

La controversia que se establece entre Leibniz y el escéptico Foucher (MENDONÇA) se relaciona con el *Système nouveau*. ¿Qué fue lo que provocó una cadena de reacciones generadora de controversias cuando precisamente Leibniz se presenta en esta obra como un conciliador? No está tratando Leibniz temas nuevos, lo que es nuevo es la solución que aporta. Pero Foucher no entendió lo transmitido por Leibniz en este texto fundamental.

En la polémica con el cartesiano Papin (REY), Leibniz intenta convertirle a la dinámica, que se propone mostrar la relación jerárquica entre la física y la metafísica. El punto de divergencia es el significado de la fuerza. Papin identifica la fuerza con la cantidad de movimiento, mientras que Leibniz ve una esencial diferencia entre ellas. Si Papin defiende el principio de conservación de la cantidad de movimiento, Leibniz por su parte defiende el principio de conservación de las fuerzas vivas, esencial para su dinámica.

Leibniz se opone a Samuel von Pufendorf, historiador en la corte de Berlín y con una sólida posición en las cortes europeas (DÖRING). Frente a Pufendorf, que separa netamente entre revelación y razón, Leibniz se esfuerza por probar la coincidencia entre ambos conceptos. Pues sólo por medio de la razón se logrará acabar con las diferencias entre las confesiones.

Con Daniel Jablonski (RUDOLPH), predicador calvinista en la corte de Berlín, Leibniz desarrolla dos proyectos: el plan de fundación de la Sociedad de Berlín, la futura Academia de Ciencias de Prusia, y la reconciliación de las divisiones protestantes entre luteranos y calvinistas. Es Leibniz un espíritu ecuménico que se esfuerza por reunificar la cristiandad, superar los cismas religiosos como un prerequisite para la armonización de Europa. Y sin embargo falló en su noble intento de lograr la unidad de los cristianos.

Leticia CABAÑAS
IES Gregorio Marañón (Madrid)

RODRÍGUEZ, Mariano: *La teoría nietzscheana del conocimiento*, Madrid, Eutelequia, 2010.

1. Expresar, -se y -nos

*Si se piensa, qué ser más complicado es el hombre: ¡qué infinitamente difícil le resulta expresarse realmente! La mayoría de los hombres permanecen encerrados en sí mismos y no pueden salir fuera, esto es esclavitud. Poder hablar y escribir significa ser libre: aunque por supuesto que no siempre salga lo mejor; pero es bueno que se haga sensible, que encuentre palabra y color. Es bárbaro quien no puede expresarse, quien parlotea servilmente.*¹

El autor de *La teoría nietzscheana del conocimiento* rescata este apunte escrito en 1874 por Nietzsche. Aquí, a su vez, yo lo pongo en primer plano. ¿Por qué? En primer lugar, en él se habla sobre el lenguaje. Y es esta temática también la que abre a modo de introducción

¹ Nietzsche, F.: *Kritische Gesamtausgabe Werke*, Berlin-Nueva York: Walter de Gruyter, 1968 u. ff. Nachgelassene Fragmente 3-4, 37 (8) que corresponde a 1874. Las traducciones son las que aparecen en la edición del libro reseñado.

la tesis de Mariano Rodríguez defendida en 1983. En segundo lugar, aquí se habla de libertad y de lo complicado que es alcanzarla. A este horizonte entiendo que apunta esta tesis, al ocuparse del conocimiento como creación. En tercer lugar, la libertad siempre va ligada a un saber sensitivo. Es en el cuerpo en donde se da la lucha de fuerzas instintivas. En cuarto lugar, se manifiesta que es posible que nos sintamos aterrados con lo que el lenguaje nos haga decir, pero en todo caso, se trata de un ejercicio necesario para aprender a hablar. Esto, a mi modo de ver, incluye el movimiento llamado nihilista pero que creo podríamos tomar como momento aporético. En quinto lugar, se marca una diferencia entre quien se expresa y quien no. Siendo que quien no se expresa, sigue, de todos modos hablando y actuando, aunque de manera servil. Pero, ¿a qué sirve? Sirve, quizás, en primer lugar, a nuestros miedos y perezas. En segunda instancia, y como consecuencia de lo anterior, sirve a la complicidad involuntaria pero efectiva a lo que se presenta como Real. Y la filosofía también brega con el asunto de las posibles liberaciones, ya sean individuales o colectivas. En este apunte se reivindica la voz individual, pero para convertirse en *individuado* el ser humano ha tenido que interiorizar un habla social. En esta tensión entre individuo-sociedad tanto como entre cuerpo-concepto se traza, al menos en algunos de los aspectos aquí tratados, el campo de trabajo del pensamiento de Nietzsche. Años más tarde, en *Más allá del bien y del mal*, Nietzsche llega a escribir que “el hacer es todo”. De este “hacer” está claro que participa también nuestro lenguaje ya que también produce efectos. Rodríguez llega a decir incluso que la posibilidad de la liberación del pensamiento, respecto del influjo seductor de la gramática, se encuentra contenida en esas palabras.²

