma*:

“conoce que nada le pertenece de verdad, salvo esa libre disposición de sus voliciones, y que nada hay por lo que deba ser alabado o censurado, salvo porque la utilice bien o mal; y, por otro lado, en que siente en sí mismo una resolución firme y constante de utilizarla bien, es decir, de no carecer jamás de la voluntad de emprender o ejecutar todas las cosas que juzgará mejores. Lo cual es seguir perfectamente la virtud”².

El *desprendimiento* que aconseja la generosidad está lejos de consumir un ideal trasmundano o desencarnado, pues, como precisa Descartes en una carta a Mersenne del 9 de enero de 1639, su moral pasa por aceptar el fatal desenlace de la existencia pero sobre todo por dedicarse hasta entonces en cuerpo y alma a ella: “amar la vida sin temer a la muerte”³. De acuerdo con este lema, la vida tiene un sentido intrínseco que no ha de esperar a resolverse en un plano trascendente. Por ello, las enseñanzas de la metafísica no abundan en el destino espiritual del ser humano, sino que se plasman en una suerte de jerarquía del alma sobre el cuerpo atenta a este mundo.

Y es que la genuina cohesión que expresa la tercera noción primitiva no implica, sin embargo, una unidad de naturaleza, sino de composición⁴. A

¹ Carta a Chanut del 15 de junio de 1646, AT IV-441-442.

² Cf. §CLIII de *Las pasiones del alma*, AT XI-446, en la ed. cast., p. 227.

³ AT II-480.

⁴ La distinción entre ambos tipos de unidad la podemos leer en las respuestas a las sextas objeciones: “Debe notarse que aquellas cosas de las que tenemos diferentes ideas pueden ser tomadas por una sola cosa de dos modos, a saber: o bien con unidad e identidad de naturaleza, o bien tan solo con unidad de composición... La cuestión es ahora saber si concebimos que la cosa pensante o extensa son lo mismo, con unidad de naturaleza, de suerte que entre pensamiento y extensión haya la misma conexión y finalidad que observamos entre movimiento y figura; o si bien se las considera como una sola cosa con unidad de composición, en cuanto que se dan en un mismo hombre, al modo de la carne y los huesos en un mismo animal. Mi opinión es que se trata de esto último: pues la distinción que advierto entre la naturaleza de una cosa extensa y la de una cosas pensante no me parece menor que la que hay entre los huesos y la carne”, *MM*, AT IX-226-227; en la ed. cast., p. 324. Más adelante precisa esto: “...desde mi más tierna infancia, concebí el espíritu y el cuerpo (de los que yo percibía confusamente estar compuesto)

Descartes se le plantea así la dificultad de concebir la *identidad substancial* de dos cosas que, contrariamente a lo que ocurría en la escolástica tomista —y que la hacía más comprensible—, no dejan de ser concebibles cada una por sí misma¹. A pesar de la tripartición metafísica de las nociones primitivas, el *ego cogitans* y el *vrai homme*, que no pueden dejar de solaparse en cierta medida, pugnan por la identidad personal. Por ello, nuestro autor no cesa en su insistencia de que, si bien el alma es forma del cuerpo en tanto que su principio dinámico, no se reduce a eso, pues la forma no es propiamente distinguible de la materia más que por abstracción, mientras que el alma —aun en el contexto psicossomático de la tercera noción primitiva— lo es del cuerpo en virtud de una distinción real. Puntualiza en este sentido:

“...no creo haber probado demasiado, al mostrar que el espíritu puede darse sin el cuerpo, ni haber dicho demasiado poco, al afirmar que le está substancialmente unido; porque esta unión substancial no impide que se pueda tener una idea clara y distinta del concepto de espíritu como una cosa completa”².

Habida cuenta de estas resistencias dualistas, en la moral cartesiana se reproduce la tensión entre la intuición de poseerse uno a sí mismo por entero en tanto que pensante y la experiencia desacorde de saberse, a la vez, expuesto a la fortuna y a una serie de contingencias y vivencias pasionales que amenazan con arruinar esa clara y segura autoposición. La fuerza de esa primera intuición es capaz de generar una estructura personal en cierto sentido metafísica y metapsíquica: la voluntad; el temor ante el *desbordamiento* que puede conllevar esa otra experiencia motiva que se encomienda precisamente a esta instancia un robusto dominio de sí que sólo van a saber ejercer las almas más fuertes. Lo decisivo de este planteamiento voluntarista es que el ser humano puede contar

como una misma y sola cosa; y este es el vicio común a casi todo conocimiento imperfecto: reunir varias cosas en una y creer que son la misma; por eso hay que tomarse el trabajo de separarlas luego, distinguiéndolas entre sí mediante un examen más cuidadoso”, *AT IX-243*; en la ed.cast., p. 339.

¹Y en todo momento advierte a Isabel de Bohemia de la necesidad de mantener las dos verdades a la vez: “...suponiendo que Vuestra Alteza tenga ya las razones que prueban la distinción del alma y del cuerpo muy presentes en su espíritu, y no queriendo que de ella se deshaga para representarse la noción de la unión que cada uno experimenta todos los días en sí mismo sin filosofar...”, *AT III*, p. 693.

²Respuestas a las cuartas objeciones, *MM, AT IX-177*; en la ed.cast., p. 185.

con un margen de autonomía que no va a ceder sean cuales sean las circunstancias de la vida. Como ya hemos visto al hilo de alguna cita, se trata de mantener una *inalienable* libertad de juicio en la que va a reposar la identidad del sujeto moral.

Asumiendo, así pues, el potencial infinito e inobjetivable de su voluntad, el generoso va a descubrirse fundamento de su destino, protagonista del espectáculo que va a ver en su propia biografía. Entre su querer y el mundo — como entre la substancia y la contingencia de sus modos— va a acomodarse una mirada de espectador que se quiere libérrima. El *verdadero ser humano* cuando tiene un *alma fuerte* ha de ser de esta suerte capaz de tomar distancia respecto de su propia vida, de introducir y afianzar en ella la perspectiva de la autonomía para consumir en carne propia este *teatral* dominio de sí. Pero ello no implica una renuncia a la felicidad ni al placer, pues la misma generosidad es una pasión y la tranquilidad de ánimo que persigue un gozoso estado afectivo. Se trata, más bien, de asegurarse la posesión de la máxima beatitud relativizando todo lo que no está en las propias manos y cuyo disfrute, por lo tanto, tal vez nunca nos sea ofrecido. Podemos entonces decir que en la ética cartesiana se cruzan la impronta espiritual de la libertad del *ego cogitans* y la vocación de conciliarla con una existencia engarzada en la corporalidad y deseosa de perseverar en sus mejores pasiones. Intentemos clarificarlo.

I.5. El contrafuerte de la generosidad: la voluntad.

A la moral provisional y a la *definitiva* las hermana su apoyo en la voluntad del individuo. Ambas dan por supuesto que la libertad es algo que se funda incontestablemente en el momento del *cogito* y que se experimenta también sin duda al hilo del vivir ordinario¹. Se trata de una “noción primera” en ambos

¹ En este sentido le responde a Hobbes: “Tocante a la libertad, nada he supuesto que no experimentemos a diario en nosotros mismos, y que no sea muy bien conocido por luz natural”, Respuestas a las terceras objeciones a las *MM*, *AT IX-148*; en la ed. cast., p. 155.

sentidos¹. Su tesitura, sin embargo, evoluciona al compás del desarrollo de la filosofía cartesiana virando desde un intelectualismo de corte socrático a un voluntarismo capaz de admitir el extremo de la *mala voluntad*². Recorramos brevemente su doble filiación: la conciencia y la vida, sabiendo como sabemos ya que comparten un mismo y único ideal práctico de autorresponsabilidad.

I.5.1. La dialéctica entre el entendimiento y la voluntad.

Si bien en el *Discurso del método* la voluntad aparece determinada enteramente por el entendimiento³, en las *Meditaciones metafísicas* se pone ya de manifiesto una tal desproporción entre ambas facultades que aquélla puede llegar incluso a negar lo que se acomoda a la razón. Y es que lo volitivo forma parte de la actividad de la *res cogitans* —como hemos visto, pensar entraña también querer como uno de sus modos— y va a primar sobre lo intelectual. En *Las pasiones del alma*, la voluntad aparece claramente como la división dinámica del alma:

“no nos queda nada que debamos atribuir al alma, salvo nuestros pensamientos, los cuales son principalmente de dos géneros, a saber: unos son las acciones del alma, otros son las pasiones. Las que llamo sus acciones son todas nuestras voliciones, porque experimentamos que previenen directamente de nuestra alma y parecen depender tan solo de ella”¹.

Lo que así queda tematizado es la dimensión activa del pensamiento frente a la pasiva que encarnan las pasiones o las percepciones en general. Pero recordemos además cómo la génesis del *cogito* es el trasunto de un acto libre:

¹ Cf. carta a Mersenne de diciembre de 1640, *AT* III-259.

² Sobre este punto pueden consultarse las obras de R. Bodei, *Una geometría de las pasiones*, pp. 362ss.; J. Laporte, “La liberté selon Descartes”, *Revue de Métaphysique et de Morale*, 44, 1937, pp. 101-164; E. Gilson, *La liberté chez Descartes et la théologie*, sobre todo, pp. 211ss.; y G. Rodis-Lewis, “Liberté et égalité chez Descartes”, *Archives de Philosophie*, 53, 1990, pp. 421-430. Cf. también el epígrafe “Les conséquences pratiques du cartésianisme” del estudio de L. Brunschwig *Le progrès de la conscience*, Presses Universitaires de France, Paris, 1953.

³ “...pues no determinándose nuestra voluntad a seguir o evitar alguna cosa, sino porque nuestro entendimiento se la representa como buena o mala, basta juzgar bien para obrar bien, y juzgar lo mejor que se pueda, para obrar lo mejor que se pueda; es decir, para adquirir todas las virtudes y con ellas cuantos bienes puedan lograrse; y cuando uno tiene la certidumbre de que ello es así, no puede por menos de estar contento”, *DM*, *AT* VI-28; en la ed. cast., pp. 63-63.

voluntad primero de dudar y de fundamentar, después. Acentuando precisamente esta espontaneidad, resume Descartes la segunda jornada de las *Meditaciones*:

“...el espíritu, que, usando de su propia libertad, supone que ninguna cosa de cuya existencia tenga la más mínima duda existe, reconoce ser absolutamente imposible que él mismo, sin embargo, no exista”².

Habida cuenta de lo leído, puede decirse que la libertad es inherente a la formulación del *cogito*, cuya interpretación más ajustada sería entonces la de *voló*. La voluntad no puede ser, por tanto, un modo dispensable para la identidad del sujeto pensante, como sí lo son la imaginación y la sensibilidad. Y esto aparece si cabe con más claridad al caer de nuevo en la cuenta de que la vigencia del *cogito* está sujeta a la de un pensamiento siempre en acto, es decir, a la de un pensar que no sólo se sabe, sino que ha de quererse también pensante. La precariedad temporal de la evidencia exige un constante esfuerzo de atención por parte de la voluntad. Ésta, en consecuencia, no queda circunscrita a la inmanencia consciente como una presencia más, pues la misma concepción representacional de la mente implica la puesta en juego de un poder de afirmación o negación que lleva su impronta. Se trata de asentir o no ante lo percibido, de someterlo a un juicio sobre su verdad o falsedad³. Es por ello que la conciencia se apoya en dos nociones cardinales, a saber: la evidencia y la atención que la sanciona como tal y, en cierto sentido, decide así su valor epistemológico. En definitiva, la experiencia cerrada del *teatro interior* no puede prescindir de la libertad.

¹ *PA*, §XVII, *AT* XI-342; en la ed. cast., p. 85.

² *MM*, *AT* IX-8; en la ed. cast., p. 13.

³ La luz natural o la razón —como afirma Descartes en la primera parte del *DM*— es lo mejor repartido entre los hombres, pues pertenece a su naturaleza. Sin embargo, la capacidad de aplicarla en el juicio de lo verdadero y de lo falso no es en todos equiparable. De ahí la importancia del método para igualar en virtud de su ejercicio la capacidad de servirse de la razón (Cf. por ejemplo la carta a Mersenne del 16 de octubre de 1639, *AT* III-598). Y es que la aplicación no es sólo cuestión de ver, sino también y sobre todo de *ingenium*. El método trata de perfeccionar esta disposición cultivando una serie de hábitos de atención que implican a la voluntad. Sobre el papel de la atención en la vida del espíritu y su relación con la voluntad pueden consultarse, además de las pp. 133ss. del estudio *Le rationalisme de Descartes* de J. Laporte, lo que dice al respecto G. Rodis-Lewis en *L'individualité selon Descartes*, pp. 178ss.. Para ambos autores la atención tiene un papel clave en todas las etapas del conocimiento: encauza tanto los

Esta ambivalente marca intelectual y volitiva de la conciencia se resuelve sin paridad en la teoría cartesiana del juicio. Juzgar es una acción del alma por la que se aplica, tutelada por la atención, a una idea. En este movimiento concurren dos facultades: el entendimiento que inspecciona lo percibido y la voluntad que a propósito de ella asiente, disiente o queda en suspenso. Se trata de un querer libre aunque, en principio, no siempre indiferente en la medida en que ante un conocimiento claro y distinto se siente inmediatamente inclinado a afirmarlo como verdadero: así se define precisamente la evidencia. En este sentido, la libertad quedaría asimilada al reconocimiento necesario de lo racional, algo que ocurre, por ejemplo, a propósito del *cogito*:

“...no pude por menos de juzgar que una cosa que yo concebía con tanta claridad era verdadera, y no porque a ello me forzara causa alguna exterior, sino sólo porque, de una gran claridad que había en mi entendimiento, derivó una fuerte inclinación en mi voluntad; y con tanta mayor libertad llegué a creer, cuanta menor fue mi indiferencia”¹.

En este caso, nos las tenemos con una inclinación tan libre, pues nace de la acción espontánea del espíritu, como irresistible, ya que coinciden entendimiento y voluntad. Sin embargo, la querencia del alma no está siempre en este sentido determinada. Cuando la voluntad se aplica a conocimientos oscuros o confusos no se siente sujeta a ningún dictamen al respecto, ya que no le asiste en este caso la guía de la razón, quedando, por tanto, ganada por la indiferencia. En estas circunstancias puede asentir o negar movida por una espontaneidad que no tiene ninguna condición racional, que es un puro, absoluto y positivo poder de autodeterminación. Su alcance no se circunscribe a lo acotado como evidencia. Es más: no tiene término alguno. Es esta desproporción entre un entendimiento de suyo finito e incapaz de conocer claramente todas las cosas y una voluntad, como ya hemos visto, parangonable a la divina por su amplitud, la que propicia un mal uso de la libertad dando ocasión al error. Leemos sobre ello en las *Meditaciones metafísicas*:

factores sensibles —la imaginación y los sentidos— como el pensamiento puro.

¹ Cuarta meditación, ATIX-47; en la ed. cast., p. 49.

“¿De dónde nacen, pues mis errores? Sólo de esto: que, siendo la voluntad más amplia que el entendimiento, no la contengo dentro de los mismos límites que éste, sino que la extiendo también a las cosas que no entiendo, y, siendo indiferente a éstas, se extravía con facilidad, y escoge el mal en vez del bien, o lo falso en vez de lo verdadero. Y ello hace que me engañe y peque”¹.

Se trata desde este prisma de una voluntad infinita que filia incuestionablemente el ser humano a Dios, pero que ha de cuidarse, por otra parte, de no convertirse en pura indeterminación y extraviarse erradamente cuando no se pliega a su inclinación natural hacia lo bueno y cierto. Sin embargo, el querer no sólo es indiferente ante los conocimientos poco claros, sino que también puede serlo ante los más evidentes. La libertad cartesiana no es una cuestión de grado: no admite un más o un menos. En la génesis de todos los actos voluntarios hay un poder de indeterminación, una posibilidad de exponerse al error por propia iniciativa, por el mero hecho de probarse en el ejercicio de la libertad. Y es que si bien el juicio está, en efecto, determinado por la evidencia presente, ésta se ve en un sentido más vinculante enmendada por la atención, facultad de la que el alma dispone plenamente y puede dirigir a su antojo.

Es así que la voluntad parece estar abierta a una doble indeterminación: una accidental al nivel del juicio, que se produce ante los conocimientos confusos, y otra esencial al nivel de la atención, vigente en tanto y cuanto que afecta a la misma consideración de algo como evidente. En el terreno de la conciencia la libertad individual es, en resumidas cuentas, absoluta: ella decide incluso en lo tocante a aquello que constituye más propia e inajenablemente lo consciente, a saber, la claridad y distinción. Explotando esta perspectiva, en *Los principios de la filosofía*, la preeminencia de la voluntad sobre el entendimiento se acentúa hasta convertirse en el rasgo definitorio del ser humano que alcanza a expandirse

¹ Cuarta meditación, AT IX-46; en la ed. cast., p. 49. Por otra parte, es el ser humano el que ha de saber enmendar esta desproporción ajustando la voluntad al entendimiento. Dios queda así disculpado un poco más adelante: “En efecto, no hay imperfección en Dios por haberme otorgado la libertad de dar o no dar mi juicio acerca de cosas de las que no tengo conocimiento claro en mi entendimiento; pero sí la hay en mí por no usar bien de esa libertad, y dar temerariamente mi juicio acerca de cosas que sólo concibo como oscuras u confusas”, AT IX-48; en la ed. cast., p. 51. Este punto, sin embargo, acaba de resolverse en la manera en que Descartes concilia ambas libertades, la humana y la divina, algo en lo que nos

más allá de la evidencia, la verdad y el bien¹. Y en la misma línea le escribe también Descartes a Mesland:

“Una gran libertad consiste en efecto o bien en una gran capacidad de determinarse, o bien en un gran uso de este poder positivo que tenemos de seguir lo peor, incluso viendo lo mejor. Si nos ponemos a favor de lo que vemos mejor, nos determinamos más fácilmente; si seguimos el camino contrario, hacemos uso de este poder positivo”².

I.5.2. La libertad vivida.

La voluntad, y con ella la libertad, es, en definitiva, lo más personal e inexpropiable del ser humano, lo que marca su individualidad y se hace cargo de un modo más palmario de su identidad. Se trata de la mejor guía para la vida. En este sentido, que consideramos el más acabado y hondamente cartesiano, le escribe nuestro autor a Cristina de Suecia el 20 de noviembre de 1647:

“...el libre arbitrio es en sí mismo la cosa más noble que podemos tener, en la medida en que nos hace en cierto sentido semejantes a Dios y parece librarnos de estar a él sujetos, y en consecuencia, su buen uso es el más grande de todos los bienes, es también lo más propiamente nuestro y lo que más nos importa, de lo que se sigue que sólo de él pueden proceder nuestras mayores satisfacciones”³.

Como ya hemos adelantado, tanto la moral provisional como la definitiva se apoyan en la entereza del querer, coincidiendo en la convicción de que la irresolución no es en ningún caso buena consejera⁴. De acuerdo con ello, el pilar definitivo de la moral de la generosidad va a ser la fuerza de la voluntad. Y es

detendremos un poco más adelante.

¹ Cf. parágrafos 33ss. de la parte I de *PF*, *AT IXB-39* y ss.; en la ed. cast., pp. 41y ss..

² Esto le escribe Descartes al padre Mesland el 9 de febrero de 1645, *AT IV-173*.

³ *AT V-85*.

⁴ Recordemos la segunda regla del *DM* que hemos citado más arriba y también el artículo de *PA* dedicado a enjuiciar la irresolución, §CLXX, *AT XI-459-460*; en la ed. cast., pp. 243-245. En el artículo CLIX se relaciona la irresolución con la humildad viciosa: “En cuanto a la bajeza, o humildad viciosa, consiste principalmente en que uno se siente débil o poco resuelto y en que, como si uno no tuviera el entero uso de su libre albedrío, no puede impedirse hacer cosas de las que sabe se arrepentirá después; y, además, en que uno cree no poder subsistir por sí mismo, ni privarse de muchas cosas cuya adquisición depende de otro”, *AT XI-450*; en la edición castellana p. 232.

que seguir la virtud, como le escribe Descartes a Isabel de Bohemia, no es sino “tener una voluntad firme y constante de llevar a cabo todo lo que juzgamos ser lo mejor y de emplear toda la fuerza de nuestro entendimiento en juzgar bien”¹. En este sentido, puede decirse que la firmeza en el querer constituye un ideal moral absoluto cuyo valor es, no obstante, relativo si no está comprometido plenamente con la virtud, dado que ésta pone también una exigencia intelectual, a saber: que la voluntad se deje aclarar por el entendimiento, que se determine en función de “lo que juzgamos ser lo mejor”². Esto es lo que hace precisamente de ella una “buena voluntad”³. Como apunta el título del párrafo XLIX de *Las pasiones* “La fuerza del alma no basta sin el conocimiento de la verdad”. Y lo explica de este modo Descartes:

“Hay, sin embargo, gran diferencia entre las resoluciones que proceden de una falsa opinión y las que sólo se apoyan en el conocimiento de la verdad: porque, si seguimos estas últimas, estaremos seguros de no tener nunca pesar ni arrepentimiento; mientras que siempre se tendrá de haber seguido las primeras, cuando descubramos la verdad”⁴.

En efecto, la voluntad, para ser virtuosa, ha de respaldarse en la verdad. Sólo con este contrafuerte capaz de sancionar la decisión con el mejor juicio humanamente posible queda descartado el arrepentimiento —que es la pasión más amarga— y también el remordimiento⁵. Si el resultado de la acción contraría entonces nuestros deseos no es en absoluto nuestra responsabilidad: será en todo

¹ Carta de Descartes a Isabel de Bohemia del 18 de agosto de 1645, AT IV-277.

² En este punto estamos de acuerdo con E. Cassirer, quien diferencia dos ideales morales en la filosofía cartesiana: uno relativo, que apunta a la firmeza de la voluntad, y otro absoluto, que presupone el primero pero que se completa con la operatividad del discernimiento. Cf. su obra ya citada *Descartes, Corneille et Christine de Suède*, pp. 22ss..

³ Cf. PA, §CLIV, AT XI-447; en la ed. cast., p. 228.

⁴ *Ibid.*, AT XI-368; en la ed. cast., p. 126.

⁵ Sobre el arrepentimiento, cf. *Ibid.*, §LXIII, AT XI-377; en la ed. cast., p. 139. Descartes lo define como “una especie de tristeza que proviene de que creemos haber hecho una mala acción; y resulta muy amarga porque su causa proviene sólo de nosotros” (§CXCI, PA, AT XI-472; en la ed. cast., p. 259). Por su parte, el remordimiento de conciencia consiste en “una especie de tristeza que proviene de la duda que se tiene sobre si algo que uno hace, o ha hecho, no es bueno —y continúa el texto— porque, si uno estuviera totalmente seguro de que lo que hace es malo, se abstendría de hacerlo, ya que la voluntad se dirige únicamente a las cosas que tienen alguna apariencia de bondad. Y, si uno estuviera seguro de que lo que ha hecho ya era malo, tendría arrepentimiento no sólo remordimiento” (PA, §CLXXVII, AT XI-464; en la ed. cast., p. 250).

caso *culpa* —como ahora vamos a ver— de la providencia divina, pero contra ella no hay nada que hacer y nuestra conciencia podría descansar en todo caso tranquila¹. Ésta es justamente la clave que le permite a un alma fuerte asumir su biografía satisfecha de sí misma y sacando incluso de las desgracias, como le escribía Descartes a Isabel de Bohemia en la carta citada más arriba de junio de 1645, la enseñanza favorable de la propia intención y de la propia capacidad juicio. Y es que —también le insiste en unas letras del 6 de octubre del mismo año— “no cabe arrepentirse cuando se ha hecho lo que se ha juzgado ser lo mejor en el momento en que se ha debido pasar a la ejecución, aunque después repensándolo con más calma se crea haber fallado”, pues, se concluye un poco más adelante, “no tenemos que responder más que de nuestros pensamientos”².

“La satisfacción que tienen siempre los que siguen constantemente la virtud —leemos asimismo al respecto en el tratado de *Las pasiones*— es un hábito en su alma que se llama tranquilidad y reposo de conciencia”³. Sin embargo, a raíz del arrepentimiento le embarga al ser humano una tristeza que frustra sus deseos de felicidad, que vuelve la esperanza del placer contra sí, que envenena la dulzura de las pasiones. Esto es algo que suele pasarle a los espíritus débiles que, como también se dice en *Las pasiones del alma*, “se arrepienten de cosas que han hecho sin saber con seguridad si son malas; se convencen de ello solamente porque lo temen, y, si hubieran hecho lo contrario, se arrepentirían igual”⁴. Por

¹ Leamos en este sentido lo que dice el artículo CXLVI de *Las pasiones del alma*: “...Y en cuanto a lo demás, aunque debamos creer que su éxito es enteramente fatal e inmutable..., no debemos dejar de considerar las razones que lo hacen esperar más o menos, a fin de que sirvan para regular nuestras acciones. Pues, por ejemplo, si tenemos que hacer en algún lugar a donde podemos ir por dos caminos distintos, siendo uno de ellos mucho más seguro, aunque el decreto de la Providencia, pueda ser que, si vamos por el camino que creemos más seguro, no podremos evitar que nos roben, y, al contrario, podremos pasar por el otro sin peligro, no por eso debemos ser indiferentes a elegir uno u otro, ni debemos respaldarnos con la fatalidad inmutable de ese decreto. Sino que la razón quiere que escojamos el camino que acostumbra ser más seguro, y nuestro deseo al respecto debe cumplirse, cuando lo hemos seguido, aunque nos haya ocurrido algo malo; porque al haber sido evitable en lo que nos concierne, no hemos tenido motivo alguno para desear vernos eximidos de ello, sino sólo para hacer todo lo mejor que nuestro entendimiento ha podido saber, como supongo que hemos hecho”, AT XI-439-440; en la ed. cast., pp. 218-219.

² Carta a Isabel de Bohemia del 6 de octubre de 1645, AT IV-307.

³ Cf. PA, §CXXC, AT XI-471; en la ed. cast., p. 258.

⁴ Cf. PA, §CXCI, AT XI-472-473; en la ed. cast., pp. 259-260. En el mismo sentido se señala en la tercera parte del *Discurso del método*: “para verse libre de todos los arrepentimientos y remordimientos que acostumbran agitar las conciencias de esos espíritus débiles y vacilantes que se dejan arrastrar inconstantemente a practicar como buenas las cosas que después juzgan malas”, AT VI-25; en la ed. cast., p. 61.

ello, para evitar esta imperfección “digna de piedad”¹ en opinión de Descartes, se ha de tratar de eliminar en la medida de lo posible la indiferencia de la voluntad e instalarse en la disposición virtuosa del buen juzgar.

En el juicio se decide el deseo y el querer y es, como ya sabemos, el encuentro del entendimiento y la voluntad. En la manera de calibrar este encuentro se decide a nuestro entender el trasunto de la moral cartesiana de la generosidad. Su opción, a pesar de la preeminencia e inmensidad del querer, pasa por que éste se rija racionalmente. Tengamos presente que la indiferencia es el “grado ínfimo de la libertad, y más bien arguye una imperfección en el conocimiento, que perfección en la voluntad”². El libre arbitrio ha de ser encauzado por los raíles de la verdad y el bien y cumplir desde tal perspectiva con el gobierno de sí. Pero este propósito ya no está pendiente, ni tan siquiera funcionalmente, de las enseñanzas morales y religiosas de la tradición —como sí era el caso de la moral provisional—, sino que ahora es competencia absoluta del individuo. Si quiere demostrar un alma fuerte, el “verdadero ser humano” ha de vivir conforme a la razón: salir victorioso de los “combates” en que lo complican las pasiones con las “propias armas” de la voluntad, a saber: “juicios firmes y precisos respecto al conocimiento del bien y del mal”³.

Pero la moral cartesiana, como sabemos, no es una ciencia deductiva, pese a nutrirse de las verdades metafísicas y de principios físicos y fisiológicos. Su dominio —el que acota la unión de alma y cuerpo— es el de lo particular y probable y, en consecuencia, se ha de ir conformando a propósito de las experiencias concretas que circunscriben la vida de cada persona. El principio de “lo mejor” que en este caso le conviene no puede apuntar a una perfección universal y absoluta. Descartes está pensando en una sabiduría práctica que ha de apoyarse en un entendimiento finito y que no puede dejar de ser circunstancial y falible. Aun así, sin embargo, reconoce la posibilidad de progresar sabiamente en

¹ *PA*, §CXCI, *AT XI-473*; en la ed. cast., p. 260.

² Cuarta meditación, *AT IX-46*; en la ed. cast., p. 48.

³ Cf. *PA*, §XLVIII, *AT XI-367*; en la ed. cast., p. 125.

el intento de acompañar el poder ilimitado de la voluntad con los dictados de la razón, pues ésta pertenece de suyo a todo ser humano aunque sean pocos lo suficientemente fuertes como para hacer el mejor uso de ella.

Lo que nos preocupa ahora, por tanto, es precisar en qué consiste ese buen uso de la libertad que engendra la virtud o, diciéndolo de otro modo, en qué descansa la disposición a juzgar bien que ha de llevarnos a disfrutar de las pasiones sin arrepentirnos y a amar la vida sin temer a la muerte. En la carta que le escribe a Isabel de Bohemia el 15 de septiembre de 1645 Descartes señala las dos cosas que son a este fin necesarias y que ya conocemos: el conocimiento de la verdad y el hábito de servirse de él. Pero abundando en lo primero añade que la primera verdad que ha de tenerse en cuenta es que

“hay un Dios del que todas las cosas dependen, cuyas perfecciones son infinitas, cuyo poder es inmenso, cuyos decretos son infalibles: porque eso nos enseña a recibir de buen grado todas las cosas que nos llegan como siéndonos enviadas expresamente por Dios; y, dado que el verdadero objeto del amor es la perfección, cuando elevamos nuestro espíritu para considerarlo tal como es nos hallamos naturalmente tan inclinados a amarle que incluso obtenemos gozo de nuestras aflicciones, pensando que su voluntad se ejecuta cuando la aceptamos”¹.

Descartes se está aquí refiriendo a lo que en *Las pasiones del alma* denomina explícitamente “Providencia” y que presupone la infinita libertad divina y la teoría de la creación constante². Por ella no ha de entenderse una suerte de fatalidad impersonal, sino, todo lo contrario, una voluntad no sólo buena, sino perfecta a la que debe y quiere, por ello, acoplarse la nuestra. En esta *estoica* vocación de unidad consiste el amor por Dios³. Y, en efecto, la aceptación convencida e incondicional de los acontecimientos que deciden nuestra existencia es nuestro reconocimiento de su omnipotencia. Pero llegados a este punto no puede por menos que plantearse el problema de si la libertad

¹ AT IV-291.

² Cf. PA, § CXLV, AT XI- 437-438; en la ed. cast., pp. 214-215.

³ Sobre el amor a Dios cf. la carta a Chanut para Cristina de Suecia del 1 de febrero de 1647, AT IV-607-608. Sobre la definición de amor cf. PA, §§LXXIX-LXIII, AT XI-387ss.; en la ed. cast., pp. 151ss..

humana queda intacta al sujetarse de este modo a los decretos inexorables e inescrutables de la voluntad divina¹. Escribe Descartes sobre ello en *Las pasiones del alma*:

“todo lo gobierna la Providencia divina, cuyo decreto eterno es tan infalible e inmutable que, excepto las cosas que este mismo decreto ha querido que dependan de nuestro libre albedrío, debemos pensar que a nuestro respecto no sucede nada que no sea necesario y como fatal, de suerte que no podemos desear sin error que ocurra de otra manera”².

Habida cuenta de lo leído, lo primero que cabe establecer es que la libertad humana es algo querido por la divinidad. En este sentido la potencia de nuestra voluntad —que como hemos visto más arriba en una carta a Cristina de Suecia “nos hace en cierto sentido semejantes a Dios y parece librarnos de estar a él sujetos”— no puede entrar en contradicción con la suya. La manera de arbitrar ambos infinitos pasa por hacer inteligible la idea de que Dios lo que determina es la espontaneidad de nuestro querer, es decir, que imprime en nosotros la matriz que lo define, a saber: el poder positivo de determinarse incluso cuando no está guiado compulsivamente por la evidencia de la verdad o del bien. Y es que las acciones además de libres —siendo la más perfecta libertad, como ya sabemos, la que se acopla a lo que dicta el entendimiento—, se reservan siempre la

¹ Se trata del problema escolástico de la preordenación divina que Isabel de Bohemia le plantea perpleja a Descartes ante su dificultad para conciliarlo con la libertad humana. Éste trata de responderlo al hilo de varias cartas. Cf. sobre todo las del 6 de octubre de 1645 (*AT* IV-313-314), 3 de noviembre de 1645 (*AT* IV-332-334) y enero de 1646 (*AT* IV-351-357). Para clarificar este espinoso punto del pensamiento cartesiano nos parecen de gran ayuda los dos textos ya citados de J. Laporte, “La liberté selon Descartes”, sobre todo pp. 147ss., y *Le rationalisme de Descartes*, sobre todo pp. 275ss. Según este autor la opción de Descartes —en relación a las dos grandes posiciones al respecto— es tomista antes que molinista. No admite como lo hacen estos últimos una *ciencia media* divina, que sería una especie de ciencia de *futuribles* capaz de descubrir cuáles serán las decisiones de cada voluntad humana en cada situación sin postular una *premoción determinante*, es decir, sin considerar que existe un nexo causal entre la situación y la decisión; la acción de Dios acompañaría desde este planteamiento la criatura en una suerte de concurso simultáneo e indeterminado, a modo de causa universal pero no particular. Sin embargo, Descartes no puede aceptar una causalidad divina imperfecta o parcial. Consecuente con ello considera, siguiendo a Santo Tomás, que Dios conoce todas las inclinaciones de la voluntad incluso las que son libres en la medida en que ha impreso en nuestro fondo el movimiento por el que las producimos autónomamente. La distinción que va a ser aquí operativa es la de *voluntad absoluta* de Dios, por la que todo acontece tal y como acontece, y *voluntad relativa* de Dios, por la que el hombre puede actuar responsablemente. Como vamos a ver, Descartes se rinde, finalmente como los tomistas, a la incomprendibilidad del hecho y afirma la vigencia de las dos voluntades, la humana y la divina, aunque no podamos encontrar el modo de conciliarlas.

² *AT* XI-439; en la ed. cast., p. 217. El subrayado es nuestro.

posibilidad *irracional* de la indiferencia, pudiendo caer en lo falso o punible, o incluso escogerlo. El desajuste entre voluntad y entendimiento abre la libertad humana a una indeterminación radical, a una equivocidad inquietante, pero también a un poder puro —el mismo que define a la voluntad divina, aunque por una razón muy distinta, porque en ésta lo volitivo y lo racional se solapan completamente—.

Así las cosas, el querer humano en tanto que *marca* divina aparece bajo una doble perspectiva aparentemente contradictoria: la de la indeterminación y la de la determinación. Puede decirse que la primera opera a un nivel psicológico y moral que permite dar cuenta del error y la responsabilidad; la segunda lo hace a uno metafísico que se hace cargo de la voluntad absoluta de Dios en conformidad a la que todo sucede de modo necesario sin dar ocasión a la fortuna¹. Pero a Descartes le interesa fundamentalmente lo primero, pues ahí va la posibilidad de consolidar el ideal práctico de la autorresponsabilidad que endereza de punta a cabo su filosofía, desde la epistemología a la moral. Por ello, finalmente, pretende zanjar la cuestión asumiendo que la conciliación teórica de ambas voluntades raya la *incomprensibilidad*². La razón natural se pierde cuando quiere abordar lo infinito. Cabe, en consecuencia, contentarse con el hecho incontestable e inajenable de la propia libertad y conceder su potencialidad. Este reconocimiento le basta a la filosofía cartesiana para desarrollarse autónomamente. Como ya precisamos más arriba, Descartes no quiere entrar en

¹ Le escribe en este sentido a Isabel de Bohemia el 3 de noviembre de 1645: “Pero, como el conocimiento de la existencia de Dios no ha de impedirnos estar seguros de nuestro libre arbitrio, porque lo experimentamos y sentimos en nosotros mismos, así el de nuestro libre arbitrio no nos ha de hacer dudar de la existencia de Dios. Porque la independencia que experimentamos y sentimos en nosotros, y que basta para que nuestras acciones sean loables o censurables, no es incompatible con una dependencia de otra naturaleza según la que todas las cosas están sujetas a Dios”, AT IV-332-333.

² Escribe en este sentido Descartes en *Los principios de la filosofía*: “...fácilmente podríamos vernos embarazados por dificultades muy considerables si intentásemos poner de acuerdo la libertad de nuestro voluntad con su ordenación (la de Dios) y si intentásemos comprenderlo; es decir, si intentásemos abarcar y limitar con nuestro entendimiento toda la extensión de nuestro libre arbitrio y el orden de la Providencia eterna”, PF, I, 40, AT XIB-42; en la ed. cast., p. 45.

Ya en las respuestas a las primeras objeciones a las *Meditaciones* distingue Descartes entre la comprensión y el entendimiento de lo infinito, siendo lo primero —que implica su aprehensión abarcante y exhaustiva, su representación— imposible, mientras que lo segundo —que atañe a su constatación y conceptualización— perfectamente posible: “...el infinito, en cuanto infinito, no puede en verdad ser abarcado (*compris*), pero sí puede, con todo, ser entendido: pues entender clara y distintamente que una cosa es tal que en ella no pueden hallarse límites, eso es lo mismo que entender claramente que es infinita”, AT IX-89; en la ed. cast., pp. 94-95.

litigios teológicos. Así lo confirma en el siguiente texto de *Los principios de la filosofía*:

“Asimismo estamos de tal modo *seguros* de nuestra libertad y de la indiferencia que en nosotros existe que nada hay que conozcamos más *claramente*; así pues, *la omnipotencia de Dios no nos debe impedir creer en nuestra libertad*. Estaríamos equivocados si pusiésemos en duda aquello de lo que nos apercibimos interiormente y de lo que sabemos por nuestra experiencia que nos es propio en razón de que no comprendemos algo que nosotros sabemos que es incomprendible por su propia naturaleza”¹.

Una vez sabemos que el libre arbitrio ha de contemplar las constricciones de la providencia divina podemos aventurarnos a precisar en qué consiste su buen uso. Lo que aquélla mienta en realidad, más allá de sus posibles resonancias teológicas, es el cúmulo de circunstancias que ciñen inexorablemente la vida del ser humano independientemente del que sea su querer al respecto y que, por tanto, uno ha de saber aceptar con buen ánimo, con generosidad, como vamos a ver. Por ello, Descartes propone desterrar de su moral el concepto de fortuna como “quimera que proviene del error de nuestro entendimiento” y que da pábulo a la creencia en la casualidad cuando, por el contrario, “nada sucede de manera distinta de como ha sido determinado desde toda la eternidad”². La verdad que ha de prevalecer en el juicio de las almas fuertes es la necesidad de estar bien avenidos con los límites que impone la providencia, tomándola como el trasunto de todo aquello que escapa al poder de nuestra propia voluntad.

De ello se sigue la conveniencia de que nuestro querer, si quiere satisfacerse, se extienda únicamente a lo que pueda depender enteramente de nosotros. La principal utilidad de la moral es la educación del deseo en este sentido³. Para juzgar bien, la voluntad ha de encauzarse en función de las cosas que están a su alcance: “Vencerme a mí mismo antes que a la fortuna” —como

¹ *PF*, I, 41, *AT* XIB-42; en la ed. cast., pp. 46-47. En el mismo sentido le responde a Hobbes (Cf. las respuestas a las terceras objeciones a las *Meditaciones*, *AT* IX-148; en la ed. cast., p. 155).

² *PA*, §CXLV, *AT* XI-438; en la ed. cast., p. 215. Sobre el uso del término fortuna en la filosofía cartesiana y su papel en el desarrollo de la moral, puede consultarse el artículo de J.-C. Bardout “Descartes et la fortune”, *Les Études philosophiques*, n° 1-2, 1996; pp. 89-129.

³ *PA*, §CXLIV, *AT* XI-436; en la ed. cast., p. 213.

reza la tercera máxima del *Discurso del método*, plenamente vigente en la moral definitiva—, pues “haciendo como suele decirse de la necesidad virtud no sentiremos mayores deseos de estar sanos, estando enfermos, o de estar libres, estando encarcelados, que ahora sentimos de poseer cuerpos compuestos de materia tan poco corruptible como el diamante o alas para volar como los pájaros”¹. Este empeño de acento estoico en diferenciar lo que se pliega a uno mismo y lo que, por el contrario, se le resiste quiere asegurar una pertenencia de sí al amparo de aquellos pensamientos que el alma no sufre como pasiones, sino que expresan su más íntima, personal e inalienable espontaneidad: sus voliciones².

El repaso a las otras verdades —aunque nos guardamos una para el final— que hace falta conocer para juzgar bien, tal y como le contaba Descartes a Isabel de Bohemia en su carta del 15 de septiembre de 1645, va a confirmar la pertinencia de mirar las cosas con cierta distancia. Y es que la voluntad de afianzarse en lo que depende de uno mismo pasa por una generosidad entendida, como venimos sugiriendo, en términos de *desprendimiento*. Veamos lo que nos quedaba por saber, aunque a estas alturas de la exposición nos va a resultar todo ya muy familiar:

“que todas las pasiones nos representan los bienes, a cuya consecución nos incitan, mucho más grandes de lo que son realmente; y que los placeres del cuerpo nunca son tan duraderos como los del

¹ “Pero confieso que son precisos largos ejercicios y reiteradas meditaciones para acostumbrarse a mirar toda las cosas por ese ángulo; y creo que en esto consistía precisamente el secreto de aquellos filósofos que pudieron antaño sustraerse al imperio de la fortuna, y a pesar de los sufrimientos y la pobreza, entrar en competencia de ventura con los propios dioses. Pues ocupados sin descanso en considerar los límites prescritos por la naturaleza, persuadíanse tan perfectamente de que nada tenían en su poder sino sus propios pensamientos, que esto sólo era bastante para impedirles sentir afecto hacia otras cosas; y disponían de esos pensamientos tan absolutamente, que tenían en esto cierta razón de estimarse más ricos y poderosos y más libres y bienaventurados que otros hombres...” *DM*, *AT* VI-26; en la ed. cast., pp. 62-63.

² Cf. *PA*, §§XVII ss., *AT* XI-342ss; en la ed. cast., pp. 83ss.. Cf. también el artículo CXLIV (*AT* IX-436-437; en la ed. cast., pp. 213-214) en el que leemos: “Y me parece que el error que se comete más generalmente, referente a los deseos, es que no se distinguen lo suficiente las cosas que dependen enteramente de nosotros de las que no dependen. Pues, en cuanto a las que dependen sólo de nosotros, es decir, de nuestro libre albedrío, basta con saber que son buenas para no poderlas desear con demasiado ardor; porque es seguir la virtud hacer las cosas buenas que dependen de nosotros, y es cierto que no podríamos tener un deseo demasiado ardiente por la virtud. Además, de lo que deseamos de esta manera, no pudiendo dejar de conseguirlo, puesto que sólo de nosotros depende, recibiremos siempre toda la satisfacción que hemos esperado”.

alma, ni tan grandes, cuando uno los posee, como parecen cuando se esperan. Lo que debemos cuidadosamente remarcar, a fin de que, cuando nos sintamos conmovidos por alguna pasión, suspendamos nuestro juicio hasta que se haya apaciguado; y que no nos dejemos engañar fácilmente por la falsa apariencia de los bienes de este mundo”¹.

Por ello, de acuerdo con lo que acabamos de leer, la voluntad ha de cuidarse de no extraviarse en deseos que, sujetos a cosas inseguras, arriesguen esa autoposición que asegura la beatitud. El buen juzgar que ha de regir la autonomía de cada uno no es sino, como ya hemos apuntado, el ejercicio de la *maîtrise de soi*. Pero volvamos a insistir antes en que, definitivamente, la libertad es el nervio de la moral cartesiana, lo que en la carta a Cristina de Suecia del 20 de noviembre de 1647 a la que nos hemos referido antes va a ser asumido como el soberano bien en la medida en que es lo único que depende por completo de uno mismo y puede así contribuir a la verdadera felicidad:

“...sólo de nuestra voluntad podemos absolutamente disponer, y no veo que sea posible disponer de ella mejor que si se tiene siempre la firme y constante resolución de hacer exactamente todas las cosas que uno juzga como mejores y de emplear todas las fuerzas de su espíritu en conocerlas. Sólo en eso consisten todas las virtudes; sólo eso, propiamente hablando, merece alabanza y gloria; en fin, sólo de eso resulta la mayor y más sólida satisfacción de la vida. Por lo que creo que en ello consiste el Soberano Bien”².

