



Sin título, dibujo serie Figura humana (pequeño formato), 2011 | MARTHA BOHÓRQUEZ

NIETZSCHE: DE LA VOLUNTAD DE PODER A LA VOLUNTAD DE FICCIÓN COMO POSTULADO EPISTEMOLÓGICO*

NIETZSCHE: DA VONTADE DE PODER À VONTADE DE FICÇÃO COMO POSTULADO EPISTEMOLÓGICO

NIETZSCHE: FROM THE WILL TO POWER TO THE WILL TO FICTION AS EPISTEMOLOGICAL PROPOSITION

Adolfo Vásquez Rocca**

Aquí se abordan las bases del perspectivismo de Nietzsche, así como uno de sus supuestos fundamentales: el carácter ficcional de la realidad. De igual forma, se profundiza en la concepción antropológica, según la cual, el hombre es un animal de ficciones para el cual conocer es simplemente trabajar con su metáfora favorita, siendo así la construcción de metáforas el instinto fundamental del hombre. Finalmente, siguiendo a Nietzsche, se demuestra el carácter ficticio de la noción de sujeto, con las consecuencias epistemológicas que esta tesis comporta para el método genealógico.

Palabras clave: verdad, genealogía, voluntad, ficción, metáfora, arte, ciencia.

Aqui são abordadas as bases do perspectivismo de Nietzsche, assim como uma de suas suposições fundamentais: o carácter ficcional da realidade. De igual forma, aprofunda-se a concepção antropológica, de que, o homem é um animal de ficções para o qual com hecer é simplesmente trabalhar com sua metáfora favorita, sendo assim a construção de metáforas o instinto fundamental do homem. Finalmente, seguindo a Nietzsche, demonstra-se o carácter fictício da noção de sujeito, com as consequências epistemológicas que esta tese comporta para o método genealógico.

Palavras-chave: verdade, genealogia, vontade, ficção, metáfora, arte, ciência.

The Nietzschean perspectivism bases are tackled here, as well as one of his fundamental propositions: the fictional nature of reality. It also deepens into the anthropological view, according to which man is an animal that fictions, for which learning is no more than working with its favorite metaphor; thus, man's fundamental instinct is creating metaphors. Finally, following Nietzsche, the fictional nature of the concept of subject is proved, along with the epistemological consequences of this thesis in the genealogic method.

Key words: truth, genealogy, wills, fiction, metaphor, art, science.

* Este Artículo forma parte del proyecto de investigación en curso titulado "Ontología del cuerpo en la Filosofía de Jean Luc Nancy, Biopolítica, Alteridad y Estética de la Enfermedad", financiado por la Dirección de Investigación y Doctorado de la Universidad Andrés Bello (UNAB), Santiago de Chile.

** Doctor en Filosofía por la Pontificia Universidad Católica de Valparaíso; Posgraduado en Pensamiento Contemporáneo, mención Estética por la Universidad Complutense de Madrid. Profesor adjunto e investigador de la Vicerrectoría de Postgrado de la Universidad Andrés Bello (UNAB) y de la Escuela Matriz de Santiago (Santiago, Chile). E-mail: adolfovrocca@gmail.com

I

La crítica que Nietzsche hace del concepto de *sujeto* penetra en los mecanismos más recónditos de su genealogía. En esta línea crítica, nociones como las de *conciencia*, *yo*, son deconstruidas en el marco del discurso nietzscheano que socava los fundamentos de la metafísica occidental. Tan es así que se hace depender la eliminación completa de la metafísica del ser, la muerte de Dios y la ruina de la voluntad de verdad del efectivo desenmascaramiento, como infundada, de la creencia en la identidad y en la causalidad del sujeto.

Así se demuestra el carácter ficticio de la noción de *sujeto*; el análisis genealógico comienza a extraer las consecuencias de este descubrimiento, siendo la primera la inexistencia de una “naturaleza humana”, un hombre genérico, la *humanitas*, ya que tan sólo existen individuos.

La pretensión última de Nietzsche es transformar el sentido mismo de la noción de *sujeto*, librar al individuo del rígido corsé de la identidad y la unidad sustancial, y abrirlo a la experiencia cambiante del devenir de las apariencias, abrirlo a la diferencia de maneras de ser más allá de puntos de referencia dogmáticamente inamovibles y categóricamente normativos.

Se trata de una ruptura de la delimitación de lo individual para salir a una plenitud en la experimentación continua de lo otro y en las transformaciones del yo que esto supone, en olvido de una falsa unidad sustancialmente reactiva.

Ahora bien, si se tiene esto debidamente en cuenta, puede evitarse la grave equivocación de confundir la adopción por parte de Nietzsche del cuerpo como hilo conductor para la interpretación de la subjetividad, con una mera reducción de la pluralidad intrasubjetiva a las fuerzas del inconsciente corporal.

Nietzsche no desenmascara la creencia en el yo, en la conciencia como instancia primaria y sede de la identidad del individuo para dar, a continuación, este puesto a los instintos, a la voluntad de poder inconsciente. Se equivocan quienes afirman, como posición teórica de Nietzsche, la inversión materialista de lo espiritual y su reducción a las reacciones básicas del organismo, pues

en Nietzsche no se puede hablar en sentido estricto de instintos ni de impulsos inconscientes originarios como fondo constitutivo de la “naturaleza humana”. El hombre no tiene “naturaleza” (ser) alguna, es historia, devenir, y nada hay que perdure en él como elemento invariable.

La ficción del sujeto o del yo no es más que una máscara —un centro provisional— que se desplaza continuamente, poniendo en escena a un personaje u otro según las exigencias de las circunstancias, dejando en un segundo plano a otros tantos que virtual o potencialmente también somos.

Esta idea se deriva, en el planteamiento de Nietzsche, de la tesis, según la cual, el hombre ha aprendido, en realidad, a hacerse consciente de sí mismo por exigencias de su vida en sociedad. De modo que la conciencia no formaría parte, estrictamente hablando, de la existencia individual, sino más bien de lo que pertenece, en cada individuo, a la sociedad y al rebaño. Hemos aprendido a fijar y a determinar las impresiones de nuestros sentidos en el lenguaje, en la gesticulación, a medida que ha aumentado la necesidad de comunicarlas a otras personas por medio de signos. Este hombre inventor de signos es el hombre consciente de sí. Por tanto, si la conciencia se ha desarrollado a partir de esta necesidad de comunicación, su trasfondo no está constituido por el núcleo de la individualidad, sino al contrario, por aquello que en el individuo hay de preindividual, de social.

La idea de *sujeto*¹, como ficción lógica, uno de los tópicos del que se ocupa el presente escrito, es un tema largamente desarrollado por Nietzsche en sus *Fragmentos póstumos*. Desubstancializada la subjetividad, la categoría de *sujeto* se torna una ficción regulativa, una categoría útil y acorde con la necesidad de logicización del mundo. Las nociones de *sujeto* y de *yo* operan como una ficción lógica, como un esquema operativo construido por la razón. La lógica está ligada a la condición y al supuesto de cosas idénticas y de unidades estables y ficciones útiles.