Entonces parece tener bastante sentido que la introducción de esta tesis convertida en libro esté dedicada a estudiar el concepto de lenguaje en la filosofía de Nietzsche. Pieza imprescindible para comprender el conocimiento como creación o la necesidad por parte del hombre de conocimiento de intensificar sus ejercicios sensibles moldeándose a sí mismo y a la realidad. Ya que el cognoscente sincero tendrá sobre todo que aprender a utilizar el lenguaje de forma creativa y autónoma.³ En un ejercicio de conocimiento de sí, del resto de seres humanos y de la naturaleza. Esto a su vez significa que conoce lo que puede. Puesto que crear supone estar en medio de relaciones y decir es un modo de estar. Entonces resulta que “aniquilar el lenguaje, aniquilar la «realidad», en tanto *este* lenguaje y *esta* realidad, es abrir la posibilidad de otros lenguajes: de otras «realidades»”.⁴

Ahora bien, el esquema básico de la producción de la unidad mínima del lenguaje, esto es, la palabra, se realiza al modo de la *transposición* siguiendo la serie: efecto en la sensibilidad-imágenes-imagen-palabra⁵. Sobre este último término se establece el concepto. Esta línea esquemática es la que justifica que pueda afirmarse que “entre las palabras y lo que llamamos «mundo real» se da una relación metafórica, es decir, estética”.⁶ Esta *relación metafórica* puede traducirse también como *relación de transposición (Übertragung)*. Lo que

² Mariano Rodríguez, *La teoría nietzscheana del conocimiento*. Madrid: Eutelequia, 2010, p. 33.

³ Cf., *op. cit.*, p. 13.

⁴ *Op. cit.*, p. 38.

⁵ Aunque este esquema como tal no aparece en el libro, sí se mencionan sus elementos en el orden aquí dado. En cuanto al primer término de esta serie lo entiendo implícito en la exposición de M. Rodríguez.

⁶ *Op. cit.*, p. 18.

sucede es que con el término metáfora connotamos ya, en nuestro uso habitual del lenguaje, en este caso el castellano, pero también en alemán (*Metaphor*), un uso figurado o retórico. Así se marca ya una diferencia entre lugar propio o impropio y, por tanto, toda la metafísica de la sustancia. Pero es el caso que aquí “la función comunicativa engulle por completo a la designativa”.⁷ Por lo que la estética se convierte en una operación incluso inconsciente de simbolización de los efectos que las cosas producen en nosotros.⁸

Limitémonos a decir aquí que se da el caso entonces de que las palabras se toman como símbolos o signos, que según entiende Rodríguez, se refieren exclusivamente a representaciones. Aunque a diferencia de Schopenhauer, para Nietzsche no haya algo más que entender más allá de ellas.⁹ Ya que no cabe “conocer”, en sentido estricto, más que lo que conocemos, lo que vamos haciendo conocido. Y eso que se va haciendo conocido es el caos (de sensaciones, imágenes, palabras o conceptos) que precede a la unidad (del sujeto o de la cosa). Un caos desde la perspectiva de lo ya ordenado según nuestros cuerpos. En este proceso lo que aparece como semejante se designa como igual, lo que implicará, a su vez, que algo sea idéntico a sí mismo. Al menos, agregaría, desde el marco de la lógica clásica. Por lo que dirá Rodríguez: “el hombre *pone*, hace la igualdad y la identidad, presupuestos básicos del lenguaje y de la lógica. Por eso la actividad esencialmente humana no es en modo alguno la actividad racional, sino la de la *fantasía*...”.¹⁰ Aunque, a mi modo de ver, esta distinción entre “actividad racional” y “fantasía” será también objeto de la *transvaloración*.