Descartes no desarrolla una concepción objetivista o platónica del bien, puesto que éste sólo depende del ejercicio virtuoso de la propia libertad. El horizonte de la moral es fundamentalmente individualista y se ve comprometido con un esfuerzo personal y sobre todo con una beatitud subjetiva. Ésta, de hecho, se convierte en la mayor evidencia de una virtud que no es así de ningún modo

¹ AT IV-294-295.

² AT V-83. Cf. también las cartas a Isabel de Bohemia del 21 de julio y del 1 de septiembre de 1645. Así, por ejemplo, en la primera de ellas escribe Descartes a modo de introducción a su comentario sobre *De vita beata* de Séneca, en cuya enseñanza pretende apoyarse: “...no encuentro otro tema más apropiado para entreteneros que hablar de los medios que la filosofía nos enseña para adquirir esta soberana felicidad, que las almas vulgares esperan en vano de la fortuna, y que nosotros no sabríamos obtener más que de nosotros mismos”, AT IV-252. En la segunda prosigue: “...he hablado de una felicidad que depende enteramente de nuestro libre arbitrio y que todos los hombre pueden obtener sin ayuda de otra cosa...”, AT IV-281.

insensible o desatenta con lo gozoso. Ambas se aúnan, por el contrario, en una síntesis superior en la que el alma se siente satisfecha de saberse en posesión de ese supremo bien: “la beatitud —le escribe al respecto a Isabel de Bohemia— no es el soberano bien mas lo presupone y es el contento o la satisfacción espiritual que se deriva del hecho de poseerlo”¹. Por ello, continúa Descartes, “al hablar de la finalidad de nuestras acciones, puede entenderse una y otra cosa; ya que el soberano bien es sin duda la meta que debemos poner a todos nuestros actos, y el contento espiritual que de ello se deriva, siendo el acicate que nos empuja a buscarlo, puede ser con derecho nombrado como nuestro fin”². El contento, el gozo del alma es desde esta perspectiva el trasunto de la moral: y es que “aunque el solo conocimiento del deber podría obligarnos a realizar buenas acciones, no gozaríamos, sin embargo, de beatitud alguna si no nos procurase algún placer”³. En este sentido ha de leerse, a nuestro entender, también el siguiente texto de *Las pasiones del alma*:

“Es evidente también que el gozo no puede dejar de ser bueno, ni la tristeza de ser mala en relación con el alma; porque en esa última consiste toda la incomodidad que el alma recibe del mal y en el primero consiste todo el disfrute del bien que le pertenece”⁴

La clave de esta consonancia entre virtud y placer que urde la verdadera felicidad ha de buscarse en un dominio de sí bien entendido. El contento de sí y la autosatisfacción que da el buen uso de la libertad no puede desentenderse de la afectividad —recordemos que su función era la de suscitar y fortalecer los pensamientos vitalmente útiles—. “Es fácil probar —le escribe en este sentido Descartes a la princesa de Bohemia— que el placer del alma en el que consiste la beatitud, no es inseparable de la alegría y del desahogo del cuerpo” y es que, en resumidas cuentas, al alma “le gusta sentir en sí la emoción de las pasiones, de la

¹ Carta a Isabel de Bohemia del 18 de agosto de 1645, *AT* IV-275.

² *Ibid.*

³ *Ibid.*

⁴ *PA*, §CXLI, *AT* XI-434, en la ed. cast., p. 209. Cf. también el artículo XCI, *AT* XI-396-397; en la ed. cast., p. 164. En el mismo sentido rezan las cartas que le escribe a Isabel de Bohemia el 4 de agosto de 1645: “...toda clase de deseos no son incompatibles con la felicidad (*béatitude*); sino sólo aquellos que van acompañados de impaciencia y tristeza”, *AT* IV-266.

naturaleza que sean, siempre que sea su dueña (*maîtresse*)”¹. Y es precisamente mediante el ejercicio de una pasión, el *fruto* más maduro del árbol de la filosofía, como se garantiza y alienta este ideal moral: se trata, como ya sabemos de la generosidad, una variedad de la estima y de su mano un complejo de admiración, alegría y amor². De todos y cada uno de estos afectos goza la vida del verdadero ser humano cuando se cuida virtuosamente de su libre arbitrio y se sabe *patrón* de su suerte.

El generoso es, como ya hemos avanzado, *desprendido*: reconoce que de sí sólo depende su propia voluntad, lo que le proporciona una norma segura respecto a los bienes de la vida y le permite afrontar su biografía sin arrepentimientos. Así pues, es capaz de valorar los afectos que lo embargan en su justa medida, sobreponiéndose a los vanos deseos sin dejarse vapulear por los vaivenes de la fortuna, aceptando, en definitiva, que lo único que goza de un valor incondicionado y que no le puede ser expropiado es un uso virtuoso del libre arbitrio. La generosidad es así el mejor remedio contra el exceso de las pasiones y, como contrapartida, la clave de su disfrute, en la medida en que las reconduce a su favor encaminándolas en la dirección de una *maîtrise de soi* absolutamente autorresponsable e inmune a los dictados de la fortuna³. En consecuencia, esta pasión es la única que hace que un ser humano se realice en el

¹ Carta a Isabel de Bohemia del 6 de octubre de 1645: “Es fácil probar que el placer del alma en el que consiste la beatitud no es inseparable de la alegría (*gaieté*) y del desahogo del cuerpo, tanto por el ejemplo de las tragedias, que nos placen aunque nos provocan tristeza, como por el de los ejercicios del cuerpo, como la caza, el juego de pelota y otros parecidos, que no dejan de ser agradables a pesar de que son esforzados; e incluso sucede con frecuencia que el esfuerzo y el cansancio incrementan el placer que procuran. La satisfacción que el alma encuentra en estos ejercicios, consiste en que le hacen sentir la fuerza, la habilidad o cualquier otra perfección del cuerpo al que está unida; pero la satisfacción que tiene al llorar cuando ve representar alguna acción lamentable y funesta en el teatro, resulta principalmente de que le parece una acción virtuosa el tener compasión de los afligidos; y generalmente le gusta sentir en sí la emoción de las pasiones, de la naturaleza que sean, siempre que sea su dueña (*maîtresse*)” AT IV-309.

² Cf. artículos CLX- CLXI de *PA*, AT XI, pp. 451ss.; en la ed. cast., pp. 233ss.. Sobre la generosidad pueden consultarse los siguientes textos: G. Rodis-Lewis, “Le dernier fruit de la métaphysique cartésienne: la générosité”, *Les Études philosophiques*, n° 1, 1987, pp. 43-54; P. Mesnard, *Essai sur la Morale de Descartes*, sobre todo pp. 177ss.; y R. Bodei, *Una geometría de las pasiones*, sobre todo pp. 382ss..Cf. artículos CXLIX y ss., AT XI, pp. 443ss.; en la ed. cast., pp. 223ss.

³ Cf. los artículos.CXLV y CCIII de *PA*, AT XI-437-438 y 481; en la ed. cast., pp. 214-215 y 270, respectivamente.

ideal moral de la autonomía y se estime por ello hasta el más alto grado en que puede legítimamente estimarse. Escribe al respecto:

“Y como uno de los aspectos principales de la sabiduría es saber de qué forma y por qué causa cada cual debe estimarse o menospreciarse, trataré aquí de dar mi opinión al respecto. Observo en nosotros una sola cosa que nos pueda dar justa razón para estimarnos, a saber, el uso de nuestro libre albedrío y el dominio que tenemos sobre nuestras voliciones. Pues sólo se nos puede alabar o censurar con razón por las acciones que dependen de ese libre albedrío, que nos asemeja de alguna forma a Dios, haciéndonos dueños de nosotros mismos, siempre que no perdamos por cobardía los derechos que nos da”¹.

La mayor sabiduría que aporta la moral es ante todo un buen conocimiento de sí: un saber acabado y consumado de uno mismo que lleva a tener por lo máspreciado la propia libertad. Se trata de una dicha que “las almas vulgares esperan en vano de la fortuna, aunque sólo podamos hacerlo de nosotros mismos”². Y es que el mundo y el cuerpo comparten para Descartes una dinámica opaca sancionada doblemente por el mecanicismo y por el curso inexorable de los acontecimientos, una dinámica carente, por ello, de una finalidad intrínsecamente significativa para el ser humano. De los bienes corporales no podemos disponer a nuestro antojo e incluso los bienes del alma que resultan del conocimiento son inciertos, pues muchas veces se fracasa en el intento de alcanzar la verdad de las cosas: el entendimiento tiene unas limitaciones que lo abocan constantemente a la experiencia del error³. Ciertamente, la vocación operativa de la ciencia cartesiana —que es la de la ciencia moderna— quiere desentrañar y *forzar* esa opacidad para ponerla al servicio del ser humano, pero este entusiasmado esfuerzo de alcance público —como hemos apuntado más arriba— no consume, a nuestro entender, una actitud personal e individual que se quiere guardar de los riesgos y avatares de la voluntad instrumental. Además, no hay que olvidar el

¹ PA, §CLII, AT XI-445, en la ed. cast., p. 225. Cf. también artículos CLVI y ss., AT XI-447ss.; en la ed. cast., pp. 229ss..

² Carta a Isabel de Bohemia del 21 de julio de 1645, AT IV-252.

³ Sobre la valoración de estos bienes cf. la carta ya citada a Cristina de Suecia del 20 de noviembre de 1647, AT V-82ss..

conservadurismo y el conformismo políticos de la moral provisional que no se corrigen en la moral definitiva y que siguen marcando, por lo tanto, los límites de la acción individual en su dimensión social.

Así pues, la fuente última de la identidad de las almas fuertes yace para Descartes en otro lugar aparte de todos esos inseguros bienes de naturaleza corporal, intelectual y social que parecen, antes que afianzar nuestra personalidad, desafiar nuestro ánimo y amenazar la fortaleza de nuestra autoposición. El proyecto de autoconocimiento que jalonaba desde el primer momento la filosofía cartesiana se resuelve en la *maîtrise de soi*, en el justo y diestro dominio de sí que prevalece a nivel personal sobre el afán de dominar el mundo. El trasunto de ese itinerario es el descubrimiento de un sujeto autorresponsable epistemológica y moralmente. Conoce la fuerza autodeterminativa de su voluntad, a la vez que sabe de la vacuidad de empeñarse en todo aquello que trasciende su competencia. “No tenemos que responder más que de nuestros pensamientos” le decía Descartes a Isabel de Bohemia el 6 de octubre de 1645 en la medida en que es lo único que está en nuestro poder. Sin embargo, es cierto que esta autoposición se llega a resolver, en la más estricta intimidad, en una profesión de confianza en uno mismo que se resiste a abandonar el sueño infantil de la omnipotencia: “me atrevo incluso a pensar —le confiesa a su amiga— que la alegría interior tiene alguna fuerza secreta que nos permite volver más favorable la fortuna”¹. Por debajo de la decepción científica del hombre moderno asoma, así pues, el descarado optimismo renacentista.

En cualquier caso, en el programa cartesiano de dominio de sí gana cuerpo un yo soberano cuya voluntad no se conoce como un hecho más del mundo en la

¹ Carta a Isabel de Bohemia de noviembre de 1646 que continúa así: “No escribiría esto a personas de espíritu débil por miedo de inducir las a alguna superstición; pero en lo que a Vuestra Alteza se refiere sólo temo que se burle de mí por pensar que soy demasiado crédulo. Sin embargo, dispongo de una infinitud de experiencias, y además de la autoridad de Sócrates, para confirmar mi opinión. Y consisten esas experiencias en que con frecuencia he notado que las cosas que he hecho con un corazón alegre y sin repugnancia interior alguna, solían transcurrir felizmente, incluso tratándose de juegos de azar”, *AT IV-529*.

medida en que queda amparada en una inexpugnable interioridad que no necesita saber de cuál es la trascendencia de su querer para ser. Ante el permanente riesgo de fracaso que entraña la acción, lo que ha de primar no son tanto los resultados como la intención, que si se ha aplicado a un buen juzgar ya está sancionada moralmente. La voluntad tiene entonces algo de residual, algo de irreductible que no se *pierde* en los deseos concretos a los que se entrega. Se evidencia más bien en cada uno de ellos pero sin diseminarse del todo, arrojándose en la privacidad. Los actos que emanan de la propia libertad son esencialmente autorreferenciales: el único baremo capaz de medirlos es una suerte de autoestima que no tiene más criterio que la satisfacción interior que brota de la pasión de la generosidad.

En este sentido afirma Ch. Taylor que “Descartes sitúa las fuentes morales dentro de nosotros”¹. Y es que la fortaleza moral no tiene un correlato externo: su trasunto es un querer que puede afirmarse contra las circunstancias y que puede fingirse de cara al público, pero que nunca puede ser expropiado. El alma fuerte, para asegurarse la beatitud, es por ello decididamente desprendida. Con este gesto se separa definitivamente de la historia y de la tradición para hacerse soporte de su destino y labrarse así el sentido de su propia existencia. Al generoso, consciente de la excepcionalidad de su nobleza y de la abundancia de la vulgaridad, le basta, en definitiva, con ser *héroe* ante sí mismo, pero aun así no quiere descuidar lo común y le tiene reservada al otro una mirada, con todo, tolerante. Veámoslo.

I.6. La tolerancia y el desinterés político.

El eje de la moral cartesiana es, como sabemos, la autorresponsabilidad. Ésta urde una inquietud individualista y antiautoritaria que concluye en la afirmación de la libertad de juicio. Respecto de lo que sustenta ese individualismo cabe recordar que para Descartes cada uno ha de encontrar en sí

¹ Cf. *Fuentes del yo*, p. 159.

la regla para actuar y regular sus deseos: la posesión de una voluntad infinita, resuelta y firme, y la intención de encauzarla con buenos juicios son los cimientos de esta pretensión. Anejo a esta convicción, se perfila el antiautoritarismo: si como leíamos en la carta a Cristina de Suecia de 1647 la libertad nos “hace en cierto sentido semejantes a Dios y parece librarnos de estar a él sujetos”, parece evidente que queda dismantelada la sujeción a la Iglesia o al Estado o, en definitiva, a cualquier otro baluarte de la tradición. Individualismo y antiautoritarismo ponen, en definitiva, las bases de una moral laica enderezada por el poder de la voluntad.

La voluntad individual se presenta como un valor *per se* al margen de la impronta de sus deseos en el mundo: es, recordemos, el Soberano Bien. El propio criterio no ha de ajustarse a un marco axiológico objetivo o dado, sino que ha de forjarse ejercitando la propia libertad, asumiendo, en todo caso, ese marco de un modo personal. El ser humano se descubre así como dueño y artífice del sentido de su vida, independientemente de las que sean las constricciones sociales o políticas que le atenacen. El libre arbitrio es, por ello, lo único capaz de acotar la personalidad de las almas fuertes.

Así las cosas, la autosatisfacción, la estima de sí que hemos visto jalonar la biografía del generoso no se funda en el reconocimiento por parte de los demás, sino en la propia mirada que dirige sobre sí. “Porque ver que otros nos aprecian no es un motivo para apreciarnos”, escribe Descartes en *Las pasiones del alma* en relación a la gloria, es decir, al gozo que proviene de la alabanza ajena¹. Y en el mismo tono se confía a Cristina de Suecia en su carta del 20 de noviembre de 1647:

“el reposo de espíritu y la satisfacción interior que sienten en sí mismos quienes nunca dejan de hacer lo mejor, tanto para conocer el bien como para adquirirlo, es sin parangón un placer más dulce, más duradero y más sólido que todos los que vienen de otra parte”².

¹ Cf. artículo CCIV de *PA*, *AT* XI-482; en la ed. cast., p. 271. En el mismo sentido desestima Descartes el reconocimiento cuando se refiere a la pasión de la ira: los generosos “nunca conceden a sus enemigos la ocasión de reconocer que están ofendidos”, cf. §CLVI, *AT* XI-448; en la ed. cast., p. 230.

² Carta del 20 de noviembre de 1647, *AT* V-85.

Por ello, las pasiones que amenazan con frustrar esa paz y tranquilidad de ánimo son antes el arrepentimiento y el remordimiento —que brotan, como hemos visto, de un examen interior y personal— que la vergüenza, pues, insiste Descartes, “cuando uno se estima tan fuertemente que no puede imaginarse ser menospreciado por nadie, difícilmente puede ser vergonzoso”¹. El valor del dictamen de los otros seres humanos queda muy relativizado para el generoso. Su fuerza moral brota del convencimiento de haber hecho un buen uso de su libertad: de haber actuado con buen juicio. La generosidad tal y como la tematiza Descartes pensando en las almas grandes y fuertes ya no cuadra en la *ética del honor pública* propia de sociedades comprometidas con una determinada visión de orden, sino que adquiere el espesor de una emoción íntima. La seña de las buenas intenciones es personal y, además, privada —como la conciencia—. Así, la fuerza de voluntad, la firmeza en la resolución y la capacidad de dominio, aunque siguen siendo en el siglo XVII virtudes de cierto regusto guerrero y señorial, van a ser interiorizadas y puestas al servicio de una moral de desprendimiento².

La propuesta cartesiana encaja en un horizonte aristocrático al distinguir entre almas vulgares y nobles y dedicarse, por cierto, a éstas casi en exclusiva. De hecho, si bien la pasión de la generosidad puede ser en parte adquirida a través del esfuerzo personal y de la educación, también cuenta un factor, el de la “buena estirpe”, que pone en evidencia la resistencia de una inspiración moral *genética* mal digerible democráticamente³. Precisamente, para conservar este matiz de dignidad heredada afirma Descartes haber elegido el término “generosidad” —en cuya etimología puede rastrearse la raíz del *genus*, el

¹ *PA*, §CCV, *AT* XI-482; en la ed. cast., p. 271.

² Sobre este punto pueden consultarse las pp. 169ss. de *Fuentes del yo* de Ch. Taylor. Por otra parte, sobre la relación entre la generosidad cartesiana y la del héroe corneliano, que está más cerca de la propia de una ética pública del honor cf. el estudio de E. Cassirer ya citado *Descartes, Corneille et Christine de Suède*, sobre todo pp. 3-37.

³ Cf. el artículo CLXI de *PA* titulado “Cómo puede adquirirse la generosidad”, *AT* XI-453-454; en la ed. cast., pp. 235-237.

linaje— frente al de “magnanimidad”¹. Pero esta conciencia sin duda elitista está interesada en convivir también con el ideal regulativo de que el buen uso del libre arbitrio no es en principio ajeno a ningún ser humano. Bien al contrario: lo que el alma fuerte conoce a ciencia cierta sobre sí quiere reconocerlo como posibilidad también en los otros: “la voluntad puede ser poseída por igual por todos los hombres” —se señala en el prefacio de *Los principios*— y hemos visto como Descartes concede a cada cual el poder encauzarla y alcanzar un justo dominio de sí². Por ello, como reza el título del artículo CLIV de *Las pasiones del alma*, la generosidad “impide que se menosprecie a los demás”, pues:

“Los que tienen este conocimiento y este sentimiento de sí mismos se persuaden fácilmente de que los otros hombres también pueden tenerlos de ellos mismos, porque en esto nada depende de otros. Por eso nunca menosprecian a nadie; y, aunque vean con frecuencia que los demás cometen fallos que hacen aparecer su debilidad, sin embargo tienen más tendencia a excusarlos que a censurarlos y a creer que es más por falta de conocimiento que por falta de buena voluntad por lo que los cometen. Y del mismo modo que no se creen muy inferiores a quienes tienen más bienes, honores o incluso, más ingenio, más conocimientos, más belleza o, en general, a quienes les sobrepasan en alguna otra perfección, tampoco creen estar muy por encima de aquellos a los que sobrepasan, porque les parecen muy poco dignas de estima, comparadas con la buena voluntad, por la que únicamente se estiman, y que suponen existir también, o al menos poder existir, en cada uno de los demás hombres”³.

Y un poco más adelante insiste en el mismo sentido Descartes refiriéndose a la humildad virtuosa que honra a las almas fuertes —y de la que ya hablamos en el capítulo primero de este trabajo—: “y pensemos que los demás, teniendo su libre albedrío tan bien como nosotros, pueden utilizarlo igualmente bien” —subrayamos, aunque no lo hagan *de hecho*—⁴. El generoso no desprecia a los otros a pesar de estar al tanto de sus debilidades; hacerse justicia a sí mismo, reconociéndose en lo que vale, no pasa por humillar ni hacer de menos a los

¹ PA, §CLXI, ATXI-453; en la ed. cast., p. 236. Sobre este punto puede consultarse la obra de Ch. Taylor *Fuentes del yo*, pp. 169-170..

² Cf. la carta a Isabel de Bohemia que sirve de prefacio a los PF, ATIXB-22; en la ed. cast., p. 5.

³ PA, AT XI-446-447; en la ed. cast., pp. 227-228. En opinión de R. Bodei, en esta anulación del desprecio por el otro radica la diferencia entre la generosidad cartesiana y la magnanimidad aristotélica. Cf. sobre ello *Una geometría de las pasiones*, pp. 386ss..

⁴ PA, AT XI-447; en la ed. cast., p. 229.

demás. La vanidad es, en definitiva, un vicio impropio de él, pues “sólo las almas débiles y bajas se estiman más de lo que deben y son como los vasos pequeños que basta con tres gotas de agua para llenarlos”¹. Las “más fuertes y generosas” saben de su grandeza, de su capacidad para abrazar sin arrepentimientos ni remordimientos las alegrías y las penas de esta vida y para ayudar al hilo de ellas a los demás, pero “el decoro les impide promulgarlo”².

Podríamos decir, en resumidas cuentas, que el tono radicalmente individualista de la generosidad cartesiana no niega ni impide apreciar las diferencias morales entre los seres humanos, pero que tampoco se deja traducir a una teoría de la sociedad vertebrada por el egoísmo. Al contrario: el que está contento consigo mismo no encuentra motivo para no estarlo con los otros y, en este sentido, la estima de sí redunda también en la del prójimo. Como escribe Descartes en un momento de *Las pasiones del alma*, “tener buena voluntad hacia los demás es una parte de la generosidad”³. Se trata de un deber que desdice el solipsismo. Y es que el alma fuerte se sabe en un tejido social y, como uno de sus hilos, aprecia el valor de las pasiones que ayudan a urdirlo. A ellas se alude en la tercera parte del tratado insistiendo en su orientación hacia el reconocimiento del otro. La estima y la gratitud aparecen en este contexto como virtudes encaminadas a consolidar nuestros vínculos con los demás⁴. Hasta tal punto pesan estas consideraciones en el pensamiento moral cartesiano que la ingratitud queda excluida de la naturaleza humana, pues el *doctus* de ésta parece que ha de servir no sólo a la supervivencia individual, sino también a la colectiva:

“En cuanto a la ingratitud, no es una pasión, pues la naturaleza no ha puesto en nosotros ningún movimiento de los espíritus que la provoque, sino que es sólo un vicio directamente opuesto al reconocimiento, en tanto que éste es siempre virtuoso y uno de los principales lazos de la sociedad humana”⁵.

¹ Carta a Isabel de Bohemia del 6 de octubre de 1645, AT IV-317.

² *Ibid.*, AT IV-307-308.

³ PA, §CLXXXVII, AT XI-470; en la ed. cast., pp. 256-257

⁴ *Ibid.*, §§CXCVII y CXCVIII, AT XI-473-474.; en la ed. cast., pp. 260-261.

⁵ PA, §CXCVI, AT XI-474; en la ed. cast., p. 261.

Los generosos, ciertamente, se insiste en *Las pasiones del alma*, “como nada estiman más que el hacer el bien a los otros hombres y menospreciar su propio interés por este motivo, siempre son perfectamente corteses, afables y serviciales con los demás”¹. Tanto es así que Descartes llega a justificar el *sacrificio* de la felicidad individual si el bien común esperado merece la pena. De hecho, nos faltaba por contar una de las verdades que, como le escribía a Isabel de Bohemia en unas letras del 15 de septiembre de 1645, se han de conocer para poder juzgar bien y que no es otra que

“...aunque cada uno de nosotros sea una persona separada de las otras y cuyos intereses, en consecuencia, son en cierta manera distintos de los del resto del mundo, ha de pensarse, sin embargo, que uno no puede subsistir solo, y que es, en efecto, una de las partes de esta tierra, una de las partes de este estado, de esta sociedad, de esta familia, a la que uno está unido por su residencia, por su juramento, por su nacimiento. Y uno ha de preferir siempre los intereses del todo, del que se es una parte, a los de su persona en particular; pero con mesura y discreción, porque sería equivocado exponerse a un gran mal para procurar un bien pequeño a la familia o al país; y si un hombre solo vale más que el resto de su ciudad, no tendría ninguna razón querer perderse por salvarla. Pero si uno lo remitiese todo a sí mismo, no temería perjudicar mucho a otros hombres cuando creyese privarles de alguna comodidad y uno no tendría ninguna amistad verdadera, ni ninguna fidelidad, ni generalmente ninguna virtud; mientras que considerándose como parte del público, uno hace con placer bien a todo el mundo, e incluso no teme exponer su vida para servicio de otro cuando se presenta la ocasión...”²

Desde esta perspectiva, sería posible bosquejar una suerte de *moral pública* encaminada a la realización de “acciones heroicas”³ y abierta, por ello, a un gran gozo: a la “satisfacción interior que acompaña siempre a las buenas acciones y principalmente a aquellas que provienen de un puro afecto por otro y que no se remiten a uno mismo”⁴. Y, precisamente, son las almas más elevadas las que se sienten más inclinadas a obrar en bien del prójimo⁵. Lo social

¹ *Ibid.*, §CLVI, AT XI-447-448; en la ed. cast., p. 229.

² Carta a Descartes a Isabel de Bohemia del 15 de septiembre de 1645, AT IV-293.

³ *Ibid.*

⁴ Cf. la carta a Isabel de Bohemia del 6 de octubre de 1645, AT IV-308-309.

⁵ *Ibid.*

contextualiza así el desarrollo de una serie de pasiones y virtudes que el individuo no podría disfrutar en soledad. Sin embargo, y a pesar de esta vocación de cohesión, lo que pesa en la imagen que tiene de sí el generoso no es de ningún modo un sentimiento de pertenencia. Su identidad se hace fuerte en la conservación de un margen de autonomía y de un poder de decisión personales e intransferibles. El criterio de su participación política e integración social sigue siendo estrictamente subjetivo: se deja a la discreción de cada cual, pues, como le escribe a Isabel de Bohemia, “es difícil calcular de forma exacta hasta dónde ordena la razón que nos interese por los que nos rodean” y por ello “es suficiente cumplir con la propia conciencia”¹. Lo público, que lejos de desestimarse ha de ser juiciosamente cuidado, sólo llega en todo caso a tocar la periferia de la identidad personal y puede, en resumidas cuentas, regirse convencionalmente. Concluye en este sentido el artículo CCVI de *Les passions*:

“Porque, aunque el pueblo juzga muy mal, sin embargo, como no podemos vivir sin él, y nos importa ser apreciados por él, a menudo debemos seguir sus opiniones antes que las nuestras en lo tocante al exterior de nuestras acciones”².

Es cierto que la prudencia —como queda claro en el *Discurso del Método*— aparta a Descartes de la tematización de cuestiones políticas o sociales, pero, pese a esta circunspección, puede leerse entre líneas el que sería su sentir al respecto. En sus escritos no vamos a encontrar una invitación a participar en el gobierno de la *res publica*, sino a hacer un ejercicio —en los tiempos de guerras de religión que le tocó sufrir— de tolerancia³. Y es que la política no es incumbencia del generoso. Como le veíamos más arriba escribir a Chanut, piensa que “no atañe más que a los Soberanos, o a aquellos autorizados por ellos, el dedicarse a regular las costumbres”. Y sobre estos personajes

¹ *Ibid.*, ATIV-316.

² *PA*, AT XI-483; en la ed. cast., p. 272.

³ El pensamiento político que subyace a la filosofía de Descartes es un aspecto apenas estudiado. Sin embargo, algunas indicaciones valiosas al respecto pueden encontrarse en los siguientes textos: P. Guenancia, *Descartes et l'ordre politique*, Presses Universitaires de France, Paris, 1983; P. Mesnard, *Essai sur la Morale de Descartes*, sobre todo, pp. 190ss.; G. Rodis-Lewis, *La morale de Descartes*, sobre todo, pp. 84ss.; y D. Kalocsai, “A propos de la morale ‘définitive’ de Descartes”: VV.AA., *Études sur*

públicos apenas encontramos unas líneas en una carta a Isabel de Bohemia de septiembre de 1646 a propósito de *El príncipe* de Maquiavelo. En ella se critican los excesos que puede acarrear la creencia de que el fin político sancione cualquier tipo de medios, pero a la vez se da un amplio margen moral a la actuación del gobernante. En este sentido se señala que “la justicia entre los soberanos tiene otros límites que entre los individuos de a pie y parece como si (...) Dios diera el derecho a los que da la fuerza”¹. Y continúa Descartes sobre la mala *democratización* que tiene la política: “los principales motivos de las acciones de los príncipes son, frecuentemente, circunstancias tan particulares que no podrían concebirse sin ser el mismo príncipe”².

Habida cuenta de este desnivel entre la razón pública y la privada, la reforma filosófica que emprende Descartes se cuida de extenderse a los asuntos políticos³. Y es que además parece ser que estos no tolerarían sin serio riesgo su ajuste al nivel de la razón. Por ello, el hábito y la convención se imponen por su familiaridad y por su demostrada capacidad como criterios suficientes para regular la vida en común. Aquí no caben certezas metafísicas. “la principal agudeza —le escribe al respecto a Isabel de Bohemia— es la de no pretender usar la agudeza en todo”, lo que implica aceptar que “las leyes comunes de la sociedad, las cuales tienden todas a propiciar que nos hagamos bien los unos a los otros o, al menos, que no nos hagamos mal, me parecen tan acertadas que cualquiera que las siga sinceramente, sin disimulo ni artificio, lleva una existencia mucho más dichosa y asentada que los que buscan su provecho por otros medios”⁴. La *revolución* cartesiana queda así precavidamente confinada al terreno de los propios pensamientos, de la propia conciencia: su vocación es estrictamente individualista y personal y, precisamente por ello, no apelaría para

Descartes, Akadémiai Kiadó, Budapest, 1964, pp. 65-133.

¹ AT IV-487.

² AT IV-492.

³ En este sentido escribe Descartes en la segunda parte del *DM*: “Por todo esto, no puedo en modo alguno aplaudir a esos hombres de carácter inquieto y atropellado que, sin ser llamados ni por su alcurnia ni por su fortuna al manejo de los negocios públicos, no dejan de hacer siempre, en idea, alguna reforma nueva, y si creyera que hay en este escrito la menor cosa que pudiera hacerme sospechoso de semejante insensatez, no hubiera consentido en su publicación”, AT VI-14-15; en la ed. cast., p. 52.

⁴ Carta a Isabel de Bohemia de enero de 1646, AT IV-357.

hacerse eco entre otros seres humanos —como ya hemos visto— sino a que cada cual hiciese el esfuerzo libre y voluntario por llegar a parejas conclusiones:

“Mi designios no han sido nunca otros que tratar de reformar mis pensamientos y edificar sobre un terreno que me pertenece a mí solo. Si, habiéndome gustado bastante mi obra, os enseño aquí el modelo, no significa esto que quiera aconsejar a nadie que me imite...”¹

El silencio de Descartes respecto a cuestiones sociales y políticas se debe precisamente a su convicción de que cualquier proyecto colectivo pone cortapisas a la libertad personal en la medida en que la compromete con un cúmulo de cuestiones indecibles y abstrusas que sobrepasan su poder, que la someten a la tensión del fracaso, que desvirtúan, en definitiva, la *maîtrise de soi*. Tal vez Descartes entendiese lo público como algo contingente y accidental en lo que no se puede intervenir racionalmente, como uno de esos hechos recalcitrantes para el entendimiento que ciñen la biografía de una persona. Por ello quizás también la mayor y más invulnerable felicidad a la que puede aspirar el ser humano provenga, a su entender, del solitario “cultivo de la razón”².

La moral cartesiana, en todo caso, no se dirige al hombre público sino al privado. Sin pedirle que renuncie a ser miembro de una sociedad, reserva para el generoso, como ya hemos adelantado, un sentimiento *filántropo* que no amenaza su identidad: la tolerancia. Se trata más que de intervenir, de respetar; más que de hacer, de mirar —tanto en el teatro privado de la conciencia como en el público del mundo—. En este gesto se aloja la distancia y cabe, en consecuencia, un absoluto dominio de sí. La mirada tolerante depende tan solo de uno mismo: en ella se evidencia nuestra firme e inalienable actitud ante los demás. Se trata —retomando una metáfora dramática— de respetar la diversidad que se observa en

¹ *DM*, *AT* VI-15; en la ed. cast., pp. 52-53.

² Leemos en el *Discurso* a propósito de las diferentes ocupaciones que pueden tener los seres humanos: “..pensé que no podía hacer nada mejor que seguir en la misma que tenía; es decir, a aplicar mi vida entera al cultivo de mi razón y a adelantar cuanto pudiera en el conocimiento de la verdad...”, *AT* VI-27; en la ed. cast., p. 62. Le escribe en el mismo sentido Descartes a Isabel de Bohemia el 4 de agosto de 1645 (*AT* IV-267): “la mayor felicidad del ser humano depende del recto uso de la razón y, en consecuencia, el estudio que sirve para adquirirlo es la ocupación más útil que se pueda tener, como también sin duda, la más agradable y la más dulce”.

el teatro o —según el *Discurso del Método*— en ese “libro del mundo” en el que ya aprendimos en el primer capítulo la lección del escepticismo y del relativismo¹:

“...procurando ser más bien espectador que actor en las comedias que en él se representan...”²

I.7. El teatro del mundo.

Quisiéramos abundar, aunque sea brevemente y al hilo de alguna que otra metáfora, en el sesgo *dramático* de la moral cartesiana para acabar de redondear de alguna manera el talante de la actitud práctica propia del generoso. Para ello, vamos a detenernos en la siguiente confesión juvenil: “*Larvatus prodeo*” —“entro en escena enmascarado”— afirma Descartes en las *Cogitationes Privatae* a modo de divisa de su actuación en el mundo. El pasaje es el siguiente:

“Como los comediantes al ser llamados a escena, se ponen la máscara, para no dejar ver el rubor de su rostro, así yo, dispuesto a subir a este teatro del mundo, en el que hasta ahora he sido espectador, entro en escena enmascarado”³.

Para recrear esta inusitada declaración de intenciones nos gustaría entretenernos un momento en la atmósfera estética que envuelve la concepción cartesiana del ser humano y que, desde luego, concuerda con la manera barroca de entender la vida como un teatro —el *gran teatro del mundo* de Calderón—. En este contexto cobra sentido la *autopresentación* de nuestro filósofo en el retrato que le hizo J. B. Weenix en 1647 sosteniendo un libro en el que puede

¹ *DM*, AT VI-10; en la ed. cast., p. 48.

² *Ibid.*, AT VI-28; en la ed. cast., p. 64.

³ AT X-213. Citamos la traducción que del texto latino hace B. García-Hernández en *Descartes y Plauto. La concepción dramática del sistema cartesiano*, Tecnos, Madrid, 1997; p. 224. Por cierto, que este estudio nos parece una sugerente y magnífica exposición de las relaciones *barrocas* que entre teatro y vida se consolidan en la filosofía cartesiana. Cf. sobre todo pp. 25ss. y 201ss.. Cf. también el artículo de J. Lafond, “Descartes philosophe et écrivain”, *Revue philosophique*, nº 4, 1992, pp. 421-438. En la biografía de Descartes que escribe G. Rodis-Lewis pueden encontrarse algunas referencias sobre su relación con el teatro, cf. pp. 252ss.. Digamos de paso que en los últimos años de su vida nuestro filósofo se afanó también como autor de una comedia hoy perdida.

leerse “*Mundus est fabula*”. Este lema concentraría su perspectiva vital: la existencia —como la conciencia— ha de vivirse como una representación —por ello a propósito de ambas el alma fuerte cultiva un gesto escéptico—. El *enmascaramiento* que confiesa Descartes, aunque creemos que no ha de entenderse como la voluntad de representar hipócritamente ante la sociedad un papel ajeno a sus convicciones personales, da buena cuenta de la distancia con la que quiere arrojarse y en la que pretende cifrar —como hemos visto en el último epígrafe— su libertad. La praxis, por tanto, a falta de una sólida fundamentación, ha de encararse sin demasiado fervor: sabiendo que la tensión del escenario, sin duda arrebatadora, es circunstancial, que las pasiones que sobre él se sufren son en su dulzura o amargura agudamente vividas pero con serenidad interpretadas, que el *personaje*, en definitiva, no acaba de identificarse con la persona que es uno mismo.

Y eso que en esta tesitura histriónica parecería que la *personalidad* puede comprenderse en su justo sentido, pues ¿no se rastrea acaso en la etimología de esta palabra una génesis dramática? De hecho, en el texto de las *Cogitationes Privatae* que acabamos de citar “máscara” traduce el término latino *persona*. Recordemos con Hobbes su historia:

“La palabra persona es latina; los griegos la designaban con el término πρόσωπον que significa la *faz*, igual que persona, en latín, significa el *disfraz* o *aspecto externo* de un hombre a quien se representa ficcionalmente en el escenario. Algunas veces, el término significa más particularmente, la parte del disfraz que cubre el rostro, como una máscara o careta. De la escena se ha trasladado a cualquiera que representa un lenguaje y acción, tanto en los tribunales como en los teatros”¹.

Pero ya nos ocupamos de los avatares de este concepto en la tradición escolástica, que es la que provee conceptualmente a Descartes y la que éste retoma para consumir, precisamente su acepción hipostática. A cambio de los matices relacionales y contextuales que le convienen etimológicamente a la *persona* dramática, nuestro autor va a afianzar su significado como realidad

¹ *Leviatán*, I, 16, p. 134.

metafísica y metapsíquica que no se entrega nunca en el *escenario* del mundo. Así pues, pese a la textura corporal y social que gana la identidad del verdadero ser humano en el dominio de la tercera noción primitiva, la compenetración entre la persona y el personaje no puede ser perfecta desde el punto de vista sapiencial de las almas fuertes. El *doctus* a extraer es que siempre queda en la propia vida un margen para la interpretación y la ficción ajeno a la personalidad que es el que cabe dedicar a los asuntos prácticos, sin ánimo perverso desde luego, pero tampoco con *entusiasmo*. No olvidemos que el nervio de la generosidad —que es la clave de todas las virtudes— es el *desprendimiento*.

Por ello, en la moral cartesiana gana verosimilitud la idea de una esencia personal con entidad propia independientemente de cualquier circunstancia biográfica y de las que sean las directrices exteriores por las que uno haya de regirse públicamente. En este sentido, consideramos que el contexto identificador último del generoso es ajeno a lo que pueda acontecerle en el curso de la vida y que quedaría recogido sobre ese trasfondo substancial a mero beneficio de inventario. El yo observa y objetiva así todo lo que trasciende la esencia íntima de su personalidad y a propósito de lo que no puede siempre reconocerse con fidelidad, lo que le lleva a radicalizar y a generalizar su *desprendimiento*. Y es que sólo de este modo, le escribe a Isabel de Bohemia, “podemos evitar que todos los males que vengan de fuera, por muy grandes que puedan ser, se adentren más en nuestra alma que la tristeza que le provocan los comediantes cuando representan ante nosotros algunos acontecimientos funestos”¹. De hecho, las almas más fuertes y nobles, en efecto:

“...casi no consideran sus sucesos (los de la fortuna) sino como nosotros los de las comedias. Y como las historias tristes y lamentables que vemos representar en un teatro nos dan a menudo tanto entretenimiento como las gozosas, aunque arranquen lágrimas a nuestros ojos, así estas almas tan grandes de que hablo tienen en sí mismas la satisfacción por todas las cosas que les suceden, incluso por las más molestas e insoportables”²

¹ Carta a Isabel de Bohemia de enero de 1646, AT IV-355.

² Carta a Isabel de Bohemia del 18 de mayo de 1645, AT IV-202-203.

Ésta mirada *teatral* —tan difícil de enfocar, por cierto, pues “hay que ser muy filósofo” para conseguirlo¹— es la propia del sabio cartesiano. Es ahora cuando el verdadero ser humano se ha de hacer eco de las enseñanzas esencialistas del *ego cogitans* para garantizarse una reserva de identidad que no se agota en el ámbito público. Se trata de practicar una fisura que ya no aísla ascéticamente al alma frente al cuerpo, sino al individuo frente a la sociedad. La ficción, que aparece de esta suerte como un elemento clave de la praxis, sólo afecta a la periferia del yo y gira en torno a un núcleo inviolable e impermeable a toda interpretación que no sea la que éste privadamente le ofrece. El generoso se sabe actor ante lo contingente, pero se aferra también al arbotante de unas señas esenciales. Esta discontinuidad es deudora del utillaje substancialista con el que nunca deja de jugar la filosofía cartesiana —y buena parte de la moderna—. La alternativa pasaría por abrir la identidad a unas categorías no clausuradas, por extender la ficción y la ironía a lo presuntamente esencial y exponerlo a la contingencia. Es el turno de Nietzsche. Veamos como aprovecha los resultados de la crítica al *Ich* para impulsar en esta dirección la propuesta moral del superhombre.

II. EL SUPERHOMBRE NIETZSCHEANO.

Como sabemos, la corporalidad nombra para Nietzsche una realidad más básica, extensa y obvia que la conciencia y, por ello, gana un absoluto derecho heurístico que obliga a replantear la cuestión de la subjetividad. Tal y como adelantábamos hace ya bastantes páginas, “es metodológicamente lícito utilizar el fenómeno *más rico* y más fácil de estudiar como hilo conductor para la comprensión del *más pobre*”². Y es que “la fe en el cuerpo —concluye otro

¹ Carta a Isabel de Bohemia de enero de 1646, *ATIV*-355.

² Fragmento 2[91], otoño 1885-otoño 1886, *KSA* 12-106. Cf. también el fragmento 5[56] de verano de 1886-otoño de 1887, *KSA* 12-205-206: “El fenómeno del *cuerpo* es un fenómeno más rico, más claro,

fragmento póstumo— está mejor constatada que la fe en el espíritu”¹. Tomando así pues aquél como medida, Nietzsche quiere minimizar el punto de vista del *Ich* y abrir un contexto hermenéutico único que permita hacerse cargo de la complejidad biográfica del ser humano y asegurarle al individuo el derecho a la diferencia: se trata —lo hemos venido anunciando— del *Selbst*. Su primacía inaugura un nuevo programa psicológico guiado por la voluntad de poder que ya presentamos, por cierto, al hablar de la historiografía y que vamos a seguir probando en las próximas páginas.

Explorando la alternativa del *sí mismo* se busca una ampliación práctica del yo capaz de superar el idealismo y superficialidad de los enfoques teóricos y de recoger una realidad compleja y dinámica de difícil traducción conceptual. Sobre ella va a proyectarse el perfil del superhombre como expresión de la mejor pero también la más difícil posibilidad existencial de la humanidad, como trasunto — escribe Nietzsche en *Ecce homo*— de “un ideal distinto (que) corre delante de nosotros, un ideal prodigioso, seductor, lleno de peligros, hacia el cual no quisiéramos persuadir a nadie, pues a nadie concedemos fácilmente el *derecho a él*”². Veamos cómo puede ganarse esta privilegiada perspectiva, sin duda, reservada para los menos, que aun así va a poner en juego un inquietante interés político al que no podremos dejar de dedicar unas líneas.

II.1. El hilo conductor del cuerpo: el *sí mismo* frente al yo.

A Nietzsche le interesa ilustrar —cumpliendo con el subtítulo de su propia autobiografía, *Ecce homo*— “cómo se llega a ser lo que se es”, es decir, ahondar

más comprensible: a anteponer metodológicamente, sin tener que determinar su significación última”.