Nietzsche afirma que la fuente original del lenguaje y del conocimiento no está en la lógica sino en la imaginación. En la capacidad radical e innovadora que tiene la mente humana de crear metáforas, enigmas y modelos.



Sin título, dibujo serie Figura humana (pequeño formato), 2011
MARTHA BOHÓRQUEZ

El edificio de la ciencia se alza sobre las arenas movedizas de ese origen. Es aquí donde cabe preguntarse por el estatuto epistemológico de “la verdad”, dónde ubicarla.

A la pregunta ¿qué es la verdad?, Nietzsche ha contestado de modo original y brillante, con alcances poéticos y metafóricos difíciles de precisar:

¿Qué es entonces la verdad? Una hueste en movimiento de metáforas, metonimias, antropomorfismos, en resumidas cuentas, una suma de relaciones humanas que han sido realizadas, extrapoladas y adornadas poética y retóricamente y que después de un prolongado uso, un pueblo considera firmes, canónicas y vinculantes. Las verdades son ilusiones de las que se ha olvidado que lo son; metáforas que se han vuelto gastadas y sin fuerza sensible, monedas que han perdido su troquelado y no son ahora ya consideradas como monedas, sino como metal (Nietzsche, 1996a [1873]: 25).

Estos supuestos dan la clave de la respuesta de Nietzsche a la pregunta por el impulso a la verdad. El hombre es un animal social y ha adquirido el compromiso moral de “mentir gregariamente”, pero con el tiempo y el uso

inveterado “[...] se olvida [...] de su situación [...] por tanto miente inconscientemente y en virtud de hábitos seculares y precisamente en virtud de esta inconsciencia [...] de este olvido, adquiere el sentimiento de verdad” (Vaihinger, 1913: 89).

Nietzsche sostiene que la vida y la ciencia no son posibles sin concepciones falsas o imaginarias (ficticias), y en esto sigue a Schopenhauer, y probablemente a Richard Wagner en su doctrina de la “alucinación” (Vaihinger, 1913: 1).

La verdad será por su parte —para Foucault— “esa especie de error que tiene a su favor el no poder ser refutada, porque la larga cocción de la historia la ha vuelto inalterable” (Foucault, 2001 [1971]: 139). La verdad es un “invento”, un producto histórico, fruto de diversos avatares, luchas, azares y errores. Es su historia —olvidada— lo que la constituye como verdad.

Esta necesidad de metáfora, Nietzsche la lleva a todos los campos humanos, tanto los del saber como los del lenguaje. Se convierte en un impulso fundamental del hombre del que no se puede prescindir ni un instante, aún cuando esté produciendo conceptos para la ciencia. Sobre todo, esto se ve en la capacidad del hombre de hacer arte y de elaborar mitos que “continuamente muestra el afán de configurar el mundo existente del hombre despierto, haciéndolo tan abigarradamente irregular, tan inconsecuente, tan inconexo, tan encantador y eternamente nuevo, como lo es el mundo de los sueños” (Foucault, 2001 [1971]: 18).

Nietzsche (2002 [1882]) propone una lectura de la ciencia nueva como *gaya ciencia*, imaginando que su metaforología responde al problema del nihilismo, esto es, introduciendo sentido en un mundo caracterizado por la ausencia de éste. De este modo, el sujeto moderno es develado como “sombra” de Dios, que ocupa su lugar una vez muerto éste, y que, desde su carácter fundacional, se constituye en figura de la interioridad frente al mundo devenido objeto.

Así, Nietzsche somete la mente a una terapia con la que podemos desembarazarnos del viejo paradigma metafísico de la búsqueda obsesiva de la verdad, de la manía de acceder a una realidad que nos condenaba a la irrealidad mientras no la pudiésemos capturar. Con ello

nos podemos liberar del resbaladizo, por “irreal”, principio de realidad. Y abrimos a la “experiencia fabulizada de la realidad”². Y no en nombre de un nuevo fundamento más real y verdadero, sino en la devolución de ese fundamento a su origen fabuloso. La *theoria*, lejos de estar distanciada de la praxis, es una praxis de fábula, una operación fantástica. De allí que cuando Nietzsche se pregunta ¿qué es la filosofía? ¿Es un arte o una ciencia? Se responde: “Es un arte en sus fines y productos. Pero su medio de expresión, la exposición a través de conceptos, es algo que tiene en común con la ciencia. Es una forma de la poesía. Imposible clasificarla. Nos hará falta inventar y caracterizar una categoría nueva” (Nietzsche, 1974: 32).

Para Nietzsche —como se ve— el único acceso a la realidad es el hermenéutico: sólo mediante la interpretación hay conocimiento. Mediante las metáforas que imponemos al mundo desde nuestra determinada situación, desde nuestra perspectiva, desde nuestra circunstancia en el mundo, conocemos lo real, aunque, claro es, ya no se trate de un conocimiento que pueda esperar una descripción unívocamente adecuada a lo real. Lo que conocemos siempre está filtrado por nuestro lenguaje: el conocimiento no puede ser independiente de los símbolos verbales que empleamos en su proceso para dotarle de una estructura externa con el propósito de comunicarlo. La experiencia sensorial se convierte en conocimiento mediante la continua generación de metáforas que ordenan esa experiencia, pero no de forma tal que uno dispusiera de una experiencia que constituyese el contenido del conocimiento sobre el que habría que proyectar la red esquemática de las metáforas, las cuales entonces vendrían a ser la forma del conocimiento. No, las metáforas no son un adorno, una estilización sofisticada que otorgue belleza a la expresión de lo conocido, no son el fruto de una elaboración consciente, cuyo último término podría ser transcrito a un lenguaje neutro y objetivo que expresase científicamente sus contenidos. No, “las metáforas no son un subproducto subrogado del conocimiento, son el conocimiento mismo” (Marín, 1995-1996: 83). Así, el conocimiento es una “invención” o “construcción” tras la cual hay algo completamente distinto: un juego de instintos, impulsos, deseos, temor y voluntad de apropiarse. O como ha señalado Maturana: “Lo humano se constituye en el entrelazamiento de lo emocional con

lo racional. Lo racional se constituye en las coherencias operacionales de los sistemas argumentativos que construimos en el lenguaje para defender o justificar nuestras acciones” (Maturana, 2001: 9).

Corrientemente vivimos nuestros argumentos racionales sin hacer referencia a las emociones en que se fundan, porque no sabemos que éstos y todas nuestras acciones tienen un fundamento emocional. Todo sistema racional se funda en premisas fundamentales “aceptadas a priori”, aceptadas porque sí, aceptadas porque a uno le gustan, aceptadas porque uno las acepta simplemente desde sus preferencias. Y eso es así en cualquier dominio, ya sea el de las matemáticas, el de la física, el de la química, el de la economía, el de la filosofía, o el de la literatura. Todo sistema racional se funda en premisas o nociones fundamentales que uno acepta como puntos de partida porque quiere hacerlo y con las cuales opera en su construcción.