Por otra parte, si bien es cierto que el lenguaje cumple una función comunicativa orientada a la supervivencia también lo es que puede constituirse en obstáculo. Ya se sabe, con cada palabra un problema. Esto sucede cuando el lenguaje permanece incuestionado, cuando las palabras pierden sentido para sus hablantes o cuando se promueve la confusión con su uso. El error, si acaso, estaría en creer en ellas dogmáticamente, perdiendo la perspectiva del carácter instrumental, histórico y situado de su surgimiento. Cabe preguntarse, pues, hasta qué punto las palabras y en mayor medida las estructuras gramaticales condicionan el pensamiento filosófico. Rodríguez considera que “aquí está formulado el relativismo lingüístico nietzscheano: el espacio infinito de posibles interpretaciones de mundo recibe un *acotamiento*, una determinada concreción en virtud de la presión inconsciente ejercida por las funciones gramaticales”.¹¹ A lo que se sumaría el principio de no contradicción como supuesto ya en todo pensamiento. Esto explicaría que todo se reduzca a una igualdad. Por mi parte, considero que todavía queda margen para estudiar las relaciones del pensamiento de Nietzsche con problemas tales como el supuesto de unas estructuras lingüísticas fijas, y si éstas son inalterables, o la forma del principio de no contradicción.

Luego de la introducción, la primera sección de la tesis empieza abordando el problema del conocimiento científico para desembocar en lo que Rodríguez denomina *Ciencia nietzscheana*. Esto implica proveer al término “conocimiento” de un sentido ampliado en

⁷ *Op. cit.*, p. 19.

⁸ Para profundizar un poco más en esta cuestión me permito remitir a mi ponencia “La crítica del conocimiento a través del lenguaje en Nietzsche”, *Bajo palabra*, Revista de Filosofía, II, N° 4, Madrid: Universidad Autónoma de Madrid, 2009, p. 69-78.

⁹ Cf., *ibid.*, p. 15.

¹⁰ *Op. cit.*, p. 18.

¹¹ *Op. cit.*, p. 30-31.

relación al restrictivo uso científicista. Ya que, según expone el autor, la crítica al socratismo “supone enfrentar *ciencia a sabiduría*, o descubrir que en modo alguno «conocimiento» equivale a «conocimiento científico»”.¹² Éste último está determinado históricamente por la búsqueda de la verdad como *pasión* directiva y como *creencia* en la adecuación lógico-metafísica. Mientras que la ciencia nietzscheana daría cuenta de esta pasión como instinto, a través del *perspectivismo* que se remite en última instancia a la voluntad de poder. Ahora bien, si “la ciencia es un «volver-a-encontrar» en la naturaleza y en la historia *lo que antes se ha introducido allí*. El conocimiento filosófico es ese originario «introducir».”¹³ Al menos esto es lo que a Rodríguez le interesa rescatar aquí y más adelante en su propia escritura, haciendo de la filosofía deseo puro.¹⁴ ¿Hasta qué punto es esto cierto? Sólo se podrá responder si sabemos a qué llamamos pensamiento filosófico y especificamos las relaciones entre hacer y decir.

La ciencia nietzscheana es definida como un *método* de pensamiento inspirado en el de las ciencias, sobre todo en la filología del siglo XIX, una fenomenología que “lee” los fenómenos convertida en genealogía. Esto es, reconstrucción de un fenómeno en sus orígenes y apunte de las intervenciones culturales y desplazamientos de sentido hasta nuestro hoy. De esta manera se muestra cómo tras todos los *noes* nietzscheanos a la tradición metafísica se dibujan algunos *síes*. En su recuperación, el nuevo conocimiento filosófico deberá, como dice Rodríguez, mantenerse apegado al *testimonio de los sentidos*, dedicarse a las lecturas de sentido, esto es, problemas del valor y su jerarquía. Mientras que el conocimiento científico “deja de ser aclaración o explicación del mundo para definirse como *interpretación o arreglo* del mundo por el hombre”.¹⁵ La *Ciencia Jovial* es el punto álgido de esta elaboración, pero aún cuando Rodríguez vea en la etapa denominada “ilustrada” de Nietzsche, un abandono de la pedagogía propia de la actividad intelectual, creo que se trata ya de filosofar a martillazos. Un método aporético que se toma en serio las investigaciones de las ciencias particulares y que tiene como primer experimentador al propio Nietzsche. Así se entendería que, en el prólogo de la *Ciencia Jovial*, leamos que lo menos esperado fuera una curación.

La segunda sección del libro está dedicada al tema de la verdad. Si hasta ahora se ha notado la huella de Deleuze en la elaboración de la tesis del libro, a partir de ahora se adoptará la distinción hecha por Granier, entre seudoverdad metafísica, verdad pragmática y verdad originaria. Se trata de dos puntos de vista diferentes sobre la misma actividad. Aunque creo que tal vez quepa considerar más aspectos o sentidos. En cualquier caso, habría que rastrear en los escritos de madurez de Nietzsche la diferencia entre *Wirklichkeit* y *Realität*, que aparece claramente, por ejemplo, en *La filosofía en la época trágica de los griegos*. Esta es una cuestión que queda abierta en este libro.