¹ Fragmento 40[15] de agosto-septiembre de 1885, *KSA* 11-635..

² *EH*, “Así habló Zaratustra”, §2, *KSA* 6-338, en la ed. cast, p. 96. La bibliografía sobre el superhombre es muy dilatada y en prácticamente todas las monografías sobre Nietzsche se dice algo al respecto. Destacamos el estudio de D. Sánchez Meca ya citado *En torno al superhombre. Nietzsche y la crítica de la modernidad* y el capítulo que le dedica a este tema en *Metamorfosis y confines de la individualidad*, Tecnos Madrid, 1995. Puede consultarse también el artículo de G. Wisser, “Nietzsches Übermensch”, *Nietzsche Studien*, 28, 1999, pp. 100-124, y el de B. Magnus, “Nietzsche’s Philosophy in 1888: *The Will Power and the Übermensch*”, D. W. Conway y P. Groff (eds.); *Nietzsche, Critical Assessments II*, Routledge, Londres, 1998

en el dominio temporal, contingente y abierto de la *identidad* humana que sólo ingenua, gregaria y falseadoramente se deja describir con arreglo a patrones lógicos. Esa meta existencial, insiste una de las páginas de estas singulares memorias, “presupone el no barruntar ni de lejos *lo que se es*”, ya que a fin de poder componer una guía vital individualizada y dar con el propio *estilo* es casi inevitable el extraviarse, el confundirse y hasta el malentenderse¹. Con este mismo *pathos* errabundo y en la soledad de la cumbre, hacía balance de su vida Zaratustra y la recapitulaba en el lema: «¡Llega a ser el que eres!»². Y es que la “grandeza” del existir no se cifra en una esencia, sino en un peregrino “tránsito” hacia sentidos más propios y prometedores de humanidad, en un “ocaso” mediador de un nuevo día: se trata de saber “pasar al otro lado” del gregarismo y aceptar el reto de la individualidad que encarna paradigmáticamente la figura del *superhombre* (*Übermensch*)³. El sentido último del *ser* del ser humano es, en definitiva, el devenir, el *llegar a ser*. Su dignidad consiste en trascenderse (*überwinden*), “en ser un puente y no una meta”⁴. La ontología de la mismidad entraña una continua autotrascendencia, un movimiento constante de autosuperación, de *Selbstüberwindung*, que es el principio de la voluntad de poder. *Así habló Zaratustra*:

“Y este misterio me ha confiado la vida misma. «Mira, dijo, yo soy *lo que tiene siempre que superarse a sí mismo* (*überwinden*).

En verdad, vosotros llamáis a esto voluntad de engendrar o instinto de finalidad, de algo más alto, más lejano, más vario: pero todo eso es una *única* cosa y un *único* misterio.

Prefiero hundirme en mi ocaso y renunciar a esa *única* cosa; y, en verdad, donde hay ocaso y caer de hojas, mira, allí la vida se inmola a sí misma — ¡por el poder!

Pues yo tengo que ser lucha y devenir y finalidad y contradicción de las finalidades: ¡ay, quien adivina mi voluntad, ése adivina sin duda también por qué caminos *torcidos tengo que caminar yo!*”⁵

¹ *EH*, “Por qué soy tan inteligente”, §9, *KSA* 6-293-294; en la ed. cast, pp. 50-51.

² *AHZ*, IV, “La ofrenda de la miel”, *KSA* IV-297; en la ed. cast, p. 323.

³ *Ibid.*, “Prólogo”, *KSA* 4-16-17; en la ed. cast, p. 36.

⁴ *Ibid.*

⁵ *AHZ* II, “De la superación de sí mismo”, *KSA* 4-148; en la ed. cast., p. 171.

Frente a la segura mediocridad conceptual que recapitulaba a juicio de Nietzsche el *Ich*, el título de *Selbst* quiere dar pie a la idiosincrasia y recoger el potencial dinámico y afirmativo, de autosuperación, que cada uno puede arriesgar. Este planteamiento revienta cualquier presupuesto substancialista, respetando como único principio constitutivo, como veremos, la dinámica hermenéutica de la voluntad de poder. La filosofía nietzscheana señala, así pues, dos puntos de vista acerca del ser humano, la *yoidad* y la *mismidad*, que arrancan, no obstante, de un solo fundamento: la “gran razón” del cuerpo. Ésta, como vamos a leer en seguida, “no dice yo, pero hace yo” en la medida en que se sirve de él instrumentalmente y lo pone a su servicio: “el cuerpo creador se creó para sí el espíritu —dice también Nietzsche— como una mano de su voluntad”¹. Si bien ambas perspectivas coinciden, entonces, en el momento de la autoconservación —y es que el adocenamiento puede ser “la medida de defensa para conservar la más dura mismidad”²—, las posibilidades expansivas y creativas que brinda la perspectiva del *sí mismo* permiten trazar un perfil mucho más personal, plural y completo que el que autoriza el concepto de *Ich*. En el discurso “Los despreciadores del cuerpo”, concluye Nietzsche por boca de Zaratustra al respecto:

“Dices «yo» («*Ich*») y estás orgulloso de esa palabra. Pero esa cosa más grande aún en la que tú no quieres creer, — tu cuerpo y su gran razón: ésa no dice yo, pero hace yo.

Lo que el sentido siente, lo que el espíritu conoce, eso nunca tiene dentro de sí su término. Pero sentido y espíritu querrían persuadirse de que ellos son el término de todas las cosas: tan vanidosos son.

Instrumentos y juguetes son el sentido y el espíritu: tras ellos se encuentra todavía el sí-mismo (*Selbst*). El sí-mismo busca también con los ojos de los sentidos, escucha también con los oídos del espíritu.

El sí-mismo escucha siempre y busca siempre: compara, subyuga, conquista, destruye. Él domina y es también el dominador del yo.

¹ *Ibid.*, I, “De los despreciadores del cuerpo”, *KSA* 4-40; en la ed. cast, p.61.

² *EH*, “Por qué soy tan inteligente”, §9, *KSA* 6-294; en la ed. cast, p. 51

Detrás de tus pensamientos y sentimientos, hermano mío, se encuentra un soberano poderoso, un sabio desconocido — llámase sí-mismo. En tu cuerpo habita, es tu cuerpo

Hay más razón en tu cuerpo que en tu mejor sabiduría. ¿Y quién sabe para qué necesita tu cuerpo precisamente tu mejor sabiduría?

Tu sí-mismo se ríe de tu yo y de sus orgullosos saltos. «¿Qué son para mí esos saltos y esos vuelos del pensamiento? se dice. Un rodeo hacia mi meta. Yo soy las andaderas del yo y el apuntador de sus conceptos»¹.

De acuerdo con lo leído, el *yo* opera en nuestra economía psicológica como un subalterno del sí-mismo, como un órgano auxiliar que desempeña las funciones lógicas y conceptuales que éste considera precisas para desarrollar determinados planes vitales. En este sentido, a pesar de su mediatez y parcialidad, es orgánicamente expresivo y la inteligencia que demuestra ha de entenderse como una versión simplificada de la única que nos asiste: la corporal. Es, desde luego, el interés del individuo en la subsistencia y en la explotación de su potencial existencial lo que dicta el conjunto de pautas hermenéuticas que maneja, tanto las conscientes como las muchas que soterradamente cumplen con impulsos y afectos furtivos. El *yo* sería, entonces, una mera hipótesis del *sí mismo* que satisface algunas de sus necesidades interpretativas no pudiendo gozar, por lo tanto, de ninguna autonomía epistémica. Con esta *absolutización* de la *mismidad*, Nietzsche pretende *incorporar, naturalizar* completamente al ser humano contra las estrategias religiosas y filosóficas que anotan sus señas de identidad metafísicamente.

El propio cuerpo es, en efecto, el hecho más inmediato y personal para cada uno y, por ello, la clave del sentido y de su interpretación del mundo. Nietzsche quiere rehabilitar filosóficamente la fuerte *identificación* somática que experimentamos cotidiana e irreflexivamente y que no puede de ningún modo desmentirse en los momentos extremos del placer y del dolor. Apunta Zaratustra en el mismo discurso arriba citado: “El sí-mismo dice al yo: «¡siente dolor

¹ AHZ, “De los despreciadores del cuerpo”, *KSA* 4-39-40; en la ed. cast, pp. 60-61.

aquí!»” o “«¿siente placer aquí!”, y, así pues, éste sufre o se alegra y reflexiona sobre “cómo dejar de sufrir” o “sobre cómo seguir gozando a menudo”¹. Ciertamente, la insatisfacción o, por el contrario, la satisfacción del organismo estimula y dirige el pensamiento, dándonos el principal argumento de la subjetividad. En el urgente contexto de la supervivencia es indiscutible la capacidad identificadora y *constructiva* de uno mismo que tiene el cuerpo —el propio “estómago” nunca nos resulta extraño, vamos a leer en seguida—, mientras que la que consiguen las ficciones de sujeto o alma puede ser relegada y desplazada a circunstancias vitalmente secundarias o extraordinarias, presentándose incluso como un motivo de heteronomía. El animismo que habita el lenguaje y concierta la sociedad, como hemos estudiado en el capítulo anterior, no consigue anular el vivo autorreconocimiento que nos facilita la biología. Leemos al respecto en un fragmento póstumo de 1885:

“En todos los tiempos se ha creído, como en nuestro ser más cierto, en resumen, como en nuestro ego, antes en el cuerpo que en el espíritu (o en el «alma» o en el sujeto, como escolarmente se dice en vez de alma). A nadie se le ha ocurrido considerar su estómago como un estómago extraño, acaso divino: pero tomar sus pensamientos por «inspirados», sus evaluaciones por «insufladas por un dios», sus instintos por una actividad naciente: de esta tendencia y gusto del ser humano hay testimonios en todas las épocas de la humanidad”².

Hemos visto que Nietzsche, con el fin de recuperar el texto básico de la antropología *homo natura*, trabaja por la eliminación de los dobles sentidos *pneumáticos* y por el veto a las expropiaciones animistas. Sin embargo, contextualizar corporalmente el problema antropológico no significa mantener la oposición entre materia y pensamiento como tampoco consumir un reduccionismo mecanicista. De hecho, como hemos tenido la ocasión de advertir ya, Nietzsche resume su obra como una *psicología*, como una ciencia del alma que poniendo en juego la hipótesis de la voluntad de poder pretende desvelar esa trama biográfica *humana, demasiado humana* de intereses, fuerzas y dominaciones que urde nuestras estrategias interpretativas. Se trata de explorar

¹ AHZ, “De los despreciadores del cuerpo”, *KSA* 4-40; en la ed. cast, p.61.

² Fragmento 36[36] de junio-julio de 1885, *KSA* 11-565.

—apostilla *Ecce homo*¹— las “vísceras de toda alma”, avanzándose con esta *somatización* del objeto de estudio un programa radicalmente antiidealista que tiene entre sus principales puntos la multiplicidad, la afectividad y el inconsciente. En este sentido, se puntualiza en *Más allá del bien y del mal* el enfoque nietzscheano con la voz compuesta “fisisio-psicología”². El cuerpo va a ser, en efecto, para nuestro autor la mejor metáfora de la *identidad* humana: “Cuerpo soy yo íntegramente, y ninguna otra cosa —nos recuerda Zaratustra—; y alma es sólo una palabra para designar algo en el cuerpo”³. Y es que éste *encarna* nuestra forma de estar en el mundo, siendo, por tanto, nuestra irrecusable clave hermenéutica.

Así las cosas, y como habíamos apuntado al final del capítulo anterior, Nietzsche no quiere deshacerse de la vieja y venerable hipótesis del alma sino reciclarla *corporalmente*. Para ello cabe despejar esa frondosidad excesivamente calenturienta, “tropical” —como decíamos antes en términos *climáticos* y vamos a leer también dentro de un momento—, que la ha cargado de idealismo hasta enfermarla. “En otro tiempo el alma miraba al cuerpo con desprecio”, recuerda Zaratustra, y lo quería “flaco, feo y famélico” para poder escabullirse de él a gusto, pero “también esa alma era flaca, fea y famélica”⁴. Por ello, para que ésta no muera de inanición nihilista, la poda de maleza especulativa ha de ser lo suficientemente hábil como para sanearla y que recobre su voluptuosidad carnal. El “terreno de caza” de la psicología es “la historia entera del alma *hasta este momento*”, su rica herencia antropológica y sus abusos metafísicos, pero también, sobre todo, “sus posibilidades no apuradas aún”, toda una “selva virgen”, en palabras de Nietzsche, que nos puede proteger de la aridez del desencanto⁵. Desde la perspectiva del sí mismo, se trata ahora de “inventar” y de “encontrar”

¹ *EH*, “Por qué soy tan sabio”, §8.

² *MBM*, §23, KSA 5-38; en la ed. cast., p. 45.

³ *AHZ*, “De los despreciadores del cuerpo”, KSA 4-39; en la ed. cast, p. 60. Sobre la concepción nietzscheana del cuerpo cf. el estudio de D. Franck, *Nietzsche et l'ombre de Dieu*, PUF, París, 1998, pp. 55 y ss, el de B. Edelman, *Nietzsche. Un continent perdu*, PUF, París, 1999, pp. 71 y ss, y el de J. Jara, *Nietzsche, un pensador póstumo. El cuerpo como centro de gravedad*, Anthropos, Barcelona, 1998.

⁴ *AHZ*, “Prólogo”, KSA 4-15; en la ed. cast, p. 35.

⁵ *MBM*, §45, KSA 5-65; en la ed. cast, p. 71.

cauces más saludables para la subjetividad. Sobre ello nos ilustra un pasaje de *Más allá del bien y del mal* cuyas primeras líneas ya habíamos citado, pero que merece la pena leer hasta el final:

“Dicho entre nosotros, no es necesario en modo alguno desembarazarse por esto de «el alma» misma y renunciar a una de las hipótesis más antiguas y venerables: cosa que suele ocurrirle a la inhabilidad de los naturalistas, los cuales, apenas tocan «el alma», la pierden. Pero está abierto el camino que lleva a nuevas formulaciones y refinamientos de la hipótesis alma: y conceptos tales como «alma mortal» («*sterbliche Seele*») y «alma como pluralidad del sujeto» («*Seele als Subjekts-Vielheit*») y «alma como estructura social de los impulsos y afectos» («*Seele als Gesellschaftsbau der Triebe und Affekte*») desean tener, de ahora en adelante, derecho de ciudadanía en la ciencia. El nuevo psicólogo, al poner fin a la superstición que hasta ahora proliferaba con una frondosidad casi tropical en torno a la representación alma, se ha desterrado a sí mismo, desde luego, por así decirlo, a un nuevo desierto y a una nueva desconfianza — es posible que los psicólogos antiguos viviesen de modo más cómodo y divertido—: pero en definitiva aquél se sabe condenado, cabalmente por esto, a *inventar* — y, ¿quién sabe?, acaso a *encontrar* —”¹

Tal y como acabamos de ver, podemos *justificar* corporalmente el alma reseñándola como una realidad “mortal”, como “pluralidad del sujeto” o como “estructura social de los impulsos y afectos”. En otros momentos de los escritos nietzscheanos leemos en el mismo sentido que “las almas son tan mortales como los cuerpos”² o damos con expresiones del estilo “estructura social de muchas almas”, “pre-almas y post-almas”, así como “galerías, pasillos, cavernas, escondrijos y calabozos” del alma³. En todo caso, se nombra una perspectiva orgánica, compleja y contingente sobre la *identidad* humana que la tematiza sin pretensiones esencialistas, comprometiéndola con un proceso hermenéutico que tiene múltiples voces y puntos de fuga, que discurre en buena medida soterrada y furtivamente, por debajo, antes y después de la conciencia.

¹ *Ibid.*, §12, KSA 5-27; en la ed. cast, p. 34.

² AHZ, III, “El convaleciente”, KSA 4-276; en la ed. cast, p. 303.

³ Cf. MBM, §§ 19, 44, 244.

Y es que el sí mismo aparece como un campo de *instintos, afectos, pulsiones, pasiones* y de toda una serie de procesos psicológicos que no pueden explicarse desde la perspectiva cerrada y clarividente de la conciencia. En su ciencia del alma, Nietzsche no lleva a cabo ninguna sistematización ni establece una tipología de los mismos, pudiéndose decir que en términos generales los fenómenos nombrados comparten definición y que su uso muchas veces es indistinto¹. Aun así, puede tomarse como un concepto cardinal el de *afecto* dada su frecuencia textual y su protagonismo en el tratamiento de la cuestión de la voluntad de poder. Su historia filosófica nos llevaría a Spinoza y antes que a él, como sabemos, a Descartes quien recurre a la afectividad para corregir el dualismo metafísico y dar cuenta de la compenetración entre el alma y el cuerpo en el “verdadero ser humano”.

En un sentido parejo, para Nietzsche, los afectos nombran una realidad psicosomática, a saber: la perspectiva anímica sobre determinados estados corporales. En este sentido habla en un momento dado del espíritu como “estómago de los afectos”: y es que se trata, ciertamente, de digerir y asimilar una dinámica orgánica que no goza en sí misma de ningún significado primero ni definitivo y que ha de hacerse encajar en la propia economía psicológica². Aquellos, por lo tanto, no pueden pasar por algo bruto u originario, sino por una fuerza plástica que se va configurando antropológica y biográficamente muchas veces al margen de la conciencia. La afectividad es, en resumidas cuentas, un posicionamiento hermenéutico a propósito del cuerpo, la imposición de un determinado sentido —contra otros posibles— a una circunstancia somática polisémica que no tiene, por tanto, la univocidad ni el carácter definitivo propios de un dato último. Leemos al respecto en un fragmento póstumo titulado “La creencia en los «afectos»”:

“Los afectos son una construcción del intelecto, la *invención de causas* que no existen. Todos los *sentimientos* corporales que no comprendemos son interpretados intelectualmente, es decir, se busca una razón en las personas, en las experiencias, etc., para sentirse de

¹ Cf. el artículo de P. Wotling “«Der Weg zu den Grundproblemen». Statut et structure de la psychologie dans la pensée de Nietzsche”, *Nietzsche Studien*, 26, 1997, pp. 1-33.

² Fragmento 26[141] de verano-otoño de 1884, *KSA* 11-186.

determinado modo; por tanto, se *pone* como si fuera la causa de nuestro mal humor algo perjudicial, peligroso y extraño: en realidad, eso se *añade* a nuestro mal humor en aras de la *inteligibilidad* de nuestro estado. — Las frecuentes afluencias de sangre al cerebro acompañadas del sentimiento de sofoco son *interpretadas* como *cólera*: las personas y cosas que nos causan la cólera son provocaciones para el estado fisiológico. — Posteriormente tras una larga habituación, se asocian tales fenómenos y los sentimientos tan regularmente, que la vista de tales fenómenos conlleva el estado del sentimiento”¹.

La complejidad psicológica del *Selbst* que Nietzsche quiere tematizar contrasta con el simple y mecánico asociacionismo expuesto en estas líneas². En todo caso, nos interesa señalar que la densidad interpretativa de los afectos dice mucho sobre el estatuto que nuestro autor quiere concederle al cuerpo. De él no podemos alcanzar un conocimiento objetivo, sino sólo intentar rentabilizarlo hermenéuticamente ayudándonos de la hipótesis de la voluntad de poder. La corporalidad es la pauta de toda interpretación al mismo tiempo que una realidad a interpretar y reinterpretar, inaugurándose con esta provisionalidad y con esta falta de conclusividad lógica un espacio histórico y biográfico que va incorporando circunstancias antropológicas, culturales, ambientales, físicas y también proyectos personales. La naturaleza humana es siempre, así pues, segunda, adquirida, aunque una vez fortalecida por el hábito se convierte en guía segura del comportamiento. Bajo este punto de vista, la base inconsciente de afectos e instintos del sí mismo no es para Nietzsche una realidad estrictamente biológica, sino más bien el resultado de una contextualización contingente de ciertas fuerzas que está, por ello, expuesta siempre a otros equilibrios y a otras configuraciones. Lejos de tener pretensiones epistemológicas, la psicología nietzscheana introduce un nuevo punto de vista heurístico sobre lo somático que permite hacerse cargo de su dinamismo plural y agonal.

¹ Fragmento 24[20] del invierno de 1883-1884; *KSA* 10-657-658.

² Excede los límites de este trabajo, pero sería desde luego interesante estudiar las posibles influencias que en estos planteamientos nietzscheanos tuvo la recién estrenada psicología científica y experimental representada por autores como G. Fechner y T. Ribot.

Habida cuenta de ello, el presunto atomismo del *yo* va a estallar en un conflicto hermenéutico que obliga a apropiarse de la fluidez y del perspectivismo de la personalidad. Como sabemos, la verdad no se aprehende sino que se crea y lo mismo pasa con nosotros mismos. En este sentido oímos decir a Zaratustra: “A ciertas almas no se las descubrirá nunca a no ser que antes se las invente”¹. Y es que, en efecto, el *sí mismo* no pretende encerrar ninguna señal de identidad originaria, sino que, bien al contrario, quiere abrir un camino para la autoconstrucción creativa de la idiosincrasia. Para *llegar a ser lo que se es*, el ser humano ha de proyectarse e imaginarse según el propio sentido del deber, aunque con ello Nietzsche va a deslizarse por cierto *idealismo hermenéutico* que trataremos de ir precisando. Pero intentemos averiguar por el momento cómo se propone nuestro autor recomponer la unidad personal que conviene al individuo en medio de esa contienda de interpretaciones que es el *Selbst*.

II.2. La unidad del cuerpo.

La reformulación en clave corporal del problema de la subjetividad supone, en resumen, tomar como modelo de la identidad al ser vivo, al organismo que se desarrolla con arreglo a un complejo proceso digestivo. Frente a ese ego pálido, espectral, que se vertebraba ficticiamente con una cadena de operaciones conceptuales, Nietzsche reivindica la violencia hermenéutica de un *sí mismo* transido de afectos contrapuestos y de pasiones enfrentadas, pero garante, como campo relacional de fuerzas, de una cohesión mucho más rotunda. “Partir del *cuerpo* y de la fisiología: ¿por qué?”, se pregunta un fragmento póstumo para apuntar seguidamente que bajo ese punto de vista, y no como «almas» o «fuerzas vitales», “adquirimos la correcta representación de la naturaleza de nuestra unidad subjetiva (*Subjekt-Einheit*), que es la de gobernantes a la cabeza de una comunidad”². Abundando en esta metáfora política, el texto

¹ AHZ, “Del árbol de la montaña”, *KSA* 4-51; en la ed. cast, p. 73.

² Fragmento 40[21] de agosto-septiembre de 1885, *KSA* 11-638.

avanza las condiciones agonales de la mismidad: intradependencia, jerarquía, división del trabajo, constante muerte y nacimiento —“al «sujeto» no le corresponde la eternidad”—, obediencia y mando, volubilidad y transvase de autoridad —“a la vida le pertenece una fluctuante determinación del poder”— y también ignorancia del dirigente respecto a actuaciones particulares y a desórdenes en el seno de la colectividad¹.

En opinión de Nietzsche, la dinámica orgánica, en definitiva, nos permite inferir una “vida subjetiva invisible”, pues, a pesar de las superficiales malinterpretaciones que ordinaria y conscientemente manejamos al calor de los impulsos dominantes, es posible recuperar en buena medida la crónica irreflexiva del proceso². La memoria, como hemos ya sugerido en el capítulo anterior, tiene un registro somático e inconsciente que anota las contiendas psicológicas en toda su complejidad, pudiendo reeditarlas en el contexto imprevisible del sueño o si se dan unas circunstancias biográficas *estimulantes*. Frente al yo, la fecundidad heurística del sí mismo en lo que respecta al problema de la identidad humana es para Nietzsche incontestable: “el cuerpo —señala al respecto y vamos también a leer dentro de unas líneas— es un pensamiento más sorprendente que la vieja «alma»”³. Su estudio —insiste otro texto— “proporciona el concepto de una complejidad indescriptible”⁴. Tomándolo como guía, sale a la luz, ciertamente, la agresiva pluralidad que padece el individuo y que, sin embargo, se recompone como una unidad orgánica. Insiste el fragmento póstumo de 1885 titulado “*Moral y fisiología*” sobre este “milagro de los milagros” que logra concertar coherentemente la disparidad de intereses *políticos* de la colectividad corporal:

“Que la conciencia humana haya sido considerada durante tanto tiempo como el grado superior de la evolución orgánica y como lo más sorprendente de las cosas terrestres, en cierto modo como su floración y su fin, responde en nuestra opinión a una conclusión

¹ *Ibid.*. Dicho sea de paso, las metáforas políticas son un recurrente recurso en la historia de la filosofía para tematizar el problema del alma o de la subjetividad. Platón, Isócrates, los estoicos y Hume podrían darnos buenos ejemplos de ello.

² “Puede decirse —señala en este sentido el fragmento póstumo 40[21] citado hace dos notas— que investigamos si los subordinados mismos no podrían entrar en trato con nosotros”, *KSA* 11-639.

³ Fragmento 36[35] de junio-julio de 1885, *KSA* 11-565.

⁴ Fragmento 34[46] de abril-junio de 1885, *KSA* 11-434.

prematura. Lo más sorprendente es más bien el *cuerpo* (*Leib*): uno no puede dejar de admirarse de cómo el *cuerpo* humano ha llegado a ser posible: de cómo esta enorme colectividad de seres vivientes, todos dependientes y subordinados pero por otra parte sin duda dominantes y dotados de una voluntad propia, puede vivir y crecer como un todo y subsistir durante cierto tiempo —: ¡y esto, evidentemente, *no* se debe a la conciencia! En lo que respecta a este «milagro de los milagros» la conciencia no es más que un «instrumento» y nada más — en el mismo sentido que el estómago lo es. La espléndida cohesión de la existencia más múltiple, la disposición y clasificación de las actividades superiores e inferiores, la obediencia de mil maneras diferentes que no es una obediencia ciega y mucho menos mecánica, sino selectiva, prudente, atenta, incluso a disgusto — todo este fenómeno del «cuerpo» es desde el punto de vista intelectual tan superior a nuestra conciencia, a nuestro «espíritu», a nuestro pensar, sentir y querer conscientes, como el álgebra lo es de la tabla de multiplicar”¹.

Como acabamos de leer y hemos venido señalando desde el capítulo anterior, no es la conciencia la que da cuenta del dinamismo del cuerpo, sino que es éste el que la genera a ella con fines instrumentales. Pero, sobre todo, nos interesa ahora aprovechar el texto para insistir en la complejidad del sí mismo y en su correcta comprensión como un campo energético cuyo centro de gravedad es variable. El organismo es el mejor símbolo tanto de la competición como de la cooperación entre un conjunto de *quanta* que, lejos de subsistir como “átomos espirituales”, “crecen, luchan, se multiplican o perecen”, cambiando su número constantemente y haciendo que nuestra vida, “como toda vida” sea al mismo tiempo “una continua muerte”². Tirando del hilo conductor del cuerpo, en efecto, “aprendemos que nuestra vida es posible gracias a un juego de conjunto (*Zusammenspiel*) de numerosas inteligencias de valor muy desigual y, por lo tanto, gracias a un continuo obedecer y mandar bajo innumerables formas”³.

El trasunto de esta recalcitrante pluralidad intrasubjetiva es un encuentro de roles e intereses que no desemboca nunca en una unificación estable, sino que deja abierto el proceso de construcción de la identidad. No podemos clausurar el

¹ Fragmento 37[4] de junio-julio de 1885, *KSA* 11-576-577.

² *Ibid.*, *KSA* 11-577.

³ *Ibid.*, *KSA* 11-578.

perspectivismo dinámico de nuestros impulsos. Nuestra psicología es esencialmente conflictiva: “hay en el ser humano tantas «conciencias» —escribe Nietzsche al respecto— como seres (en cada momento de su existencia) que constituyen su cuerpo”¹. Se ha de escuchar en este sentido, apunta *Humano, demasiado humano*, “la suave voz de las diversas situaciones de la vida” y no tratarse a uno mismo como “individuo fijo, estable, uno”².

El planteamiento nietzscheano desautoriza, así pues, cualquier hipótesis ontológica atomista y explota otras que ya hemos mencionado al *rehabilitar* corporalmente el alma y que en un fragmento de 1885 se reseñan, por ejemplo, como sigue: “el sujeto como multiplicidad” y “la constante transitoriedad y fluctuabilidad del sujeto, «almas mortales»”³. Desde una posición radicalmente antsubstancialista, la identidad que le conviene al *Selbst* es puramente orgánica y energética: no es más que el flujo de sus experiencias y el equilibrio circunstancial que entre ellas se establezca. La acción no necesita el anclaje de ningún substrato ni el respaldo de ningún ser añadido: “el hacer es todo”, nos recuerda también *La genealogía de la moral*, y no es más que eso: hacer⁴. En este sentido, hablará Nietzsche en términos dinámicos también de una *conciencia-fuerza* (*Kraft-Bewusstsein*) que no tiene ningún soporte substancial ni tolera una definición metafísica, sino que nombra más bien metafóricamente el dilatado volumen experiencial del individuo⁵.

Habida cuenta de ello, “si hay en *mí* algo parecido a una unidad —insiste Nietzsche en un fragmento póstumo del año 1885— no reside ciertamente en mi yo consciente y en el sentir, querer, pensar, sino en otro lugar: en la inteligencia conservadora, apropiadora, excretadora y vigilante de todo mi organismo”⁶. Y es

¹ *Ibid.*, KSA 11–577–578.

² HDH, I, §618, KSA 2-349; en la ed. cast., p. 258.

³ Fragmento 40[42] de agosto-septiembre de 1885, KSA 11-650.

⁴ GM, I, §13, KSA 5-279; en la ed. cast, p. 52. En este mismo párrafo leemos: “Un *quantum* de fuerza es justo un tal *quantum* de pulsión, de voluntad de actividad — más aún, no es nada más que ese mismo pulsionar, ese mismo querer, ese mismo actuar, y, si puede parecer otra cosa, ello se debe tan solo a la seducción del lenguaje (y de los errores de la razón petrificados en el lenguaje), el cual entiende y malentiende que todo hacer está condicionado por un agente, por un «sujeto».”

⁵ Cf., por ejemplo, el fragmento póstumo 26[283] del verano-otoño de 1884, KSA 11–224–225.

⁶ Fragmento 34[46] de abril-junio de 1885, KSA 11-434.

que, en resumidas cuentas, el ser humano es —como señala un poco más adelante el fragmento póstumo 37[4] citado más arriba— una “síntesis prodigiosa de seres vivientes y de intelectos” o, en otras palabras —como podemos leer así mismo en otros lugares—, una multiplicidad de “fuerzas” o también —y esta definición nos interesa en este momento especialmente— de “«voluntades de poder»: cada una con una pluralidad de medios de expresión y de formas”¹.

En efecto, este juego que se trae el sí mismo entre el singular y el plural, entre la rotundidad del propio cuerpo y el perpetuo movimiento de sus entrañas, nombra, sin duda, la dinámica de la voluntad de poder. De ella son expresivos los instintos y pulsiones y todo el proceso orgánico, que no es más que un “perpetuo interpretar”². “La voluntad de poder *interpreta*”, señala Nietzsche, y “*la interpretación es un medio en ella misma de llegar a ser dueño (Herr) de algo*”³. El cuerpo, como complejo afectivo, es su mejor exhibición en la medida en que da cuenta de la lucha intrasubjetiva que se entabla por el dominio, por la imposición normativa de una determinada y parcial comprensión de uno mismo⁴. El sentido que conseguimos dar a nuestro *Selbst*, como el que podemos extraer del resto del mundo, es perspectivista, agonal y relacional y, por ello, el hecho último de nuestra psicología es, en opinión de nuestro autor, la voluntad de poder.

Cada punto de vista en liza es la expresión de un querer máximamente hambriento, siempre intencional —“no hay ningún «querer» sino sólo un *querer-algo*: no se debe disociar la meta del estado”—, dirigido siempre por un

¹ Fragmentos 37 [4], *KSA* 11-577, 34[123] de abril-junio de 1885, *KSA* 11-461, y 1[58] del otoño de 1885-primavera de 1886, *KSA* 12-25.

² Fragmento 2[148] de otoño de 1885-otoño de 1886, *KSA* 12-139-140.

³ Fragmento 2[148] de otoño de 1885-otoño de 1886, *KSA* 12-139-140.

⁴ Cf. fragmentos 7[60] de finales de 1886-primavera de 1887, *KSA* 12-315, 36[31] de junio-julio de 1885, *KSA* 11-563, y 40[61] de agosto-septiembre de 1885, *KSA* 11-661. Sobre este punto, cf. el trabajo de W. Müller-Lauter, “Nietzsches Lehre von Wille zur Macht”, *Nietzsche Studien*, 3, 1974, pp. 1-60. Cf. también el estudio de J. Figl, *Interpretation als philosophisches Prinzip. F. Nietzsches universale Theorie der Auslegung im späten Nachlass*, WdG, Berlin, 1982, pp. 94 y ss. y 121 y ss., y el de P. Poellner, *Nietzsche and Metaphysics*, Clarendon Press, Oxford, 1995, pp. 266 y ss.. Sobre la voluntad de poder, puede consultarse el estudio de M. CLARK, “Nietzsche’s doctrines of the will to power”, *Nietzsche Studien*, 12, 1983, pp. 458-468.

superlativo “afecto de mando” e interesado en la ganancia de “un plus de poder”¹. Aunque una volición pueda ser asimilada por otra, excluida o dividida, le pertenece de suyo a todo proceso hermenéutico el ejercicio del poder, “que se ordene algo”². La apropiación, la *incorporación* de la experiencia es, en resumidas cuentas, un movimiento agresivo y de dominio que tiene lugar en un disputado contexto retórico. Así pues, el ser de una fuerza valorativa, ya tenga una cualidad activa o reactiva, dominadora o dominada, es siempre *plural* en tanto que se afirma diferenciándose de otras: “la voluntad de poder —insiste en este sentido un fragmento póstumo de 1887— sólo puede manifestarse *frente a resistencias*”³. Repasémoslo.

II.3. La agonía de la voluntad de poder.

En el capítulo anterior, siguiendo la historia de la génesis del pensamiento, habíamos dado con la voluntad como con el vetusto prejuicio animista que contextualizaba la idea de *yo*. Tirando del hilo corporal del *sí mismo* y explotando la dimensión relacional del poder, Nietzsche maneja una versión muy distinta, poniendo en tela de juicio la presumible unidad e inmediatez que él veía en esa antigua creencia, es decir, que sea “algo simple, absolutamente dado, no derivado de nada, comprensible por sí mismo”, tal y como sostiene por otra parte Schopenhauer entronizando, precisamente, esa “primitiva mitología” de la voluntad⁴. Este filósofo no hace otra cosa, a su entender, que “exagerar” un prejuicio popular y darle artificiosamente una categoría epistemológica y ontológica que no le corresponde en absoluto⁵. Recordemos que en el parágrafo

¹ Fragmento 11[114] de noviembre de 1887-marzo de 1888, *KSA* 13-54, y 14[121] de la primavera de 1888, *KSA* 13-300

² Fragmento 11[114], *KSA* 13-54.

³ Fragmento 9[151] del otoño de 1887, *KSA* 12-424. Escribe Deleuze al respecto en *Nietzsche y la filosofía*: “El ser de la fuerza es el plural; sería completamente absurdo pensar la fuerza en singular. [...] El concepto de fuerza es pues, en Nietzsche, el de una fuerza relacionada con otra fuerza: bajo este aspecto, la fuerza se llama una voluntad. La voluntad (de poder) es el elemento diferencial de la fuerza”, pp. 14-15.

⁴ *CJ*, §127; *KSA* 3-482-483; en la ed. cast, pp. 220-221. Cf. también §19 de *MBM*.

⁵ §19 de *MBM*. Arranca este parágrafo con las siguientes palabras: “Los filósofos suelen hablar de

16 de *Más allá del bien y del mal* aparecía como un “cándido observador de sí mismo” que creía ver en la proposición “yo quiero” —como otros creían ver en el enunciado “yo pienso”— la definición de la certeza inmediata y de lo *en sí*¹. Así mismo, al ocuparnos en el primer capítulo de este trabajo del *animalismo* le habíamos achacado una suerte de monismo metafísico que arrasaba el principio de individuación y que nombraba una ciega y abstracta *voluntad de vivir* que, sin ningún contenido concreto, quedaba entregada al nihilismo y vaciada de todo significado práctico.

Para Nietzsche, sin embargo, el vivir es ni más ni menos que “un caso particular” de la voluntad de poder². La vida misma no es otra cosa que voluntad de poder y, por lo tanto, no puede privársele de la intencionalidad propia del querer ni de la tenaz *alteridad* que ésta presupone. Escribe Nietzsche al respecto en un fragmento póstumo del año 1888:

“mi principio es que la *voluntad*, según la ha concebido la psicología hasta la fecha, es una generalización injustificada, que esta voluntad *no existe en absoluto*, que en lugar de concebir la conformación de una única *determinada* voluntad en muchas formas, se ha *anulado* el carácter de la voluntad *sustrayéndole* el contenido, el «¿a dónde?»”³

Contra Schopenhauer, Nietzsche impugna el tratamiento metafísico de la voluntad que la pone como fundamento cierto y único del mundo. Como la otra cara del *yo pienso*, el *yo quiero* pretende tener una validez ontológica y epistemológica última alimentando con ello las ilusiones de la metafísica. De hecho, las conclusiones de la revisión hermenéutica del *cogito* mantienen su vigencia a propósito de la que habíamos considerado la versión práctica de esta proposición y la expresión, por otra parte, más ajustada de la filosofía cartesiana: *volo*. Como hemos señalado más arriba, en efecto, para Descartes la propia

voluntad como si esta fuera la cosa más conocida del mundo; más aún Schopenhauer dio a entender que la voluntad era la única cosa que nos era propiamente conocida, conocida del todo y por entero, conocida sin sustracción ni añadidura. Pero a mí continúa pareciéndome que, también en este caso, Schopenhauer no hizo más que lo que justo los filósofos suelen hacer: tomó un *prejuicio popular* y lo exageró”, KSA 5–31–32; en la ed. cast., p. 39.

¹ *MBM*, §16, KSA 5–29; en la ed. cast, p. 36.

² Fragmento 14[121] de la primavera de 1888, KSA 13–301.

³ *Ibid.*.

voluntad es el dato mejor conocido y más personal que, dada su infinitud, hacía depender en última instancia de su asentimiento —que podía ser dado a la verdad o a la falsedad, al bien o al mal— tanto el conocimiento como la moral. Así pues, era concebida como una facultad consciente que dirigía con arreglo a determinados fines subjetivos la acción humana. Las diferencias entre la voluntad schopenhaueriana y la cartesiana son notables: el totalitarismo ciego de la primera frente al sesgo personal de la segunda y el *aristocratismo* de ésta —de consecuencias morales individualistas— frente al *animalismo* de aquélla. Sin embargo, para Nietzsche ambas coincidirían en la presunción de la certeza inmediata y merecerían una crítica igualmente severa en este sentido.

Y es que, en su opinión, el querer, como ocurría con el pensar, entraña una recalcitrante y agonal complejidad mal disimulada por la grosería del lenguaje: “a mí la volición —leemos a propósito en el párrafo 19 de *Más allá del bien y del mal*— me parece ante todo algo complicado, algo que sólo como palabra forma una unidad”. De nuevo, no damos con ningún hecho último e inmediato ni con ninguna representación evidente de la causalidad, sino sólo con un proceso interpretativo que se desarrolla en buena medida a espaldas de la conciencia y bajo la responsabilidad del cuerpo. Tal y como continúa advirtiéndonos *Más allá del bien y del mal*, la voluntad no es más que el trasunto de una dinámica hermenéutica que resuelve su plurivocidad en términos de poder y en un clima profundamente afectivo:

“en toda volición hay, en primer término, una pluralidad de sentimientos, a saber, el sentimiento del estado de que nos *alejamos*, el sentimiento del estado a que *tendemos*, el sentimiento de esos mismos «alejarse» y «tender», y, además, un sentimiento muscular concomitante que, por una especie de hábito, entra en juego tan pronto como «realizamos una volición», aunque no pongamos en movimiento «brazos y piernas». Y así como hemos de admitir que el sentir, y desde luego un sentir múltiple, es un ingrediente de la voluntad, así debemos admitir también, en segundo término, el pensar: en todo acto de voluntad hay un pensamiento que manda — ¡y no se crea que es posible separar ese pensamiento de la «volición», como si entonces ya sólo quedase voluntad! En tercer término, no es sólo un complejo de

sentir y pensar, sino sobre todo, además, un *afecto*: y, desde luego, el mencionado afecto de mando”¹.

Tal y como acabamos de leer, la voluntad es una ecuación de sentimientos, pensamientos y afectos que no se despeja intelectualmente, sino corporalmente: es la economía de poder entre las diferentes fuerzas interpretativas, el mando de una de esas “subvoluntades o subalmas” del cuerpo —como señala más adelante el párrafo citado—, en definitiva, lo que decide el querer, dependiendo, no obstante, su consumación de hecho de las circunstancias biográficas. Y es que, a juicio de Nietzsche, si bien pertenece al querer, desde luego, el ordenar algo, ello “no quiere decir que la voluntad sea «efectuada»”². La voluntad y la acción nombran dos planos hermenéuticos distintos pero igualmente opacos: “De acuerdo con una vieja ilusión —advierte *Aurora*—, creemos saber con toda exactitud *cómo se produce una acción humana* en todos los casos posibles”, pero, sin embargo, “lo que podamos saber” de ella nunca basta para llevarla a cabo³.

El paso de la voluntad a la acción se nos escapa. En el contexto del sí mismo no ha lugar a una representación racional de la causalidad que derive el hacer del sujeto como su producto consciente y libre. La supuesta medida de motivos que prologa una acción es más bien una casuística incompleta e inconsciente de las consecuencias⁴. El pensamiento es superficial y genera un “reino de la libertad” desproporcionado con respecto a lo que son las posibilidades de la acción y de la vida cuando, en realidad, “no podemos comprender más que lo que podemos hacer”⁵. Sin embargo, “el volente cree de buena fe —continúa un poco más adelante el párrafo citado de *Más allá del bien y del mal*— que la volición basta para la acción”, pues elabora su concepto de voluntad a partir sólo de aquellos casos en los que se ha producido el efecto

¹ *MBM*, §19, *KSA* 5-32; en la ed. cast, p. 39. Cf. también el fragmento 38[8] de junio-julio de 1885, *KSA* 11-606-608.

² Fragmento 11[114] de la primavera de 1888, *KSA* 13-54.

³ *A*, §116, *KSA* 3-109; en la ed. cast, p. 133.

⁴ *Ibid.*, §129; *KSA* 3-118-119; en la ed. cast, p. 140.

⁵ *A*, §125; *KSA* 3-116; en la ed. cast, p. 138.

deseado del mandato, es decir, la obediencia. Cuando empleamos las palabras “yo quiero” no hacemos algo muy diferente de “quien sale de su habitación en el momento en el que asoma el sol por el horizonte y dice: «*Quiero* que salga el sol»; y de quien, al no poder parar una rueda, exclama: «*Quiero* que ruede»; y de quien es derribado en un combate y dice: «Estoy en el suelo, pero *quiero* quedarme aquí»”¹.

A raíz de estas coincidencias entre lo que uno puede y lo que tolera el destino, crece “el sentimiento de poder que todo buen resultado lleva consigo”, el sentimiento de “que existe una *necesidad del efecto*”, lo que da pábulo al concepto metafísico y moral de voluntad². Habida cuenta de ello, advierte Nietzsche en *Aurora* —ya lo habíamos mencionado más arriba— que la *libertad de la voluntad* “tiene como padre y madre al orgullo y al sentimiento de poder de los seres humanos”³, y la define en *Más allá del bien y del mal* como sigue:

“ésta es la expresión para designar aquel complejo estado placentero del volente, el cual manda y al mismo tiempo se identifica con el ejecutor, — y disfruta también en cuanto tal el triunfo sobre las resistencias, pero dentro de sí mismo juzga que es su voluntad la que propiamente vence las resistencias. A su sentimiento placentero de ser el que manda añade así el volente los sentimientos placenteros de los instrumentos que ejecutan, que tienen éxito, de las serviciales «subvoluntades» o subalmas — nuestro cuerpo, en efecto, no es más que una estructura social de muchas almas —”⁴.