De modo que la idea de *verdad* es una especie de ficción, y todo lo que tenemos por sólido y cierto en el mundo es, si se le examina con atención, accidental y contingente: leyes, ideas, filosofías, religiones, todo —hasta nuestros particulares intereses vitales—.

Ahora bien, esta honestidad corre el riesgo de desembocar en un tipo de nihilismo epistemológico, en la convicción de que no hay verdades. O que la verdad no se descubre, sino que se inventa. Si examinamos el proceso de la formación del conocimiento y de los saberes disponibles por los hombres, podemos llegar incluso a reexaminar el rol que durante mucho tiempo se le asignó a la filosofía con respecto a las demás ciencias, esto es, un rol privilegiado por la supuesta pureza, desinterés y gratuidad adscrita a su “amor por el saber”, por el conocimiento, y que, sin embargo, a partir de todo lo planteado por Nietzsche acerca de la compleja y larga historia subyacente al predominio alcanzado por uno u otro instinto de verdad, bien cabe pensar que ese “amor” tenga una procedencia, un valor y un objetivo que ha sido aceptado por muchos.

Yo no creo, por tanto, que un “instinto de conocimiento” sea el padre de la filosofía, sino que, aquí como en otras partes, un instinto diferente se ha servido del conocimiento (¡y del desconocimiento!) nada más que como de un instrumento. Pero quien examine los instintos

fundamentales del hombre con el propósito de saber hasta qué punto precisamente ellos pueden haber actuado aquí como genios (o demonios o duendes) inspiradores encontrará que todos ellos han hecho ya alguna vez filosofía, y que a cada uno de ellos le gustaría mucho presentarse justo a sí mismo como finalidad última de la existencia y como legítimo señor de todos los demás instintos. Pues todo instinto ambiciona dominar: y en cuanto tal intenta filosofar (Nietzsche, 1997: párr. 6).

Las intenciones morales han constituido en toda filosofía el auténtico germen vital del que ha brotado el interés por conocer, explicar y dominar (Maturana, 1997). Nietzsche, como se ve, está en condiciones de sostener que los instintos pueden intentar filosofar, si consideramos que el pensar es indisociable de los sentimientos y afectos, del querer y sentir que componen las fuerzas de la voluntad. Y ésta, en tanto es voluntad de poder, tiene su ámbito de mayor y más propio despliegue en las múltiples manifestaciones de ese fenómeno fundamental que es la vida. Y porque ésta trasparece en todos los hombres, también ha de hacerlo en aquel que filosofa, puesto que no por realizar esta tarea “privilegiada”, puede situarse al margen de la vida. Por eso Nietzsche concluye ese párrafo afirmando que “en el filósofo [...] nada, absolutamente nada es impersonal” (1997: párr. 6).



Sin título (detalle), dibujo serie Figura humana | MARTHA BOHÓRQUEZ

Con Nietzsche se inaugura un modo de interpretación del patrimonio cultural que requiere un talante específico, una mirada que no se fija en el pasado para llevar a cabo el inventario de los saberes, ni exclusivamente en el futuro para convertirse en la búsqueda extraviada del visionario, sino que consiste en el ejercicio de ese juego de visión retrospectiva y proyectiva a la vez; en este caso, desde las creaciones del pasado hacia las que en el instante están gestando el futuro, juego por el que una mirada creadora recupera en los antiguos saberes las posibilidades de su propio valor y de su propia eficacia. A este respecto, Derrida expone la conveniencia de elaborar una historia de la escritura asumiendo la encarnadura del propio escritor en su obra, asumiendo que escribir es *escribirse*, a la vez interpretarse y constituirse en una tarea que compromete el sentido del hombre mismo que la lleva a cabo.

II

Nietzsche fue el primero en sugerir explícitamente la exclusión de la idea de *conocer la verdad*, como si esta fuera algo ajeno a toda interpretación, como si pudiese darse una verdad purificada, aséptica, descomprometida de todo interés humano, ajena a toda voluntad de poder, puesta en ejercicio a través de la voluntad de ficción. Este “querer algo” es a lo que Nietzsche denomina *interpretar*. Si la voluntad de poder es voluntad de más poder, la interpretación es la operación concreta de la adquisición del dominio sobre las cosas. En su querer crecer, la voluntad de poder delimita, establece grados, diferencias de poder que se asientan a sí mismas, como tales, en virtud de la confrontación —con otras voluntades que también quieren dominar (voluntad de apropiación desplegando una actividad configuradora)—.

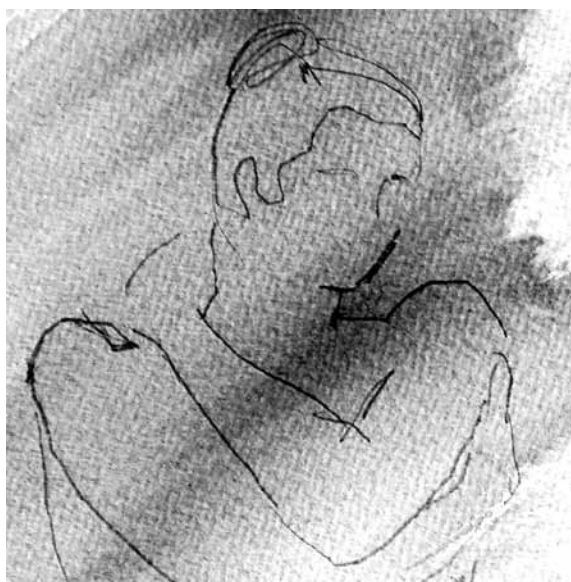
Así pues, la definición de la *verdad* como “un ejército móvil de metáforas” equivale en Nietzsche a la afirmación de que hay que abandonar la idea de “representar la realidad” por medio del lenguaje y, con ello, la idea de descubrir un contexto único para todas las vidas humanas. Su perspectivismo equivale a la afirmación de que el universo no tiene un registro de cargas que pueda ser conocido, ninguna extensión determinada (Nehamas, 1985).

Ahora bien, esta necesidad de metáforas, Nietzsche la extrapola a todos los campos del quehacer humano, tanto los del saber como los del lenguaje. Ésta se convierte en un impulso fundamental del hombre del que no puede prescindir ni aun cuando esté produciendo conceptos para la ciencia. Esto se evidencia particularmente en la capacidad artística del hombre, en su afán de configurar el mundo existente, haciéndolo tan abigarradamente irregular, tan inconsecuente, tan inconexo, tan encantador y eternamente nuevo, como lo es el mundo de los sueños.