Ocurre con la voluntad —sigue en la misma tónica Nietzsche— lo que “en toda colectividad bien estructurada y feliz”, a saber, “que la clase gobernante se identifica con los éxitos de la colectividad”⁵. El sujeto no es la causa ni de la economía de dominio de nuestra alma ni de su traducción a la acción, sino más bien el *efecto* de una interesada y parcial interpretación de algunos episodios afortunados. Retomemos ahora lo que comentábamos en el capítulo anterior a propósito de la voz pasiva y de cómo podía prestarse a una interpretación *impersonal*. Explorar y asumir esta posibilidad supone ciertamente ceder la

¹ *Ibid.*, §124, *KSA* 3-116; en la ed. cast, p. 138.

² *MBM*, §19, *KSA* 5-33; en la ed. cast, p. 40

³ *A*, §128, *KSA* 3-118, en la ed. cast, p. 139.

⁴ *MBM*, §19, *KSA* 5-33; en la ed. cast, p. 40.

⁵ *Ibid.*, *KSA* 5-33; en la ed. cast, p. 41.

palabra a un proceso de conformación de la identidad que promete transgredir los dominios de la conciencia y las directrices de la voluntad. En este sentido discurre el siguiente párrafo de *Aurora* titulado “Para la tranquilidad del escéptico” que se hace eco de la histórica confusión gramatical entre la voz pasiva y la activa, cuando es aquélla la que verdaderamente recoge las posibilidades autoconstructivas de la voluntad de poder: “¡eres tú quien eres hecho en todo momento!”:

“«No tengo ni la menor idea de lo que *hago*. No tengo ni la menor idea de lo que *debo hacer*». — Tienes razón, pero no dudes de esto: ¡eres tú quien *eres hecho* en todo momento! La humanidad ha confundido, en todas las épocas, la voz activa y la voz pasiva. Ésta ha sido su eterna equivocación gramatical”¹.

En efecto, según lo que acabamos de leer, la gramática de la voz pasiva recoge con acierto la naturaleza de la acción humana si se rechaza con ella el cálculo racional del sujeto y se pone en evidencia la imposibilidad de agotar el conocimiento de sí. En este caso, el vigor de la acción prescindiría de la agencia de un yo que es irrelevante porque no puede en ningún caso identificarse en términos substanciales, es decir, como un substrato separado y necesario. La ineludible contingencia del verbo pierde así el contrapunto de la necesidad que le marcaba el sujeto. La potencia causal de éste será recogida por la realidad compleja de la voluntad de poder. En este contexto corporal, el pensar ya no trabaja con las ilusiones epistemológicas de la certeza inmediata, sino que cumple con la interpretación, deshaciendo la oposición entre el sujeto y el predicado y nivelando ambos como resultado de una misma dinámica. El recurso a la voz pasiva pretende dejar así constancia de la disolución hermenéutica del yo, es decir, de la supresión de cualquier punto de anclaje substancial de la experiencia.

De acuerdo con lo hasta aquí dicho, el concepto atómico de *Ich* oculta la complicada dialéctica del mando y de la obediencia que —fundamentalmente

¹ A, §120, *KSA* 3-115; en la ed. cast., p. 137.

para Nietzsche, pero a nuestro juicio, y con ello apuntamos una crítica que retomaremos al final del capítulo, sólo en parte— empuja nuestra psicología: “somos a la vez los que mandan y los que obedecen”, leemos en este sentido en *Más allá del bien y del mal*¹. La unidad que le conviene al sí mismo no puede sino ir entonces por unos derroteros ajenos a la epistemología. “Se trata de definir correctamente —insiste Nietzsche en un fragmento póstumo— la unidad que engloba el pensamiento, la voluntad, la sensación y todos los afectos: evidentemente el intelecto es sólo un *instrumento*, pero ¿a manos de quién?”. La respuesta nietzscheana es rotunda: “De los afectos sin duda”. Y estos, continúa el texto, “son una pluralidad, tras la cual no es necesario suponer una unidad: basta con considerarla como una suerte de regencia (*Regentschaft*)”². El ser humano, insiste en clave política otro pasaje fechado en 1885, es “una pluralidad de fuerzas que se encuentran en una jerarquía” de tal modo que unas mandan y otras obedecen, debiendo procurar, sin embargo, aquéllas la subsistencia de éstas, pues de ello dependen³. Y sigue discutiendo el planteamiento nietzscheano:

“Todos estos seres vivientes tienen que estar emparentados, si no no podrían servirse y obedecerse los unos a los otros: los que mandan tienen que ser, en algún sentido, también obedientes y en casos sutiles, los papeles tienen que alternarse transitoriamente entre ellos, y el que por lo general manda ha de obedecer alguna vez. El concepto «individuo» es falso. Estos seres no existen aisladamente: el centro de gravedad se desplaza; la constante *producción de células*, etc., causa un cambio constante del número de estos seres. Y con *sumar* no se hace nada. Nuestra aritmética es algo demasiado grosero para estas relaciones y sólo una aritmética de casos aislados”⁴.

Aunque el concepto de individuo tiene un lugar principal en la moral nietzscheana, su crítica como unidad ontológica estable y substancial quiere ser definitiva. La única coherencia, en efecto, de la que puede gozar el sí mismo es la que le presta su movimiento orgánico, la competencia de un conjunto de voluntades articulada como una *formación de dominio* (*Herrschafts-Gebilde*) que

¹ *MBM*, §19, *KSA* 5–32-33; en la ed. cast, p. 40.

² Fragmento 40[38] de agosto-septiembre de 1885, *KSA* 11-647.

³ Fragmento 34[123] de abril-junio de 1885, *KSA* 11-461.

⁴ *Ibid.*, *KSA* 11-461-462.

puede funcionar a su vez, contra otras, como *una* voluntad, como *un* centro relativo de poder. En este sentido, asume Nietzsche la crítica de Schopenhauer al principio de individuación y a la capacidad causal de la voluntad personal, aunque, si bien éste reconduce lo múltiple, lo fenoménico, al monismo incondicionado de la voluntad, aquél comprende la aparente unidad en términos de una multiplicidad articulada que no aborta el individualismo ético-político. El juego hermenéutico de la voluntad de poder entre la singularidad y la pluralidad tiene consistencia por sí mismo y no necesita el apoyo de un sujeto. Éste es ya una interpretación y, por lo tanto, “no se debe preguntar: «¿quién interpreta entonces?»”¹.

Y es que, desde luego, “el interpretar mismo, como forma de la voluntad de poder, tiene existencia (*Dasein*) como afecto”, aunque, por supuesto —puntualiza Nietzsche entre paréntesis—, no en términos de “ser” (*Sein*) sino de “proceso” (*Prozess*) y de “llegar a ser” (*Werden*)². Fijándonos en estos dos últimos sentidos dinámicos, puede decirse que la unidad que le conviene al cuerpo no es de ningún modo una declaración ontológica de simplicidad, sino sólo un punto de vista pragmático —*político*— acerca de la pluralidad. Escribe Nietzsche al respecto en un fragmento póstumo:

“Toda unidad es *sólo* unidad en tanto que *organización y juego de conjunto*: del mismo modo que una comunidad humana es una unidad: lo *contrario*, pues, de una *anarquía* atomista; por lo tanto, una formación de dominación que significa lo uno, pero no es una”³.

Frente a sus semejantes, el ser humano concierta su pluralidad y es tomado como una unidad, pero esta interrelación da origen a una reciprocidad o también a una organización comunitaria que pueden ser tomadas a su vez frente a otras como “formaciones de dominio” cada vez más comprensivas, hasta llegar a la conclusión nietzscheana de que el mundo no es otra cosa que voluntad de poder.

¹ Fragmento 2[151] de otoño de 1885-otoño de 1886, *KSA* 12-140. Cf. también fragmento 7[60] de finales de 1886-primavera de 1887, *KSA* 12-315.

² Fragmento 2[151] de otoño de 1885-otoño de 1886, *KSA* 12-140.

³ “*Ein Herrschafts-Gebilde, das Eins bedeutet, aber nichts eins ist*” (el subrayado es nuestro), fragmento 2[87] del otoño de 1885-otoño de 1886, *KSA* 12-104. Cf. también el fragmento 38 [12] de junio-julio de 1885, *KSA* 11-610-611.

Ésta, sirviéndose de la “analogía del ser humano”, quiere convertirse, a nuestro entender, en una hipótesis fundamentalmente moral¹. Explotándola, Nietzsche pretende, antes que titular una nueva metafísica, proporcionarle a la *filosofía del futuro* una herramienta útil desde el punto de vista ético-político. Y es que el programa hermenéutico extramoral que nombra la voluntad de poder fomenta la creación individual de valores y regala con una buena conciencia la prevalencia de la idiosincrasia y de los propios ideales. Es la interpretación de la realidad que le conviene al *superhombre* para poder aprovechar al máximo el sentido de la vida. Para acompañarlo en esta aspiración, nos proponemos ahondar un poco más en algo que venimos presuponiendo a lo largo de todas estas páginas: la política con la que gobierna su alma.

II.4. La política del alma

El sí mismo, en su condición de *formación de dominio*, es el único principio de individuación posible. Sin embargo, habida cuenta precisamente de su conflictividad interna, la unidad que le corresponde no viene dada de un modo inmediato y definitivo sino que ha de alcanzarse en el curso de la vida, *llegando a ser lo que se es*. Y es que el cuerpo, en efecto, no es para Nietzsche un objeto susceptible de criterios ontológicos esenciales ni un mecanismo ciego, sino más bien una realidad práctica y psicológica, moral, en definitiva, que está sujeta a la dinámica activa o reactiva de la voluntad de poder. En el fragmento póstumo del año 1885 titulado “Moral y fisiología” que ya hemos citado anteriormente se plantea justamente en estos términos la cuestión corporal. Leamos:

“esta prodigiosa síntesis de seres vivientes y de intelectos que se llama «ser humano» solamente puede vivir cuando se ha creado este sutil sistema de relaciones y de transmisiones y de ese modo un entendimiento extremadamente rápido entre todos estos seres superiores e inferiores — y precisamente gracias a intermediarios todos vivos: ¡pero éste es un problema moral y no mecánico!”²

¹ Fragmento 36[31] de junio-julio de 1885, *KSA* 11-563.

² Fragmento 37[4], *KSA* 11-577.

La *moralización* del cuerpo que propone el texto anuncia un punto de vista aristocrático, un orden entre lo superior y lo inferior, y está bien lejos de cuadrar con la que se lleva a cabo en el contexto del cristianismo. En este último caso, “todo lo que procede del estómago, de los intestinos, del latido del corazón, de los nervios, de la bilis, del semen” se describe maniqueamente en términos de bien o mal, de salvación o condena, mientras que para Nietzsche, sin embargo, “la casualidad de la máquina humana” demuestra una falta esencial de teleología que deja un importante margen hermenéutico para la reapropiación personal¹. Para enmendar el desencanto del mundo, cabe celebrarlo asumiéndolo creativamente: se ha de “pensar y reunir en unidad lo que es fragmento y enigma y espantoso azar”, pues “¡cómo soportaría yo ser hombre —recordamos que clama Zaratustra— si el hombre no fuese también poeta y adivinador de enigmas y el redentor del azar!”².

Con esta tentativa de *biografiar* el sí mismo no se pretende anular la posibilidad del sentido, sino, muy al contrario, descubrir su radical abundancia: “Mil senderos existen que aún no han sido nunca recorridos: mil formas de salud y mil ocultas islas de la vida”³. “Inagotados y no descubiertos continúan siendo siempre para mí —confiesa Zaratustra— el ser humano y la tierra del ser humano”⁴. Recordemos que en *Más allá del bien y del mal* se describe también a éste —ya lo señalábamos al hablar del ideal renacentista de la creación de sí— como “el animal aún no fijado” y, en consecuencia, por fijar⁵. El texto corporal, en definitiva y como cualquier otro, admite múltiples interpretaciones no siendo ninguna de ellas más justa o correcta que las otras⁶. Nietzsche se aproxima así a una suerte de *idealismo hermenéutico* —como ya hemos sugerido— que no es consciente de los límites pragmáticos que ha de respetar la comprensión de sí para resultar vinculante y que no sólo son privados sino también compartidos.

¹ *A*, §86 titulado “Los intérpretes cristianos del cuerpo”, *KSA* 3-80-81; en la ed. cast., p. 112.

² *AHZ*, II, “De la redención”, *KSA* 4-179; en la ed. cast., p. 204.

³ *Ibid.*, I, “De la virtud que hace regalos”, *KSA* 4-100; en la ed. cast., p. 121

⁴ *Ibid.*

⁵ *MBM*, §62, *KSA* 5-81; en la ed. cast., p. 88.

⁶ Cf. fragmento I[120] del otoño de 1885, *KSA* 12-39.

Entregándose a un *pathos* biográfico narrativo de tintes románticos, el ejercicio de autoexégesis del *Selbst* corre entonces el peligro del exceso, de vagar por un margen de *sobreinterpretación* —como diría, por ejemplo, U. Eco¹— que puede condenar la imagen de uno mismo al solipsismo o al delirio.

Retomaremos esta crítica en las conclusiones, pero insistamos ahora en que el principal interés de esta *desmesurada* hermenéutica de la voluntad de poder es defender el derecho individual a la diferencia. Y es que la indeterminación de la mismidad, su potencialidad expresiva exige ciertamente una toma de postura propia y particular que resuelva coherentemente la plurivocidad intrasubjetiva de la que hemos venido hablando. Hay que *llegar a ser* lo que se es, asegurar al hilo de las circunstancias y contra las dispersiones — como nos advertía anteriormente *Ecce Homo*— “la más dura mismidad”, darle, en resumidas cuentas y como vamos a ver con más detalle, un *estilo* al carácter.

II.4.1. El estilo aristocrático.

Para acabar de redondear la enseñanza agonística y perspectivista de la voluntad de poder, se ha de poder conjurar el peligro de fragmentación, de *anarquía* —hemos leído en el epígrafe anterior—, que amenaza a toda colectividad. Como ya hemos sugerido, con este planteamiento se aborda la *identidad* bajo un punto de vista político: se trata de imponer un orden diferenciado, de introducir en nuestra economía psicológica el motivo de la jerarquía². “El cuerpo —nos recuerda así Zaratustra— es una gran razón, una pluralidad dotada de un único sentido, una guerra y una paz, un rebaño y un pastor”³. Que su agonal complejidad contradiga la posibilidad de una estabilidad substancial y definitiva no ha de abocarla al caos, sino dar lugar a un organigrama de impulsos que administre la subordinación y la autoridad.

¹ Cf. el estudio de U. Eco “La sobreinterpretación de textos” incluido en el volumen *Interpretación y sobreinterpretación*, Cambridge University Press, 1995.

² A propósito de la *politización* del problema de la identidad pueden consultarse el estudio de A. Nehamas, *Nietzsche. Life as Literature*, Harvard University Press, Cambridge, 1985, sobre todo pp. 170 y ss., y el de L. P. Thiele, *F. Nietzsche and the politics of the soul*, Princeton University Press, Princeton, 1990, sobre todo pp. 51 y ss..

³ *AHZ I*, “De los despreciadores del cuerpo”, *KSA* 4-39; en la ed. cast., p. 60.

Nietzsche quiere un alma bien gobernada que pueda hacerse cargo de la conflictividad biográfica del ser humano con estilo, haciendo valer una directriz interpretativa superior. El sujeto —señala en este sentido— ha de comprenderse como “una especie de *aristocracia* de «células»”¹. El proceso constitutivo del sí mismo ha de desembocar, en efecto, en un equilibrio de poder en el que gobiernen los mejores afectos. Así, de entre las múltiples voces de la identidad, ha de sobresalir “la «idea» organizadora, la idea llamada a dominar” de tal modo que, como se apunta en *Ecce homo*,

“comienza a dar órdenes, nos *saca* lentamente con su guía, de los caminos secundarios y equivocados, prepara cualidades y capacidades *singulares* que alguna vez demostrarán ser indispensables como medios para el todo, — ella configura una tras otra todas las facultades subalternas antes de dejar oír algo de la tarea dominante, de la «meta», la «finalidad», el «sentido»”²

El trasfondo del sentido es, sin duda, plural y relacional, pero a efectos prácticos, a fin de que la biografía individual pueda hilarse con coherencia y decisión, se hace necesario recurrir a una pauta dominante. Para dar con una composición armónica, la polifonía del alma ha de expresar en conjunto un argumento conexo y dirigirse con cierto despotismo. Frente a la fatal pérdida de sí mismo, de poder, que puede acarrear la disipación democrática de los afectos, Nietzsche pone como ejemplo la dura política psicológica del “gran hombre *sintético*” (*der grosse syntetische Mensch*) cuyas “diferentes fuerzas están sin el menor escrúpulo enyugadas por un solo fin”³. Como señalábamos más arriba, la voluntad de poder es un ejercicio de interpretación en el que se impone una versión parcial de un conflicto multilateral. Al hilo de esta violencia hermenéutica se sanciona un criterio determinado y se establece una meta hacia la que se encauzan todos los esfuerzos autoconstructivos. No se trata de anular la pluralidad interna del sí mismo, sino más bien de vertebrarla de modo

¹ Fragmento 40[42] de agosto-septiembre de 1885, *KSA* 11-650.

² *EH*, “Por qué soy tan inteligente”, §9, *KSA* 6-294; en la ed. cast., p. 51.

³ Fragmento 9[119] de otoño de 1887, *KSA* 12-404.

significativo, integrándola en un proyecto de vida global, totalizándola en un único “plan artístico”, como puntualizará Nietzsche en *La ciencia jovial*¹.

El *llegar a ser lo que se es* pasa, ciertamente, por el cumplimiento de esta suerte de programa hermenéutico en el que se salva la fragmentación y la disgregación urdiendo con los diferentes episodios y circunstancias existenciales una trama biográfica consistente. La apertura ontológica que hemos visto define al sí mismo no descarta la posibilidad de una fuerte cohesión moral en la medida en que la contingencia gana un decidido carácter constitutivo. Una vez desechado el substancialismo, y con él la diferencia entre lo accidental y lo esencial, el yo, lejos de poder encerrarse en un núcleo invulnerable y definitivo, se encuentra irremediabilmente expuesto a los vaivenes de la experiencia, a lo otro de sí. Si explotamos el paradigma de la literatura —como hace, por ejemplo, P. Ricoeur tratando de dar con la clave de la identidad—, puede decirse que una trama biográfica, al igual que ocurre con la narrativa, se desarrolla siempre al hilo de una “concordancia discordante”, de una mediación integradora y no disgregadora de lo casual e imprevisto que pretende ser, en definitiva, una buena “síntesis de lo heterogéneo”². Y es que, como se apunta en *Ecce homo*, “todo lo decisivo surge «a pesar de»”³.

Se trata entonces de apropiarse del azar asumiéndolo como un momento *necesario* de la identidad, como el seno de una serie de variaciones del argumento directriz de la mismidad: “Pasó el tiempo —reconoce en este sentido Zaratustra— en que era lícito que a mí me sobrevinieran acontecimientos casuales; ¡y qué *podría* ocurrirme todavía que no fuera ya algo mío!”⁴. Ésta y no otra es la enseñanza del *amor fati* que nos facilita la concepción del tiempo como eterno retorno de lo mismo: podemos evitar el arrepentimiento —lo que tanto preocupaba también a Descartes, como recordaremos— y reconciliarnos con la propia trayectoria vital en la medida en que podemos recuperar creativamente el

¹ *CJ*, §290, *KSA* 3-530; en la ed. cast., p. 278.

² Cf. *Si mismo como otro*, Siglo XXI, Madrid, 1996; pp. 140 y ss..

³ *EH*, “Así habló Zaratustra”, §1, *KSA* 6-337; en la ed. cast, p. 95.

⁴ *AHZ*, III, “El viajero”, *KSA* 4-193; en la ed. cast., p. 219

ayer, reinterpretándolo y proyectándolo en un destino querido que está siempre así, hermenéuticamente, en nuestras manos. Lo que decíamos sobre la historiografía nietzscheana en el capítulo primero sigue vigente, entonces, a propósito de la biografía del individuo: el pasado tiene una decidida y firme voluntad de futuro. Por ello hay que vivir cada instante como si quisiéramos que fuera inmortal y que marcara imborrablemente nuestra vida. La doctrina del eterno retorno gana de esta suerte una dimensión pragmático-existencial que el superhombre ha de saber incorporar como imperativo psicológico¹.

Nietzsche no está dispuesto a conceder que la falta de fundamento substancial condene al *Selbst* a una fatal inconsistencia biográfica, puesto que la contingencia ha de incorporarse siempre al “plan artístico” trazado y redundar — insistimos— en la más dura mismidad. “Y sea cual sea el destino, sean cuales sean las vivencias que aún haya yo de experimentar” —reitera por boca de su profeta— “en última instancia no se tienen vivencias más que de sí mismo”². Y es que, ciertamente, el flujo de la experiencia ha de encauzarse y, sobre todo, recrearse con una fuerte vocación autobiográfica que cuenta entre sus mejores recursos con el olvido y la imaginación: el ser humano bien constituido, señala *Ecce homo*, “instintivamente forma *su* síntesis con todo lo que ve, oye, vive: es un principio de selección, deja caer al suelo muchas cosas”, de tal modo que “sabe *olvidar*, — es bastante fuerte para que todo *tenga que* ocurrir de la mejor manera para él”³.

La vida está, así pues, pendiente de una suerte de justificación *narrativa* que, tanto retrospectivamente como de cara al porvenir, va urdiendo creativamente un determinado autorreconocimiento. Para redimir lo

¹ Cf. *CJ*, §341 “El peso más pesado” *KSA* 3-570; en la ed. cast., p. 327 y fragmento póstumo 11[143] de la primavera-otoño de 1881, *KSA* 9-496. De cara a la exposición nos ha interesado destacar solamente el significado moral o psicológico de la doctrina del eterno retorno y no su lectura física cosmológica. Ésta exigiría, por otra parte, echar un vistazo a las ciencias de la época y la interpretación que Nietzsche hace de las mismas. Sobre ello puede consultarse el estudio ya citado de M. Ferraris, *Nietzsche y el nihilismo*, pp. 66 y ss.. Cf también el artículo de S. Marton, “L’*éternel retour du même; thèse cosmologique ou impératif éthique?*”, *Nietzsche Studien*, 25, 1996, pp. 42-63.

² *AHZ*, III, “El viajero”, *KSA* 4-193; en la ed. cast., p. 219.

³ *EH*, “Por qué soy tan sabio”, §2, *KSA* 6-267; en la ed. cast., pp. 24-25.

fragmentario, enigmático y azaroso de los capítulos de la existencia, como veíamos hace un momento, hay que reeditarlos significativamente, recomponerlos en un horizonte ordenador y vinculante que garantice la apropiación y la coherencia. Esta revisión perspectivista es obra de una voluntad de poder activa que sujeta con decisión la experiencia a una pauta hermenéutica determinada. El sí mismo ha de encontrarse entre las cosas y asegurar su idiosincrasia, darse con este fin una estricta clave identificadora. Al respecto, leemos en *Así habló Zaratustra*:

“Lo único que hace es retornar, por fin vuelve a casa — mi propio sí-mismo (*mein eigen Selbst*) y cuanto de él estuvo largo tiempo en tierra extraña y disperso entre todas las cosas y acontecimientos casuales”¹.

En el aseguramiento de esta *repatriación* a lo más personal, de esta posibilidad de identificación *entre* las circunstancias consiste el proceso hermenéutico de *llegar a ser lo que se es* o, en otras palabras, del carácter: “si se tiene carácter —apunta un aforismo de *Más allá del bien y del mal*—, se tiene también una vivencia típica y propia, que retorna siempre”². El sí mismo ha de saber darse esta constante y guiarse por ella, encauzando así unívocamente el abundante flujo de la experiencia. Es cuestión de trazarse un plan biográfico que prevea y abarque tanto el acierto como el extravío y que sea capaz de reasumir ambos capítulos como ensayos convergentes. La política del alma que propone Nietzsche, pasa precisamente por ordenar en este mismo sentido las diferentes potencias psicológicas, subordinándolas a un fin y comprometiéndolas a todas ellas con una misma y única estrategia vital. Solamente así se consigue darle personalidad, *estilo*, al carácter, como ya hemos mencionado y expone el parágrafo 290 de *La ciencia jovial*:

“«Imprimir estilo» al propio carácter—¡qué arte tan grande y tan escaso! Lo practica aquel cuya mirada es capaz de abarcar todo lo que ofrece su naturaleza en lo referente a fuerzas y debilidades, con objeto de adaptarlas a un plan artístico, de forma que cada una de ellas aparezca con su arte y razón de ser, y hasta la debilidad seduzca a la

¹ *AHZ*, III, “El viajero”, *KSA* 4-193; en la ed. cast., p. 220.

² *MBM*, §70, *KSA* 5-86; en la ed. cast., p. 92.

mirada. Aquí se ha añadido una gran masa de segunda naturaleza, allí se ha eliminado un trozo de primera naturaleza —en ambas ocasiones, tras un largo ejercicio y trabajo diario en ello. Aquí se oculta lo feo que no se podía eliminar, allí se volvió a interpretar como algo sublime. Muchas cosas vagas que se resistían a tomar forma han sido reservadas y utilizadas para ser vistas desde la lejanía —deben producir efecto a distancia, en lo inconmensurable. Y cuando, finalmente, la obra se consume, se revelará que era la presión de un mismo gusto la que dominaba y daba forma a lo grande y lo pequeño: poco importa si era un buen o un mal gusto, ¡lo esencial es que era *un* gusto!”¹

Tal y como acabamos de leer, “dar estilo al carácter” significa para Nietzsche someter el alma a un “plan artístico” integral, que abrace las mejores fuerzas y también las debilidades más reactivas haciéndolas parte de un todo orgánico y ofreciéndoles así, y a pesar de su contingencia, una razón. Incluso a lo feo y bajo puede dársele la vuelta si se lo somete a un ejercicio de *sublimación*, como luego veremos con más detalle. Esta preocupación estética por reconvertir la complejidad y violencia de la voluntad de poder en un programa personal de proporción y armonía, parte de una idealista concepción hermenéutica de la naturaleza humana. El cuerpo, como señalábamos anteriormente, es a juicio de Nietzsche una realidad energética y plástica que tolera un alto grado de interpretación y apropiación prestándose así a nuestra *manipulación*. “Está en nuestra mano —apostilla al respecto un fragmento póstumo de 1880— cultivar nuestro temperamento como un jardín”². Los afectos no son las semillas de una naturaleza originaria, sino los frutos de una cultura, de una segunda naturaleza que puede ser adquirida colectivamente —es el caso de la mayoría—, pero también ser hecha a título individual —como pretenden los menos—. En todo caso, está en el poder de cada cual el cercarla contra las explotaciones gregarias y el arreglarla a su gusto. A propósito de este ambicioso trabajo sobre la mismidad insiste Nietzsche:

“Plantar ciertas experiencias, quitar otras: construir una bella y tranquila avenida de la amistad, conocer las vistas discretas sobre la

¹ *CJ*, §290, *KSA* 3-530; en la ed. cast., pp.278-279.

² Fragmento 7[211] de finales de 1880, *KSA* 9-361.

gloria — disponer de accesos a todos estos buenos rincones del jardín, ¡para que no nos falle cuando tengamos *necesidad* de él!”¹.

Se trata, en efecto, de diseñar el alma con previsión y cuidado, con la mira de administrar bien sus recursos y poder sobrellevar tanto ahora como en el futuro el azar. Sin embargo, la consecución del estilo es para Nietzsche un proceso continuo y arduo que exige, como hemos leído hace unas líneas en *La ciencia jovial*, “prolongada práctica y un esfuerzo cotidiano”. La estabilidad política que conviene a la voluntad de poder es cuestión de madurez y, aun así, se encuentra por su propia dinámica expuesta al caos o a la anarquía y ha de apoyarse constantemente en una disciplina que sólo alcanza el ser humano *superior, der höhere Mensch*, y que forma parte de la educación del superhombre. Sobre ese duro aprendizaje —al que únicamente el fin de la vida pone punto final— parece saber mucho Zaratustra, que tras confesar haberse aplicado a fondo en “aguardarse” a sí mismo concluye: “Y esta es mi doctrina: quien quiera aprender alguna vez a volar *tiene que* aprender primero a tenerse en pie y a caminar y a correr y a trepar y a bailar: — ¡el volar no se coge al vuelo!”². La ligereza del alma es, sin duda, un ejercicio personal de fuerza de voluntad que excluye la improvisación y depende, bien al contrario, de una “sobria moral” que “exige dominio de sí (*Selbstbeherrschung*), severidad y obediencia”³. Y, además, lejos de contar con una guía universal, el librarse de los fardos de la moral, del “espíritu de la pesadez”, y recuperar el sueño infantil de la omnipotencia creadora es un programa inevitablemente tentativo que entraña siempre un riesgo: “un ensayar y un preguntar fue todo mi caminar”, dice Nietzsche por boca de su profeta⁴.

¹ Fragmento 7[211] de finales de 1880, *KSA* 9-361

² *AHZ*, III, “Del espíritu de la pesadez”, *KSA* 4-244; en la ed. cast., p. 272. Leemos en este mismo capítulo: “Un ser que se alimenta de cosas inocentes, y con poco, dispuesto a volar e impaciente de hacerlo, de alejarse volando — ese es mi modo de ser: ¡cómo no iba a haber en él algo de la especie de los pájaros! Y, sobre todo, el que yo sea enemigo del espíritu de la pesadez, eso es algo propio de la especie de los pájaros [...] Quien algún día enseñe a los hombres a volar, ése habrá cambiado de sitio todos los mojonos de piedra; para él estos mismos volarán por el aire y él bautizará de nuevo a la tierra, llamándola — «La Ligerera»”, *KSA* 4-241-242; en la ed. cast., p. 268-269.

³ *A*, §215; *KSA* 3-192; en la ed. cast., p. 195.

⁴ *AHZ*, III, “Del espíritu de la pesadez”, *KSA* 4-245; en la ed. cast., p. 272.

Como hemos leído en el fragmento de *La ciencia jovial* citado más arriba, el estilo es cuestión de gusto y, en concreto, “de la coerción del mismo gusto”¹. Con ello se pone de manifiesto que la construcción del sí mismo es algo estrictamente personal y que, por otra parte, ha de ser coherente. La justificación estética de la existencia que Nietzsche propone así —contra el maestro Schopenhauer— haciendo a cada uno artesano de su vida ha de acompañarse, entonces, con esa “sobria moral” del dominio de sí de la que hemos hablado hace un momento. Siendo el gusto el último fundamento de la psicología, van a caducar, en efecto, los criterios necesarios, racionales y universales a favor de otros contingentes, sensibles e individuales que, sin embargo, quieren ser fuertemente vinculantes y sujetar con firmeza el proceso de la mismidad. Individualismo y dominio parecen ser, entonces, las dos claves de la construcción del carácter. Dejemos para el siguiente epígrafe la primera de ellas y tratemos en lo que sigue de aclarar la segunda, que suscita la cuestión del orden interno que han de guardar los afectos.

II.4.2. La coerción del gusto y el dominio de sí.

Se trata ahora, por tanto, de comprender la decisiva función psicológica de unificación que desempeña el gusto —ese “único gusto” del que habla Nietzsche—, fundando con ello una verdadera política del alma y generando un acusado sentido del deber para con uno mismo. Discurre al respecto el siguiente fragmento póstumo del año 1883:

“el gusto moral (*der sittliche Geschmack*) no tiene ningún fundamento — pero ha surgido en un momento dado a modo de *coerción*, como consecuencia de otros *impulsos* que *imponían* un juicio determinado y valoraciones”².

La coerción del gusto le da a la psicología humana univocidad. Las pasiones han de estar sujetas por una voluntad fuerte que las domine y pueda

¹ “Der Zwang des selben Geschmacks”, *KSA* 3-530.

² Fragmento 7[1] de la primavera-verano de 1883, *KSA* 10-236. Sobre el problema del gusto en la filosofía nietzscheana cf. el trabajo de M. Kessler, *Nietzsche ou le dépassement esthétique de la*

sacar del conjunto de su empuje un sentido, la lógica propia de un destino. Esta autodisciplina anímica es la expresión de la superioridad moral del ser humano o, en otras palabras más comprometidas con el higienismo nietzscheano —como vamos a leer dentro de unas líneas—, de su buena “salud”. Y es que, en efecto, se trata de seguir una instrucción somática y afectiva que ha de partir necesariamente de lo hereditario, tener en cuenta la *procedencia* de un cuerpo que nunca es una *tabula rasa* sino, desde el principio, el palimpsesto en el que se ha inscrito la *prehistoria* antropológica, fisiológica y familiar del individuo: “las naturalezas superiores —señala en este sentido *Ecce homo*— tienen su origen en algo infinitamente anterior y para llegar a ellas ha sido necesario estar reuniendo, ahorrando, acumulando durante larguísimo tiempo”¹.

Sin embargo, matizando la genealogía interviene a modo de factor decisivo la *higiene* entendida en un amplio sentido como cuidado de la buena constitución del organismo. Por ello, pregunta, por ejemplo, Nietzsche: “¿Cómo tienes que alimentarte precisamente tú para alcanzar tu máximo de fuerza, de *virtù* al estilo del Renacimiento, de virtud exenta de moralina?”². Pero también se ha de cuidar la digestión, el ejercicio físico y el recreo, las influencias del lugar y del clima y también el aprendizaje de la contingencia y del dolor. Con este régimen de vida, *comprobado* autobiográficamente en *Ecce homo*, y que ha de ser estrictamente personalizado —“cada uno tiene en estos asuntos su propia medida, situada de ordinario entre límites muy estrechos y delicados”³— se pretende corregir el ascetismo idealista y *reincorporar* el yo⁴. Se trata de llevar a sus últimas consecuencias la continuidad entre el cuerpo y la mente y “no prestar fe a ningún pensamiento que no haya nacido al aire libre y pudiendo nosotros

métaphysique, PUF, París, 1999, sobre todo pp. 164 y ss..

¹ *EH*, “Por qué soy tan sabio”, §3, *KSA* 6-269; en la ed. cast., p. 26. En este mismo párrafo un poco más atrás Nietzsche da cuenta —noveladamente— de su propia procedencia: “Yo soy un aristócrata polaco *pur sang*, al que ni una sola gota de sangre mala se le ha mezclado, y, menos que ninguna, sangre alemana [...] Mas también en cuanto polaco soy yo un atavismo inmenso. Siglos habría que retroceder para encontrar a esta raza, la más noble que ha existido en la tierra, con la misma pureza de instintos con que yo la represento”. Sobre la procedencia (*Herkunft*) del cuerpo, cf. el estudio ya citado de M. Foucault, *Nietzsche, la genealogía, la historia*, sobre todo pp. 25 y s..

² *EH*, “Por qué soy tan inteligente”, §1, *KSA* 6-279; en la ed. cast., p. 36.

³ *Ibid.*, *KSA* 6-281; en la ed. cast., p. 38

⁴ “El «espíritu» mismo, en efecto, no es más que una especie de ese metabolismo”, *EH*, “Por qué soy tan inteligente”, §2, *KSA* 6-282; en la ed. cast., p. 39.

movernos con libertad — a ningún pensamiento en el cual no celebren también una fiesta los músculos”¹. Y es que “todos los prejuicios proceden del intestino”, concluye Nietzsche.

Este planteamiento materialista, que en muchos momentos raya la grosería y parece hacer depender la reflexión de determinados pormenores gastronómicos o atmosféricos, cobra pleno sentido en el contexto del vitalismo nietzscheano, dando pie a una concepción de la moralidad —como ya hemos apuntado— higienista. La prescriptividad en este caso pasa por seguir el régimen de vida que sea más útil a la conservación del individuo y permita albergar las mejores expectativas al respecto. A un ser humano de buena *constitución moral*, que está “sano en el fondo” a pesar de que pueda rondarle la enfermedad, “le gusta sólo lo que es saludable; su agrado, su placer cesan cuando se ha rebasado la medida de lo saludable”². Se trata entonces de convertir la voluntad de salud y de supervivencia en la propia moral, compenetrándose en ella estrechamente la biología con la autobiografía, confundándose ambas a raíz de una acepción dinámica y profundamente personal del *bios* que comparten, de la vida. Por ello, ésta es el último criterio ético y no caben argumentaciones desinteresadas que, como vamos a ver en el siguiente texto, traducen una fatal *Selbstlosigkeit*, una inaceptable pérdida de sí mismo, de *estilo*.

Habida cuenta de ello, el *gusto* del que venimos hablando, en la medida en que guía de un modo profundamente personal el itinerario existencial de cada uno, habrá de entenderse como el criterio más seguro para conservar la salud o, como decíamos antes, la más dura mismidad. Y es que no es otra cosa, tal y como ahora mismo vamos a leer, que un “instinto de autodefensa”. Así lo plantea Nietzsche en el siguiente pasaje de *Ecce homo*:

“En todo esto —en la elección de alimentos, de lugar y clima, de recreaciones— reina un instinto de autoconservación (*Selbsterhaltung*) que se expresa de la manera más inequívoca en forma de instinto de *autodefensa* (*Selbstverteidigung*). Muchas cosas

¹ *EH*, “Por qué soy tan inteligente”, §1, *KSA* 6-281; en la ed. cast., p. 39. Cf. también el §203 de *Aurora* “Contra la mala dieta”.

² *EH*, “Por qué soy tan sabio”, §2, *KSA* 6-267; en la ed. cast., p. 24.

no verlas, no oírlas, no dejar que se nos acerquen — primera cordura, primera prueba de que no se es un azar sino una necesidad. La palabra corriente para expresar tal instinto de autodefensa es *gusto* (*Geschmack*). Su imperativo no sólo ordena decir no allí donde el sí representaría un «desinterés» (*Selbstlosigkeit*), sino también decir no *lo menos posible*. Separarse, alejarse de aquello a lo cual habría necesidad de decir no una y otra vez”¹.

El gusto sujeta, dirige el proceso del sí mismo con un afán higiénico al servicio de la autoconservación y de la propia salud. Su función es la de generar, con el apremio del instinto, las condiciones para una existencia que gire en torno a los propios intereses vitales y que no tenga que dispersarse en circunstancias extrañas o adversas ni desgastarse en una constante oposición. De ahí la exhortación del texto a alejarse de lo que exigiría por nuestra parte una continua negativa: “somos dueños de no tener púas sino manos *abiertas*”, señala en este sentido unas líneas más adelante². Psicológicamente hablando, la coerción del gusto ha de conseguir gobernar las pasiones y afectos con esta misma determinación afirmativa: se trata de alcanzar un equilibrio de poder que responda a la pauta hermenéutica dominante y que permita, entonces, una apropiación vinculante y plena de la experiencia. Cabe dominarse a sí mismo para dominar el mundo, pues sólo si uno da con la clave narrativa de su biografía podrá ser libre, cumplir con el *deber* de su destino y llegar a ser lo que es. La legalidad propia, el poder, que se da la voluntad no cuadra de ninguna manera con la doctrina del libre arbitrio, pues aquélla nunca es indeterminada ni mucho menos indiferente, ni tolera, por otra parte, una concepción culpabilizadora de la responsabilidad. “Hasta en nuestros actos más intencionados, lo único que hacemos es jugar al juego de la necesidad”, lo que paradójicamente, en otras palabras, supone lanzar “el dado del azar”³. Así pues, cabe aceptar la necesidad de lo que acontece o, lo que es lo mismo, la ineludibilidad de la contingencia y apropiarse de este hecho con gusto, dando lugar a la mejor de las interpretaciones.

¹ *EH*, “Por qué soy tan inteligente”, §8, *KSA* 6-291-292; en la ed. cast., p. 49. El subrayado es nuestro.

² *Ibid.*, *KSA* 6-292; en la ed. cast., p. 50.

³ *A*, §130, *KSA* 3-122; en la ed. cast., p. 142.

En efecto, “para ser dueño de mí —se insiste en este sentido en *Ecce homo*— tengo que estar desprevenido”, en la medida en que solamente si se mantiene la identidad abiertamente, con un talante antisubstancialista es posible hacerse cargo de lo contingente e incorporarlo a la trama existencial como algo necesario: se trata, en resumidas cuentas, de ponerse “a la altura del azar”¹. El imperativo moral del individuo entraña el ajuste a una necesidad superior, a una fatalidad personal que se redime precisamente asumiéndola como propia, administrando su sentido autobiográficamente: por muy adversas que sean las circunstancias lo que constituye la “*gran razón misma*” es “tomarse a sí mismo como un *fatum*, no quererse «distinto»”². No se trata, entonces, de vencerse a sí mismo en el sentido schopenhaueriano de la abnegación, sino de darle una forma individual a la expansión de la vida. No es tanto una libertad de acción, como una libertad de pensamiento, de sentido. El azar y la contingencia no han de ser un motivo de incoherencia, sino que han de integrarse en el plan trazado y transformarse en una necesidad estimada. A fin de darle *estilo* al carácter, la compleja dinámica del sí mismo ha de encauzarse, en definitiva, con severidad e imponerse una jerarquía que la ordene y proporcione. Esta educación del alma no puede dejarse de ningún modo en manos de la improvisación ni confiar en el “laissez aller”, sino que ha de plegarse a una coacción querida pero dura y prolongada. Leemos en este sentido en el párrafo 188 de *Más allá del bien y del mal*:

“Lo esencial «en el cielo y en la tierra» es, según parece, repitámoslo, el *obedecer* durante mucho tiempo y en *una única* dirección: con esto se obtiene y se ha obtenido siempre, a la larga, algo por lo cual merece la pena vivir en la tierra, por ejemplo virtud, arte, música, baile, razón, espiritualidad, — algo transfigurador, loco y divino”³.

Se trata de dar con el patrón hermenéutico que propicie el autorreconocimiento más sólido y consistente. Sin embargo, este autodomínio

¹ *EH*, “Por qué soy tan sabio”, §4, *KSA* 6-269; en la ed. cast., p. 27.

² *Ibid.*, §6, *KSA* 6-273; en la ed. cast., p. 31.

³ *MBM*, §188, *KSA* 5-108-109; en la ed. cast., p. 117.

que propone la moral nietzscheana no ha de recordarnos la neutralización que la eticidad de las costumbres llevaba a cabo del individuo. En realidad, es precisamente éste quien de un modo totalmente personal ha de darse un canon y obligarse a medir con él el flujo de los afectos. El ideal de la aristocracia, de la *Vornehmheit*, está en un sentido material vacío y ha de determinarse en función de un gusto sobre el que no hay nada escrito: “si ha sido un buen o mal gusto es menos importante de lo que se cree” —leíamos en el parágrafo 290 de *La ciencia jovial*— “¡es suficiente con que haya sido un solo gusto!”. Lo que lo define en todo caso inequívocamente, sin embargo, es la voluntad idiosincrásica de estilo y un riguroso sentido político de la jerarquía. En función de éste, que es lo que nombra la “forma suprema de la salud”, “cabe distinguir”, tal y como queda expuesto en el siguiente fragmento póstumo del año 1888, estos tres regímenes anímicos:

“1) la *pasión dominante (dominirende Leidenschaft)*, que aporta en resumidas cuentas la forma suprema de la salud: así es como mejor se consigue la coordinación de los sistemas internos y su funcionamiento al servicio de una unidad — ¡pero ésta es casi la definición de la salud!