El hombre toma conciencia de estar despierto cuando en alguna ocasión un tejido de conceptos es desgarrado de pronto por el arte y llega a creer que sueña. La diurna vigilia de un pueblo míticamente excitado, como el de los antiguos griegos, es, de hecho, merced al milagro que se opera de continuo, tal y como el mito supone, más parecida al sueño que a la vigilia científicamente desilusionado” (Nietzsche, 1996a [1873]).

La naturaleza del lenguaje es esencialmente simbólica, figurativa o metafórica. No podemos sobrepasar sus límites. No existe realidad-fundamento anterior al lenguaje que pudiera ser el criterio de verdad para distinguir un lenguaje literal de otro imaginario o retórico³.

Somos un animal de ficciones, tenemos la capacidad de referir a los organismos de la naturaleza no-



Sin título (detalle), dibujo serie Figura humana | MARTHA BOHÓRQUEZ

minándolos con nombres equivocados: *sustancias*, *atributos*, *causas*, *efectos*. En este sentido, por ejemplo, la física hace uso de la teoría cuántica, aunque esté lejos de poder probar los universos alternativos que de ésta se desprenden y alimentan la ficción; pese a todo, es una de nuestras construcciones más fructíferas, de modo tal que la teoría física sirve al científico como una herramienta conveniente, como una abreviatura de sus medios de expresión. El último de los filósofos prueba la necesidad de la ilusión. La consumación de la historia de la filosofía es por tanto, de acuerdo con Nietzsche, la filosofía de la ilusión: conocer es simplemente trabajar con la metáfora favorita de uno, porque, como se ha indicado, la construcción de metáforas es el instinto fundamental del hombre (Vásquez, 2007a). El hombre es un creador de ficciones, metáforas e interpretaciones, su mundo es siempre un mundo en perspectiva y por tanto ficcional.

Aquí se asientan las bases del perspectivismo de Nietzsche, así como uno de sus supuestos fundamentales: el carácter ficcional de la realidad. Como se ha visto, la realidad es una construcción poética, un simulacro, y nuestras interpretaciones son un arreglo del mundo de acuerdo con nuestros particulares intereses vitales. Construimos nuestras narraciones a la vez que nos inventamos una vida. La razón narrativa es lo que permite esta inventiva fundamental, la de hacer de nuestra vida una faena poética, un itinerario abierto tanto a las formas estéticas o trágicas del vivir. En ello se define nuestra posibilidad y nuestro riesgo.

Como señala Rorty (1991), al abandonar la noción tradicional de *verdad*, Nietzsche no abandonó la idea de que un individuo podía hacer remontar a su origen las ciegas marcas que llevan nuestras acciones. Sólo rechazó la idea de que ese remontar fuera un proceso de descubrimiento. De acuerdo con su concepción, al alcanzar esa suerte de conocimiento de sí no llegamos a conocer una verdad que está ahí *afuera* (o aquí *adentro*) desde siempre. Concebía, más bien, el conocimiento de sí como una creación de sí. El proceso de llegar a conocerse a sí mismo, enfrentándose a la propia contingencia, haciendo remontar a su origen las causas, se identifica con el

proceso de inventar un nuevo lenguaje, esto es, idear algunas metáforas nuevas.

Ciertamente, para el joven Nietzsche —el de *Verdad y mentira en sentido extramoral* (1996a [1873])—, en la medida en que el lenguaje es un artificio humano, un sistema de signos hecho por el hombre y en la medida en que no hay conocimiento más allá de ese sistema semiótico, en que no hay saber extralingüístico, el conocimiento y la verdad derivados del lenguaje fracasan plenamente en el objetivo que se supone tenían encomendados, pues sólo ofrecen ignorancia y mentira. Al parecer, el carácter antropomórfico e iluso de la verdad propiciada por el conocimiento le desagrada hasta el punto de negar el conocimiento mismo y la propia verdad.

Como vemos, el origen del lenguaje no sigue un proceso lógico, lo que a su vez devela que este material a partir del cual trabaja y construye el hombre la verdad proviene de la imaginación, pero en ningún caso de la esencia de las cosas.

Las “verdades” son ilusiones necesarias —metáforas convenidas, útiles, que se han impuesto—: la causalidad, voluntad libre, leyes naturales, espacio, tiempo, número, átomo, sustancia, identidad, permanencia, concepto, yo, ser, sujeto, objeto, unidad, duración, lo incondicionado, etcétera. Todas éstas son ficciones reguladoras, creencias útiles, mas no verdaderas.

Nietzsche subraya la gran significación de las “apariencias” en los diferentes campos de la ciencia y la vida, y, lo mismo que él, señala la fundamental y vastísima función de la “invención” y de la “falsificación”, como también la influencia falsificadora de la “creación” poética, y, con ello, el valor y la justificación del “mito”. Sostiene que frente al mundo del “cambiante” y “evanescente” devenir, se establece, en interés de la comprensión y la satisfacción estética de la “fantasía”, un mundo del “ser”, en el que todo aparece verosímil y completo.

Ahora bien, sea cual sea la dificultad nietzscheana en sus textos sobre la verdad y la metáfora, lo que resulta relevante es su convicción de que la mente humana trabaja en, desde, para y por el lenguaje, que la conciencia funciona sólo y precisamente de modo lingüístico, que

los humanos y el mundo por ellos creado se configuran lingüísticamente, que no hay verdad ni realidad que escapen al lenguaje humano. El intelecto es el medio de conservación propio del hombre, un recurso agregado a los individuos débiles que trabaja fingiendo.

Como sostendrá Wittgenstein: la razón está anegada de lenguaje y esto no es un fortuito accidente. Ya en el *Tractatus*, Wittgenstein sostiene que “el lenguaje corriente es una parte del organismo humano y no menos complicada que él” (1992: 4, 1).

“Nuestra grandeza reside en la suprema ilusión”, pues es ahí —sostiene Nietzsche— donde somos creadores (Vaihinger, 1913: 146). Ahora, sin embargo, no es ya sólo la ilusión artística aquella cuya necesidad para la vida es reconocida; ahora el círculo de ilusiones reconocido como necesario y entendido conscientemente es ampliado sin cesar; el carácter antropomórfico de todo conocimiento hace ahora su aparición. No es sólo la vida la que necesita ilusiones, vale decir, falsedades consideradas como verdades, ni es sólo nuestra cultura la que descansa sobre “ilusiones aisladas”, también nuestro conocimiento las necesita.

“La construcción de metáforas es el instinto fundamental del hombre”, y por este impulso artístico, al que también se le llama simplemente el *impulso mítico*, es llevado, incluso en el dominio de la teoría del conocimiento, a falsas construcciones; éstas se forjan al principio inconscientemente, pero para el “intelecto liberado” son ayudas conscientes: “andamios”.

El hombre toma conciencia de estar despierto cuando en alguna ocasión un tejido de conceptos es desgarrado de repente por el arte y llega a creer que sueña:

La diurna vigilia de un pueblo míticamente excitado, como el de los antiguos griegos es, de hecho, merced al milagro que se opera de continuo, tal y como el mito supone, más parecida al sueño que a la vigilia del pensador científicamente desilusionado. Si cada árbol puede hablar como una ninfa, o si un dios, bajo la apariencia de un toro, puede raptar doncellas [...]. Tal operación mediadora es la trama, a través de la cual los acontecimientos singulares y diversos adquieren categoría de historia o narración. La trama confiere unidad e inteligibilidad a través de la síntesis de lo heterogé-

neo. Nada puede ser considerado como acontecimiento si no es susceptible de ser integrado en una trama, esto es de ser integrado en una historia” (Vaihinger, 1913: 28).

No puede decirse que el relato histórico sea idéntico al relato narrativo. En el primer caso, la verdad apunta a una realidad ya acontecida, pero la ficción es un campo de proyección de la experiencia. Mentir ha dejado de ser algo que pertenezca a la moralidad y se convierte en “desviación consciente de la realidad que se encuentra en el mito, el arte, la metáfora” (Lamana, 2000: 7). Mentir, en el terreno de la estética, es simplemente el estímulo consciente e intencional de la ilusión.

Nuestro mundo externo es un producto de la fantasía. La creencia en las cosas externas es uno de los errores necesarios de la humanidad. El mundo sensible y perceptible es, en su totalidad, el poema primordial de la humanidad. La simulación es la primera cualidad por tener en cuenta a la hora de fundamentar un “relativismo positivo”, puesto que en el momento en que deja de haber simulación, la metáfora se convierte en creencia. Dicho de otro modo, el sentido metafórico se convierte en literal cuando se desvanece la conciencia de simulación. Se dice entonces que la metáfora es una metáfora muerta. La metáfora viva es aquella en cuya enunciación se sigue manteniendo la conciencia de la aplicación inadecuada de sus términos.

Sin el reconocimiento del delirio y el error como una condición del conocer, sin el arte, la vida del hombre sería intolerable. Pero la comprensión del hecho de que las ideas, de cuya falsedad somos conscientes, son necesidades biológicas y teóricas se hace cada vez más clara. En el arte se investiga la realidad problematizándola, rearticulándola, reinventándola, de manera creativa, crítica, lúdica... el artista es un disidente, no está dispuesto a acomodarse a verdades que no son sino argumentos para obligar, que cifran su contundencia en la percepción o la demostración apodíctica. Según la máxima de Beuys: “Cada hombre es un artista”, esto es, cada hombre está en un constante forcejeo, lucha y trabaja con metáforas, ocupando no sólo su cabeza, sino involucrando su cuerpo; se bate a duelo con la realidad y logra que de sí surja el mundo imaginario

y —en ocasiones— contradictorio... nuestros órganos están ajustados al error. El instinto del hombre para el conocimiento presupone la creencia en el error y en el flujo de la vida... errar es la condición de vivir. El error fundamental es la creencia en la permanencia, sobre el que descansa todo lo demás... pero este error sólo puede ser destruido con la vida misma.

III

Para Nietzsche, es un error la concepción cartesiana del sujeto como autoconciencia inmediata y origen del pensamiento: “El mayor error consiste en admitir un alma que reproduce, reconoce, etc. No depende de mí hacer venir el recuerdo. Aquí el yo es impotente al igual que en lo referente a la aparición de un pensamiento” (Nietzsche, 1997: 38). Yo no produzco los pensamientos que quiero y cuando quiero. Más bien, el pensamiento me desborda y se impone a mí cuando quiere, irrumpe. Lo mismo acontece con la voluntad. Creer que la voluntad puede elegir en contra de los fines que el agente busca —como se insinúa en la expresión castiza *fuerza de voluntad*— es creer que la voluntad es un hombre dentro del hombre, es ser seducido por otras de las ficciones del yo (Vásquez, 2007b).

En segundo lugar, es falso también que la conciencia constituya —como piensa Kant— la suprema instancia unificadora del conocimiento a partir de su propia unidad e identidad consigo misma. Esta pretendida unidad e identidad no es más que la ficción que encubre una pluralidad de fuerzas. Es, en todo caso, el cuerpo, y no la conciencia, el que puede darnos una idea aproximada de lo que representa la unidad del sujeto, unidad como interna jerarquización de motivos interdependientes: quizá no sea necesaria la suposición de un sujeto; quizá sea lícito admitir una pluralidad de sujetos, cuyo juego y cuya lucha sea el fundamento de nuestra conceptualización y de nuestra conciencia. Una especie de aristocracia orgánica en la cual esté el poder, como pares acostumbrados a gobernar juntos y que saben mandar. Desde el punto de vista de Nietzsche, todo lo que sucede en el nivel de la conciencia es algo superficial, terminal, una conclusión incapaz de producir, por sí misma, ningún efecto. La conciencia es un producto último en la evolución del sistema orgánico. Por tanto, algo todavía muy imperfecto y joven. El pensamiento conscien-

te, el que se efectúa mediante símbolos y palabras, es la parte menos representativa del “pensamiento”, que, en realidad, es necesario a nuestro organismo. Así que la unificación, coordinación, selección, etcétera, son más cualidades del cuerpo que de la conciencia. Y, sin embargo, nosotros hemos tratado de comprender el mundo basándonos en la creencia contraria, es decir, en que nada hay más real y más eficiente que el pensamiento o el espíritu. Lo que se hace consciente se encuentra en dependencia de poderes y fuerzas que nos son inconscientes. El funcionamiento del cuerpo no entra en conciencia, ni tampoco lo que determina, en última instancia, el qué y el cómo del almacenamiento intelectual. Todo esto depende de otra instancia suprema, de la cual el placer y el dolor son sus indicios, así como la sensación de querer o el sentimiento de poder.

La gran actividad principal es inconsciente. La conciencia expresa solamente la relación de algunas fuerzas reactivas con las fuerzas activas que las dominan. La conciencia es esencialmente reactiva, por eso, no sabemos lo que puede un cuerpo, de qué actividad es capaz. Y lo que decimos de la conciencia debemos también decirlo de la memoria y del hábito. Aún más: debemos decirlo incluso de la nutrición, de la reproducción, de la conservación, de la adaptación. Son funciones reactivas, especializaciones reactivas, expresiones de tales o cuales fuerzas reactivas. Es inevitable que la conciencia vea al organismo desde su punto de vista y lo entienda a su manera, es decir, de manera reactiva. A veces la ciencia sigue los caminos de la conciencia, siempre apoyándose en otras fuerzas reactivas: el organismo siempre visto por el lado pequeño, por el lado de sus reacciones. Según Nietzsche, el problema del organismo no tiene que debatirse entre el mecanicismo y el vitalismo. La identidad consciente del yo no es, en definitiva, más que un reflejo superficial de la consistente y bien trabada unidad y coordinación interna de las fuerzas del cuerpo.