2) la oposición de las pasiones entre ellas, la dualidad, la triplicidad, la multiplicidad de las «almas en un solo seno»: muy insano, ruina interna, disgregación, revelando y estimulando una disonancia y una anarquía internas —: a menos que una pasión acabe finalmente por dominar. *Vuelta a la salud* —

3) la yuxtaposición, *sin* estar uno en contra de otro ni en favor de otro: con frecuencia periódica, y después, tan pronto como ha encontrado un orden, también sana... Los hombres más interesantes pertenecen a esta categoría, los camaleones; no están en contradicción consigo mismos, son felices y seguros, pero no evolucionan, — sus estados permanecen uno al lado del otro incluso cuando son separados siete veces. No cambian, no *devienen...*”¹

Cada uno de los tres tipos psicológicos reseñados en el texto goza de un determinado grado de vitalidad y adjunta un diagnóstico moral diferente. El dominio, la oposición y la yuxtaposición de las pasiones marcan, así pues, tres alternativas que podrían reinterpretarse en términos de aristocracia, anarquía y

¹ Fragmento 14[157] de la primavera de 1888, *KSA* 13-342.

república y que nombran, en consecuencia, políticas del alma dispares —si bien Nietzsche contempla en los dos últimos casos la posibilidad de una reforma que corrija la falta de *estilo* y llame al orden—. Y es que, como hemos leído, sólo la vigencia de una pasión dominante puede garantizar la “forma suprema de la salud”; mientras que tanto la confusión como la ausencia de un criterio diferenciador claro acarrearán debilidad y frustran el ejercicio *sobrehumano* de la *Selbstüberwindung*¹. Aunque las pasiones nos hagan perder la cabeza, siempre hay que poder mantenerla alta y tener a mano las riendas. Escribe en este sentido Nietzsche en *Aurora* recurriendo a una metáfora ecuestre de cierto regusto platónico:

“En lo referente a las pasiones, una cultura noble puede asemejarse, bien a un jinete que disfruta haciendo caminar a paso español a un animal apasionadamente orgulloso, o bien a un jinete que siente que su caballo se lanza disparado como una fuerza de la naturaleza perdiendo ambos la cabeza, aunque disfrutando justo aquí del goce de poder mantenerla alta”².

El programa nietzscheano del *dominio de sí* incluye una determinada propuesta de control del cuerpo que pretende ser una alternativa a la práctica ascética *contra natura* del idealismo y del cristianismo, pero que va a compartir con ella un fuerte sentido del deber y de la necesidad de vencerse a uno mismo³. Es cierto, sin embargo, que el superhombre se autoimpone esta “gimnasia de la voluntad” —como define Nietzsche el ascetismo en un momento dado⁴— dentro de un contexto rigurosamente mundano y corporal y a título absolutamente personal, ejercitándose en ella como en el camino de un destino autobiográfico

¹ Sobre este punto, cf. la monografía de L. Corman, *Nietzsche. Psychologue des profondeurs*, pp. 375 y ss., y la de L. P. Thiele, *F. Nietzsche and the politics of the soul*, pp. 66 y ss..

² A, §201, KSA 3-175; en la ed. cast., pp. 182-183.

³ E incluso podría decirse que Nietzsche no deja de sentir cierta admiración por la fortaleza de la voluntad exhibida en el ascetismo cristiano a pesar de su “anti-naturaleza”. Leemos en este sentido, por ejemplo, en el parágrafo 51 de *MBM*: “Hasta ahora los hombres más poderosos han venido inclinándose siempre con respeto ante el santo como ante el enigma del vencimiento de sí y de la renuncia deliberada y suprema: ¿por qué se inclinaban? Presentían en él — y, por así decirlo, detrás del signo de interrogación de su apariencia frágil y miserable— la fuerza superior que quería ponerse a prueba a sí mismo en ese vencimiento, la fortaleza de la voluntad, en la que ellos reconocían y sabían venerar su propia fortaleza y su propio placer de señores”, KSA 5-71; en la ed. cast., p. 78. Sobre el ascetismo cristiano cf. también *MBM*, §229.

⁴ Cf. fragmento póstumo 9[93] del otoño de 1887, KSA 12-387.

autónomo y querido. Y es que “ego fatum” es, en resumidas cuentas, la moraleja a extraer de la moral nietzscheana¹. Pero, ¿cómo se consigue obedecer a la pasión dominante sin entrar en un proceso represivo que contradiría entonces el ideal de salud moral? Intentemos aclararnos.

II.4.3. El ascetismo del superhombre.

Nietzsche, en efecto, quiere reformular el ascetismo y entenderlo en sus justos términos, a saber, “renaturalizándolo”, pero de ningún modo descartarlo del proyecto moral dedicado al superhombre². No se trata de negar o de renunciar a una afectividad y a una sensibilidad reconquistadas a la metafísica tras un duro trabajo por parte de la psicología, sino de ejercitarlas con *gusto y estilo* dentro de los cauces del dominio de sí. El aristocratismo pasa por la dureza consigo mismo y por el autovencimiento, pues de este modo uno puede probarse a sí mismo su fortaleza y desmarcarse de la anarquía anímica propia de los débiles. En este tono discurren precisamente las siguientes líneas de *El Anticristo*:

“Los hombres más espirituales, por ser *los más fuertes*, encuentran su felicidad donde otros encontrarían su ruina: en el laberinto, en la dureza consigo mismos y con otros, en el experimento; su placer es el autovencimiento: el ascetismo se convierte en ellos en naturaleza, en necesidad, en instinto”³.

Sobre la fuerza de los afectos ha de actuar la voluntad con afán de dominio y configuración, con afán de cultura, en definitiva, a fin de aprovechar con sentido su plasticidad y poder alimentar con ellos la aspiración a *llegar a ser lo que se es*. Como parte fundamental de este proceso personal de *Bildung*, se han de generar las condiciones para que los instintos puedan evolucionar y reconvertirse en la dirección deseada —incluso en los casos más recalcitrantes, como el del criminal, hay que saber contar con los medios para “extirpar,

¹ Cf., por ejemplo, fragmentos póstumos 25[158] y 27[67] de 1884, *KSA* 11-55 y 291.

² Cf. fragmento póstumo 9[93] del otoño de 1887, *KSA* 12-387

³ *AC*, §57, *KSA* 6-243; en la ed. cast., p. 111. En la tercera parte de *La genealogía de la moral* insiste Nietzsche en el mismo sentido: “un cierto ascetismo, una dura y serena renuncia hecha del mejor grado, se cuentan entre las condiciones más favorables de la espiritualidad altísima y también entre las consecuencias más naturales de ésta”, §9, *KSA* 5-356; en la ed. cast., p. 130. Cf. también el §195 de

transformar, sublimar ese instinto”¹—. Se trata, en resumidas cuentas, de someterse a un régimen psicológico capaz de asegurar el dominio de sí aplacando aquellas tendencias que lo ponen en peligro. Con esta mira, Nietzsche tantea diferentes terapias de acento conductista y cognitivista encaminadas a la supresión de aquellos hábitos anímicos que se han extraviado de la mismidad. Encontramos una exposición de algunos de los métodos para combatir la virulencia de un instinto no querido en el parágrafo 109 de *Aurora* titulado “Dominio sobre uno mismo (*Selbst-Beherrschung*), moderación y su motivación última”. A continuación citamos sólo unas líneas de síntesis:

“En resumen: apartarse de las ocasiones, someter el instinto a una regla, saciarlo hasta el hastío, asociarlo a una idea que nos modifique (como la deshonra, las consecuencias nefastas o la dignidad ofendida), desviar las fuerzas y, por último, lograr una debilidad y un agotamiento general — estos son los seis métodos”².

Estos métodos cumplen, sin embargo, una función opresiva en la medida en que, antes que la *educación* de un instinto violento que amenaza con tiranizar el alma, persiguen su *domesticación*. Se pone aquí en juego la oposición entre un concepto de civilización que, dada la debilidad de sus miembros, sólo enseña a reprimirse y un ideal de *cultura* que cree en seres humanos lo suficientemente sanos y vigorosos como para ensayar otras formas más *naturales* de dominio de sí³. Y es que en el contexto de una moral noble en el que los afectos se caracterizan por su vehemencia, la educación del cuerpo pasa más bien por un ejercicio hermenéutico de sublimación (*Sublimierung*), espiritualización (*Vergeistigung*) o refinamiento (*Verfeinerung*) que consigue investirlo con una segunda naturaleza conforme con el propio gusto. Nietzsche, en efecto, reclama “el dominio de las pasiones” (*Herrschaft über die Leidenschaften*), no su debilitamiento o extirpación”⁴. Por ello se ha de tener sumo cuidado en no

Aurora.

¹ *A*, §202, *KSA* 3-176; en la ed. cast., p. 183.

² *Ibid.*, §109, *KSA* 3-98; en la ed. cast., p.126.

³ Cf., por ejemplo, fragmento 16[10] de la primavera-verano de 1888, *KSA* 13-485.

⁴ Fragmento 9[139] del otoño de 1887, *KSA* 12-414. Cf. también fragmento 16[7] de la primavera-verano de 1888, *KSA* 13-485. Cf. el artículo ya citado de P. Wotling, “«Der Weg zu den Grundproblemen». Statut et structure de la psychologie dans la pensée de Nietzsche” y las pp. 279 y ss. del estudio de L.

reprimirlas cuando se las quiere sujetar aristocráticamente, como advierte el siguiente texto de *La ciencia jovial* titulado “Sobre la represión de las pasiones”:

“Cuando alguien continuamente se prohíbe a sí mismo la expresión de las pasiones, como algo que ha de dejarse a los seres «vulgares», toscos, burgueses, campesinos —por tanto, cuando no se quiere reprimir la pasión como tal, sino sólo su lenguaje y su gesto—, se consigue como resultado precisamente lo que no se desea: la represión de la propia pasión, o por lo menos su debilitamiento y transformación”¹.

Como vamos a ver, nuestro autor entiende la disciplina psicológica del superhombre antes que como una contención como un ejercicio de espiritualización que conserva el valor activo de los afectos pero prestándolo a una interpretación superior, afin al propio gusto. La sublimación va a presentarse entonces como un eficaz mecanismo psicológico para reapropiarse de la dinámica pasional, por muy caótica y violenta que ésta pueda llegar a ser, y ajustarla a un plan artístico coherente. La política del alma se revela, así pues, como toda una cultura del alma que trabaja el volumen afectivo con una voluntad firme, pero no con la mira de desechar lo que en él pueda haber de disgregador o pernicioso, sino con la de sumar su energía y aprovecharla para impulsar el proceso de la mismidad.

Ciertamente, Nietzsche escucha las pasiones como las voces de la gran razón del cuerpo, pero así mismo encuentra en ellas con frecuencia motivos para la disonancia y la falta de armonía. Su expresión bruta puede, como vamos a leer dentro de un momento, amparar la “estupidez” y provocar “consecuencias desagradables” que frustren el propio destino. Y es que, insistimos, su lógica no viene dada de un modo original y espontáneo, sino que exige un esfuerzo hermenéutico importante de administración y gobierno. No ha lugar a una confianza ingenua e idealista en la naturaleza que “es derrochadora sin medida, indiferente sin medida, que carece de intenciones y miramientos, de piedad y

Corman, *Nietzsche. Psychologie des Profondeurs*.

¹ *CJ*, §47, KSA 3-412; en la ed. cast., p. 138.

justicia, que es feroz y estéril e incierta al mismo tiempo”. Y, sin embargo, vivir “¿no es cabalmente —se pregunta a continuación Nietzsche en el mismo párrafo de *Más allá del bien y del mal*— un querer-ser-distinto de esa naturaleza?”, un “¿evaluar, preferir, ser injusto, ser limitado, querer-ser-diferente?”¹.

Se trata de mantener el compromiso político entre las pasiones sujetándolas a un gusto determinado como mejor exhibición del dominio de sí. Cabe, entonces, reapropiarse de la violencia afectiva primaria intelectualizándola, es decir, ofreciéndole unos cauces expresivos más moderados y adecuados a los propios intereses. Lejos del *castradismo* propio de la moral cristiana —“en todo tiempo ella ha cargado el acento de la disciplina sobre el exterminio (de la sensualidad, del orgullo, del ansia de dominio, del ansia de posesión, del ansia de venganza)”²—, la pregunta que guía la higiene psicológica nietzscheana es la siguiente: “¿cómo espiritualizar, embellecer, divinizar un apetito?”³. Con ello se cae en la cuenta de que la intervención creadora e instrumentalizadora de la voluntad de poder no erradica el instinto, sino que lo transforma interpretándolo en un sentido más sutil y, así, más controlable, sujetándolo con más decisión al sí mismo⁴. La gran razón del cuerpo necesita consumir el enlace político, el *matrimonio*, de la naturaleza con la cultura, de las pasiones con el espíritu. Leemos al respecto en el siguiente pasaje de *Crepúsculo de los ídolos*:

“Todas las pasiones tienen una época en la que son meramente nefastas, en la que, con el peso de la estupidez, tiran de sus víctimas hacia abajo — y una época tardía mucho más posterior, en la que se desposan con el espíritu, en la que se «espiritualizan» (sich «vergeistigen»). En otro tiempo se hacía la guerra a la pasión misma, a causa de la estupidez existente en ella: la gente se conjuraba para aniquilarla, — todos los viejos monstruos de la moral coinciden únicamente en que *il faut tuer les passions* [...] *Aniquilar* las pasiones y apetitos meramente para prevenir su estupidez y las consecuencias desagradables de ésta es algo que hoy nos parece meramente como una forma aguda de la estupidez. Ya no admiramos a los dentistas que

¹ *MBM*, §9, *KSA* 5-21-22; en la ed. cast., p. 28.

² *CI*, “La moral como contranaturaleza” §1, *KSA* 6-83; en la ed. cast., p. 54

³ *Ibid.*

⁴ “La filosofía es ese instinto tiránico mismo, la más espiritual voluntad de poder, de «crear mundo», de ser causa prima”, *MBM*, §9, *KSA* 5-22; en la ed. cast., p. 29.

extraen los dientes para que no sigan doliendo... Con cierta equidad concedemos, por otra parte, que el concepto «*espiritualización* de la pasión» («*Vergeistigung der Passion*») no podía ser concebido en modo alguno en el terreno del que brotó el cristianismo”¹

La espiritualización de las pasiones autoriza una vivencia innovadora de las mismas que tiende a desdecirse de su antecedente: “Cuando un impulso se intelectualiza —apunta al respecto un fragmento póstumo— adquiere un nuevo nombre, un nuevo atractivo y una nueva valoración” de tal modo que “con frecuencia es visto como *opuesto* al impulso del grado anterior, como su contradicción”². Así, por ejemplo, señala Nietzsche que “la espiritualización de la sensualidad se llama *amor*”, que la enemistad puede igualmente ser revalorizada en interés de la “autoconservación” o que el impulso sexual es susceptible de un gran refinamiento intelectual en términos de “amor a la humanidad, veneración a María y a los santos, exaltación artística”³. Esta traslación del significado, esta *metaforización* del cuerpo, no supone la supresión de una pasión a favor de otra de naturaleza distinta, sino más bien una evolución de la misma que tolera su satisfacción a través de vías expresivas alternativas y compatibles con la propia moral. Así pues, no hay solución de continuidad entre el primer estado y el segundo —se sigue ejerciendo la “antigua acción”, insiste un fragmento póstumo⁴— ni se abre una brecha entre ambas versiones que permita sentar un antagonismo axiológico. Fiel a las enseñanzas de la genealogía, Nietzsche afirma también en el caso de la psicología que los opuestos se copertenecen y que entre lo que damos por bueno y por malo “no hay una

¹ *CI*, “La moral como contranaturaleza” §1, *KSA* 6-82; en la ed. cast., pp. 53-54. El subrayado es nuestro. Sobre el concepto nietzscheano de espiritualización o sublimación de las pasiones, puede consultarse la monografía de R. Gasser *Nietzsche und Freud*, WdG, Berlín, 1997; cf. sobre todo pp. 313 y ss.

² Fragmento 11[124] de la primavera-otoño de 1881, *KSA* 9-486. Insiste en este mismo sentido otro fragmento de la misma época, el 11[115]: “Tan pronto como se produce el refinamiento (*Verfeinerung*), el grado *anterior* ya no es percibido como grado, sino como contrario. Es *más fácil* pensar contrarios que grados”, *KSA* 9-482.

³ Cf. *CI*, “La moral como contranaturaleza”, §3, *KSA* 6-84, en la ed. cast., p. 55, y el fragmento 11[124] de la primavera-otoño de 1881, *KSA* 9-486. En este último fragmento insiste Nietzsche: “Platón entiende que el amor por el conocimiento y la filosofía es un impulso sexual sublimado”. Cf. también el §189 de *Más allá del bien y del mal*: “sólo bajo la presión de juicios de valor cristianos, el instinto sexual se ha sublimado hasta convertirse en amor”, *KSA* 5-111; en la ed. cast., p. 119.

⁴ Fragmento 11[124] de la primavera-otoño de 1881, *KSA* 9-487.

diferencia de género, sino a lo sumo de grado”: “las buenas —continúa *Humano, demasiado humano*— son malas acciones sublimadas; las malas son buenas acciones envilecidas, embrutecidas”¹.

De hecho, la superioridad moral pasa por dejar de pensar en términos de opuestos y por asumir, como contrapartida, el espectro de las pasiones en su totalidad sujetándolo al propio destino y sacándole el mayor provecho expresivo. Se trata, como apunta un poco más adelante el fragmento arriba citado de *Crepúsculo de los ídolos*, de entablar una “guerra inteligente contra la pasión” que, contraviniendo la fórmula cristiana “si tu ojo te escandaliza, arráncalo”, encuentre, bien al contrario, el medio de regalarse siempre la vista por muy escandaloso que sea el espectáculo². La fortaleza del alma se mide por la capacidad de ejercer este señorío *estético* sobre los propios afectos y, en consecuencia, por no temer sus explosiones. A mayor dominio de sí, más intensas pueden ser éstas, pues menor es la amenaza de anarquía o tiranía: “cuanto más grande sea la fuerza dominadora de la voluntad —insiste en este sentido un fragmento póstumo— más libertad puede dársele a las pasiones”³. Habida cuenta de ello, la necesidad de extirpar un impulso no puede ser sino un síntoma inequívoco de debilidad, de falta de voluntad. Así lo plantea Nietzsche en otro pasaje de *Crepúsculo de los ídolos*:

“la castración, el exterminio, es elegido instintivamente, en la lucha con un apetito, por quienes son demasiado débiles, por quienes están demasiado degenerados para poder imponerse moderación en el apetito: por aquellas naturalezas que, para hablar en metáfora (y sin metáfora —), tienen necesidad de la Trappe, de alguna declaración definitiva de enemistad, de un *abismo* entre ellos y una pasión. Los medios radicales les resultan indispensables tan solo a los degenerados; la debilidad de la voluntad, o, dicho con más exactitud, la incapacidad de *no* reaccionar a un estímulo es sencillamente otra forma de degeneración”⁴.

¹ *HDH*, I, §107, *KSA* 2-104; en la ed. cast., p. 95.

² *CI*, “La moral como contranaturaleza”, §1, *KSA* 6-82-83; en la ed. cast., p. 54.

³ Fragmento 9[139] del otoño de 1887, *KSA* 12-415

⁴ *CI*, “La moral como contranaturaleza”, §2, *KSA* 6-83, en la ed. cast., p. 54.

Quiere renunciar y desacreditar la afectividad quien no se siente capaz de disciplinarla y teme perderse en ella: la “mala reputación de las pasiones”, escribe Nietzsche al respecto, se debe a aquellos “que no son lo suficientemente fuertes para volverlas a *su favor*”¹. El dominio de sí se muestra, entonces, como la condición propia de la psicología del hombre superior, en la medida en que sólo cuando está asegurado el sentido del orden y de la jerarquía es posible hacerse cargo con poder del volumen anímico en toda su variedad e intensidad. La “debilidad de la voluntad”, insiste un fragmento póstumo, equivale a “la multiplicidad y disgregación de los impulsos, la falta de sistema”, mientras que la “fortaleza” a “su coordinación bajo el predominio de uno solo de ellos”, exhibiendo “precisión y claridad en la dirección”². El aristocratismo moral, en efecto, consiste en gozar de los instintos con tanta violencia como pueda tolerar la mismidad.

Es así que “la grandeza del «gran hombre» (*grosse Mensch*) reside en el margen de libertad de sus deseos y en el poder todavía más grande con el que sabe poner a su servicio estas fieras espléndidas”³. La mismidad, la *Selbstigkeit*, es la matriz de los afectos y, por muy encontrados que estos puedan parecer, han de formar “un único carácter”⁴. Es la sujeción del estilo, del “gran estilo”, en resumidas cuentas y como apunta un fragmento póstumo, lo que caracteriza al hombre superior y ha de guiar la formación del superhombre⁵. Una vez aclarado en estos términos lo que significa el ascetismo y la espiritualización de las pasiones en el contexto aristocrático del dominio de sí, podemos retomar la lectura que habíamos comenzado hace unas páginas del parágrafo 290 de *La ciencia jovial*:

“Son las naturalezas fuertes y ávidas de dominio las que disfrutan el deleite más sutil en esa presión, en esa sujeción y perfeccionamiento bajo la propia ley: la pasión del poderoso queda aliviada ante el espectáculo de lo natural sometido al estilo, de toda naturaleza vencida y domada, incluso cuando tienen que construir

¹ Fragmento 14[157] de la primavera de 1888, *KSA* 13-341.

² Fragmento 14[219] de la primavera de 1888, *KSA* 13-394.

³ Fragmento 9[139] del otoño de 1887, *KSA* 12-415

⁴ Fragmento 10[128] del otoño de 1887, *KSA* 12-530.

⁵ Fragmento 34[96] de abril-junio de 1885, *KSA* 11-452-453.

palacios o cultivar jardines se resisten a dejar libre a la naturaleza. — Y a la inversa son las naturalezas débiles, los caracteres impotentes ante sí mismos, los que *odian* la sujeción del estilo: sienten que si se les impusiera esta desagradable presión se convertirían bajo su dominio en naturalezas *vulgares*: se convertirían en esclavos, pues tan pronto sirven, odian servir. Tales espíritus —que pueden ser espíritus de primera categoría— están siempre dispuestos a darse forma o a interpretarse a sí mismos y a su entorno en cuanto naturaleza *libre*: salvaje, arbitraria, fantástica, desordenada, sorprendente —¡y hacen bien con ello, pues sólo así se hacen un bien a sí mismos! Porque sólo una cosa es necesaria: que el hombre *alcance* satisfacción consigo mismo — bien sea a través de ésta o aquella ficción y arte: ¡pues sólo entonces se puede soportar la mirada al hombre!”¹.

Habida cuenta de lo leído, puede concluirse que la sujeción al estilo es para Nietzsche la única posibilidad extramoral de la autonomía. Y es que por voluntad no ha de entenderse una instancia arbitraria o caprichosa, sino, bien al contrario, una ecuación de poder que precisa de la autodisciplina a fin de *llegar a ser lo que se es*, de cumplir con el deber del propio destino. La libertad no es de ningún modo la exhibición de una independencia abstracta, sino el ejercicio del dominio de sí: “¿Libre te llamas a ti mismo? —inrepa Zaratustra— Quiero oír tu pensamiento dominante, y no que has escapado de un yugo”². En efecto, no se trata de conseguir una mera libertad negativa, sino un poder positivo de autodeterminación, de creación de sí, que exige la autoimposición de una ley querida. Por ello —diciéndolo con el celeberrimo discurso de *Así habló Zaratustra* “De las tres transformaciones”— es necesaria una segunda metamorfosis del espíritu una vez que se ha liberado de los pesados fardos de la moral, una vez que ha pasado de cargarse de deberes ajenos como un camello a oponerse a ellos impersonalmente con la agresividad de un león. Se trata en este momento de conquistar la propia voluntad y darse valores personales. “El espíritu quiere ahora *su* voluntad, el retirado del mundo conquista ahora *su* mundo”: para ello hace falta la inocencia ilusionada y el egoísmo propios de la infancia que permiten amar el destino: “un santo decir sí”:

¹ *CJ*, §290, *KSA* 3-530-531.

² *AHZ* I, “Del camino del creador”, *KSA* 4-81; en la ed. cast., p. 102

“Pero decidme, hermanos míos, ¿qué es capaz de hacer el niño que ni siquiera el león ha podido hacerlo? ¿Por qué el león rapaz tiene que convertirse todavía en niño?

Inocencia es el niño, y olvido, un nuevo comienzo, un juego, una rueda que se mueve por sí misma, un primer movimiento, un santo decir sí.

Sí, hermanos míos, para el juego del crear se precisa un santo decir sí: el espíritu quiere ahora *su* voluntad, el retirado del mundo conquista ahora *su* mundo”¹.

Como señalábamos antes, en contraposición al lema liberal “laissez aller”, el proceso de la mismidad ha de plegarse a la coacción del gusto². La libertad conquistada ha de servir al propio destino y administrarse de acuerdo a un plan trazado. Como señala un fragmento póstumo, “nuestra moral debe llamarse: «yo quiero»” y no atender de ninguna manera al “«tú debes»”³, pero este querer no ha de entrañar la violencia reactiva del león, sino las posibilidades afirmativas de futuro en las que puede crear un niño. No se trata de ser libre *de*, sino *para*. La libertad es, fundamentalmente, la capacidad de asumir la propia biografía haciendo una profesión extrema de individualismo. Continúa en este sentido Zaratustra su discurso “Del camino del creador”:

“¿Libre de qué? ¡Qué importa eso a Zaratustra! Tus ojos deben anunciarme con claridad: ¿libre *para* qué?

¿Puedes prescribirte a ti mismo tu bien y tu mal, y suspender tu voluntad por encima de ti como una ley? ¿Puedes ser juez para ti mismo y vengador de tu ley?”⁴

¹ AHZI, “De las tres transformaciones”, KSA 4-31; en la ed. cast., p. 51.

² Leemos en el §188 de MBM: “Todo artista sabe que su estado «más natural», esto es, su libertad para ordenar, establecer, disponer, configurar en los instantes de «inspiración», está muy lejos del sentimiento del dejarse-ir, — y que justo en tales instantes él obedece de modo muy riguroso y sutil a mil leyes diferentes, las cuales se burlan de toda formulación realizada mediante conceptos, basándose para ello cabalmente en su dureza y en su precisión (comparado con éstas, incluso en concepto más estable tiene algo de fluctuante, multiforme, equivoco —)”, KSA 5-108; en la ed. cast., pp. 116-117.

³ Fragmento 7[1] de la primavera-verano de 1883, KSA 10-236.

⁴ AHZI, “Del camino del creador”, KSA 4-81; en la ed. cast., p. 102.

II.5. Una moral de la singularidad.

Habida cuenta de lo leído, que el gusto sea el trasunto del estilo implica que éste no se rige por ninguna legalidad vigente —“el camino no existe”, vamos a leer dentro de un momento—, sino que, bien al contrario, ha de generar una propia a partir de la gran razón del cuerpo. La psicología de la voluntad de poder está determinada fisiológica y estéticamente en la medida en que las posibilidades del organismo se reinterpretan según las iniciativas creativas del ser humano y ello conlleva, sin duda, una apología de lo subjetivo y personal, de la perspectiva. Este planteamiento recoge, en definitiva, la primacía ética del individuo y corrige en este sentido cualquier tentativa de dogmatismo: “la moral —sentencia al respecto un fragmento póstumo— es *cuestión de gusto*”¹. En este sentido, Nietzsche se propone antes que una refutación de los modos de vida que avalan las diferentes opciones morales una crítica genealógica de su sensibilidad que contemple la posibilidad de otra más saludable inmune a los ideales gregarios metafísicos —“¡el modelo no debe ser un fantasma!”²—. Se reivindica así un gusto individualista, *aristocrático*, que exprese la confianza en la propia voluntad y se acompañe siempre con el rotundo posesivo de la primera persona singular: que sea *mi* gusto. Coincidiendo con unas líneas más arriba citadas del párrafo 290 de *La ciencia jovial* en las que se quitaba importancia a la bondad o maldad del gusto para dársela a que fuese “uno solo”, a su coherencia y a su capacidad unificadora del carácter, leemos en *Así habló Zaratustra*:

“Un ensayar y un preguntar fue todo mi caminar: — ¡y, en verdad, también hay que *aprender* a responder a tal preguntar! Este — es mi gusto:

— no un buen gusto, no un mal gusto, sino *mi* gusto, del cual ya no me avergüenzo ni lo oculto.

«Este — es *mi* camino, — ¿dónde está el vuestro?», así respondía yo a quienes me preguntaban «por el camino». ¡*El* camino, en efecto, — no existe!»³

¹ Fragmento 7[62] de la primavera-verano de 1883, *KSA* 10-263.

² Fragmento 6[257] del otoño de 1880, *KSA* 9-265.

³ *AHZ*, III, “Del espíritu de la pesadez”, *KSA* 4-245; en la ed. cast., p. 272.

Más allá del bien y del mal, por encima de la que pudiera ser la calificación moral del gusto está su calado individual, su capacidad para jalonar un camino propio que no discurra a la sombra del trillado y que pueda, por el contrario, ganarse el título de *mío*. Esta radical *personalización* de la existencia que propone la filosofía nietzscheana pasa por un importante trabajo hermenéutico en el que opera el escalpelo del olvido y la parcialidad de la decisión con la mira de ajustar el sentido a los propios horizontes y asegurar un autorreconocimiento coherente y amable. Cabe desmarcarse en este sentido de la grosera glotonería del “*homo pamphagus*”, del “omnicontentamiento” de aquellos que digieren indiscriminadamente y le sacan gusto a todo sin comprometerse ni poner en juego su singularidad¹.

“Decir siempre sí”, ridiculiza Zaratustra: “¡esto lo ha aprendido únicamente el asno y quien tiene su mismo espíritu!”. Y es que la asimilación de la experiencia ha de ser estrictamente personal y correr el riesgo del *no*, de la contracorriente y de la soledad: “yo honro —precisa en este sentido Nietzsche— las lenguas y los estómagos rebeldes y selectivos, que aprendieron a decir «yo» y «sí» y «no»”². Contra la gravedad moral que tira de nosotros hacia el fondo de la impersonalidad —“a menudo el espíritu miente a propósito del alma. Así lo procura el espíritu de la pesadez”³— cabe recuperar la ligereza anímica y explotar el potencial de la idiosincrasia. “Descubrirse uno a sí mismo es lo más difícil de todo”, se admite en *Así habló Zaratustra*, pero, sin embargo, lo puede conseguir, en resumidas cuentas, quien haciendo oídos sordos a la espectral cantinela “bueno para *todos*, malvado para *todos*” sabe decir “este es *mi* bien y este es *mi* mal”⁴.

¹ *A*, §171, KSA 3-152; en la ed. cast., p. 166.

² *AHZ*, III, “Del espíritu de la pesadez”, KSA 4-243; en la ed. cast., p. 271

³ *Ibid.*

⁴ *Ibid.* Cf. también “De las alegrías y de las pasiones”: “Este es *mi* bien, esto es lo que yo amo, así me agrada del todo, únicamente así quiero yo el bien”, KSA 4-42; en la ed. cast., p. 63.

El gusto funda una ética de la singularidad, pues queda al cuidado de cada uno el someterse a una determinada ley y calcular su propia moral con estilo, en función de sus fuerzas y debilidades. Contra cualquier pretensión de universalismo o abstracción al respecto, Nietzsche trata de convencernos de que “una virtud tiene que ser invención nuestra, personalísima defensa y necesidad nuestra: en todo otro sentido es meramente un peligro”¹. En el individuo reposa, en efecto, la soberanía absoluta para legislar su biografía al margen de los códigos establecidos. El propio deber, la meta que cada uno se da a sí mismo, no tiene que confundirse con el concepto de deber en general, que es una invitación a la impersonalidad, una “mera ficción cerebral” incapaz de hacerse cargo de las condiciones que aseguren la conservación y el crecimiento individuales². “Una virtud terrena es la que yo amo —insiste en este sentido Zaratustra en su discurso “De las alegrías y de las pasiones”—: en ella hay poca inteligencia, y lo que menos hay es la razón de todos”³.

II.5.1. La virtud al gusto.

“Que cada uno se invente su virtud, su imperativo categórico” —concluye *El Anticristo*⁴— fiándose del consejo del placer y oyendo a la gran razón del cuerpo. Y es que, en efecto, como decíamos antes, la moral es cuestión de gusto y, en consecuencia, el resultado de una determinada *incorporación* de la experiencia. “Vuestro espíritu y vuestra virtud sirvan al sentido de la tierra — exclama Zaratustra a propósito—, hermanos míos: ¡y el valor de todas las cosas sea establecido de nuevo por vosotros!”⁵. Las virtudes quedan liberadas así de todo compromiso religioso o social y desmienten la promesa de una recompensa sobrehumana en un horizonte de transcendencia: no son ninguna “guía hacia super-tierras y hacia paraísos”⁶. No han de “perderse volando”, sino coincidir,

¹ AC, §11, KSA 6-177; en la ed. cast., p. 40

² *Ibid.*.

³ AHZ, I, “De las alegrías y de las pasiones”, KSA 4-42; en la ed. cast., p. 64.

⁴ AC, §11, KSA 6-177; en la ed. cast., p. 40.

⁵ AHZ, I, “De la virtud que hace regalos”, KSA 4-100; en la ed. cast., p. 121.

⁶ AHZ, I, “De las alegrías y de las pasiones”, KSA 4-42; en la ed. cast., p. 63. En el pasaje “De los virtuosos” leemos en este mismo sentido: “¡Vosotros queréis ser pagados además, virtuosos! ¿Queréis

bien al contrario, con esas señas de identidad orgánicas *humanas, demasiado humanas* que dan pie a un autorreconocimiento pleno y potente. Sobre esta reapropiación corporal de la virtud, leemos en un momento de *Así habló Zaratustra*:

“No dejéis que vuestra virtud huya de las cosas terrenas y bata las alas hacia paredes eternas! ¡Ay, ha habido siempre tanta virtud que se ha perdido volando!

Conducid de nuevo a la tierra, como hago yo, a la virtud que se ha perdido volando — sí, conducidla de nuevo al cuerpo y a la tierra: ¡para que sea la tierra su sentido, un sentido humano!

De cien maneras se han perdido volando y se han extraviado hasta ahora tanto el espíritu como la virtud. Ay, en nuestro cuerpo habita ahora todo ese delirio y error: en cuerpo y voluntad se han convertido”¹.

Las virtudes han de convertirse en cuerpo y voluntad. Podríamos resumir también esta enseñanza con otra sentencia de Zaratustra: “Vuestro sí-mismo más querido es vuestra virtud”². En efecto, Nietzsche critica las versiones mutiladas y mutiladoras de ésta que se elaboran, precisamente, desgastando el valor individual y corporal de la existencia. Así, por ejemplo, las “convulsiones bajo un látigo” o “que los vicios se vuelvan perezosos” o el “freno” que ha de echar constantemente para no volcar el que se ha cargado con demasiados pesos o el “tic-tac” que parece hacer sin descanso aquél al que le ha dado cuerda el deber o la excusa para cometer más crímenes o los gestos vacíos de toda cordialidad..., pasan por ser el camino seguro hacia el bien cuando, en realidad, no son más que las rutinas errantes de la impersonalidad y el trasunto de la debilidad del querer³. En todos esos casos se impone la heteronomía y su ilusa pretensión de universalismo en tanto y cuanto que de la vida en común ha quedado excluida por inmoral la idiosincrasia —la moral de las costumbres, como ya hemos visto

tener una recompensa a cambio de la virtud, y el cielo a cambio de la tierra, y la eternidad a cambio de vuestro hoy? ¿Y os irritáis conmigo porque enseñe que no existe ni remunerador ni pagador? Y en verdad, ni siquiera enseñe que la virtud sea su propia recompensa?”, *KSA* 4-120; en la ed. cast., p. 143.

¹ *AHZ*, I, “De la virtud que hace regalos”, *KSA* 4-99-100; en la ed. cast., p. 121.

² *AHZ*, II, “De los virtuosos”, *KSA* 4-121; en la ed. cast., p. 144.

³ En el pasaje de *Así habló Zaratustra* que ya hemos citado “De los virtuosos” repasa Nietzsche estas diferentes acepciones morales de la virtud, *KSA* 4-121-123; en la ed. cast., pp. 144-146.

se señalaba en un momento de *Aurora*, no exige otra cosa que “el sacrificio del individuo”¹—.

Sin embargo, la propuesta nietzscheana es muy diferente: “Que vuestra virtud sea vuestro sí-mismo y no algo extraño, una piel, un manto: ¡ésa es la verdad que brota del fondo de vuestra alma, virtuosos!”². Aquélla ha de ser entonces renaturalizada, resignificada extramoralmente para que pueda medirse con la *virtù* renacentista, recuperando así su acepción originaria como fuerza y poder, como expresión de la plenitud vital del ser humano. El higienismo nietzscheano parte, ciertamente, en este sentido de la somatización de las virtudes, de su transcripción afectiva: y es que han de ser una garantía de la propia salud del individuo. Leemos al respecto en *Así habló Zaratustra*:

“En otro tiempo tenías pasiones y las llamabas malvadas. Pero ahora no tienes más que tus virtudes: ellas han surgido de tus pasiones.

Pusiste tu meta suprema en el corazón de aquellas pasiones: entonces se convirtieron en tus virtudes y alegrías.

Y aunque fueses de la estirpe de los coléricos o de la de los lujuriosos, o de los fanáticos de su fe o de los vengativos:

Al final todas tus pasiones se convirtieron en virtudes y todos tus demonios en ángeles.

En otro tiempo tenías perros salvajes en tu mazmorra: pero al final se transformaron en pájaros y en amables cantoras.

De tus venenos has extraído tu bálsamo; has ordeñado a tu vaca tribulación, — ahora bebes la dulce leche de sus ubres”³.

El orden de las pasiones vuelve a ganar sus derechos aunque, eso sí, se ha de procurar, como hemos insistido más arriba, que la “lucha” interna entre ellas no arruine la mismidad: “es una distinción tener muchas virtudes —continúa Zaratustra—, pero es una pesada suerte”⁴. En cualquier caso, la propia afectividad exige ser reinterpretada como virtuosa independientemente de su calidad moral o de su ajuste o desajuste a las reglas de convivencia, pues es ni

¹ *A*, §9.

² *AHZ*, II, “De los virtuosos”, *KSA* 4-121; en la ed. cast., p. 144.

³ *Ibid.*, I, “De las alegrías y de las pasiones”, *KSA* 4-43; en la ed. cast., p. 64.

⁴ *Ibid.*

más ni menos que el acervo de la individualidad y el mejor medio para su conservación y expansión. De hecho, Nietzsche llega incluso a hacer una apología de la criminalidad en el *gran* sentido —de la que el *asesinato* de Dios sería la máxima expresión— en la medida en que, por oposición a la que actúa resentidamente contra la comunidad y se siente culpable ante ella, es capaz de afirmar sin remordimiento un orden nuevo y personal frente el vigente. Habida cuenta de este egoísmo axiológico y por analogía, “*todos los grandes hombres — apunta un fragmento póstumo de 1887— eran criminales*”¹.

Con esta aproximación extramoral a la virtud que desautoriza cualquier deontología al uso se quiere disculpar la singularidad y sus posibles excesos, justificando los medios que sirven a la afirmación del sí mismo. Las pasiones ganan, así pues, un derecho absoluto para poner toda su sabiduría corporal al servicio de la gran salud del individuo. Se trata, en definitiva, de reivindicar, a razón de un valor biológico o, mejor dicho, biográfico y solidario con el aristocratismo, los afectos. Como leíamos en el texto arriba citado, estos, de vergonzosos “demonios”, pasan a ser “ángeles” propicios, de “perros salvajes” que han de estar encarcelados, a “pájaros” que pueden volar libremente, transformándose su pretendido “veneno” en un “bálsamo” que, en resumidas cuentas, aplaca esa pesadumbre que aqueja a la singularidad en el contexto social.

Y es que, ciertamente, el aristocratismo en el que está pensando Nietzsche recoge una posición vital excepcional y difícil puesto que contradice las inercias de la comunidad y ha de afrontar la grave acusación de ponerla en peligro: “El placer de ser rebaño —leemos en *Así habló Zaratustra* — es más antiguo que el placer de ser un yo: y mientras la buena conciencia se llame rebaño, sólo la mala conciencia dice: yo”². Bajo esta perspectiva, el individuo, en efecto, imagina deberse a la colectividad y se cree en la obligación de entregarle a ella sus

¹ Fragmento 9[120] del otoño de 1887, *KSA* 12-406. Cf. también fragmento 14[182] de la primavera de 1888, *KSA* 13-365 y ss. y el pasaje de *AHZ* I, “Del pálido delincuente”, *KSA* 4-45 y ss.; en la ed. cast., pp. 66 y ss..

² *AHZ*, I, “De las mil metas y de la única meta”, *KSA* 4-75-76; en la ed. cast., p. 97.

principales señas de identidad. Desde un punto de vista antropológico y de cara a la supervivencia, los intereses generales están por encima de los particulares, lo que hace a la idiosincrasia sospechosa de inmoralidad. “Bajo el dominio de la moral de las costumbres —insiste *Aurora*— toda suerte de originalidad ha originado mala conciencia”¹. De hecho, tal y como se explica en *La genealogía de la moral*, el origen de esta *dolencia* es social, pues sólo la presión de la vida en común es capaz de generar un tal sentimiento de deuda². Como vimos en el capítulo anterior, la domesticación del ser humano lleva aparejado el desarrollo de un espacio interior, el alma, en el que quedan confinados una serie de instintos que hasta entonces habían exhibido la fuerza y el placer del individuo. Su expresión a partir de ese momento se sanciona como malvada y se reprime, volviéndose contra uno mismo y provocando su inculpación.

La historia del individuo narra la batalla contra el gregarismo y discurre para Nietzsche en sentido inversamente proporcional a la de la conciencia. En sus primeros pasos, la civilización hubo de afianzar primero, sin duda, los “afectos sociales” (*Affekte der Gesellschaft*): el ser humano comenzó siendo “la parte de un todo que tenía una naturaleza orgánica y que se servía del individuo como de un órgano”³. Así pues, en este trabado contexto la diferencia es una alternativa que entraña riesgos y acarrea sufrimiento para quien se atreve a intentarla. El desarrollo de la vida en común pasa por relegar lo singular: “de hecho —se insiste en *Aurora*— no podemos imaginarnos, efectivamente, todo lo que han debido sufrir en el curso de los tiempos todas aquellas existencias raras, escogidas, esos espíritus originales que siempre se han considerado malvados y peligrosos”⁴. Y es que el individualismo se abre paso con dificultades incluso cuando las sociedades han evolucionado técnica y culturalmente y las

¹ Cf. §9 de *Aurora*, KSA 3-23; en la ed. cast., p. 68.

² *GM*, II, §16.

³ Fragmento 11[182] de la primavera-otoño de 1881, KSA 9-510. Un poco más adelante, Nietzsche pone un ejemplo de la función orgánica del individuo: “en tanto que es miembro de una raza o un estado *teme* y odia al máximo no a su enemigo personal sino al público [...] Parte a la guerra para enriquecer a su estado y jefe y ayudarles a obtener ventajas a riesgo personal de ruina, miseria, mutilación”.

⁴ *A*, §9; KSA 3-24; en la ed. cast., p. 69.

condiciones de supervivencia se hacen más benignas. No queda entonces otra salida que afirmar que la humanidad es, por naturaleza, gregaria, débil e impersonal, y que su mejor metáfora es la de la “arena”¹. A juicio de Nietzsche, el individuo no es sólo un fenómeno tardío de la civilización, sino también todavía, ciertamente, una completa excepción. Leemos al respecto en un fragmento póstumo del año 1881:

“El egoísmo (*Egoism*) es algo tardío y todavía extraordinario: ¡los sentimientos gregarios son más poderosos y más antiguos! Por ejemplo: el ser humano aún se *valora* en función de como los otros lo valoran (vanidad). Todavía quiere los *mismos* derechos que los demás y siente un gran bienestar con este pensamiento, incluso cuando trata a los otros como iguales (¡lo que contradice fuertemente la justicia de *suum cuique!*) No se considera como algo nuevo, sino que aspira a apropiarse de las opiniones de los que dominan, igualmente, educa a sus hijos en consecuencia con ello. Es el *primer grado* del egoísmo, ninguna contradicción al respecto: el ser humano no es en realidad todavía individuo ni yo (ego); sólo como función del todo siente su existencia justificada. Por ello deja que dispongan de él padres, maestros, castas y príncipes para alcanzar una especie de **estima de sí** — incluso en el amor es más bien determinado que determinante. La obediencia, el deber son para él «la moral», es decir, lo que *ensalza* sus instintos gregarios, representándose los como *virtudes difíciles*. Incluso cuando la individualidad *despierta* la masa de sentimientos gregarios es todavía predominante y se asocia con la *buena conciencia*².

De acuerdo con lo leído, la igualdad aparece como el gran prejuicio moderno que impide el desarrollo de un verdadero individualismo y que se empeña en justificar la existencia del ser humano en función de sus semejantes. La “estima de sí” se hace dependiente del juicio normalizado de los demás y los derechos con los que quiere probarse la autonomía no son más que vehículo para la heteronomía. “El deseo de un estado, de instituciones sociales, de iglesias, etc... —señala un poco más adelante el fragmento citado como prueba de ello— no se ha debilitado”³. A entender de Nietzsche, la Modernidad anula la operación

¹ *A*, §§174 y 429. El socialismo sería un buen ejemplo del individualismo igualitarista y gregario que recoge la metáfora de la arena. Cf. sobre ello el fragmento 10[82] del otoño de 1887, *KSA* 12-502-504.

² Fragmento 11[185] de la primavera-otoño de 1881, *KSA* 9-513-514.

³ Fragmento 11[185] de la primavera-otoño de 1881, *KSA* 9-514

axiológica renacentista contra el gregarismo, reabriendo un proceso de decadencia fatal para los hombres superiores. Y es que la irrupción de la subjetividad como punto de vista epistemológico y moral privilegiado no equivale al cuidado del individuo, sino más bien a su malversación. La fundación del yo filosófico parece estar comprometida, en efecto, con una reivindicación democrática que frustra la aspiración a la distancia y a la jerarquía. A propósito de esta ambigüedad, podemos leer en un fragmento póstumo de 1885 que “los dos rasgos que caracterizan a los europeos modernos parecen contradictorios: el *individualismo* y la *exigencia de derechos iguales*”¹. Sin embargo, estos se avienen bien al precio de perder el primero espesor diferencial y convertirse en un expediente de la uniformidad, satisfaciendo bajo la forma de autoconciencia particular intereses gregarios.

Nietzsche pretende medir dos interpretaciones del individualismo, una de talante democrático y otra decididamente aristocrática². Aquélla —insistimos de nuevo— responde a la extrema vulnerabilidad de un ser humano que no siendo capaz de asumir el riesgo de su destino ni de su idiosincrasia necesita asegurarse que “está siempre *inter pares*”, entre semejantes que comparten los mismos objetivos y canalizan su fuerza por cauces pacificadores³. Este tipo débil de individuo —el *último hombre* lo llamará también Nietzsche—, que es común según nuestro autor, por ejemplo, al socialismo y al anarquismo “se afirma *no en tanto que persona*, sino simplemente en tanto que particular” y en este sentido “representa a todos los particulares contra la totalidad”⁴. Estos conforman una masa homogénea que, moviéndose a una y predicando el altruismo, agita un pobre “egoísmo individual” interesado en la independencia con respecto a las

¹ Fragmento 40[26] de agosto-septiembre de 1885, *KSA* 11-642.

² Sobre estos dos individualismos, cf. el estudio de A. Renaut, *La era del individuo*, pp. 244 y ss. Cf. también su trabajo conjunto con L. Ferry “Ce qui a besoin d’être démontré ne vaut pas grand-chose” en el colectivo editado por ambos *Pourquoi nous ne sommes pas nietzschéenes?*, Éditions Grasset, Paris, 1991, pp. 129 y ss..

³ Fragmento 40[26] de agosto-septiembre de 1885, *KSA* 11-642

⁴ Fragmento 10[82] del otoño de 1887, *KSA* 12-502-503. Sobre la descripción del último hombre, cf. el prólogo de *AHZ*.

instituciones sociales, “se trate del estado o de la iglesia”¹. Este margen de libertad individual le resulta a Nietzsche muy estrecho en la medida en que recoge una serie de derechos abstractos, iguales para todos, pero que, justamente por ello, no deja lugar a programas morales realmente personalizados. Una tal falta de sensibilidad a la singularidad reduce la voluntad de poder a su mínima expresión, a su “grado más modesto”, de hecho². La distinción que establece la cita entre persona (*Person*) y particular (*Einzelner*) da a entender, precisamente, la desproporción entre una verdadera y potente afirmación de sí que redundaba en la heterogeneidad intersubjetiva y un atomismo uniforme, democrático, que sólo consigue el adocenamiento.

Habida cuenta de todo ello, y a pesar del protagonismo que tiene este pronombre en la filosofía moderna, exclamará Nietzsche como conclusión del fragmento arriba transcrito que “¡el yo (ego) es todavía algo muy extraordinario!”, reivindicando una suerte de egoísmo muy diferente del que hemos nombrado hace unas líneas³. Y es que, en efecto, será considerado como una virtud que desvía al ser humano de la impersonalidad para alumbrarle el incomunicable camino de la idiosincrasia. Ayudémonos de las líneas del siguiente fragmento póstumo de 1880 para acabar de presentar la vocación no sólo anticomunitarista sino brutalmente antidemocrática del aristocratismo nietzscheano:

“decir «yo» más y más fuerte que la mayoría de los seres humanos, imponerse a ellos, oponerse a cualquier intento de hacer de nosotros una herramienta o un miembro, hacerse independiente a riesgo de someter o sacrificar a los otros si la independencia no puede conseguirse de otra manera, anteponer la precariedad de la sociedad a los regímenes fáciles, seguros, uniformes, y considerar el modo de vivir costoso, derrochador y absolutamente personal, como condición para que «el ser humano» llegue a ser más grande, más poderoso, más fértil, más atrevido, más extraordinario y más raro —para que la humanidad pierda en número y gane en valor”⁴.

¹ Fragmento 10[82] del otoño de 1887, *KSA* 12–502-503

² *Ibid.*...

³ Fragmento 11[185] de la primavera-otoño de 1881, *KSA* 9-514

⁴ Fragmento 9[11] del invierno de 1880, *KSA* 9–411-412.

En resumidas cuentas, el ascendiente del individualismo moderno es para Nietzsche cristiano en la medida en que valora el igualitarismo: “el veneno de la doctrina «*idénticos* derechos para todos» — es el cristianismo el que lo ha diseminado de modo más radical”¹. Socavándose así por obra de la mentira de la igualdad de las almas “el aristocratismo de los sentimientos”, “nadie tiene ya hoy valor para reclamar derechos especiales, derechos señoriales, un sentimiento de respeto para consigo mismo y para con sus iguales, — un *pathos de la distancia*”². Y es que se es “*gentilhomme*” —se insiste en *Ecce homo*— cuando se “distingue”: cuando se tiene “un sentimiento para la distancia” y se “ve en todas partes rango, grado, orden entre un hombre y otro”³. Así las cosas, para contrarrestar la tendencia gregaria, Nietzsche reivindica una acepción fuerte del yo —que va a ser transcrito ahora también como *ego*— de la que va a derivarse una deontología del egoísmo que en un momento de *Ecce homo* queda reseñada como “arte de la autoconservación”⁴. Sigamos por aquí.

II.5.2. El egoísmo y la mirada distanciada al otro.

De acuerdo con lo que venimos tratando de mostrar y resumiéndolo, Nietzsche invierte las relaciones entre lo universal y lo particular. La moral que acompaña al superhombre es una moral para el individuo que antepone los propios criterios a cualquier otra legalidad vigente. El sí mismo se afirma de este modo contra lo presuntamente común y generalmente compartido, poniendo en entredicho el dogma moral de una naturaleza humana universalizable y reclamando, como contrapartida y de modo radical, el derecho a la diferencia. De hecho, con arreglo a la dinámica de la voluntad de poder, como hemos visto, la propia identidad se construye resistiendo a los demás, se consolida en tensión con la alteridad. En este sentido, para no perder ni distraer la singularidad cabe, en

¹ *AC*, §43, *KSA* 6-217; en la ed. cast., p. 83.

² *Ibid.*, *KSA* 6-218; en la ed. cast., p. 84.

³ *EH*, “El caso Wagner”, §4, *KSA* 6-362; en la ed. cast., p. 120.

⁴ *EH*, “Por qué soy tan inteligente”, §9, *KSA* 6-293; en la ed. cast., p. 50.

opinión de Nietzsche, “aprender a amarse a sí mismo”, es decir, “a soportar estar consigo mismo y a no andar vagabundeando de un sitio para otro”¹.

Este amor propio —el “gran amor”, como apostilla un fragmento póstumo²— que renuncia a ese perjudicial merodeo que se deja parafrasear como “amor al prójimo”³ para concentrarse en lo propio, para ensimismarse, es ciertamente una declaración a favor del egoísmo. “El «por el prójimo» —insiste Zaratustra— es la virtud tan solo de las gentes pequeñas” cuando, en cambio únicamente “vuestra obra, vuestra voluntad es *vuestro* «prójimo»”⁴. Y es que, como se apunta en *La genealogía de la moral*, “sólo la mala conciencia, sólo la voluntad de maltratarse a sí mismo proporciona el presupuesto para el *valor* de lo no-egoísta”⁵. En los textos que vamos a citar nos encontraremos con los términos de *Egoism* o *Egoismus* o igualmente con el de *Selbstsucht*, cuya traducción literal acentúa su significado como afán, *Sucht*, por el *Selbst*, como ese *cuidado de sí mismo* que ha de caracterizar al superhombre. Este celo pasa por la jerarquía y reivindica, contra corriente, el derecho a la minoría y a la exclusividad, movilizándolo un ideal de contundente extramoralidad: “la injusticia —se insiste en *El Anticristo*— no está nunca en los derechos desiguales, sino en el reclamar derechos «iguales»”⁶.

La filosofía nietzscheana lejos de dar motivos para censurar la demostración absoluta de interés por el propio ego y de desinterés por el del otro, los da para celebrarla como una cualidad que se desvía de la impersonalidad y del gregarismo que impregnan la moralidad vigente y que permite andar, en cambio, el arriesgado camino de la idiosincrasia. Cabe entender el egoísmo, eso sí, con propiedad y desmarcarlo, para empezar, de la representación del *amor a uno mismo* que promueve el igualitarismo moderno en la medida en que lo sitúa en los parámetros de una concepción abstracta del ser humano que no tiene en

¹ *AHZ*, III, “Del espíritu de la pesadez”, *KSA* 4-242; en la ed. cast., p. 269.

² Fragmento 7[65] de finales de 1886-primavera de 1887, *KSA* 12-319.

³ *AHZ*, III, “Del espíritu de la pesadez”, *KSA* 4-242; en la ed. cast., p. 269.

⁴ *Ibid.*, IV, “Del hombre superior”, *KSA* 4-362; en la ed. cast., p. 388.

⁵ *GM* II, §18, *KSA* 5-326; en la ed. cast., p. 100.

⁶ *AC*, §57, *KSA* 6-244; en la ed. cast., p. 112.

cuenta la individualidad y que además —lo hemos visto— acaba culpabilizándola. Podemos insistir en este sentido espectral, “aparente”, del egoísmo con el siguiente párrafo de *Aurora*:

“La mayoría de la gente, independientemente de lo que piense y de lo que diga de su «egoísmo», no hace nada a lo largo de su vida por su ego, sino sólo por el fantasma de ego que se ha formado en la cabeza de su entorno y se ha comunicado con él; por consiguiente, todos viven en una nube de opiniones impersonales, de apreciaciones semi-personales e involuntarias, casi poéticas”¹.

Para Nietzsche, de todas las artes, es el aprender a amarse a sí mismo la “más delicada, la más sagaz, la última y la más paciente” en tanto que exige hacer valer los valores propios en detrimento de los comunes que han de ser, en definitiva, reconsiderados como extraños². Para entender esta pauta biográfica en sus justos términos, se ha de dar con su contexto preciso que no es otro que el del aristocratismo. Y es que, ciertamente, existe una suerte de inclinación egoísta degenerada y enferma “que siempre quiere hurtar” y que es propia de alguien servil que —en palabras de Zaratustra— “con ojos de ladrón mira todo lo que brilla; con la avidez del hambre mira hacia quien tiene de comer en abundancia; y siempre se desliza a hurtadillas en torno a la mesa de quienes hacen regalos”³. Pero frente a él, Nietzsche va a reivindicar otro egoísmo “saludable, sano, que brota de un alma poderosa

a la que corresponde el cuerpo elevado, el cuerpo bello, victorioso, reconfortante, en torno al cual toda cosa se transforma en espejo:

— el cuerpo flexible, persuasivo, el bailarín, del cual es símbolo y compendio el alma gozosa de sí misma. El goce de tales cuerpos y de tales almas en sí mismos se da a sí este nombre: «virtud»
[...]

Sobre quien es servil frente a los dioses y los puntapiés divinos, o frente a los hombres y las estúpidas opiniones humanas: ¡sobre *toda* esa especie de siervos escupe él, ese bienaventurado egoísmo!

Malo: así llama él a todo lo que dobla las rodillas y es servil y tacaño, a los ojos que parpadean sin libertad, a los corazones

¹ “El egoísmo aparente”, *A*, §105, *KSA* 3-92-93; en la ed. cast., p. 122.

² *AHZ*, III, “Del espíritu de la pesadez”, *KSA* 4-242; en la ed. cast., p. 270.

³ *Ibid.*, I, “De la virtud que hace regalos”, *KSA* 4-98; en la ed. cast., p. 119

oprimidos, y a aquella falsa especie indulgente que besa con anchos labios cobardes”¹.

En última instancia, la diferencia entre ambos egoísmos se resuelve como una cuestión de salud —de fortaleza o de debilidad, como ya hemos podido apreciar— pues su valor reposa en su capacidad de empujar a la propia biografía imprimiéndole vigor. Nietzsche no ofrece una definición esencial del amor por uno mismo, sino que lo aborda en términos perspectivistas como algo que depende de la que sea su contribución a la vida. Como vamos a leer en seguida “el egoísmo vale lo que valga fisiológicamente quien lo tiene”, lo que equivale a evaluarlo en función de la actividad o reactividad de la voluntad de poder. Así discurre el parágrafo de *Crepúsculo de los ídolos* titulado “Valor natural del egoísmo (*Egoismus*)”:

“El egoísmo (*Selbstsucht*) vale lo que valga fisiológicamente *quien lo tiene*: puede ser muy valioso, puede carecer de valor y ser despreciable. Es lícito someter a examen a todo individuo para ver si representa la línea ascendente o descendente de la vida. Cuando se ha tomado una decisión sobre esto se tiene también un canon para saber lo valioso que es su egoísmo. Si representa el ascenso de la línea, entonces su valor es efectivamente extraordinario, — y por amor a la vida en su conjunto que con él da un paso hacia delante, es lícito que sea incluso extremada la preocupación por conservar, por crear su *optimum* de condiciones”²

Sólo desde esta perspectiva fisiológica, extramoral, que atiende a la salud del individuo puede abrirse un camino para la extensión positiva del sí mismo y encauzarse una verdadera autoestima que no ha de estar pendiente del juicio de los demás. Lo que distingue la sensibilidad egoísta propia del alma poderosa de la que conviene a la aquejada de alguna enfermedad es su ausencia total de resentimiento, pues cuenta con los suficientes recursos hermenéuticos como para darse a voluntad sus propios valores sin desear los ajenos. Quien profesa una moral aristocrática no pretende, por lo tanto, apropiarse furtiva ni cobardemente del sentido que le ofrecen los demás, sino, bien al contrario, crearlo

¹ *AHZ* III, “De los tres males”, *KSA* 4-238; en la ed. cast., p. 266.

² *CI*, “IncurSIONES de un intempestivo”, §33, *KSA* 6-131-132; en la ed. cast., p. 106.

autónomamente al margen de las opiniones comunes y fuera de la red de las convenciones. Así pues, frente al instinto de *robar* que vertebra el egoísmo débil, prospera en un sentido mucho más noble otro abundante y generoso, que “hace regalos”, y que Nietzsche presenta —lo hemos leído ya hace dos citas y vamos a hacerlo de nuevo en la siguiente— como altamente virtuoso. Leemos en el discurso de *Así habló Zaratustra* titulado precisamente “De la virtud que hace regalos”:

“Ésta es vuestra sed, el llegar vosotros mismos a ser víctimas y regalos: y por ello tenéis sed de acumular todas las riquezas en vuestra alma.

Insaciable anhela vuestra alma riquezas y joyas, porque vuestra virtud es insaciable en su voluntad de hacer regalos.

Forzáis a todas las cosas a acudir a vosotros y a entrar en vosotros, para que vuelvan a fluir de vuestro manantial como los dones de vuestro amor.

En verdad, semejante amor que hace regalos tiene que convertirse en ladrón de todos los valores; pero yo llamo sano y sagrado a ese egoísmo (*Selbstsucht*)”¹

Esta presentación dadivosa del egoísmo podría dar pie a una nueva contextualización ética de la propuesta nietzscheana en la que aflorase un sentido de la magnanimidad y en la que surgiese una oferta para pensar la alteridad con cierta filantropía². Sin embargo, a nuestro entender, la posible repercusión sociopolítica de este *amor a sí mismo* va por unos derroteros bien distintos en la medida en que nos las habemos con la virtud cardinal de una moral de señores cuya radical vocación antidemocrática hemos podido apreciar en el epígrafe anterior. Hasta el momento, hemos hecho un tratamiento del *aristocratismo* fundamentalmente en términos psicológicos como título de la política privada e íntima del alma que propone Nietzsche sin entrar a valorar su calado público. No puede decirse, no obstante, que este segundo análisis no haya sido ensayado desde ángulos diferentes que han afiliado disparmente a nuestro autor, entre otras

¹ AHZ I, “De la virtud que hace regalos”, KSA 4-98; en la ed. cast., p. 119.

² En esta línea discurre, por ejemplo, la interpretación de M. Barrios en su trabajo *La voluntad de poder como amor*, Ediciones del Serbal, Barcelona, 1990.

cosas, al filonazismo, al anarquismo o a la ilustración¹. Sin entrar a valorar estas interpretaciones, aquí vamos a intentar simplemente plantear la lectura deontológica del individualismo nietzscheano y poner en juego sus principales claves, tratando así de enfocar desde el egoísmo aristocrático la mirada que el superhombre le tiene reservada al otro.

Y es que no puede negarse que el egoísmo fuerte y saludable del que hemos hablado más arriba está interesado en el rango, en marcar las diferencias; su *pathos* no es el del acercamiento a los demás, sino —como ya citamos hace muchas páginas— el *de la distancia*: el que marca y asume “el abismo entre unos hombres y otros, entre unos estamentos y otros, la multiplicidad de los tipos, la voluntad de ser uno mismo, de destacarse”². Podría decirse que de esta suerte se nombra una condición espiritual de autonomía que no habría de tener necesariamente una traducción socio-política, pero con frecuencia Nietzsche parece invitar a hacerla y, es más, la pone incluso como condición de aquélla. Recordemos lo que se decía al respecto en *Más allá del bien y del mal*:

“Sin el *pathos de la distancia*, tal como éste surge de la inveterada diferencia entre los estamentos, de la permanente mirada a lo lejos y hacia abajo dirigida por la clase dominante sobre los súbditos e instrumentos, y de su ejercitación, asimismo permanente, en el obedecer y el mandar, en el mantener a los otros subyugados y distanciados, no podría surgir tampoco en modo alguno aquel otro *pathos* misterioso, aquel deseo de ampliar constantemente la distancia dentro del alma misma, la elaboración de estados siempre más elevados, más raros, más lejanos, más amplios, más abarcadores, en una palabra, justamente la elevación del tipo «hombre», la continua «auto-superación del hombre»”³.

En la misma línea, sobre el carácter egoísta de las relaciones que ha de entablar el alma aristocrática con sus prójimos discurre en un tono mucho más

¹ Al respecto, pueden consultarse los estudios de D. Owen, *Nietzsche, Politics and Modernity*, Sage, Londres, 1995, sobre todo pp. 132 y ss.; F. Fistetti, *La volontà di valore. L'etico-politico dopo Nietzsche*, Dedalo Libri, Bari, 1981, G. Penzo, *Il superamento di Zarathustra. Nietzsche e il nazionalsocialismo*, Armando editore, Roma, 1987.

² *CI*, “Incuriones de un intempestivo”, §37, *KSA* 6-138; en la ed. cast., p. 113.

³ *MBM*, §257, *KSA* 5-205; en la ed. cast., p. 219.

prosaico que el dadivoso discurso de Zaratustra “De la virtud que hace regalos” este otro párrafo de *Más allá del bien y del mal*:

“A riesgo de descontentar a oídos inocentes yo afirmo esto: de la esencia del alma aristocrática forma parte el egoísmo (*Egoismus*), quiero decir, aquella creencia inamovible de que a un ser «como nosotros lo somos» tienen que estarle sometidos por naturaleza otros seres y tienen que sacrificarse a él. El alma aristocrática acepta este hecho de su egoísmo sin ningún signo de interrogación y sin sentimiento alguno de dureza, coacción, arbitrariedad, antes bien como algo que acaso esté fundado en la ley primordial de las cosas: si buscase un nombre para designarlo diría «es la justicia misma»¹.

Tal y como acabamos de leer, el egoísmo pasa por creer “que a un ser «como nosotros lo somos» tienen que estarle sometidos por naturaleza otros seres y tienen que sacrificarse a él”. Esta mención del sacrificio no es anecdótica y podríamos apoyarla, por ejemplo, con otras líneas tremendas también de *Más allá del bien y del mal* que hablan de cómo “una aristocracia buena y sana” ha de “aceptar con buena conciencia el sacrificio de un sinnúmero de hombres, los cuales, por causa de ella, tienen que ser rebajados y disminuidos hasta convertirse en hombres incompletos, en esclavos, en instrumentos”². Sabemos que es un lugar común en la filosofía nietzscheana la contraposición entre la moral propia de los esclavos y la de los señores y también que ésta se deja comprender en un sentido metafórico para distinguir a quienes reclaman el derecho de la diferencia de quienes se conforman con el gregarismo. Sin embargo, no es difícil dar con otras declaraciones muy comprometidas a propósito de la servidumbre: y es que, parece concluir Nietzsche, toda sociedad noble —que como sabemos “cree en una larga escala de jerarquía y de diferencia de valor entre un hombre y otro”— “necesita en cierto sentido de la esclavitud”³.

¹ *MBM*, §265; *KSA* 5-219; en la ed. cast., p. 234.

² *Ibid.*, §258, *KSA* 5-206; en la ed. cast., p. 221. Y continúa el texto: “Su creencia fundamental tiene que ser cabalmente la de que a la sociedad *no* le es lícito existir para la sociedad misma, sino sólo como infraestructura y andamiaje, apoyándose sobre los cuales una especie selecta de seres sea capaz de elevarse hacia su tarea superior y, en general, hacia un *ser* superior: a semejanza de esas plantas trepadoras de Java, ávidas de sol — se las llama sipó matador —, las cuales estrechan con sus brazos una encina todo el tiempo necesario y todas las veces necesarias hasta que, finalmente, muy por encima de ella, pero apoyadas en ella, pueden desplegar su corona a plena luz y exhibir su felicidad.—”.

³ *MBM*, §257, *KSA* 5-205; en la ed. cast., p. 219. Cf. también, por ejemplo, el fragmento 25[232] de la primavera de 1884, *KSA* 11-74, en el que podemos leer en el mismo sentido: “La necesidad de la

En resumidas cuentas, la crítica al igualitarismo empuja el alegato a favor de una sociedad verticalizada por una elite cultural que restringe significativamente la adscripción de derechos. Y es que, como se señala en *El Anticristo*, “un derecho es un privilegio”, algo que ha de ganarse y, además, de acuerdo con ello, Nietzsche subraya que “la desigualdad de los derechos es la condición primera para que llegue a haber derechos”¹. La igualdad quedaría *egoístamente* circunscrita en todo caso a un selecto grupo de pares que literalmente hablando formarían la *aristocracia*. Continúa precisamente en esta dirección el parágrafo 265 de *Más allá del bien y del mal* que comenzamos a citar más arriba:

“En determinadas circunstancias, que al comienzo la hacen vacilar, ese alma se confiesa que hay quienes tienen idénticos derechos que ella; tan pronto como ha aclarado esta cuestión de rango, se mueve entre esos iguales, dotados de derechos idénticos, con la misma seguridad en el pudor y en el respeto delicado que tiene en el trato consigo misma, —de acuerdo con un innato mecanismo celeste que todos los astros conocen. Esa sutileza y autolimitación en el trato con sus iguales es un parte *más* de su egoísmo —todo astro es un egoísta de este género—: se honra *a sí misma* en ellos y en los derechos que ella les concede, no duda de que el intercambio de honores y derechos, *esencia* de todo trato, forma parte asimismo del estado natural de las cosas. El alma aristocrática da del mismo modo que toma, partiendo del apasionado y excitable instinto de corresponder a todo que reside en el fondo de ella. *Inter pares* el concepto de «gracia» no tiene sentido ni buen olor; acaso haya una manera sublime de dejar descender sobre sí los regalos desde arriba como si fueran gotas: mas el alma aristocrática carece de habilidad para ese arte y ese gesto. Su egoísmo se lo impide: en general mira a disgusto hacia «arriba», — mira o bien *ante* sí, de manera horizontal y lenta o bien hacia abajo: — *ella se sabe en la altura*”².

Desde la altitud, en efecto, puede dominarse la situación, ejercerse plenamente el *pathos de la distancia*. En esa disciplinada y estilizada vida “en el

esclavitud” y los fragmentos 25[430] de la primavera de 1884, *KSA* 11-126, y 10[59] del otoño de 1887, *KSA* 12-491-493.

¹ *AC*, §57, *KSA* 6-243; en la ed. cast., p.111.

² *MBM*, §265; *KSA* 5-219-220; en la ed. cast., pp. 234-235.

hielo y en las altas montañas”¹ que lleva el ser humano superior, en la soledad de su cumbre, se encuentra en algunas ocasiones en la cota de enfrente con los ojos de un igual, pero la gran mayoría de las veces su visión es vertical. Y no se dirige entonces hacia arriba, pues su egoísmo le guarda de amar lo que trasciende la tierra que pisan sus pies, sino hacia abajo: donde están los más comunes de los mortales. Su perspectivismo moral no le permite situar al otro a la altura del propio rostro. La lejanía que experimenta el *Übermensch* con respecto a los demás —excepción hecha de esos caros semejantes— siempre le exige bajar la mirada. Habida cuenta de ello y desde esta reclamación radical del derecho a la aristocracia, vamos a tratar de aclarar la desconcertante llamada nietzscheana a la *gran política*. “Sólo a partir de mí existe en la tierra la *gran política*”, afirma, por ejemplo, en *Ecce homo* tras la siguiente declaración de guerra:

“Cuando la verdad entable lucha con la mentira de milenios, tendremos conmociones, un espasmo de terremotos, un desplazamiento de montañas y valles como nunca se había soñado. El concepto de política queda entonces totalmente absorbido en una guerra de los espíritus, todas las formaciones de poder de la vieja sociedad saltan por el aire — todas ellas se basan en la mentira: habrá guerras como jamás las ha habido en la tierra”².

II.6. Un apunte sobre la gran política.

Con frecuencia se señala que Nietzsche no es, propiamente hablando, un teórico de la filosofía política ni un político³. Sin embargo, no puede negarse que muchas veces razona como si le aguardase ciertamente una misión pública de

¹ *EH*, “Prólogo”, §3, *KSA* 6-258; en la ed. cast., p. 16.

² *Ibid.*, “Por qué soy un destino”, §1, *KSA* 6-366; en la ed. cast., p. 124.

³ En esta línea se desarrolla el estudio de S. Goyard-Fabre, *Nietzsche et la question politique*, Sirey, París, 1977 y el ya citado de M. Kessler, *Nietzsche ou le dépassement esthétique de la métaphysique*, pp. 199 y ss.. Cf. también el estudio de M. Cacciari, *Desde Nietzsche. Tiempo, arte, política*, Biblos, Buenos Aires, 1994, pp. 61 y ss.. Otras tesis se defienden en los artículos del volumen colectivo *Nietzsche y la «gran política»*. *Antídotos y venenos del pensamiento nietzscheano* ed. por A. Moraleja, Cuaderno Gris, Madrid, 2001. Cf. también los trabajos de W. Kaufmann, B. Detwiler, J. Quesada, L. E. de Santiago Guervós, D. Sánchez Meca y L. Jiménez Moreno recogidos en *Política, historia y verdad en la obra de F. Nietzsche*, ed. por J.E. Esteban y J. Quesada, Huerga Fierro editores, Universidad de Burgos, Madrid, 2000. Cf. también las páginas que le dedican a la gran política J. Conill en *El poder de la mentira. Nietzsche y la política de la transvaloración*, Tecnos, Madrid, 1997, pp. 158 y ss., y F. Savater en su *Idea de Nietzsche*, Ariel, Barcelona, 1995, pp. 127 y ss..

gran alcance¹. Lo acabamos de leer en la cita de clausura del epígrafe anterior y no es difícil encontrar algún texto que encauce una ambiciosa vocación de estadista de miras cosmopolitas y nutrida de referencias históricas nada pacíficas ni tranquilizadoras. En *Más allá del bien y del mal* se habla, por ejemplo, de una nueva y rompedora era: “El tiempo de la política pequeña ha pasado: ya el próximo siglo trae consigo la lucha por el dominio de la tierra, — la *coacción* a hacer una política grande”². Y, con la mirada puesta ya en ésta, en un pasaje de *Ecce homo* cuestionará su autor si alguien, aparte de él mismo, es capaz de abrir una vía para escapar del callejón sin salida de esas enfermizas regencias europeas ocupadas en asuntos menudos, nacionales. Veamos lo que se atreve a decir Nietzsche bajo los auspicios de Napoleón:

“Finalmente, cuando a caballo entre los siglos de *décadence* se dejó ver una *force majeure* de genio y voluntad lo suficientemente fuerte como para hacer de Europa una unidad, una unidad política y *económica*, destinada a gobernar la tierra, los alemanes, con sus «guerras de liberación», han hecho perder a Europa el sentido, el milagro de sentido que hay en la existencia de Napoleón, — con ello tienen sobre su conciencia todo lo que vino luego, todo lo que hoy existe, esa enfermedad y esa sinrazón, *la más contraria a la cultura*, que existen, el nacionalismo, esa *névrose nationale* de la que está enferma Europa, esa perpetuación de los pequeños Estados de Europa, de la *pequeña* política: han hecho perder a Europa incluso su sentido, su *razón* — la han llevado a un callejón sin salida. — ¿Conoce alguien, excepto yo, una vía para escapar del mismo?... ¿Una tarea lo suficientemente grande para *unir* de nuevo a los pueblos?”³

La gran política aparece de acuerdo con estas líneas como una empresa de altos vuelos, como un proyecto de futuro de transcendencia europea e internacional. A una escala menor, no obstante, discurre, por ejemplo, el parágrafo 189 de *Aurora*:

“Por muy importante que sea también en la *gran política* el papel de la utilidad y la vanidad — tanto de los individuos como de

¹ Según R. Rorty, se trata de la “búsqueda de una sublimidad histórica” —compartida por Heidegger— que le lleva a Nietzsche a creer que desempeña el papel del “último filósofo”, *Contingencia, ironía y solidaridad*, p. 125. Sin embargo, es precisamente esta suerte de vanidad tan abundante entre los filósofos, por cierto, la que desprecia Descartes.

² *MBM*, §208, *KSA* 5-140; en la ed. cast., p. 150.

³ *EH*, “El caso Wagner”, §2, *KSA* 6-360; en la ed. cast., p. 118

los pueblos—, la corriente más poderosa que les impulsa hacia delante es la *necesidad de sentir el poder*: un fenómeno que no sólo brota de vez en cuando como de una fuente inagotable en el alma de los príncipes y de los tiranos, sino también, y no en una proporción desdeñable, en las capas más bajas del pueblo. Siempre y en diferentes épocas, llega la hora en la que la masa *está dispuesta* a sacrificar su vida, su fortuna, su conciencia y su virtud a fin de lograr su placer supremo de reinar como nación victoriosa y tiránica sobre otras naciones (o, por lo menos, pensar que se reina). Entonces brotan tan abundantemente los sentimientos de derroche, de sacrificio de sí, de esperanza, de confianza, de audacia extraordinaria y de entusiasmo, que el príncipe ambicioso o astutamente previsor puede desencadenar una guerra y esconder así sus injusticias bajo la buena conciencia del pueblo”¹

Sin acallar la rotundidad de estos textos, cabe precisar que la *res publica*, tal y como la entiende Nietzsche, antes que al servicio de intereses generales ha de ponerse al de los individuales. Se quiere materializar con ello un ideal educativo interesado en la formación —en la cría (*Züchtung*) se llega a decir en algún momento— de seres humanos excepcionales y superiores que se sobrepongan a la domesticación gregaria². En un fragmento póstumo fechado entre finales de 1888 y principios de 1889, Nietzsche señala, como el primero de sus principios, que “la gran política quiere que la fisiología se haga la reina de todas las demás cuestiones”, que “quiere crear un poder lo suficientemente fuerte como para *criar* (*züchten*) la humanidad de modo más completo y elevado”³. Se trataría de encaminar políticamente una cultura *biográfica* y *biológica* del superhombre que pasa por la instrucción corporal e intelectual y cuya mira es la

¹ A, §189, KSA 3-161-162; en la ed. cast., p. 172.

² Cf., por ejemplo, fragmento 9[1] del otoño de 1887, KSA 12-339 en el que la educación (*Erziehung*) se asimila a la cría (*Züchtung*). En CI, “Los «mejoradores» de la humanidad”, §3, leemos también lo siguiente sobre la “cría” que propone la Ley de Manú —en la que ahondaremos a continuación—: “Es evidente que aquí no nos encontramos ya entre domadores de animales: una especie cien veces más suave y racional de hombres es el presupuesto para concebir si quiera el plan de tal cría (*Züchtung*). Viniendo del aire cristiano, un aire de enfermos y de cárcel, uno respira aliviado al entrar en este mundo más sano, más elevado, *más amplio*. ¡Qué miserable es el «Nuevo Testamento» comparado con Manú, qué mal huele! Pero también esta organización tenía necesidad de ser terrible, — esta vez no en lucha con la bestia, sino con su concepto antitético, con el hombre-no-de-cría, el hombre mestizo, el chandala”, KSA 6-100; en la ed. cast., p. 73.

³ Fragmento 25[1] de principios de 1888- principios de enero de 1889, KSA 13-637-638.

de garantizar el individualismo, la expresión de un *aristocratismo del egoísmo* cuyo último contexto identificador no es, sin embargo, público.

Así las cosas, paradójicamente, cualquiera que fuera el método empleado para ello estaría interesado en generar un tipo humano superior *egoísta*, tal y como hemos tratado de mostrar, cuyas preocupaciones no pasan por el prójimo ni por administrar lo común, sino en cualquier caso por aprovecharlo para poder escribir con comodidad y tranquilidad la propia biografía. “Todos los estados y comunidades —apunta al respecto un fragmento póstumo— son algo *inferior* al individuo, pero formas *necesarias* de su *formación elevada*”¹. El estado, se insiste en el mismo tono en otro momento, “es sólo un medio, un medio muy subalterno, de la cultura”². Como se concluye también en *Crepúsculo de los ídolos*, “lo que es grande en el sentido de la cultura ha sido apolítico, incluso *antipolítico*”³. Y es que lo que el superhombre pretende en realidad es substraerse de la esfera pública en tanto y cuanto que ésta, eso sí, se ajuste a las condiciones aristocráticas que le permitan dedicarse a la creación privada y personal de sí. Tal vez Nietzsche no manejase un programa concreto para ello, pero no puede negarse que trabajara idealmente con un contramodelo político de vocación tiránica.

Sobre las inspiraciones históricas o las intuiciones que pudiera haber tenido Nietzsche sobre cómo conseguir este orden aristocrático ya hemos dicho algo a lo largo de nuestro trabajo. El partido que toma en el conflicto histórico entre Voltaire y Rousseau nos había dado, por ejemplo, algunas claves de sus preferencias políticas: contra la exaltación democrática del segundo, se alineaba junto al sesgadamente interpretado despotismo del primero y al virtuosismo renacentista que olía en su propuesta. El recuerdo, por otra parte, de hombres de estado como César Borgia reconocía la exhibición extramoral de su idiosincrasia o, como señala un fragmento póstumo dedicado al también admirado Napoleón, “el señorío de sí (*Selbstherrlichkeit*) del individuo”⁴. Asimismo, en una suerte de

¹ Fragmento 7[98] del verano de 1882-primavera de 1884, *KSA* 10-276.

² Fragmento 19[11] de septiembre de 1888, *KSA* 13-547.

³ *CI*, “Lo que los alemanes están perdiendo”, §4, *KSA* 6-106; en la ed. cast., p. 80.

⁴ Fragmento 7[27] de la primavera-verano de 1883, *KSA* 10-251.

“*tractatus politicus*” ofrecido en un fragmento póstumo a caballo entre 1887 y 1888 se intenta precisar “cómo se actúa virtuosamente, cómo se conduce la virtud al poder”. Esta reflexión remite sin rodeos, como vamos a ver, al maquiavelismo más duro. Nos va a volver a salir al encuentro entonces esa virtud viril propia de los hombres más saludablemente inmorales, la apreciada *virtù* renacentista de la que ya hablamos en la primera parte de este trabajo. Leamos al respecto en uno de los renglones centrales de este texto:

“Este tratado versa [...] sobre la política en la virtud: fija un ideal de esta política, la describe tal como debería ser si algo en este mundo pudiera ser perfecto. Ahora bien, ningún filósofo albergará dudas sobre cual es el tipo de perfección en la política; a saber: el maquiavelismo. Pero el maquiavelismo, *pur, sans mélange, cru, vert, dans toute sa force, dans toute son âpreté*, es sobrehumano, divino, transcendente, los hombres jamás lo alcanzan, a lo sumo lo rozan... Incluso en este tipo estrecho de política (*in dieser engeren Art von Politik*), en la política de la virtud, el ideal parece no haber sido alcanzado nunca. También Platón llegó sólo a rozarlo”¹.

Esta política de la *virtù* ya no es bautizada como grande sino que, como acabamos de leer, se la toma en un sentido *estrecho*. A nuestro entender, este matiz confirma el interés ultraindividualista de las consideraciones nietzscheanas sobre la cosa pública. Se trata éste de un ideal jamás consumado pero acariciado según ha dicho Nietzsche hace un momento por Platón y su “*doctrina esotérica de la conexión entre Estado y genio*” que —ya lo vimos— “pide ser eternamente interpretada”². Al tratar el caso historiográfico de Platón en el primer capítulo de nuestro trabajo, mencionamos efectivamente las simpatías nietzscheanas por su representación piramidal del estado —de la que en el Renacimiento italiano se habría dado una segunda versión—. De acuerdo con ellas, en *El estado griego* se acababa sentando “como una verdad de cruel catadura que a la esencia de la Cultura pertenece la esclavitud” y que “si fuera verdad que los griegos se hundieron por ella, mucho más cierto es que nosotros nos hundiremos por su

¹ Fragmento 11[54] de noviembre de 1887-marzo de 1888, *KSA* 13–24–25. Citamos la traducción propuesta por D. Sánchez Meca en su selección de textos nietzscheanos *Sabiduría para pasado mañana*, Tecnos, Madrid, 2002, pp. 199–200.

² *El Estado griego*, *KSA* 1–776–777; en la ed. cast., pp. 43–44.

carencia”¹. Lo que Nietzsche en realidad aprecia de la doctrina platónica es que estaba puesta al servicio de algunos individuos excepcionales, de una tiranía artística que cifraba la dignidad del resto en “ser instrumento del genio”².

Si bien podríamos achacar a estas declaraciones demasiada juventud y una excesiva proximidad con la metafísica del artista, la madurez y postrimería de *El Anticristo* dan pábulo a una aspiración política parecida a propósito del Código hindú de Manú. Acerca del mismo, Nietzsche confiesa ver por todas partes “valores aristocráticos, un sentimiento de perfección, un decir-sí a la vida, un triunfante sentimiento de bienestar consigo mismo y con la vida”³. Incluso, en esta especie de *antibiblia* resuena la estructura ternaria de la república platónica al distinguir entre la casta suprema espiritual, la de los guerreros y los guardianes que cuidan del orden y de la seguridad y la de la gran masa de los mediocres entregados a los oficios manuales y a la actividad profesional. Todos ellos encarnan, como vamos a leer a continuación, “tres tipos de distinta gravitación fisiológica” que engranan el mecanismo de la sociedad cumpliendo con una presunta “ley natural”:

“Establecer un código al modo de Manú significa conceder en lo sucesivo a un pueblo el derecho a llegar a ser maestro, a llegar a ser perfecto, — a ambicionar el arte supremo de la vida. *Para ello hay que hacerlo inconsciente*: esa es la finalidad de toda mentira santa. — El *orden de castas*, que es la ley suprema, dominante, es sólo la sanción de un *orden natural*, de una legalidad natural de primer rango, sobre la que ningún capricho, ninguna «idea moderna» tiene poder. En toda sociedad sana se diferencian condicionándose recíprocamente, tres tipos de distinta gravitación filosófica, cada uno de los cuales tiene su propia higiene, su propio campo de trabajo, su propia especie de sentimiento de perfección y su propia especie de maestría. Es la naturaleza, *no* Manú, la que separa entre sí a los preponderantemente espirituales, a los preponderantemente fuertes de músculos y de temperamento, y a los terceros, que no destacan ni en una cosa ni en otra, los mediocres, — estos últimos son el gran número, los primeros, la selección”⁴.

¹ *Ibid.*, KSA 1-767 y 769; en la ed. cast., pp. 31 y 33.

² *Ibid.*, KSA 1-776; en la ed. cast., p. 43.

³ *AC*, §56, KSA 6-240; en la ed. cast., pp. 107-108.

⁴ *Ibid.*, §57, KSA 6-242; en la ed. cast., p. 110. Del impacto que le causó a Nietzsche el encuentro con esta antigua legislación hindú, da fe, por ejemplo, la carta a P. Gast del 31 de mayo de 1888. En ella hay un recuerdo para Platón que pone en evidencia la sintonía política entre ambos pensadores: “Confieso mi impresión de que todas las otras grandes legislaciones morales que poseemos me parecen un remedo e

Al igual que ocurría en *El Estado griego*, en los párrafos de *El Anticristo* dedicados a esta legislación hindú se ofrece una justificación aristocrática de la jerarquía: “una cultura elevada es una pirámide: sólo puede erguirse sobre un suelo amplio, tiene como presupuesto ante todo una mediocridad fuerte y sanamente consolidada” que es de “utilidad pública” y hace las veces de “rueda”, de “función”¹. Habida cuenta de este planteamiento organicista, no puede decirse que Nietzsche defienda la autarquía de los seres humanos superiores, sino que más bien asume que su excepcionalidad prospera gracias a la normalidad querida por la mayoría y que, por lo tanto, ésta merece una cierta consideración: “sería completamente indigno de un espíritu profundo —señala en este sentido— el ver ya una objeción en la mediocridad en sí”². Así pues, se cree en la obligación de reconocer la importancia estratégica de las masas y de respetar su vulgarizado bienestar —que es lo que a su entender no hace el socialismo socavando “el instinto, el placer, el sentimiento de satisfacción del trabajador”³—. Por todo ello, concluye: “si el hombre de excepción trata precisamente a los mediocres con unos dedos más delicados que a sí mismo y a sus iguales, eso no es meramente cortesía del corazón, es sencillamente su *deber*”⁴.

Esta versión socio-política del aristocratismo que toma como pretexto el Código de Manú tiene, no obstante, una clara lectura occidental y moderna que confirma la crítica nietzscheana a la igualdad y su interés en un orden público al servicio de una elite que para desarrollar su ideal de vida necesita del trabajo de la mayoría y que ha de preocuparse entonces por cuidar la adocenada felicidad de ésta —entre paréntesis, tal vez podría lanzarse la dura pregunta de si no es posible reconocer en la antidemocrática aspiración nietzscheana algo de nuestras

incluso una caricatura de ésta: ante todo el egipticismo; pero incluso Platón me parece en todos los puntos capitales, sencillamente *bien instruido* por un brahmán”, texto recogido por A. Sánchez Pascual en su edición de *El Anticristo*, p. 165.

¹ *Ibid.*, §57, KSA 6-243; en la ed. cast., p. 110.

² *Ibid.*

³ *Ibid.*

⁴ *Ibid.*

democracias, aunque en ellas sea la plutocracia y no la aristocracia el ideal político—. Como también nos advierte un fragmento póstumo de 1887, el “*punto de vista principal*” al respecto consistiría en:

“no considerar la *tarea* de la especie superior como *conducción* de la inferior, sino la inferior como *base* sobre la que la especie superior viva para su *propia* tarea”¹.