Se trata de poner de manifiesto que el “yo” proporciona las categorías para la simplificación, la esquematización y la conceptualización del mundo fenoménico, pero que, a su vez, él mismo es el producto de una unificación de esta especie.

El sujeto, el yo, son tan sólo palabras con las que se nombra unitariamente un conjunto complejo, dinámico

e internamente plural de actos de metaforización, de interpretación, determinados por el instinto de conservación y de dominio⁴.

Hay algo que, según Nietzsche, caracteriza a todos los hombres, y ello es el impulso a dominar. Toda voluntad es voluntad de poderío, de apropiación. La conciencia —en Nietzsche— más que definirse en relación con la exterioridad, en términos de realidad, se define en relación con la superioridad, en términos de valores. En Nietzsche, la conciencia es siempre conciencia de un inferior en relación con el superior, al cual se subordina o se “incorpora”. La conciencia no es nunca conciencia de sí mismo, sino la conciencia de un yo en relación a ello (yo de otro), este último no consciente. No es conciencia del señor, sino conciencia de un esclavo en relación con un señor que no se preocupa de ser consciente. “Habitualmente la conciencia sólo aparece cuando un todo quiere subordinarse a un todo superior” (Deleuze, 1988 [1962]: 39).

La voluntad es voluntad de crecimiento del poder de la vida, esto es, voluntad de poder. Esa voluntad de poder es algo más que el deseo de sobrevivir; es un impulso interior que lleva a la expresión de la afirmación vigorosa de las fuerzas ascendentes del hombre, el acrecentamiento de su poderío. Para Nietzsche, la autoconservación sólo es posible en la lógica del crecimiento. El que sólo tiene la fuerza de la propia conservación perece. Un ser solamente se conserva cuando crece, se intensifi-



Sin título (detalle), dibujo serie *Figura humana* | MARTHA BOHÓRQUEZ

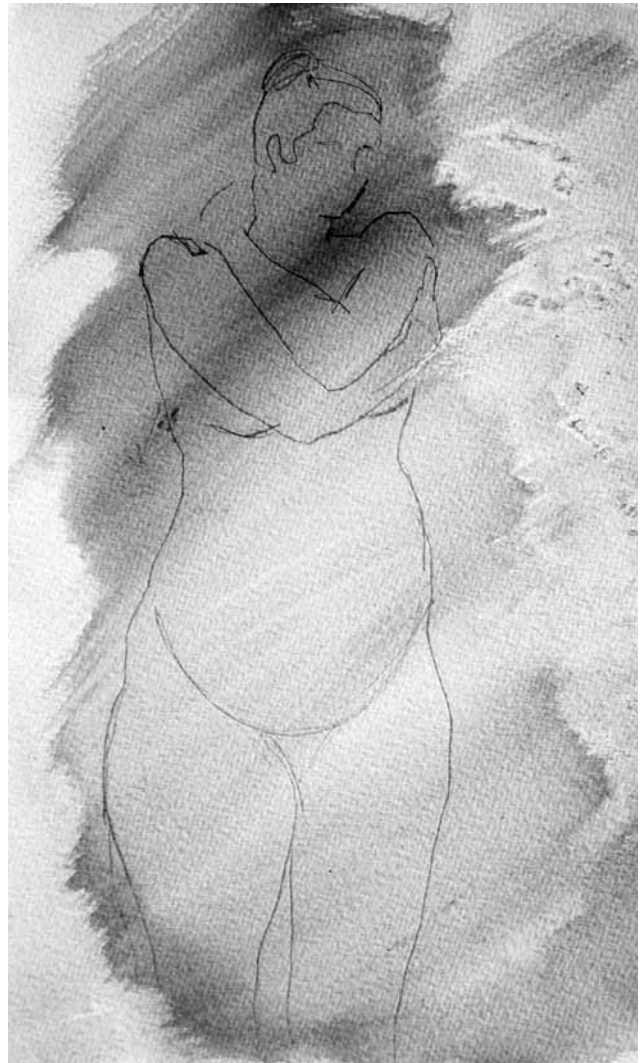
ca, se extiende⁵. Lo vivo no tiene ningún sentido trascendente, pero tiene un sentido inmanente que le marca la dirección: está orientado hacia un crecimiento de intensidad y hacia el éxito. Cualquier fuerza se halla pues en relación con otras, para obedecer o para mandar.

El criterio final de valoración parece ser, en último sentido, fisiológico. Se resalta el valor de la fuerza sobre la debilidad, de la salud sobre la enfermedad (no entendemos aquí la salud física, sino la voluntad de poder, la “gran salud”), de lo fuerte sobre lo débil, de lo activo sobre lo pasivo o reactivo. El poder es el elemento genético y diferencial de la voluntad. Lo que define a un cuerpo es esta relación entre fuerzas dominantes y fuerzas dominadas. Cualquier relación de fuerzas constituye un cuerpo: químico, biológico, social, político.

¿Qué es lo activo? Tender al poder. Apropiarse, apoderarse, subyugar, dominar son los rasgos de la fuerza activa. Apropiarse quiere decir imponer formas, crear formas explotando las circunstancias. Nietzsche critica a Darwin porque interpreta la evolución, e incluso el azar en la evolución, de una manera completamente reactiva. Admira a Lamarck porque éste presintió la existencia de una fuerza plástica verdaderamente activa, inicial, en relación con las adaptaciones: una fuerza de metamorfosis. Se halla en Nietzsche como en la energética, donde se llama *noble* a la energía capaz de transformarse. El poder de transformación, el poder dionisiaco, es la primera definición de la actividad. Pero cada vez que señalamos así la nobleza de la acción y su superioridad frente a la reacción, no debemos olvidar que la reacción designa un tipo de fuerzas del mismo modo que la acción: sencillamente, las reacciones no pueden captarse, ni comprenderse científicamente como fuerzas, si no las relacionamos con las fuerzas superiores que son precisamente de otro tipo. Reactivo es una cualidad original de la fuerza, pero que sólo puede ser interpretada como tal en relación con lo activo, a partir de lo activo.