La actividad política como tal, entendida como el gobierno de lo común, no ocupa los primeros lugares en la escala de valores propia del superhombre. Lo que ha de prevalecer ante todo es el sentimiento de autonomía individual y el cuidado de lo público podría llevar a descuidarlo: “Estado y sociedad no son *necesarios* para algunos —apunta al respecto un fragmento póstumo— pero estos deben *soportarlos* y eludirlos lo antes posible”². En este sentido, puede incluso decirse que Nietzsche llevaría a cabo una radicalización del planteamiento platónico recogido con admiración en *El Estado griego*, pues acabaría eximiendo a ciertas personalidades del penoso deber de los asuntos públicos y subordinando estos completamente al propio desarrollo privado de aquéllas. El único bien que existe es personal y por ello el objetivo exclusivo de la gran política sería favorecer al individuo excepcional ahorrándole las rutinas gregarias. El superhombre ha de pertenecer “a su propia causa” y no atender a las *pequeñas* cuestiones del bien común que “engullen un tributo diario sobre el capital de mente y corazón de cada ciudadano” tan alto que, como ya señalaba *Humano, demasiado humano*:

“la suma de estos sacrificios y costes en energía y trabajo individuales es tan enorme que el florecimiento político de un pueblo acarrea casi necesariamente un empobrecimiento y un agotamiento espiritual, una menor capacidad ejecutiva para las obras que exijan

¹ Fragmento 9[44] del otoño de 1887, *KSA* 12-357. Cf. también, por ejemplo, fragmentos 7[56 y 98] del verano de 1882-primavera de 1884, *KSA* 10-260 y 275-276.

² Fragmento 4[20] del verano de 1882-primavera de 1884, *KSA* 10-114. Sería interesante cotejar el egoísmo nietzscheano con el radical individualismo defendido en tono anarquista y con tintes nominalistas por su coetáneo M. Stirner en obras como *El único y su propiedad* (1844), en la que la condición política del ser humano queda totalmente relativizada al amenazar con entorpecer el desarrollo de la propia vida. Según este autor, el yo, que es algo no conceptualizable ni numerable, para no desvirtuarse nunca tiene que abandonarse a los otros ni a la organización colectiva de la sociedad. Sobre las posibles influencias de este planteamiento en Nietzsche, véase, por ejemplo, el estudio de R. Safranski ya citado *Nietzsche. Biografía de su pensamiento*, pp. 131 y ss..

gran concentración y unilateralidad. Cabe por último preguntarse: ¿*compensa*, pues, toda esta floración y fasto del todo (que, a la postre, sólo se manifiesta como temor de los otros Estados ante el nuevo coloso y como favorecimiento arrancado al extranjero de la prosperidad del comercio y el tráfico nacionales), si a esta tosca e irisada flor de la nación deben serle sacrificadas todas las plantas y cosechas más nobles, más delicadas, más espirituales, en que hasta entonces tan rico era su suelo?¹

Para acabar, digamos que el esfuerzo que exige la política no le acabaría de compensar al superhombre. Éste, en cualquier caso, hace una defensa tan radical de la idiosincrasia que pone en graves aprietos la articulación de lo común. Como señala Zaratustra, “inexpresable y sin nombre es aquello que constituye el tormento y la dulzura de mi alma, y que es incluso el hambre de mis entrañas”². La individualidad parece entonces una posición existencial inefable, una cuestión de pura e intransferible experiencia: “sea tu virtud demasiado alta para la familiaridad de los nombres —leemos también en el discurso “De las alegrías y las pasiones”—: y si tienes que hablar de ella, no te avergüences de balbucear al hacerlo”³. Desde una óptica nominalista, Nietzsche parece remitir en última instancia la individualidad a un sentimiento lírico, poético, que se haría cargo de las pautas que guían la descripción de nosotros mismos, de la peculiaridad de unas experiencias personales que no siempre encuentran una razón para cotejarse con las de los otros. La inconmensurabilidad que así se contempla entre uno mismo y los demás hace de la intersubjetividad algo problemático, pero sobre todo resultaría peligrosa si, más allá de la esfera de la privacidad, quisiese tener alguna relevancia pública. Y es que el idealismo artístico que guía el programa nietzscheano de interpretación de sí confía al gusto la definición del ego, dejando por ello el pensamiento de lo común en manos de un entusiasmado egoísmo estético que hemos visto avanzar por inquietantes derroteros platónicos.

¹ *HDH I*, §481, *KSA 2-315-316*; en la ed. cast., p. 234.

² *AHZ*, I, “De las alegrías y de las pasiones”, *KSA 4-42*; en la ed. cast., p. 64.

³ *Ibid.*, *KSA 4-42*; en la ed. cast., p. 63

III. ARISTOCRATISMO Y COMPASIÓN.

Para cerrar este capítulo, quisiéramos medir las propuestas que encarnan respectivamente el alma fuerte y el superhombre al hilo de una breve reflexión sobre la compasión. Hemos perfilado ambas figuras con el lenguaje del *aristocratismo* pretendiendo describir con él la representación de dos proyectos morales elitistas cuya enseñanza fundamental es la de la idiosincrasia. Sin embargo, también hemos tenido la ocasión de advertir que este interés corría por los cauces de dos pasiones que van a animar sendas actitudes hacia el dolor ajeno. Repasando en el primer capítulo la recepción de Nietzsche del *feminismo* roussoniano, pero sobre todo del *animalismo* schopenhaueriano, ya pudimos advertir su furibunda crítica de la piedad en tanto que fatal pérdida de uno mismo y empuje a la gregarización. Asimismo, al pasar hace unas páginas por el egoísmo, tomamos nota de su tajante condena del lema religioso del *amor al prójimo* y de su desinterés por la suerte del otro. La generosidad cartesiana, en cambio, sí aconseja la solidaridad con el sufrimiento ajeno, aunque desmarcándose claramente del ideal cristiano de la caridad. La estima que las almas fuertes profesan por sus semejantes es de una naturaleza muy distinta de la que ellas mismas tienen de sí. Repasemos ambas derivas del aristocratismo.

Descartes describe la compasión (*pitié*) como “una especie de tristeza, mezclada con amor o con buena voluntad hacia aquellos a quienes vemos sufrir algún mal que no creemos que merezcan”¹. Se trata de una pasión *filántropa* contraria a la envidia y a la burla a la que sólo son insensibles, en efecto, “las personas malignas y envidiosas que odian naturalmente a todos los hombres, o los que son tan brutales y están tan cegados por la buena fortuna o desesperados por la mala que piensan que ningún mal les puede ocurrir”². Provisto de

¹ *PA*, §CLXXXV, *AT XI*-469; en la ed. cast., p. 255.

² *Ibid.*, §CLXXXVIII, *AT XI*-470-471; en la ed. cast., p. 257.

benevolencia hacia los demás y descreído del poderío de la suerte, el generoso no puede sino simpatizar con los que penan. Las almas más grandes —le escribe a Isabel de Bohemia al respecto— “viendo a sus amigos en alguna gran aflicción, se compadecen de su mal y hacen todo lo posible por librarlos de él, y no temen incluso exponerse a la muerte a causa de ello si es necesario”¹. Sin embargo, esta simpatía transcurre de un modo poco convencional —y menos todavía cristiano— que deja intacta la distinción moral entre las almas fuertes y nobles y las débiles y bajas. Y es que, como leemos en *Las pasiones del alma*:

“el principal objeto de la piedad de los hombres más grandes es la pusilanimidad de los que ven quejarse, porque no creen que ningún accidente que pueda ocurrir sea un mal tan grande como es la cobardía de quienes no pueden sufrirlo con constancia. Y, aunque odien los vicios, no por eso odian a quienes les están sometidos: por ellos sólo tienen piedad”².

El generoso antes que condolerse con quien padece —tal y como hace el vulgo “que tiene compasión de los que se quejan, pues piensa que los males que sufren son muy fastidiosos”³— se apiada de su debilidad y de su incapacidad para afrontar los acontecimientos con virtud, es decir, sabiendo que lo único que está en su poder y puede asegurarles la felicidad es la propia voluntad, la propia conciencia. La reflexión moral de Descartes está dedicada a los fuertes de espíritu y la mirada que estos lanzan a los demás es desde luego, aunque cordial, *desprendida*. Por ello, la tristeza que sienten por el dolor ajeno, por muy *dramática* que sea, no es amarga, pues “como la que causan las acciones funestas que vemos representar en un teatro, está más al exterior y en los sentidos que en el interior del alma, la cual tiene, sin embargo, la satisfacción de pensar que cumple con su deber al compadecerse de los afligidos”⁴.

A pesar de las distancias que guarda siempre el generoso con los otros, nos interesa destacar que el aristocratismo cartesiano contempla la compasión

¹ Carta a Isabel de Bohemia del 18 de mayo de 1645, AT IV-203.

² PA, §CLXXXVII, AT XI-470; en la ed. cast., pp. 256-257.

³ *Ibid.*.

⁴ *Ibid.*. Continúa en este sentido la carta a Isabel de Bohemia que hemos citado más arriba: “El testimonio que les ofrece su conciencia (a las almas más grandes) de que así cumplen con su deber y hacen una acción loable y virtuosa, les hace tan felices que toda la tristeza que les provoca la compasión no les aflige”, AT IV-203.

como una obligación que redundaría en la estima de sí. La alegría del deber cumplido para con el prójimo tendría en este sentido un trasfondo en cierta medida egoísta, pero es importante advertir que prohíbe tajantemente la humillación, aunque quien sufra se encuentre en una situación penosa y su pusilanimidad a la hora de encararla sea digna de lástima. La generosidad que — como ya sabemos— es lo que “hace que un hombre se estime hasta el más alto grado en que puede legítimamente estimarse” es también lo que impide que menosprecie a los demás, pues “los que tienen este conocimiento y este sentimiento de sí mismos se persuaden fácilmente de que los otros hombres también pueden tenerlos de ellos mismos”¹. Teniendo presente lo dicho en la primera parte del capítulo, recordemos también que la vanidad era un vicio exclusivo de las almas débiles y que la degradación de los demás no formaba parte de las maneras de las fuertes por muy al tanto que estuviesen de las faltas de aquéllas. El reconocimiento distanciado del otro que practica el generoso, sin anular la diferencia con uno mismo, favorece racionalmente el respeto y deja — como ya apuntamos— un margen para la tolerancia. La moral cartesiana se dirige al hombre privado dándole, en definitiva, argumentos contra la intransigencia que, por cierto, también podrían serle de provecho al hombre público.

En lo que respecta a Nietzsche, se ha de decir que el *pathos de la distancia* que vertebra su egoísmo le niega, en cambio, al superhombre completamente la posibilidad de una compasión (*Mitleid*) entendida como “falta de virilidad” — según *Más allá del bien y del mal*— y como virtud decadente que “pierde el sentimiento de delicadeza ante las distancias” —apostilla en el mismo tono *Ecce homo*²—. Ella, como la solidaridad, no puede tener cabida en una sociedad donde hay tantos elementos débiles y estériles y estas actitudes *religiosas* no harían más que reforzarlos y entorpecer el desarrollo de un verdadero individualismo

¹ Cf *PA*, §§ CLIII y CLIV, *AT XI*, pp. 446-447; en la traducción castellana pp. 226-227.

²Cf. respectivamente *MBM*, §293, *KSA* 5-236; en la ed. cast., p. 251, y *EH*, “Por qué soy tan sabio”, §4, *KSA* 6-270; en la ed. cast., p. 27.

aplicado al escalonamiento axiológico y a la jerarquía¹. Y es que, desde un punto de vista psicológico e higiénico, se ha de evitar un sentimiento que, lejos de redundar en la estima de sí, pone en peligro la salud moral del ser humano:

“la compasión constituye una debilidad, como todo lo que supone ceder a un afecto dañino. Incrementa el sufrimiento en el mundo [...] Quien alguna vez ha hecho el experimento de intencionalmente ser compasivo en las ocasiones en las que la vida le ofrece, y sitúa ante su alma, toda la miseria disponible en su entorno, inevitablemente se pondrá enfermo y melancólico”².

De acuerdo con lo leído, la compasión debilita y hace enfermar por empatía, pero también constituye un síntoma de debilidad. A juicio de Nietzsche, se trata con frecuencia de la reacción emocional ante un peligro que afecta a otros, pero que se teme pueda llegar a rondar también la propia vida. Por ello, no es más que el temor y la fragilidad lo que da cuenta de la inclinación piadosa del ser humano³. Su trasunto sería ese egoísmo flaco y pobre —del que hemos hablado también más arriba— que inseguro de sí apuesta por el igualitarismo y se preocupa por los demás. En el párrafo 133 de *Aurora* se expone desde este punto de vista las diferencias morales entre los que no ceden a la compasión y los que sí lo hacen:

“Ante todo, y a grandes rasgos, los primeros no tienen la imaginación impresionable del miedo, la sutil capacidad de oler el peligro; tampoco su vanidad se ofende con mucha rapidez cuando ocurre algo que podían haber evitado (su orgullo les hace ser precavidos y exige no mezclarse innecesariamente en asuntos ajenos, agradándoles por naturaleza que cada cual se ayude a sí mismo y utilice sus propios medios). Además están más acostumbrados a soportar el dolor que los compasivos: no consideran injusto que sufran los otros, puesto que también ellos han sufrido. Por último, el estado de ternura del corazón les resulta tan molesto como a los compasivos la impassibilidad estoica de los indiferentes: para tal estado no tienen más que palabras despectivas, y temen que su virilidad y su fría valentía puedan estar en peligro; ocultan sus lágrimas ante los demás y se las enjugan, irritados contra ellos mismos. Estos representan a otra clase de egoístas distinta de los compasivos — pero llamar a estos

¹ Cf., por ejemplo, fragmentos 11[414] de noviembre de 1887-marzo de 1888 y 15[41] de principios de 1888-enero de 1889, *KSA* 13-192 y 433, respectivamente.

² *A*, §134, *KSA* 3-128; en la ed. cast., p. 147.

³ *Ibid.*, §133, *KSA* 3-125; en la ed. cast., p. 145.

malvados de un modo excepcional, y considerar buenos a los compasivos, no es más que una moda moral que ahora tiene su tiempo: ¡como también antes lo estuvo la moda contraria, bien que durante mucho tiempo!”¹

La fortaleza del ser humano se mide en buena parte por una reluctancia a compadecer que pretende hacer gala de esa *virtù* de regusto renacentista emparentada con la virilidad que trabaja extramoralmente a favor de la afirmación de sí y de la imposición de los propios intereses. El aristocratismo — apunta *Crepúsculo de los ídolos*— siempre ve “algo despreciable en la compasión, en el «amor al prójimo», en la falta de un sí-mismo y de un sentimiento de sí”². Pero a nuestro autor le repugna igualmente el ser compadecido y aprecia a quienes se revuelven contra ello: “el placer de los placeres —leemos en *Aurora* al respecto— consiste en ver sufrir a un enemigo cuyo orgullo consideramos igual al nuestro, y a quien no le doblega el tormento y, en general, en ver sufrir a un individuo que se resiste a pedir compasión, es decir, la humillación más vergonzosa y más baja”³.

A ojos nietzscheanos —y en un sentido parecido a lo que le ocurría al generoso cartesiano—, la piedad obliga a asistir a un espectáculo de pusilanimidad en cierta medida lamentable. Pero la diferencia decisiva entre el acercamiento de ambos pensadores a esta pasión es que para Nietzsche —como acabamos de leer— sólo mueve a la humillación: “Compadecer equivale a despreciar —concluye—: no queremos ver sufrir a un ser despreciable, ya que esto no proporciona ningún placer”⁴. Bajo esta perspectiva, la compasión queda tematizada, en resumidas cuentas, como un afecto dañino, pero extirpable, que ha de ser extirpado, de hecho, de la psicología humana —de la del superhombre al menos—, lo que, a nuestro entender, no puede sino restarle una importante dosis de humanidad. La extrema intolerancia con respecto a la debilidad que filtra el planteamiento nietzscheano nos lleva a hacer una última reflexión sobre su

¹ *Ibid.*, KSA 3-127; en la ed. cast., p. 146.

² *CI*, “Incursiones de un intempestivo”, §37, KSA 6-138; en la ed. cast., p. 113.

³ *A*, §135, KSA 3-128; en la ed. cast., p. 147.

⁴ *Ibid.*.

proyección de la intersubjetividad. Como hemos visto, este autor ordena las relaciones entre los seres humanos de modo jerárquico, poniendo *platónicamente* la gran base de la pirámide de la sociedad al servicio de una pequeña cúspide cultural. El programa hermenéutico de creación de sí que ha de seguir el superhombre no le sirve para recrear la identidad de los demás según un mínimo principio de caridad, sino, más bien, de un modo peligrosamente instrumental. Al margen de las inquietantes consecuencias políticas de ello, quisiéramos señalar contra Nietzsche, que los vínculos personales no pueden pensarse exclusivamente desde el modelo agonal de la voluntad de poder. Éstos no sólo se rigen por la dialéctica del mando y de la obediencia, sino que, afortunadamente, también se dejan llevar con frecuencia por la empatía.

CAPÍTULO IV

ALGUNAS CONCLUSIONES

Legados ya al final, es el momento de hacer balance del ejercicio comparativo entre Descartes y Nietzsche que nos ha ocupado en estas páginas. Creímos interesante repasar sus contribuciones a la historia del sujeto moderno conjuntamente, pues la vuelta a los comienzos se prometía sin duda más provechosa dando un rodeo por uno de los epígonos. Y más cuando en la filosofía nietzscheana encontramos una guía de lectura que nos permitía repensar los límites y posibilidades del proyecto fundacional cartesiano, pero también preguntar por los de ella misma. De acuerdo con lo que señalábamos en la introducción, se trataba de reconsiderar las relaciones entre ambos pensadores sin sancionar una quiebra definitiva ni dictar tampoco un encadenamiento inexorable, sino más bien teniendo en cuenta la dinámica ambigüedad de su oposición.

A la altura del primer capítulo, encontramos el pretexto para nuestro plan de trabajo en la propia letra nietzscheana al rastrear en ella dos títulos para la filosofía cartesiana poco compatibles: *ingenuidad* —o también *superficialidad*— y *aristocratismo*. Como vimos, esta indecisión por parte de Nietzsche se acomodaba a un doble interés historiográfico que distinguía en el caso de algunos filósofos entre sus estrategias teóricas y sus intenciones ético-políticas, pues a veces lo errado de aquéllas no desmerecía el potencial de éstas. Pero, por otra parte, este planteamiento nos servía para desdoblar la ambivalente imagen epistemológica y práctica que proyectaba ya la misma antropología de Descartes. Habida cuenta de estas coincidencias heurísticas, confrontamos los respectivos programas de nuestros autores recomponiendo con cierta simetría sus índices a

fin de poder tender entre ellos dos líneas de discusión de diferente tono. Así, poniendo en juego las diversas figuras de la subjetividad implicadas, hemos ido, en primer lugar, del *ego cogitans* al *Ich* en busca de una crítica; después, del *vrai homme*, al *Selbst* en un intento de seguir una guía afectiva y corporal paralela; y, finalmente, al hilo de ésta, del *âme forte*, al *Übermensch* con la mira de investigar una complicidad moral.

Desde estos presupuestos y siguiendo la poco documentada pero aguda intuición de Nietzsche, quisimos explorar las que se prometían unas complejas relaciones con Descartes. Bajo uno de los títulos propuestos por aquél, *ingenuidad*, abordamos en el segundo capítulo de nuestro trabajo la identidad del sujeto del conocimiento, del yo pensante, abriendo un espacio para su revisión psicológica y genealógica; bajo el otro, *aristocratismo*, atendimos en el tercer capítulo al sujeto de la moral, ensayando de la mano del verdadero ser humano y del sí mismo, esa afinidad entre el alma fuerte y el superhombre de la que acabamos de hablar. Recordemos brevemente el trayecto trazado al tiempo que vamos sacando conclusiones.

Para apoyar la relación entre los dos autores, en el primer capítulo nos retrotrajimos en los siglos que los separan hasta dar con una inspiración decisiva para ambos: el individualismo mundano y laico que toma cuerpo en el Renacimiento. En lo que respecta al pensamiento cartesiano, este preludio le permite desarrollar en un sentido moderno el envite de la antropología cristiana. Y es que a pesar de verse comprometido con una serie de cuestiones escolásticas de largo recorrido teológico y metafísico, las claves de su concepción del ser humano son, sin duda, humanistas y pasan por reivindicar la confianza en la autonomía individual. Con este ánimo, Descartes centra sus estudios en el libro del mundo y, sobre todo, en sí mismo, textos ambos que ya no están cerrados dogmáticamente con la llave de las Sagradas Escrituras ni de la Escuela, sino abiertos a la interpretación de una razón crítica y de una voluntad libre que se sienten poderosamente representadas en la nueva ciencia. Así y al amparo de

ésta, precisamente, hemos asistido a la emergencia de un ideal radical de autorresponsabilidad de alcance teórico y práctico.

A Nietzsche, en cambio, el intempestivo recordatorio del Renacimiento le sirve para alimentar un proyecto contra la deriva gregaria y democrática de la Modernidad. Poniendo en práctica una reescritura vitalista de la historia del pensamiento que se ayuda del olvido para digerir el pasado selectiva y creativamente, pero con una firme voluntad de futuro, el regreso a esta época le brinda un motivo crítico y de aliento contra la decadente psicología *femenina* y *animal* que recorre las centurias dieciochesca y decimonónica. En ella se guarda la preciosa enseñanza de una transvaloración señorial de los valores que es la que la filosofía nietzscheana quiere reactivar y desarrollar programáticamente. Para ello, se propone seguir el hilo del aristocratismo, que es caprichoso y ha hilvanado hasta entonces con discontinuidad la cronología occidental, saltando de la Antigüedad al Renacimiento y estrechando, como apéndice suyo, a un siglo XVII francés encomendado a la tutela de Descartes. Es así como se produce un insólito e inesperado encuentro con el padre de la Modernidad que contrasta, desde luego, con la reprobación que le merece a Nietzsche su ingenuo tratamiento epistemológico de la subjetividad.

Y es que el empeño cartesiano en formar un sujeto filosófico a prueba de toda duda, pecaba para Nietzsche, en efecto, de credulidad. Como tratamos de ilustrar en la primera parte del segundo capítulo, su proceso instructivo tenía lugar al compás de la trama ascética y escéptica de unas meditaciones en las que se practicaba entre alma y cuerpo una agresiva cirugía dualista. Así, a la altura de la segunda jornada, el escalpelo de la intuición descubría un yo cuya existencia pensante e incorpórea —*desprendida*—, se daba a la autotransparencia y se aseguraba como inmediatamente cierta. Bajo esta extraordinaria perspectiva, se quería corregir epistemológicamente la concepción de la subjetividad, reformulándola como un espacio lógico en el que se representa con claridad y distinción y se presta a examen una realidad hecha idea. Con esta nueva imagen

de la mente, se quería sancionar un punto de vista analítico y objetivador capaz de brindarle al sujeto una perspectiva cognoscitiva científica y técnicamente rentable que le permitiese ensayar en el mundo su libertad. El *ego cogitans* tenía que adquirir para ello la máxima entidad de la *res*, de la substancia: éste era el sobreentendido de la ontología cartesiana que, no obstante, ganaba una dimensión inédita al presumir librarse del *pueril animismo* que latía en el hilemorfismo de las formas substanciales y alcanzar un punto de vista científicamente maduro y desmaterializado, *deshumanizado*, en definitiva.

Sin embargo, también hemos visto en la última parte de este capítulo que el conocimiento de sí no se zanjaba en la segunda meditación y que conforme progresaba a partir de ella iba aumentando en confusión y en compulsividad. Era la corporalidad reclamando sus derechos biográficos e imponiendo una acepción de naturaleza que no estaba interesada tanto en la verdad como en la utilidad de las cosas. El dualismo que articulaba dos primeras *nociones primitivas*, el pensamiento y la extensión, cedía entonces ante la intimidad psicofísica de una tercera, la unión de alma y cuerpo. El indiscutible protagonista de este último dominio, que no quería abarcar el excepcional y breve plazo de la metafísica, sino el dilatado y apasionado tiempo de la vida ordinaria, era el *vrai homme*.

Habida cuenta de este doble movimiento de la antropología cartesiana, puede decirse que junto al interés en sancionar una identidad epistemológica para el ser humano prospera en ella la preocupación por salvaguardar sus señas vitales. Descartes tal vez barrunte que el empuje de lo primero, avalado por una potente racionalidad que se comprende y quiere científica, puede comprometer la inteligibilidad de lo segundo. Por ello, proyecta una imagen alternativa de la subjetividad, la del *verdadero ser humano*, cuya justificación filosófica se vuelve, no obstante, realmente difícil a la sombra de esa otra figura fundacional e imprescindible para la Modernidad que es el *ego cogitans*. De hecho, en su esfuerzo por repensar la unión de alma y cuerpo, el pensador francés se ve en la necesidad de recurrir a un utillaje conceptual inutilizado ya precisamente a la

hora de separarlos: se trata de la noción escolástica de forma substancial. La inconsistencia metafísica y física de este socorrido expediente lo convierte en una *metáfora* ciertamente expresiva de la dinámica psicosomática que refleja las inclinaciones *animistas* de la infancia, pero que pierde el apoyo epistemológico y racional que sí tenía el dualismo. Así las cosas, la segunda tentativa antropológica cartesiana no consigue ofrecer un contexto eficaz para pensar la identidad personal y queda abocada por su anacronismo al olvido. Y es que la Modernidad debate el problema de la subjetividad en el idioma de la razón que inspira la nueva ciencia, lo que empuja a la reflexión sobre la vida a avanzar en estos siglos por fuera de él, aproximándose a lo irracional.

En esta línea, precisamente, suprimiendo la autonomía que el *ego cogitans* se quiere conceder y ampliando la subjetividad hasta el dominio exclusivo del *Selbst*, la crítica nietzscheana al yo está decidida a cancelar la tensión a la que la doble mirada cartesiana somete al ser humano. Nietzsche va a minimizar con ello el punto de vista del *Ich* al remitirlo a un único contexto hermenéutico que es el del cuerpo, el de *la gran razón del cuerpo*. Empleando la “ironía contra Descartes”¹, pretende de este modo filiar la perspectiva epistemológica a la matriz de las ilusiones vitales y anular desde ésta la distinción entre la verdad y la falsedad. Es así que el *cogito* no alumbraría ya ningún conocimiento último ni inmediato, sino una suspensión dogmática del escepticismo. Por ello, se nos instaba a dudar mejor que el autor de las *Meditaciones metafísicas* acusando la recalcitrante complejidad especulativa y la densidad hermenéutica sobre las que se sustentaba el yo pensante que salía de ellas y que sólo la fe en la lógica podía disimular.

Además, Nietzsche quería desandar la espesa y larga andadura antropológica de este pronombre, revisar retrospectivamente su racionalidad para desmentir su presunta asepsia teórica y renaturalizarlo. Acompañándolo en este

¹ Cf. fragmento póstumo 39[13] de agosto-septiembre de 1885, KSA 11-624.

intento genealógico, en la segunda parte del segundo capítulo, tratábamos de seguir una *historia de la génesis del pensamiento* interesada en recrear la contextualización vital del ego. De acuerdo con sus resultados, éste aparecía como la conclusión de una trama substancialista articulada en términos de sujeto-predicado que recogía y elaboraba conceptualmente una posición existencial rudimentaria que, para asimilar el flujo de la realidad, la interpretaba antropomorfamente según la autoconciencia que tiene el ser humano como causa, como actor. Esta primitiva lógica de supervivencia basada en la imputación universal de intenciones contaminaba de residuos *animistas*, a juicio de Nietzsche, la gramática, las costumbres y, en general, nuestra aprehensión de la realidad. Así las cosas, pese a sus pretensiones *científicas*, el *ego cogitans* no podía sino presentarse como una estrategia profundamente humanizada. El animismo hilemórfico que Descartes quería reservar para pensar excepcional y exclusivamente la identidad del *vrai homme* se mostraba así como una rica herencia antropológica cuyo capital seguía en activo a nivel epistemológico.

Comprometido con un evolucionismo cultural difícilmente sostenible, como vimos, y sobre el trasfondo de una concepción ontológica heraclíteica, Nietzsche lleva a cabo una justificación pragmática de la estructura sujeto-predicado que no desmiente su falsedad e ingenuidad. “La vida —nos recordaba *La ciencia jovial* — no es argumento”, pues entre sus condiciones está el error¹. El yo no sería bajo este punto de vista más que una antigua y familiar ficción regulativa generadora de estabilidad e identidad en medio del devenir y que, en consecuencia, resultaría útil como una condición de la existencia humana, pero al precio de ser superficial. Por ello, de la mano del *sí mismo*, Nietzsche quería profundizar en la dinámica de la subjetividad solidarizándose con un *pathos* biográfico narrativo que pretendía contradecir el esencialismo que iba a seguir encarnando, aleccionado por el *ego cogitans*, el *verdadero ser humano*

¹ *CJ*, §121, *KSA* 3-477; en la ed. cast, p. 158 p.214

cartesiano. Repasemos las líneas maestras de ambas posturas tal y como las seguimos en el tercer capítulo ya bajo el rótulo de *aristocratismo*.

En la filosofía cartesiana, la vigencia de un utillaje substancialista que separaba en cada cosa un atributo esencial del resto de modos accidentales daba pie a una tematización del ego en términos de *desprendimiento*. Se perfilaba así un sujeto heterogéneo con cualquier circunstancia corporal, histórica o social que afianzaba su identidad, como contrapartida, en un núcleo hermético al flujo experiencial. Se trataba de un yo que sostenía siempre idéntico consigo mismo los propios avatares biográficos sin dejarse alterar por su suerte, sabiendo que el *personaje* que tal vez los demás pudieran reconocer *desde fuera* no acababa de identificarse con uno mismo. De este modo, se abría una discontinuidad intransitable entre unas señas esenciales y otras accesorias, entre un reconocimiento de sí íntimo e inalienable y otro más bien anecdótico y externo que soportaría de buen grado un alarde de inventiva. Por ello, eran las metáforas dramáticas que presentaban al ser humano como un espectador, antes que como un actor, y al mundo como un teatro las que le permitían a Descartes ilustrar la actitud de distanciamiento que aconsejaba la generosidad para cumplir con el ideal moral del dominio de sí. Se perseguía de esta suerte una reivindicación de la autonomía individual capaz de relativizar el valor de todo lo que no está en el poder de uno mismo. En definitiva, la sabiduría moral que buscaba el alma fuerte se hacía eco de las enseñanzas del *ego cogitans* para garantizarse una reserva de identidad inexpropiable.

Para Nietzsche, en cambio, se trataba de hacer justicia a la experiencia de que nada escapa a la interpretación ni al juego perspectivista que le es anejo y de que la creencia en unas señas esenciales no es más que eso: una conjetura incapaz de resistir el violento envite de la vida. La subjetividad no podía presentarse entonces como un espacio lógico autotransparente, sino como un agónico, complejo e ineludible dominio semiótico entregado en buena parte al inconsciente, cuyo sentido había de ser, no obstante, encauzado con *estilo*, haciendo valer una directriz hermenéutica superior. El *Selbst*, como expresión de

la voluntad de poder, presumía de la cohesión propia de una formación de dominio regida aristocráticamente que no necesitaba un apoyo substancial, sino una política anímica confiada a un criterio estético-moral, el *gusto*, un personal y único gusto. Por ello, el superhombre había de cumplir con un estricto plan artístico capaz de asegurar contra la amenaza psicológica de anomia *la más dura mismidad* y de urdir la contingencia de los diferentes capítulos existenciales en una trama biográfica consistente. El ejercicio dinámico de la interpretación de sí tenía de este modo que propiciar un autorreconocimiento querido y exhortar al *amor fati*.

La crítica nietzscheana al cogito cartesiano quiere superar el substancialismo abriendo la clausura de la subjetividad al paso del tiempo y exponiéndola al encuentro con una contingencia que ya no se ventila en términos anecdóticos sino que ha de engrosar el proceso constructivo del *Selbst*. Este planteamiento nos desvía ciertamente de la concepción aporética —a la que podría abocarnos el cartesianismo— de un yo tan esencial como vacío para el que las circunstancias biográficas no cumplirían ninguna función constitutiva ni identificadora. Sin embargo, sigue operando con una acepción de la *mismidad* que encauza unívocamente el fluir de la vida, fundamentándolo tal vez no metafísicamente pero sí en un sentido estético-moral: se trataba, como vimos, de cumplir con el deber del propio destino y *llegar a ser lo que se es*. Este contrafuerte identitario que necesita del contrapunto de un sujeto para darle significado al devenir, así como también, por otra parte, el respeto al fuero hermenéutico del yo, nos permite acercar la modernidad de las dos posturas.

Y es que, en efecto, ni el alma fuerte ni el superhombre prestan oídos al parecer del otro a la hora de ajustar cuentas con sus propias biografías. Descartes se hace cargo de la convicción de que cada persona tiene una perspectiva privilegiada sobre sí misma, pero Nietzsche también comparte la creencia propia de la filosofía de la conciencia de que cada uno posee por sí solo las claves hermenéuticas que le permiten comprenderse de un modo ajustado. Aunque el

ego conceda crédito a la inmediatez de la intuición y el sí mismo se lo quite para dar el rodeo de la interpretación, ambos se presentan en primera persona del singular como sujetos radicalmente independientes y en cierto sentido también incomunicables —tanto como lo es la *haecceitas* scotista a la que recurre Descartes como principio de individuación o la experiencia creativa capaz de asegurar la originalidad que busca Nietzsche—.

Por otra parte, atendiendo a esta última nota, cabe estar advertidos del peligro de idealismo hermenéutico que ronda al narrativismo nietzscheano. Su invitación a la *creación de sí* tiene ciertamente la capacidad de prestar la identidad a una construcción personal, de reivindicar el potencial de cada uno para escribir su propia biografía, pero ha de estar al tanto igualmente de sus límites. Y es que las posibilidades de la interpretación de uno mismo no son infinitas ni pueden dejar volar la imaginación a voluntad. Las pautas que jalonan la construcción de sí remiten a un nivel imaginativo en el que se manejan las versiones que cada uno presenta de sí mismo a propósito de lo que cree haber sido y desea ser. Tanto en el ejercicio de recuerdo como en el de proyección son estas exégesis permeables a la ficción, estas *variaciones virtuales* a las que se somete la identidad, las que van decidiendo el argumento biográfico del *Selbst*. Sin embargo, se ha de sopesar con cuidado el alcance de este recurso a la creatividad, pues si puede desempeñar una función edificante y emancipadora también puede redundar en la alienación¹.

Para empezar, señalemos que no todas las representaciones sobre uno mismo son igualmente válidas y vinculantes. La interpretación ha de discurrir, en

¹La primera de estas alternativas ha sido destacada por autores que abogan a favor de la sustitución del paradigma epistemológico por el hermenéutico, como R. Rorty y P. Ricoeur. Ambos rechazan la vigencia del *metalenguaje* filosófico para apelar a la literatura como a la instancia desde la que tematizar la identidad en sus justos términos y explorar sus implicaciones morales. El primero le da a esta pretensión el título de “réplica poética” y, en la misma línea, el segundo anuncia su programa como la consumación de “un giro global en contra de la teoría y a favor de la narrativa”. Cf. respectivamente P. Ricoeur, *Sí mismo como otro* (Siglo XXI, Madrid, 1996; p. 146) y R. Rorty, *Contingencia, ironía y solidaridad* (Paidós, Barcelona, 1996; p. 18). Ricoeur reivindica la imaginación como una “función general de lo posible práctico” que permite una lectura creativa de la identidad que antes que señalar sus constricciones dé cuenta de sus posibilidades. Cf. “Herméutique et critique des idéologies”, *Du texte à l’action. Essais d’herméutique II*, Seuil, París, 1986.

efecto, por determinados cauces si realmente quiere colaborar de un modo significativo en la construcción de sí. Fuera de ellos, nos perderíamos por los derroteros de lo que U. Eco ha apostillado a nuestro entender con acierto como *sobreinterpretación* y que nos llevarían por versiones de uno mismo irrelevantes e impertinentes¹. Admitir la posibilidad de establecer criterios para discriminar de entre diferentes y dispares lecturas aquéllas que puede realmente tolerar el texto de la identidad no aboca ésta a un único y universal canon esencial. Se trata más bien de observar que el juego con lo factible no puede dejar de tener en cuenta los condicionamientos fácticos que lo ciñen y que cabe hacerse cargo, en consecuencia, de ciertas notas que se resisten a la imaginación.

Es cierto que Nietzsche insiste en este sentido en que las ficciones que se despegan del cuerpo y de la tierra son castillos en el aire y por ello, precisamente, pone en cuestión el proceso de formación del *ego cogitans*. Pero, aun siendo consciente de los ineludibles compromisos somáticos y mundanos de la subjetividad, no tiene en cuenta otros como son, por ejemplo, los sociales. Y es que, cabría señalar contra él —y también contra Descartes— que el individuo no es sólo como se interpreta él mismo sino también como lo hacen los demás. El repliegue sobre sí daría cuenta de una perspectiva autobiográfica de calidad que habría de medirse incluso así con unas versiones también competentes y que no siempre son concordantes con la propia: las que nos ofrecen los otros. Pero, igualmente, cabría decir algo sobre las consecuencias que puede tener la voluntad de interpretar a los demás cuando ésta se entrega al imperio del propio *gusto*, pues la imaginación puede esconder también un importante potencial ideológico e instrumentalizador². Tratemos de precisar esto un poco más recuperando las miradas *aristocráticas* que el alma fuerte y el superhombre les tenían reservadas a los otros y que filtraban, tal y como vimos en la última parte del tercer capítulo, una distinta actitud hacia la compasión.

¹ U. Eco, *Interpretación y sobreinterpretación*, Cambridge University Press, 1995.

² Contrariamente a lo que piensa R. Rorty, la ficción no sólo sirve para consolidar y ampliar una *imaginación moral* capaz de hacerse cargo solidariamente del extraño y llegar a verlo como “compañero en el sufrimiento”. Cf. *Contingencia, ironía y solidaridad*, p. 18.

Bajo el epígrafe propuesto por Nietzsche de *aristocratismo*, expusimos los programas morales de Descartes y Nietzsche. Ambos tramitaban, ciertamente, una *ética del honor* de regusto renacentista defensora de la fortaleza y de la firmeza de la voluntad, que latía interiorizada —y presente ya en su misma etimología— en la *generosidad* que embargaba al alma fuerte y que se exhibía con una mayor vocación pública en el *egoísmo* que caracterizaba al superhombre. Tanto ésta como la otra eran pasiones individualistas que empujan a mirar al otro con distanciamiento, pero este gesto tenía una proyección distinta en cada caso. La virtud del generoso cartesiano venía dada por una capacidad de autocontrol que de cara a los demás se concretaba en una posición de desprendimiento preocupada por mantener una reserva privada de identidad que no se agotase en el ámbito social ni en el público. El egoísta nietzscheano también ejercitaba un dominio de sí encaminado a la construcción y administración de la mismidad, pero se extravertía de acuerdo con un *pathos de la distancia* interesado en un orden intersubjetivo fuertemente escalonado y necesitado incluso de la esclavitud. De acuerdo con lo visto, podría decirse que sus respectivas políticas anímicas o psicológicas y sus posturas éticas siguen una misma tónica que en lo tocante al alma fuerte es desprendida y permite una traducción en términos de tolerancia, mientras que la de superhombre apunta a la jerarquía y pasa por la intransigencia.

Así las cosas, de la mano de ambos pensadores, pudimos hacer dos aproximaciones distintas a la compasión. Descartes, aunque achacaba debilidad a los que no son capaces de sobrellevar las desgracias con entereza, apreciaba este afecto como un deber de las almas fuertes que prohíbe la humillación del que sufre. Para Nietzsche, en cambio, compadecer equivalía a despreciar, lo que anulaba tajantemente la posibilidad de la empatía y reconducía reductivamente las relaciones humanas a una dinámica agonal centrada en el mando y la obediencia. Nos encontraríamos así, en resumidas cuentas, con dos derivas del *aristocratismo* —podríamos apodarlas *de la generosidad* y *del egoísmo*, respectivamente— que señalarían dos caminos alternativos para pensar en clave

individualista lo común. Uno contemplaría la posibilidad de cultivar horizontalmente una mirada tolerante, mientras que el otro la negaría al marcar en un sentido vertical distancias intersubjetivas imposibles de acortar. Al respecto, ya insistimos en el primer capítulo en la necesidad de matizar el diferente rendimiento de la herencia renacentista que ambos autores compartían. Y es que Descartes va a aprovechar una expresión del tópico humanista de la dignidad humana, hecha paradigmáticamente por Pico della Mirandola y recogida por la ciencia galileana, que puede dar pie a un desarrollo democrático; mientras que Nietzsche va a hacerse eco de otra tematización del mismo más restringida cuya mejor síntesis es la *virtù* maquiaveliana y su privilegiada puesta en práctica, la de su admirado César Borgia.

Por ello, aunque la moral cartesiana se dirija al hombre privado antes que al público, permite pensar al otro con mayores garantías que el entusiasmo esteticista que roza la nietzscheana. Como apuntamos al pasar por la gran política, la apelación al gusto no sólo hace difícil sino también peligrosa la referencia a los demás. El superhombre ha de formarse según un programa hermenéutico de creación de sí que no parece servirle para recrear la identidad de los demás de acuerdo con un mínimo criterio de caridad. Bien al contrario, desde la conciencia de su original e incommunicable destino parece querer comprender la vulgaridad de la mayoría de un modo alarmantemente instrumental, poniéndola al servicio de una elite cultural que pretende orquestar la cosa pública con batuta platónica. El alma fuerte, sin embargo, no se entrega a la estética sino a la razón y por ello la proyección del individualismo cartesiano, a pesar de su complicidad aristocrática, merece un aparte con respecto al nietzscheano.

Descartes reconoce, en definitiva, la vigencia de una naturaleza humana común que permite el reconocimiento del otro sin necesidad de anular el derecho a la idiosincrasia. A propósito de ello, en el primer capítulo de nuestro trabajo tuvimos ocasión de repasar el *cosmopolitismo* de la racionalidad que se deducía de su lectura del libro del mundo y que, sin duda, hacía una llamada a la

tolerancia. La filosofía cartesiana es bien consciente, no obstante, de que no todos pueden ni quieren hacer el mejor uso de aquella facultad, pero es precisamente presuponiendo un fundamento universal mínimo, que no tiene por qué ser totalitario, como puede garantizarse el desarrollo de la singularidad. “El buen sentido —arranca, el *Discurso del método*— es la cosa mejor repartida del mundo, pues cada cual piensa que posee tan buena provisión de él, que aun los más descontentadizos respecto a cualquier otra cosa no suelen apetecer más del que ya tienen”¹. No cabe duda que estas frases destilan una ironía que reconoce una desigualdad *en la práctica* y que, por cierto, ya había cultivado sobradamente Montaigne en sus *Ensayos*: “se dice comúnmente —leemos, por ejemplo, en *De la presunción*— que el más justo reparto que la naturaleza nos ha hecho de sus gracias es el del juicio, ya que no hay quien no se conforme con el que le tocó en suerte”².

Pero para Descartes, esta puesta en evidencia de la vanidad humana no ceba el escepticismo, sino que confirma la necesidad de idear un método que esté al alcance de todos para poder hacer el mejor uso de nuestra capacidad racional. De hecho, la ilusión tan corriente, casi universal, de creer tener esa facultad en mayor medida de la que realmente se tiene es un argumento a favor de la vigencia y de la posibilidad de la misma aunque sea a costa de reducirla a una mínima expresión fundamental³. El poder de juzgar y distinguir lo verdadero de lo falso, la autonomía del propio juicio, es lo que nos hace humanos y nos distingue específicamente de los animales. Y, si bien en lo que respecta tanto a las cualidades intelectuales como a las morales hay importantes diferencias entre los individuos, la razón es, en esencia, idéntica en todos: “quiero creer —zanja Descartes en el *Discurso*— que está entera en cada uno de nosotros”⁴. Este planteamiento da pábulo, sin lugar a dudas, a un uso emancipador de la razón. Y, de hecho, poniendo dos ejemplos, podemos decir que será aprovechado en contra

¹ *DM, AT VI-1-2*; en la ed. cast., p. 41.

² *De la presunción, Ensayos II*, p. 292 de la edición citada, aunque hemos modificado ligeramente la traducción.

³ Cf. comentario de F. Alquié al respecto en su edición del *Discurso del método, Oeuvres philosophiques I*, pp. 568-569.

⁴ *DM, AT VI-2*; en la ed. cast., p. 42.

del autoritarismo por algunos ilustrados como J. D'Alembert y que también ayudará a avanzar a la reflexión feminista de la mano de P. de la Barre, quien revisará las posibilidades igualitaristas del cartesianismo con el lema *l'esprit n'a pas de sexe*¹.

Para acabar, podemos señalar que, a nuestro entender, Nietzsche acierta en buena medida en la *pars destruens*, aunque las líneas de la *construens* resultan altamente problemáticas en lo que concierne tanto al sujeto del conocimiento como al de la moral. Respecto al primero, se ha de destacar su crítica del substancialismo y del esencialismo y su tentativa de abrir la identidad a categorías no clausuradas, pero no se puede olvidar su caída en el idealismo hermenéutico. Respecto del segundo contexto de la subjetividad que hemos abordado, cabe reconocer su perspicacia para acusar la homogeneidad que amenaza con presidir el individualismo moderno y el adocenamiento que puede llegar a sancionar la democracia, pero su alternativa aristocrática es ética y políticamente inaceptable. Contra ella, cabría tal vez reactivar los valores tolerantes y cosmopolitas que laten en la concepción individualista cartesiana. Y es que los sueños de la razón pueden ciertamente producir monstruos, pero si se dormita en brazos del entusiasmo las quimeras pueden ser todavía peores.

¹ Cf. J. D'Alembert, *Discurso preliminar de la Enciclopedia* y P. de la Barre, *Sobre la igualdad de los dos sexos*.

BIBLIOGRAFÍA

I. OBRAS FUENTE DE DESCARTES Y TRADUCCIONES MANEJADAS.

Discours de la méthode, Vrin, París, 1939 (ed. de E. Gilson).

Les Passions de l'âme, Vrin, París, 1970 (ed. de G. Rodis-Lewis).

Oeuvres complètes, Vrin, París, 1996 (ed. de Ch. Adam, y P. Tannery).

Oeuvres philosophiques, Classiques Garnier, París, 1997 (ed. de F. Alquié).

TRADUCCIONES:

Discurso del método. Meditaciones metafísicas, Espasa Calpe, Madrid, 1993 (trad. de M. García Morente).

Las pasiones del alma, Tecnos, Madrid, 1997 (trad. de J.A. Martínez Martínez y P. Andrade Boué).

Los principios de la filosofía, Alianza Universidad, Madrid, 1995 (trad. de G. Quintás).

Meditaciones metafísicas y otros textos, Gredos, Madrid, 1987 (trad. de E. López y M. Graña).

Meditaciones metafísicas, con objeciones y respuestas, Alfaguara, Madrid, 1977 (trad. de V. Peña).

Observaciones sobre el programa de Regius, Aguilar, Buenos Aires, 1980 (trad. de G. Quintás).

Reglas para la dirección del espíritu, Alianza, Madrid, 1996 (trad. de J. M. Navarro Cordón).

II. OBRAS FUENTE DE NIETZSCHE Y TRADUCCIONES MANEJADAS.

Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden, Deutscher Taschenbuch Verlag – Walter de Gruyter, Múnich – Berlín, 1999 (ed. de G. Colli y M. Montinari).

TRADUCCIONES:

- “De la utilidad y los inconvenientes de la historia para la vida” , LLINARES, J. B.; *Nietzsche. Antología*, Península, Barcelona, 1988 (trad. de J. B. Llinares Chover y G. Meléndez Acuña).
- “Sobre Verdad y mentira en sentido extramoral” , LLINARES, J. B.; *Nietzsche. Antología*, Península, Barcelona, 1988 (trad. de J. B. Llinares Chover y G. Meléndez Acuña).
- Así habló Zaratustra*, Alianza Editorial, Madrid, 1994 (trad. de A. Sánchez Pascual).
- Aurora. Pensamientos sobre los prejuicios morales*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2000 (trad. de G. Cano).
- Cinco prólogos para cinco libros no escritos*, Arena libros, Madrid, 1999 (trad. de A. Del Río Herrmann).
- Crepúsculo de los ídolos*, Alianza Editorial, Madrid, 1996.
- Ecce homo*, Alianza Editorial, Madrid, 1995 (trad. de A. Sánchez Pascual).
- El anticristo*, Alianza Editorial, Madrid, 1999 (trad. de A. Sánchez Pascual).
- El nacimiento de la tragedia*, Alianza Editorial, Madrid, 1993 (trad. de A. Sánchez Pascual).
- Epistolario*, Biblioteca Nueva, Madrid, 1999 (ed. de J. Muñoz).
- Humano, demasiado humano I-II*, Akal, Madrid, 1996 (trad. de A. Brotons).
- La ciencia jovial [La gaya scienza]*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2001. (trad. de G. Cano).
- La genealogía de la moral*, Alianza Editorial, Madrid, 1995 (trad. de A. Sánchez Pascual).
- Más allá del bien y del mal*, Orbis, Barcelona, 1983 (trad. de A. Sánchez Pascual).
- Sabiduría para pasado mañana. Selección de Fragmentos póstumos (1869-1889)*, Tecnos, Madrid, 2002 (ed. de D. Sánchez Meca).
- Schopenhauer como educador*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2000 (trad. de J. Muñoz).

III. BIBLIOGRAFÍA SECUNDARIA UTILIZADA.

- ADORNO, T. W., y HORKHEIMER, M.; *Dialéctica de la ilustración*, Taurus, Madrid, 1998.
- AGUSTÍN DE HIPONA; *Confesiones*, Alianza, Madrid, 1997.
- ALQUIÉ, F.; *La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes*, Presses Universitaires de France, París, 1966.
- ARIÈS, P., DUBY, G. (eds.); *Historia de la vida privada*, Taurus, Madrid, 2001.
- ARISTÓTELES; *Acerca del alma*, Planeta-DeAgostini, Barcelona, 1995.
- ARISTÓTELES; *Categorías*, Cuadernos Teorema, Valencia, 1993.
- ARISTÓTELES; *Ética a Nicómaco*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1985.
- ARISTÓTELES; *Metafísica*, Gredos, Madrid, 1994.
- ARISTÓTELES; *Sobre la reproducción de los animales*, Gredos, Madrid, 1994.
- ARMSTRONG, D.M.; *La percepción y el mundo físico*, Tecnos, Madrid, 1966.
- ÁVILA, R.; "Actualizar a Nietzsche: a propósito de *La voluntad de poder*", *Actualidad de Nietzsche: hacia nuevos horizontes*, Fundación Paideia, La Coruña, 1994.
- ÁVILA, R.; "Ontología y ética. Nietzsche y el problema de la identidad", *Metafísica y pensamiento actual. Conocer a Nietzsche*, Sociedad Castellano-Leonesa de Filosofía, Salamanca, 1996.
- ÁVILA, R.; *Identidad y tragedia. Nietzsche y la fragmentación del sujeto*, Crítica, Barcelona, 1999.
- ÁVILA, R.; *Nietzsche y la redención del azar*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Granada, Granada, 1986.
- AZOUVI, F.; "Le rôle du corps chez Descartes", *Revue de Métaphysique et de Morale*, nº 1, vol. 83, 1978; pp. 1-23.
- BAILLET, A.; *La vie de Monsieur Descartes*, Olms, Nueva York, 1972.
- BARDOUT, J.C.; "Descartes et la fortune", *Les Études philosophiques*, nº 1-2, 1996; pp. 89-129.
- BARRIOS, M.; *La voluntad de poder como amor*, Ediciones del Serbal, Barcelona, 1990.

- BECK, L. J.; *The metaphysics of Descartes. A study of the Meditations*, Oxford University Press, Londres, 1965.
- BECK, R. N.; "Some remarks on logic and the cogito": MAGNUS, B. y WILBUR, J.B. (eds.), *Cartesian Essays: A Collection of Critical Studies*, Martinus Nijhoff, The Hague, 1969.
- BEHLER, D.; "Nietzsche and postfeminism", *Nietzsche Studien*, 22, 1993, pp. 355-370.
- BEHLER, D.; "Nietzsche and the feminine", *Nietzsche Studien*, 26, 1997, pp. 501-513.
- BEHN, I.; *Der Philosoph und die Königin*, Verlag Karl Alber, Friburgo, 1957.
- BERTOCCI, P. A.; "The person and his body: critique of existentialist responses to Descartes": VV.AA.; *Cartesian Essays: A Collection of Critical Studies*, pp. 116-144.
- BEYSSADE, J. M.; "La clasificación cartesiana de las pasiones", *Revue Internationale de Philosophie*, 146 (1983), pp. 278-287.
- BEYSSADE, J.M.; "Mais quoi ce sont des fous. Sur un passage controversé de la Première Méditation", *Revue de Métaphysique et de Moral*, vol. 78, n° 3, 1973, pp. 273-294.
- BITBOL-HESPÉRIÈS, A.; "Le principe de vie dans les *passions de l'âme*", *Revue Philosophique*, 4 (1988), pp. 415-431.
- BLANCHET, L.; *Les antécédents historiques du "je pense, donc je suis"*, Vrin, Paris, 1985.
- BLOCH, E.; *La filosofía del Renacimiento*, Edicions 62, Barcelona, 1982.
- BLONDEL, E.; "Contre Kant et Schopenhauer: l'affirmation nietzschéenne", *Revue philosophique*, n° 3/1998, pp. 293-310.
- BLUDAU, B.; *Frankreich im Werk Nietzsches. Geschichte und Kritik der Einflusstheorie*, Bouvier, Bonn, 1979.
- BODEI, R.; *Ordo Amoris*, Cuatro, Valladolid, 1998.
- BODEI, R.; *Una geometría de las pasiones*, Muchnik, Barcelona, 1995.
- BRANDS, H.; "Cogito ergo sum". *Interpretationen von Kant bis Nietzsche*, Verlag Karl Alber, Munich, 1982.
- BRANN, H. W.; *Nietzsche und die Frauen*, Bouvier Verlag Herbert Grundmann, Bonn, 1978.

- BREAZEALE, D.; "Nietzsche, Critical History, and 'Das Pathos der Richtertum'", *Revue Internationale de Philosophie*, 1/2000, n°211, pp. 57-76.
- BRÉHIER, É.; *Historia de la filosofía*, Sudamericana, Buenos Aires, 1944.
- BRUNO, G.; "Spaccio della bestia trionfante", *Dialoghi italiani: dialoghi metafisici e dialoghi morali*, Sansoni, Florencia, 1958.
- BRUNSCHVICG, L.; *Descartes et Pascal lecteurs de Montaigne*, éditions de la Baconnière, Neuchâtel, 1945.
- BRUNSCHVICG, L.; *Descartes*, Sudamericana, Buenos Aires, 1939.
- BRUNSCHVICG, L.; *Le progrès de la conscience*, Presses Universitaires de France, París, 1953.
- BULLOCK, A.; *La tradición humanista en Occidente*, Alianza, Madrid, 1989.
- BURCKHARDT, J.; *La cultura del Renacimiento en Italia*, Orbis, Barcelona, 1985.
- BURGARD, P. J. (ed.); *Nietzsche and the feminine*, Univ. of Virginia Press, Charlottesville, 1994.
- BURKE, P.; *El renacimiento europeo*, Crítica, Barcelona, 2000.
- BUZON, F.; "L'individu et le sujet", GUIBERT-SLEDZIEWSKI, E., VIEILLARD-BARON, J.-L.; *Penser le sujet aujourd'hui*, Méridiens Klincksieck, París, 1988, pp. 17-30.
- CACCIARI, M.; *Desde Nietzsche. Tiempo, arte, política*, Biblos, Buenos Aires, 1994.
- CAMPIONI, G.; "En el desierto de la ciencia. Una nueva edición italiana de *La voluntad de poder de Nietzsche*", *Er. Revista de Filosofía*, n° 15, pp. 215-239.
- CAREIL, F. de; *Descartes, la princesse Elisabeth et la Reine Christine*, Germer-Baillière, París, 1879.
- CASSIRER, E.; *Descartes, Corneille et Christine de Suède*, Vrin, París, 1942.
- CASSIRER, E.; *Descartes. Lehre, Persönlichkeit, Wirkung*. Bermann Fischer Verlag, Estocolmo, 1939.
- CASSIRER, E.; *El problema del conocimiento*, Fondo de Cultura Económica, México, 1993.

- CASSIRER, E.; *Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1963.
- CEREZO GALÁN, P.; “La deconstrucción heideggeriana de la metafísica del cogito”: VV.AA.; *Centenario de René Descartes*, Universidad de Alicante, 1998, pp. 151-181.
- CHAMBERS, B. J.; “The Progressive Norm of Cartesian Morality”: VV. AA.; *René Descartes. Critical Assessments*, Routledge, Londres, 1991.
- CHASTEL, A., KLEIN, R.; *El Humanismo*, Salvat, Barcelona, 1971.
- CLARK, M.; “Nietzsche’s doctrines of the will to power”, *Nietzsche Studien*, 12, 1983, pp. 458-468.
- CONILL, J.; *El poder de la mentira. Nietzsche y la política de la transvaloración*, Tecnos, Madrid, 1997.
- CORMAN, L.; *Nietzsche. Psychologue des profondeurs*, Presses Universitaires de France, París, 1982.
- CUMMING, R.; “Descartes’s Provisional Morality” ”: VV. AA.; *René Descartes. Critical Assessments*, Routledge, Londres, 1991.
- D’IORIO, P.; “La superstition des philosophes critiques. Nietzsche et Afrikan Spir”, *Nietzsche Studien*, 23, 1992, pp. 257-294.
- DELEUZE, G.; *Nietzsche y la filosofía*, Anagrama, Barcelona, 1994.
- DENISSOFF, E.; *Descartes: premier théoricien de la physique mathématique*, Nauwelaerst, Lovaina, 1970.
- DEPRUN, J.; “Qu’est-ce qu’une passion de l’âme? Descartes et ses prédécesseurs”, *Revue Philosophique*, 4 (1988), pp. 407-413.
- DERRIDA, J.; *Espolones. Los estilos de Nietzsche*, Pre-textos, Valencia, 1981.
- DERRIDA, J.; *La escritura y la diferencia*, Anthropos, Barcelona, 1989.
- DICKOPP, K.-H.; *Nietzsches Kritik des Ich-Denke*, Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität, Bonn, 1965.
- DIETHE, C.; *Nietzsche’s Women: Beyond the Whip*, Walter de Gruyter, Berlín, 1996.
- DILTNEY, W.; *Hombre y mundo en los siglos XVI y XVII*, Fondo de Cultura Económica, México, 1978.
- DJURIĆ, M.; *Nietzsche und die Metaphysik*, Walter de Gruyter, Berlín, 1985.

- DONNELLAN, B.; *Nietzsche and the French Moralists*, Bouvier, Bonn, 1982.
- DREYFUS-LE FOYER, H.; “Les conceptions médicaux de Descartes”, *Revue de Métaphysique et de Moral*, 1937, pp. 237-286.
- DUMONT, L.; *Ensayos sobre el individualismo*, Alianza, Madrid, 1987.
- ECO, U. (et al.); *Interpretación y sobreinterpretación*, Cambridge University Press, Cambridge, 1995, pp. 48-71.
- EDELMAN, B.; *Nietzsche. Un continent perdu*, Presses Universitaires de France, París, 1999.
- EDIE, J. M.; “Descartes and the phenomenological problem of the embodiment of consciousness”, en VV.AA.: *Cartesian Essays: A Collection of Critical Studies*, Martinus Nijhoff, La Haya, 1969, pp. 91-115.
- ELIAS, N.; “Nietzsche y el ethos guerrero”; MORALEJA, A. (ed.); *Nietzsche y la «gran política». Antídotos y venenos del pensamiento nietzscheano*, Cuaderno Gris, Madrid, 2001, pp. 107 y ss..
- ELIAS, N.; *El proceso de la civilización*, FCE, México, 1989.
- ELIAS, N.; *La sociedad de los individuos*, Península, Barcelona, 1990.
- ESTEBAN ENGUITA, J.E. y QUESADA, J. (eds.); *Política, historia y verdad en la obra de F. Nietzsche*, Universidad de Burgos – Huerga y Fierro editores, Madrid, 2000.
- FAZIO, D. M.; *Nietzsche e il criticismo*, Edizioni Quattro Venti, Urbino, 1991.
- FERRARIS, M.; *Nietzsche y el nihilismo*, Akal, Madrid, 2000.
- FIGL, J.; *Interpretation als philosophisches Prinzip. Friedrich Nietzsches universale Theorie der Auslegung im späten Nachlass*, Walter de Gruyter, Berlín, 1982.
- FINK, E.; *La filosofía de Nietzsche*, Alianza, Madrid, 1994.
- FISTETTI, F.; *La volontà di valore. L'etico-politico dopo Nietzsche*, Dedalo Libri, Bari, 1981.
- FOUCAULT, M.; *Historia de la locura en la época clásica*, FCE, México, 1967.
- FOUCAULT, M.; *Nietzsche, la genealogía, la historia*, Pre-textos, Valencia, 1992.
- FRANCK, D.; *Nietzsche et l'ombre de Dieu*, Presses Universitaires de France, París, 1998.

- FRANKFURT, H. G.; "Descartes's Discussion of His Existence in the Second Meditation": MOYAL, G. J. D.; (ed.), *René Descartes: Critical Assessments*, Routledge, Londres, 1991.
- FRANKFURT, H. G.; *Demons, Dreamers and Madmen. The defense of Reason in Descartes's Meditations*, The Bobbs- Merrill Company, Indianápolis, 1970.
- FREUD, S.; *Tótem y tabú*, Alianza, Madrid, 1996.
- FUCHS, D.; "Der Wille zur Macht: die Geburt des 'Hauptwerks' aus dem Geiste des Nietzsche-Archivs", *Nietzsche Studien*, 26, 1997, pp.384-404.
- GADAMER, H.-G.; *Verdad y Método I*, Sígueme, Salamanca, 1977.
- GALILEI, G.; *Carta a Cristina de Lorena*, Alianza, Madrid, 1994.
- GALILEI, G.; *Diálogo sobre los dos máximos sistemas del mundo ptolemáico y copernicano*, Alianza Editorial, Madrid, 1995.
- GALILEI, G.; *El Ensayador*, Aguilar, Buenos Aires, 1981.
- GALPARSORO, J. I.; "Nietzsche y la teoría evolucionista del conocimiento"; URSUA, N.; *Cerebro y conocimiento: un enfoque evolucionista*, Anthropos, Barcelona, 1993.
- GARCÍA-HERNANDEZ, B.; *Descartes y Plauto. La concepción dramática del sistema cartesiano*, Tecnos, Madrid, 1997.
- GASSER, R.; *Nietzsche und Freud*, Walter de Gruyter, Berlín, 1997.
- GILSON, E.; *El ser y los filósofos*, Eunsa, Pamplona, 1996.
- GILSON, E.; *Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*, Vrin, París, 1984.
- GILSON, E.; *L'esprit de la Philosophie Médiévale*, Vrin, París, 1989.
- GILSON, E.; *La liberté chez Descartes et la theologie*, Vrin, París, 1983.
- GODDARD, J.-C.; LABRUNE, M. (eds.); *Le corps*, Vrin-Intégrale, París, 1992.
- GÓMEZ PIN, V. (ed.), *Enrahonar. Quaderns de filosofia. Descartes. Lo racional y lo real. Actas del segundo congreso internacional de ontología*, nº extraordinario, Universitat Autònoma de Barcelona, Barcelona, 1999.
- GÓMEZ PIN, V.; "La dignidad de la razón", VV. AA. *Centenario de René Descartes*, Universidad de Alicante, 1998, pp. 139-149.

- GÓMEZ PIN, V.; *Descartes*, Barcanova, Barcelona, 1984.
- GÓMEZ PIN, V.; *Descartes. La exigencia filosófica*, Akal, Madrid, 1996.
- GONZÁLEZ, M.; *Introducción al pensamiento filosófico*, Tecnos, Madrid, 1987.
- GOUHIER, H.; “Descartes et la vie morale”, *Revue de Métaphysique et de Moral*, 1937, pp. 165-197.
- GOUHIER, H.; *Cartésianisme et Augustinisme au XVIIe siècle*, Vrin, Paris, 1978.
- GOUHIER, H.; *Essais sur Descartes*, Vrin, Paris, 1949.
- GOUHIER, H.; *La pensée métaphysique de Descartes*, Vrin, Paris, 1987.
- GOUHIER, H.; *La pensée religieuse de Descartes*, Vrin, Paris, 1972.
- GOUHIER, H.; *Les premières pensées de Descartes. Contribution à l'histoire de l'Anti-Reinassance*, Vrin, Paris, 1958.
- GOYARD-FABRE, S.; *Nietzsche et la question politique*, Sirey, Paris, 1977.
- GRANIER, J.; *Le problème de la vérité dans la philosophie de Nietzsche*, Éditions du Seuil, Paris, 1969.
- GRIMALDI, N.; *L'expérience de la pensée dans la Philosophie de Descartes*, Vrin, Paris, 1978.
- GUENANCIA, P.; *Descartes et l'ordre politique*, Presses Universitaires de France, Paris, 1983.
- GUEROULT, M.; *Descartes selon l'ordre des raisons*, Editions Montaigne, Paris, 1968.
- HAAR, M.; “La critique nietzscheenne de la subjectivité”, *Nietzsche Studien*, 12, 1983, pp. 80-110.
- HAAR, M.; *Par-delà le nihilisme. Nouveaux essais sur Nietzsche*, Presses Universitaires de France, Paris, 1998.
- HARRIS, M.; *Antropología cultural*, Alianza, Madrid, 1983.
- HEIDEGGER, M.; *¿Qué significa pensar?*, Editorial Nova, Buenos Aires, 1964.
- HEIDEGGER, M.; “La frase de Nietzsche ‘Dios ha muerto’”, *Caminos de Bosque*, Alianza, Madrid, 1995.
- HEIDEGGER, M.; *Caminos del Bosque*, Alianza Universidad, Madrid, 1998.

- HEIDEGGER, M.; *El ser y el tiempo*, FCE, Madrid, 1998.
- HEIDEGGER, M.; *La pregunta por la cosa*, Alfa Argentina, Buenos Aires, 1975.
- HEIDEGGER, M.; *Nietzsche I-II*, Destino, Barcelona, 2000.
- HENRY, M.; *Généalogie de la psychanalyse. Le commencement perdu*, Presses Universitaires de France, París, 1985.
- HIDALGO TUÑÓN, A.; “Descartes en contexto”, en VV. AA. *Centenario de Descartes*, Universidad de Alicante, 1997.
- HINTIKKA, J.; “Cogito Ergo Sum: Inference or Performance”: SESONSKE, A. y FLEMING, N. (eds.), *Meta-Meditations: Studies in Descartes*, Wadsworth Publishing Co., Belmont, California, 1965.
- HOBBS, T.; *Leviatán*, Altaya, Madrid, 1997.
- HUME, D.; *Investigación sobre el conocimiento humano*, Alianza, Madrid, 1988.
- HUSSERL, E.; *Meditaciones Cartesianas*, Tecnos, Madrid, 1997.
- JARA, J.; *Nietzsche, un pensador póstumo. El cuerpo como centro de gravedad*, Anthropos, Barcelona, 1998.
- KALOCSAI, D.; “A propos de la morale ‘définitive’ de Descartes”: VV.AA.; *Études sur Descartes*, Akadémiai Kiadó, Budapest, 1964, pp. 65-133.
- KAMBOUCHNER, D.; “La troisième intériorité. L’institution naturelle des passions et la notion cartésienne du ‘sens intérieur’”, *Revue Philosophique*, 4 (1988), pp. 457-484.
- KAMBOUCHNER, D.; *L’homme des passions. Commentaires sur Descartes*, Éditions Albin Michel, París, 1995.
- KANT, I.; *Crítica de la razón pura*, Alfaguara, Madrid, 1994.
- KANT, I.; *Prolegómenos a toda metafísica futura que quiera presentarse como ciencia*, Alhambra, Madrid, 1987.
- KAUFMANN, W.; “Nietzsche als der erste grosse Psychologe”, *Nietzsche Studien*, 7, 1978, pp. 261-287.
- KAUFMANN, W.; *Nietzsche. Philosopher, Psychologist, Antichrist*, Princeton University Press, Princeton, 1974.
- KESSLER, M.; *Nietzsche ou le dépassement esthétique de la métaphysique*, Presses Universitaires de France, París, 1999.

- KOFMAN, S.; *Explosion I-II*, Galilée, París, 1993.
- KOFMAN, S.; *Nietzsche et la scène philosophique*, Galilée, París, 1986.
- KOYRÉ, A.; *Descartes und die Scholastik*, Bouvier Verlag Herbert Grundmann, Bonn, 1971.
- KOYRÉ, A.; *Estudios Galileanos, Siglo XXI*, Madrid, 1980.
- KRISTELLER, P. O.; *El pensamiento renacentista y sus fuentes*, Fondo de Cultura Económica, Madrid, 1993.
- KRISTELLER, P. O.; *Ocho filósofos del Renacimiento italiano*, Fondo de Cultura Económica, México, 1985.
- LAFOND, J.; “Descartes philosophe et écrivain”, *Revue Philosophique*, 4, 1992, pp. 421-438.
- LAMPERT, L.; *Nietzsche and Modern Times*, Yale University Press, NewHaven, 1993.
- LAPORTE, J.; “La liberté selon Descartes”, *Revue de Métaphysique et de Morale*, 44, 1937, pp. 101-164.
- LAPORTE, J.; *Le rationalisme de Descartes*, Presses Universitaires de France, París, 1950.
- LE RIDER, J.; “La vie, l’histoire et la mémoire dans la seconde considération inactuelle de Nietzsche”, *Revue Internationale de Philosophie*, 1/2000, n°211, pp. 77-98.
- LEFÈVRE, R.; *L’humanisme de Descartes*, Presses Universitaires de France, París, 1957.
- LEFÈVRE, R.; *La Bataille du Cogito*, Presses Universitaires de France, París, 1960.
- LEFÈVRE, R.; *La pensée existentielle de Descartes*, Bordas, París, 1965.
- LEFÈVRE, R.; *La vocation de Descartes*, Presses Universitaires de France, París, 1956.
- LEIBNIZ, G.W.; *Discurso de Metafísica*, Altaya, Barcelona, 1995.
- LEIBNIZ, G.W.; *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano*, Alianza, Madrid, 1992.
- LEPAPE, P.; *Voltaire le conquérant*, Éditions du Seuil, París, 1994.
- LEROY, M.; *Descartes, le philosophe au masque*, 2 vols., Rieder, París, 1929.

- LLINARES, J. B.; “La filosofía del lenguaje en Nietzsche”, *Metafísica y pensamiento actual. Conocer a Nietzsche*, Sociedad Castellano-Leonesa de Filosofía, Salamanca, 1996.
- LLINARES, J. B.; “Nietzsche y el escepticismo. Ensayo aclaratorio de una pretendida contradicción”; MARRADES, J. y SÁNCHEZ, N. (eds.); *Mirar con cuidado. Filosofía y escepticismo*, Pre-textos, Valencia, 1994.
- MAGNUS, B.; “Nietzsche’s Philosophy in 1888: *The Will Power and the Übermensch*”, CONWAY, D. W. y GROFF, P. (eds.); *Nietzsche, Critical Assessments II*, Routledge, Londres, 1998.
- MALCOLM, N.; “Descartes’s Proof that His Essence is Thinking” en Georges J. D. Moyal (ed.), *René Descartes: Critical Assessments*, Routledge, Londres, 1991; vol. II, pp. 270-287.
- MAQUIAVELO, N.; *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, Alianza, Madrid, 1987.
- MAQUIAVELO, N.; *El Príncipe*, Bruguera, Barcelona, 1983.
- MARCOS, J.-P.; “Gouvernement de soi et contentement”, *Les Études Philosophiques*, nº 1-2, 1996, pp. 89-129.
- MARION, J.L.; “A propos de Suarez et Descartes”, *Revue internationale de philosophie*, 1/1996, nº 195, pp. 109-131.
- MARION, J.L.; “Générosité et phénoménologie. Remarques sur l’interprétation du *cogito* cartésien par Michel Henry”, *Les Études philosophiques*, 1 (1988), pp.51-72.
- MARION, J.L.; “Heidegger et la situation métaphysique de Descartes”, *Archives de Philosophie*, nº 2, vol. 38, 1975, pp. 253-263.
- MARION, J.L.; “L’ego et le Dasein. Heidegger et la ‘destruction’ de Descartes dans *Sein und Zeit*”, *Revue de Métaphysique et de Moral*, 1987, Vol. I, nº 92, pp. 25-53.
- MARION, J.L.; *Sur la théologie blanche de Descartes*, Presses universitaires de France, Paris, 1981.
- MARION, J.L.; *Sur le prisme métaphysique de Descartes*, Presses Universitaires de France, Paris, 1986.
- MARITAIN, J.; *Tres reformadores*, EPESA, Madrid, 1948.

- MARRADES, J.; “Escepticismo metódico y subjetividad en Descartes y Hegel”: V. Sanfélix (ed.), *Las identidades del sujeto*, Pre-Textos, Valencia, 1997.
- MARRADES, J.; “Razón y pasión en la ética cartesiana”, *Revista de Occidente*, 1996, 187; pp. 19-36.
- MARTON, S.; “L’éternel retour du même; thèse cosmologique ou impératif éthique?”, *Nietzsche Studien*, 25, 1996, pp. 42-63.
- MASON, H.; *Voltaire*, Salvat, Barcelona, 1986.
- MERLEAU-PONTY, M.; *Fenomenología de la percepción*, Fondo de Cultura Económica, México, 1957.
- MESNARD, P.; “L’esprit de la physiologie cartésienne”, *Archives de Philosophie*, 13, 1937, pp. 181-220.
- MESNARD, P.; *Essai sur la Morale de Descartes*, Boivin & Cia, Paris, 1936.
- MONTAIGNE, M.; *Ensayos*, Orbis, Barcelona, 1984.
- MONTINARI, M.; *Su Nietzsche*, Editori Riuniti, Roma, 1981.
- MORALEJA, A. (ed.); *Nietzsche y la «gran política». Antídotos y venenos del pensamiento nietzscheano*, Cuaderno Gris, Madrid, 2001.
- MOREY, M.; “La genealogía como estilo filosófico”, *Actualidad de Nietzsche: hacia nuevos horizontes*, Fundación Paideia, La Coruña, 1994.
- MORRIS, B.; *Introducción al estudio antropológico de la religión*, Paidós, Barcelona, 1995.
- MUELLER, F.-L.; *Historia de la psicología*, FCE, México, 1976.
- MÜLLER-LAUTER, W.; “Nietzsches Lehre vom Willen zur Macht”, *Nietzsche Studien*, 3, 1974, pp.1-60.
- NAVARRO CORDÓN, J. M.; “Introducción y notas” de DESCARTES, R.; *Reglas para la dirección del espíritu*, Alianza, Madrid, 1996
- NEHAMAS, A.; *Nietzsche. Life as Literature*, Harvard University Press, Cambridge, 1985.
- NORRIS, Ch.; *¿Qué le ocurre a la Postmodernidad?*, Tecnos, Madrid, 1998.
- OCAÑA, E.; “Escepticismo e identidad personal. Nietzsche y Descartes”, MARRADES MILLET, J. y SÁNCHEZ DURÁ, N. (eds.), *Mirar con cuidado. Filosofía y escepticismo*, Pre-textos, Valencia, 1994.

- OCAÑA, E.; *Sobre el dolor*, Pre-textos, Valencia, 1997.
- OTTMANN, H. (ed.); *Nietzsche-Handbuch. Leben-Werk-Wirkung*, Verlag J.B. Metzler, Stuttgart, 2000.
- OWEN, D.; *Nietzsche, politics and modernity : a critique of liberal reason*, Sage, Londres, 1995
- PARKES, G.; *Composing the Soul*, The University of Chicago Press, Chicago, 1994.
- PARMEGGIANI, M.; “Nietzsche y la certeza inmediata cartesiana”, ORTEGA, J. F. y PARMEGGIANI, M.; *Retorno crítico a los orígenes de la Modernidad*, Suplemento 2 de *Contrastes*, 1997, pp. 155-183.
- PENZO, G.; *Il superamento di Zarathustra. Nietzsche e il nazionalsocialismo*, Armando Editore, Roma, 1987.
- PENZO, G.; *Nietzsche allo specchio*, Editori Laterza, Roma, 1993.
- PEÑA, V.; “Introducción y notas” de DESCARTES, R. *Meditaciones metafísicas, con objeciones y respuestas*, Alfaguara, Madrid, 1977
- PEÑALVER GÓMEZ, P.; “Levinas y Descartes, en contexto”: VV. AA. *Centenario de Descartes*, Universidad de Alicante, 1997.
- PERNIN, M.-J.; *Nietzsche et Schopenhauer: encore et toujours la prédestination*, L’Harmattan, París, 1999.
- PHILONENKO, A.; *Relire Descartes*, Jacques Grancher, París, 1994.
- PHILONENKO, A.; *Schopenhauer. Una filosofía de la tragedia*, Anthropos, Barcelona, 1989.
- PICO DELLA MIRANDOLA, G.; *Discurso sobre la dignidad del hombre*, en SANTIDRIÁN, P. R.; *Humanismo y Renacimiento*, Alianza Editorial, Madrid, 1993, pp. 121 y ss..
- PLANTY-BONJOUR, G.; “Nietzsche und das «Cogito» des Descartes”, BUSCHE, H., HEFFERNAN, G., LOHMAR, D. (eds.); *Bewusstsein und Zeitlichkeit*, Königshausen & Neumann, Würzburg, 1990.
- PLATÓN; *Fedro*, Planeta-DeAgostini, Barcelona, 1995.
- PLATÓN; *República*, Planeta-DeAgostini, Barcelona, 1995.
- POELLNER, P.; *Nietzsche and metaphysics*, Clarendon Press, Oxford, 1995.

- PONNIER, J.; *Nietzsche et la question du moi*, Presses Universitaires de France, Paris, 2000.
- PUTNAM, H.; *Razón, verdad e historia*, Tecnos, Madrid, 1988.
- QUINTÁS, G. “Introducción y notas” de DESCARTES, R.; *Los principios de la filosofía*, Alianza Universidad, Madrid, 1995.
- QUINTÁS, G.; “La moral ‘par provision’. Alcance sistemático de la propuesta”: VV.AA. *La filosofía de Descartes y la fundación del pensamiento moderno*, Sociedad Castellano-Leonesa de Filosofía, Salamanca, 1997.
- RÁBADE, S.; *Descartes y la gnoseología moderna*, G. del Toro, Madrid, 1971.
- RENAUT, A y FERRY, L (ed.); *Pourquoi nous ne sommes pas nietzschéens*, Bernard Grasset, París, 1991.
- RENAUT, A.; “Les subjectivités: pour une histoire du concept de sujet”, GUIBERT-SLEDZIEWSKI, E., VIEILLARD-BARON, J.-L.; *Penser le sujet aujourd’hui*, Méridiens Klincksieck, París, 1988, pp. 55-77.
- RENAUT, A.; *La era del individuo*, Destino, Barcelona, 1993.
- RETHY, R. A.; “The Descartes motto to the first edition of *Menschliches, Allzumenschliches*”, *Nietzsche Studien*, 5, 1976, pp. 289-297.
- RICOEUR, P.; “Herméneutique et critique des idéologies”: *Du texte a l’action. Essais d’herméneutique II*, Seuil, París, 1986.
- RICOEUR, P.; *Sí mismo como otro*, Siglo XXI, Madrid, 1996.
- RIHS, R.; *Voltaire. Recherches sur les origines du Matérialisme Historique*, Slatkine, Ginebra, 1977.
- RÖD, W.; “Descartes’ Mythus oder Ryles Mythus. Überlegungen zu Ryles Descartes-Kritik”, *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 1973, vol. 55, nº 3, pp. 310-337.
- RODIS-LEWIS, G.; “Doute pratique et doute spéculatif chez Montaigne et Descartes”, *Revue Philosophique*, 1992, vol. 4, nº. 117, pp. 439-449.
- RODIS-LEWIS, G.; “Introducción y notas” a DESCARTES, R.; *Les Passions de l’âme*, Vrin, París, 1970.
- RODIS-LEWIS, G.; “Le dernier fruit de la métaphysique cartésienne: la générosité”, *Les Études philosophiques*, nº 1, 1987, pp. 43-54.

- RODIS-LEWIS, G.; “Liberté et égalité chez Descartes”, *Archives de Philosophie*, 53, 1990, pp. 421-430.
- RODIS-LEWIS, G.; *Descartes. Biografía*, Península, Barcelona, 1996.
- RODIS-LEWIS, G.; *L’anthropologie cartésienne*, Presses universitaires de France, París, 1990.
- RODIS-LEWIS, G.; *L’individualité selon Descartes*, Vrin, París, 1950.
- RODIS-LEWIS, G.; *L’Oeuvre de Descartes*, Vrin, París, 1970.
- RODIS-LEWIS, G.; *La morale de Descartes*, Presses universitaires de France, París, 1970.
- RODIS-LEWIS, G.; *Le problème de l’inconscient et le cartésianisme*, Presses universitaires de France, París, 1950.
- RORTY, R.; *Contingencia, ironía y solidaridad*, Paidós, Barcelona, 1996.
- RORTY, R.; *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, Cátedra, Madrid, 1995.
- ROUSSEAU, J.-J.; *Del contrato Social. Sobre las ciencias y las artes. Sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*, Alianza, Madrid, 1991.
- ROUSSEAU, J.-J.; *Oeuvres complètes*, Gallimard, París, 1964.
- RUSSIER, J.; *Sagesse cartésienne et religion*, Presses universitaires de France, París, 1958.
- RYLE, G.; “Descartes’ Myth”, VV. AA: *Descartes. A Collection of Critical Essays*, Anchor Books, Nueva York, 1967, pp. 338-351.
- RYLE, G.; *The concept of Mind*, Methuen, Londres, 1949.
- SAFRANSKI, R.; *Nietzsche. Biografía de su pensamiento*, Tusquets, Barcelona, 2001.
- SAFRANSKI, R.; *Schopenhauer y los años salvajes de la filosofía*, Alianza, Madrid, 1998.
- SÁNCHEZ MECA, D.; “Presentación de la edición española”; NIETZSCHE, F.; *Sabiduría para pasado mañana. Selección de Fragmentos póstumos (1869-1889)*, Tecnos, Madrid, 2002.
- SÁNCHEZ MECA, D.; *En torno al superhombre. Nietzsche y la crisis de la Modernidad*, Anthropos, Barcelona, 1989.

- SÁNCHEZ PASCUAL A.: Introducción a NIETZSCHE, F.; *Ecce homo*, Alianza Editorial, Madrid, 1995.
- SANFÉLIX VIDARTE, V.; *El ego desprendido*, inédito.
- SANFÉLIX VIDARTE, V.; *Teoría del Conocimiento y Filosofía de la Mente*, inédito.
- SANTIDRIÁN, P. R. (ed.); *Humanismo y Renacimiento*, Alianza, Madrid, 1993.
- SARTRE, J. P.; “La liberté cartésienne”; *Situations I*, Gallimard, París, 1947; p. 293.
- SAVATER, F.; *Idea de Nietzsche*, Ariel, Barcelona, 1995.
- SCHLIMGEN, E.; *Nietzsches Theorie des Bewusstseins*, Walter de Gruyter, Berlín, 1998.
- SCHMITT, Ch. B. y SKINNER, Q.; *The Cambridge History of Reinassance Philosophie*, Cambridge University Press, Cambridge, 1988.
- SCHOPENHAUER, A.; *El mundo como voluntad y representación*, Aguilar, Madrid, 1970.
- SCHOPENHAUER, A.; *El mundo como voluntad y representación*, Porrúa, México, 1998.
- SCHOPENHAUER, A.; *Sämtliche Werke*, Brockhaus, Wiesbaden, 1966, (edición realizada por Arthur Hübscher).
- SEGOND, J.; *La sagesse cartésienne et la doctrine de la science*, Vrin, París, 1932.
- SEVILLA SEGURA, S.; “Descartes y el escepticismo”, VV. AA. *Centenario de René Descartes*, Universidad de Alicante, 1998.
- SIMMEL, G.; *Schopenhauer y Nietzsche*, Francisco Beltrán, Madrid, 1915.
- SKINNER, Q.; *Maquiavelo*, Alianza Editorial, Madrid, 1995.
- SPAEMANN, R.; “La morale provisoire de Descartes”, *Archives de Philosophie*, 35, 1972, pp. 353-367.
- SPINOZA, B.; *Ética demostrada según el orden geométrico*, Editora Nacional, Madrid, 1980 (ed. de V. Peña).
- STAMBAUGH, J.; *The problem of Time in Nietzsche*, Bucknell University Press, Londres, 1987.

- STEGMAIER, W.; “Denken’. Interpretationen des Denkens in der Philosophie der Moderne”, *Studia philosophica*, 57, 1998, pp. 209-228.
- STIEGLER, B.; “Nietzsche lecteur de Darwin”, *Revue philosophique*, nº 3/1998, pp. 377-395.
- TAYLOR, Ch.; *Argumentos filosóficos*, Paidós, Barcelona, 1995.
- TAYLOR, Ch.; *Fuentes del yo*, Paidós, Barcelona, 1989.
- THIELE, L.P.; *Friedrich Nietzsche and the politics of the soul*, Princeton University Press, Princeton, 1990.
- VACANT, A., MANGENOT, E. & ANMANN, E. (eds.); *Dictionnaire de Théologie Catholique*, Letónzey et Ané, 15 vol (30 t.), París, 1930-1950.
- VAIHINGER, H.; “La voluntad de ilusión en Nietzsche”, en NIETZSCHE, F., VAIHINGER, H.; *Sobre verdad y mentira*, Tecnos, Madrid, 2000.
- VALADIER, P.; *Nietzsche y la crítica del cristianismo*, Ediciones Cristiandad, Madrid, 1982.
- VATTIMO, G.; *El Sujeto y la máscara*, Península, Barcelona, 1989.
- VICENS, J.A.; *Meditació i Metafísica en Descartes. La meditació com a forma del pensament metafísic*, Anthropos, Barcelona, 1991.
- VIGIER, J.; “Les idées de temps, de durée et d’éternité chez Descartes”, *Revue Philosophique*, 1920, pp. 196-233.
- VILLAR, A. (ed.); *Voltaire-Rousseau. En torno al mal y la desdicha*, Alianza, Madrid, 1995.
- VV.AA.; *Actualidad de Nietzsche: hacia nuevos horizontes. Michel Foucault: arqueología del poder y de las resistencias*, Fundación Paideia, La Coruña, 1994.
- VV.AA.; *Estudis Cartesians*, Barcelonesa d’Edicions, Santa Eulàlia de Ronçana, 1996.
- WEBER, M.; *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Península, Barcelona, 1994.
- WHAL, J.; *Du rôle de l’idée d’instant dans la philosophie de Descartes*, Alcan, París, 1920.

- WILBUR, J. B.; "The Cogito, an ambiguous performance", MAGNUS, B. y WILBUR, J.B. (eds.), *Cartesian Essays: A Collection of Critical Studies*, Martinus Nijhoff, La Haya, 1969.
- WILLIAMS, B.; "The Certainty of the Cogito": MAGNUS, B. y WILBUR, J.B. (eds.), *Cartesian Essays: A Collection of Critical Studies*, Martinus Nijhoff, La Haya, 1969, pp. 88-107.
- WILLIAMS, B.; *Descartes. El proyecto de una investigación pura*, Cátedra, Madrid, 1996.
- WILLIAMS, W.D.; *Nietzsche and the French. A study of the influence of Nietzsche's French reading on his thought and writing*, Basil Blackwell, Oxford, 1952.
- WISSER, G.; "Nietzsches Übermensch", *Nietzsche Studien*, 28, 1999, pp. 100-124.
- WOTLING, P.; " 'Der Weg zu den Grundproblemen'. Statut et structure de la psychologie dans la pensée de Nietzsche", *Nietzsche Studien*, 26, 1997, pp. 1-33.
- ZUCKERT, C.; "Nature, History and the self: Friedrich Nietzsche's Untimely Considerations", *Nietzsche Studien*, 5, 1976, pp.55-82.