IV

La voluntad de poder, como única fuerza constitutiva y motriz de todo el universo, tanto del mundo orgánico como del inorgánico, constituye una hipótesis explicativa extensible a todos los fenómenos. Las cosas —y



Margarita, dibujo serie Figura humana (pequeño formato), 2011
MARTHA BOHÓRQUEZ

no se pierda de vista que “cosa” es ya una ficción nuestra (Vásquez, 2007a)— no se comportan de un modo regular, en cumplimiento de leyes que las gobiernan; ni tampoco se conducen bajo la coacción de ningún determinismo preestablecido. No hay, en todo lo que sucede, más que un devenir de acciones y resistencias de fuerzas, determinado por la voluntad insaciable de alcanzar un poder cada vez mayor: “Querer es siempre querer devenir más fuerte, querer crecer y querer también todos los medios necesarios para ello” (Sánchez, 1989: 191). Si resulta —dice Nietzsche— que, para nuestros cálculos, conseguimos expresar esto en fórmulas y leyes, podemos estar satisfechos. Pero ello no significa que hayamos descubierto ninguna realidad, ninguna “moralidad” en el mundo, sino que tan

sólo nos lo hemos imaginado “obediente”. No hay leyes. Es el deseo de poder el que, en cada instante, motiva todo acontecer. Y es el hecho de que el poder encuentra generalmente un modo determinado de actuar como modo mejor para acrecentarse, en donde se basa la calculabilidad. Puesto que la fuerza no se define sino por la acción y resistencia, la traducción de este devenir en el mundo visible sólo se comprende mediante el concepto de *movimiento*. Sin embargo, tampoco este concepto debe significar que se pueda sobreentender lícitamente la existencia de una cosa que pone en movimiento a otra cosa que se deja mover. “No hay sujeto-objeto, agentes separados de la acción, la acción separada de aquello que la produce. El lenguaje nos seduce, como nos seducen los sentidos, por una semiótica del movimiento que no indica nada de sí” (Sánchez, 1989: 86).

Según Nietzsche, la ciencia ha hecho posible hasta ahora la comprensión del universo sobre la base de dos ficciones fundamentales. Por una parte, el concepto de *movimiento*, configurado a partir del lenguaje y su seducción (Vásquez, 2007b), por otra, el concepto de *átomo*, configurado a partir de de la creencia en nuestro yo. La propuesta de Nietzsche no significa, frente a esta comprensión, tanto la aportación de nuevos conceptos cuanto una reelaboración de los ya existentes que transfigura su sentido y su valor. Una reelaboración que gira, sobre todo, alrededor de su desmetafisización y desustancialización; de la denuncia de la permanente seducción que el lenguaje ejerce en el sentido de una fetichización del referente de estos conceptos. Tanto el movimiento como los átomos deben aludir, para Nietzsche, a “cantidades dinámicas en relación, o sea, en su recíproca interacción. La voluntad de poder no es un ser, ni un devenir, sino un *pathos* [...] del que resulta precisamente un devenir” (Nietzsche, 1966: 778).

“Es esencial no equivocarse sobre el papel de la conciencia: nuestra relación con el mundo externo es lo que ha desarrollado la conciencia” (Nietzsche, 1993: 667). Nuestra relación con el mundo no es una relación sujeto-objeto. La relación humana con las cosas tiene lugar de tal manera que precisa de la separación ficticia entre un elemento subjetivo relativamente estable y otros elementos, también relativamente estables, a modo de objetos externos. Estas nociones de *sujeto* y *objeto* no son

más que constructos imaginarios requeridos para poder vivir: para que una especie determinada pueda conservarse y crecer en su poder es preciso que su concepción de la realidad abrace bastantes cosas calculables y constantes, para que pueda construir sobre ésta un esquema de su conducta. La utilidad para la conservación —y no una necesidad abstracta y teórica de no ser engañado— se sitúa como motivo detrás de la evolución de los órganos de conocimiento. Por tanto, el sujeto no es nada dado, sino tan sólo algo “añadido, imaginado, supuesto debajo” y que proporciona la ilusión de un punto de referencia estable en medio del devenir universal. El yo es algo puesto por el pensamiento, una creencia falsa que obtiene su valor y su firmeza del hecho de constituir una condición de vida, pero que en sí tan sólo es la generalización ficticia del sentimiento de vivir:

Sujeto es el término que designa nuestra creencia en una unidad entre todos los diferentes momentos de un sentimiento de realidad superior [...] es la ficción que querría hacernos creer que muchos estados “semejantes” son en nosotros el efecto de un mismo sustrato. Pero somos nosotros quienes hemos creado la semejanza entre estos diferentes estados (Nietzsche, 1993: 627).

En consecuencia, contra lo que proclamaba el racionalismo, el sujeto no es el origen del conocimiento, ni el fundamento de la universalidad, la certeza o la uni-



Sin título (detalle), dibujo serie Figura humana | MARTHA BOHÓRQUEZ

dad del conocimiento. Es más bien, un devenir de estados diferentes, una pluralidad de fuerzas que no se pueden separar de la pluralidad misma de fuerzas que constituye el devenir del mundo y la existencia de los demás individuos.

Es central en la obra de Nietzsche el estudio de las interpretaciones. Lo que primariamente nos encontramos, lo que tomamos primariamente como realidad, son interpretaciones, muchas de éstas recibidas por socialización; nos topamos con éstas, las encontramos “ya” como algo que recubre la realidad y parece ser la realidad misma; su inevitable corteza interpretativa. La historia, desde este punto de vista, aparece como el *órganon* de la remoción de las interpretaciones, del regreso de éstas a la realidad que les subyace. No se trata de “destruir” las interpretaciones, sino de reconocerlas como tales, de verlas nacer y originarse, y distinguirlas de la realidad de la cual son interpretaciones. Pero hay que añadir algo importante: lo que llamamos *percepciones* está condicionado por las interpretaciones; nunca hay un mero funcionamiento del aparato perceptivo humano, sino que éste opera a lo largo de un sistema de interpretaciones —una consideración fundamental a la hora de habérselas con cuestiones relativas al estatuto cognitivo de las obras de arte “abstractas” y “figurativas”— en el momento de discutir la posibilidad de un a priori perceptivo.

Las categorías del pensamiento —la *identidad*, la *causalidad* y la *finalidad*— suponen en sí mismas una interpretación de la fuerza... que es la del resentimiento. Por todas estas razones, Nietzsche puede decir: “El instinto de venganza se ha apoderado hasta tal punto de la humanidad en el curso de los siglos que toda la metafísica, la psicología, la historia y sobre todo la moral llevan su huella. Desde que el hombre ha pensado, ha introducido en las cosas, el bacilo de la venganza” (1901: III 458). Debemos entender: el instinto de venganza es la fuerza que constituye la esencia de lo que nosotros llamamos *psicología*, *historia*, *metafísica* y *moral*. El espíritu de venganza es el elemento genealógico de nuestro pensamiento, el principio trascendental de nuestro modo de pensar. La lucha de Nietzsche contra el nihilismo y el espíritu de venganza significará, pues, inversión de la metafísica, fin de la historia como historia del hombre, transformación de ciencias. Y, a decir verdad, ignoramos lo que sería un hombre desprovisto de resentimiento. Un hombre que no acusara y no despreciara la existencia, ¿seguiría siendo un hombre?, ¿pensaría aún como un hombre?, ¿no sería ya algo distinto del hombre, casi el superhombre? Tener resentimiento, no tenerlo: no existe mayor diferencia, más allá de la sicología, más allá de la historia, más allá de la metafísica. Es la verdadera diferencia o la tipología trascendental —la diferencia genealógica y jerárquica—.



NOTAS

¹ En el pensamiento contemporáneo ha tenido lugar un acceso sistemático a la noción de sujeto tal como la tradición científica y filosófica la concibió, decretando su expulsión de los reductos de la sicología, la historia, la antropología y la sociología (Rorty, 1991: 43 a 62).

Durante el siglo XX, se asiste a la invasión de la cientificidad clásica en las ciencias humanas y sociales. Se ha expulsado al sujeto de la sicología y se lo ha reemplazado por estímulos y respuestas, por una ciencia del comportamiento. Se ha expulsado al sujeto de la historia, se han eliminado las decisiones, las personalidades, para sólo ver determinismos sociales. Se ha expulsado al sujeto de la antropología, para ver sólo estructuras, y también se lo ha expulsado de la sociología. Se puede incluso decir que, en determinado momento y cada uno a su manera, Lévi-Strauss, Althusser y Lacan liquidaron a la vez la noción de *hombre* y la noción de *sujeto*, adoptando la inversa de la famosa máxima de Freud, según la cual: “Ahí donde está

el ello debe advenir el yo”. Por el contrario, según la visión estructuralista y científicista, ahí donde está el yo, hay que liquidarlo, debe advenir el ello (Schnitman, 1998).

² Esta expresión es usada a menudo por Gianni Vattimo al comentar la “muerte de Dios”.

³ La diferencia filosofía / literatura, de poderse establecer, deberá girar en torno al propio lenguaje; habrá de ser una diferencia interna al texto.

⁴ El verdadero problema es el descubrimiento de las fuerzas activas, sin las cuales las propias reacciones no serían fuerzas. La actividad de las fuerzas necesariamente inconsciente, esto es lo que hace del cuerpo algo superior a cualquier reacción, y en particular a esta reacción del yo llamada *conciencia*: “Todo el fenómeno del cuerpo, desde el punto de vista intelectual, es tan superior a nuestra conciencia, a nuestro espíritu, a nuestras maneras conscientes de pensar,

de sentir y de querer, como el álgebra es superior a la tabla de multiplicar”. Las fuerzas activas del cuerpo, he aquí lo que hace del cuerpo un “sí mismo” y lo que define a este “sí mismo” como superior y sorprendente: “Un ser más poderoso, un sabio desconocido —que tiene por nombre ‘sí mismo’—. Vive en tu cuerpo, es tu cuerpo” (Nietzsche, 1996b). La verdadera ciencia es la de la actividad, pero la ciencia de la actividad es también la ciencia del inconsciente necesario. La idea de que la ciencia debe ir al mismo paso y en la misma dirección que

la conciencia es absurda. Se percibe en esta idea la presencia de la moral. De hecho sólo hay ciencia donde no hay conciencia y no puede haberla.

5 Para Nietzsche, “la naturaleza” es el hombre que juega el juego del mundo al estilo de Heráclito. La naturaleza forma figuras y las rompe, es un incesante proceso creador en el cual triunfa lo vital lleno de poderío, y no lo adaptado. Sobrevivir no significa todavía ningún triunfo. La vida triunfa en la profusión, cuando se derrocha, cuando vive con exultación (Nietzsche, 1996b).



REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

1. DELEUZE, Gilles, 1998 [1962], Nietzsche y la filosofía, Barcelona, Anagrama.
2. FOUCAULT, Michel, 2001 [1971], “Nietzsche, la génealogie, l’histoire”, en: *Dits et écrits*, Vol. 2, París, Gallimard, pp. 136-156.
3. LAMANA, Domingo, 2000, “Nietzsche: la filosofía narrativa de la mentira, la metáfora y el simulacro”, en: *A Parte Rei*, No. 8, Madrid.
4. MARÍN, José, 1995-1996, “Nihilismo y metáfora. la fabula imaginera de Vico y Nietzsche”, en: *Cuadernos sobre Vico*, Nos. 5-6, Secretariado de Publicaciones de la Universidad de Sevilla, pp. 83-104.
5. MATURANA, Humberto, 1997, *La objetividad un argumento para obligar*, Santiago de Chile, Dolmen.
6. _____, 2001, *Emociones y lenguaje en. Educación y política*, Santiago de Chile, Dolmen Ensayo.
7. NEHAMAS, Alexander, 1985, *Nietzsche: Life and Literature*, Cambridge, Mass., Harvard University Press.
8. NIETZSCHE, Friedrich, 1901, *Der Wille zur Macht, Enthält 483 angebliche Aphorismen*, Übliches Sigel.
9. _____, 1966, “Aus dem Nachlass der Achtzigerjahre”, in: *Werke in Drei Bänden, Band 3 Bd. III*), München, Hanser.
10. _____, 1974, “El filósofo. Consideraciones sobre el conflicto del arte y del conocimiento”, en: *El libro del filósofo*, Madrid, Taurus.
11. _____, 1993, *Aus dem Nachlass der Achtzigerjahre* (Bd. III), Vol. 3, München, C. Hanser Verlag.
12. _____, 1996a [1873], *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, Madrid, Tecnos.
13. _____, 1996b, *El crepúsculo de los ídolos*, Madrid, Alianza.
14. _____, 1997, *Más allá del bien y del mal*, Madrid, Alianza.
15. _____, 2002 [1882], *La gaya ciencia*, Madrid, EDAF.
16. RORTY, Richard, 1991, *Contingencia, ironía y solidaridad*, Barcelona, Paidós.
17. SÁNCHEZ, Diego, 1989, *En torno al superhombre; Nietzsche y la crisis de la modernidad*, Barcelona, Anthropos.
18. SCHNITMAN, Dora, 1998, *Nuevos paradigmas, cultura y subjetividad*, Buenos Aires, Paidós.
19. VAHINGER, Hans, 1913, “Nietzsche und seine Lehre von bewusst gewollten Schein” (“Der Wille zum Schein”), apéndice de *Die Philosophie des Als Ob. System der theoretischen, praktischen und religiösen Fiktionen der Menschheit auf Grund eines idealistischen Positivismus. Mit einem Anhang über Kant und Nietzsche*, Reuther und Reichard, Berlin 1913, 771-790. Publicado en español junto con *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral de Nietzsche* por Tecnos, Madrid, 1996.
20. VÁSQUEZ, Adolfo, 2007a, “Nietzsche y Derrida: de la voluntad de ilusión a la mitología blanca”, en: *Cuenta y Razón del Pensamiento Actual*, No. 145, Fundación de Estudios Sociológicos de Madrid.
21. _____, 2007b, “Nietzsche: la ficción del sujeto y las seducciones de la gramática”, en: *A Parte Rei*, No. 49, enero, Madrid, Sociedad de Estudios Filosóficos.
22. WITTGENSTEIN, Ludwig, 1992, *Tractatus Logico-Philosophicus*, Madrid, Alianza.