En lo que al concepto de verdad se refiere, se hablará de distintas formulaciones según etapas. Habría, en un primer momento, la distinción de verdad e ilusión en el seno de la metafísica artística. Siendo la “apariencia” ilusoria; las representaciones, fruto de la necesi-

¹² *Op. cit.*, p. 63.

¹³ *Op. cit.*, p. 99.

¹⁴ Cf., Mariano Rodríguez, *El niño acorralado. Freud y el discurso de la modernidad*, Madrid: Ediciones Libertarias, 1994, p.156.

¹⁵ *Ibid.*, p. 87.

dad de salvación frente a la verdad originaria. En un segundo momento, la cuestión de la cosa en sí llevaría a Nietzsche, según Rodríguez, a construir un *nominalismo artístico*. El *Intellekt* queda dentro del dominio de la verdad pragmática o vital, como mecanismo del conocimiento “lógico” humano en todos sus aspectos. Y una vez más, aquí se deja ver tímidamente el perfil político que toma la llamada “verdad pragmática” en tanto que posibilitadora del vínculo social.

Más tarde, estas dos caras de la verdad originaria se transformarán en el puro aparecer que se constituye en única realidad como *Scheinen*. Así aparece formulado en el párrafo 54 de *La ciencia jovial*: ¡Qué puedo yo enunciar acerca de un ser cualquiera si no es puramente los predicados de su apariencia! Entonces, “todo el inmenso espacio del parecer, más allá de la oposición *Erscheinung/Ding an sich*, cuyo *Schein* como posibilidad del *scheinen* tendría la forma de la actividad humana, reclama para sí el calificativo de real, en el sentido de «lo que actúa», «lo que vive»”.¹⁶ Una vez más, tengo que matizar aquí que si bien, como dice Rodríguez, puede que el mundo sea como una obra poética del hombre, esto lo es a su vez en sentido figurado, además de inconsciente. En la *Ciencia Jovial* ya se problematiza a la poesía como ciencia y a las metáforas como descripciones. Ahora bien, en cualquier caso, la oposición entre «mundo aparente/mundo verdadero», remitiría al problema fundamental de la *jerarquía de la especie de vida*. Ésta “se expresa en relaciones de valor, porque toda vida establece sus condiciones de conservación y de crecimiento valorando”.¹⁷ De ahí que las relaciones cognoscitivas sean relaciones de valor. Y que, en última instancia, otra especie de vida pudiera elaborar valoraciones en las que expresar su contenido de sí.

La mencionada oposición entre verdad y mentira se transforma, pues, en una escala graduada en la “apariencia”. Al quitar la distinción entre apariencia y realidad, lo que queda es devenir (*Werden*), cambio (*Wechsel*), modificación (*Veränderung*). Según Rodríguez, esto no lleva a una nueva metafísica, dado que la *Umwertung* conlleva recuperar junto con la metáfora, el devenir como “intuición”.¹⁸ Tenemos, por un lado, que la cuestión de la lógica se reduce a constituirse en imperativo de lo que debe *valer* como verdadero, al tiempo que, por otro lado, la verdad se reduce a valor, lo que desde la perspectiva de la verdad metafísica es error.¹⁹ Y, aunque en principio, “el testimonio de los sentidos, lo que éstos nos ofrecen, sería situado más cerca de la verdad originaria que la manipulación racional de ese testimonio por parte de la razón”,²⁰ considero que podría pensarse en una transformación de la racionalidad en vez de mantener la oposición entre razón y sensación. De esta manera empezaría a tener sentido una *transvaloración de la racionalidad*.

Es en este marco que la pregunta que plantea Nietzsche en el párrafo 110 de la *Ciencia Jovial* se hace imprescindible: “¿Hasta qué punto consiente la verdad en ser incorporada?”. Aunque lleguemos a la conclusión, como Rodríguez, de que el cuerpo es la mayor de las metáforas.

¹⁶ *Op. cit.*, p. 118.

¹⁷ *Op. cit.*, p. 122.

¹⁸ *Op. cit.*, p. 133.

¹⁹ *Cf.*, *op. cit.*, p. 141.

²⁰ *Op. cit.*, p. 130.

2. Superficies de fuerzas

Después de haber tratado el tema del lenguaje, la ciencia y la verdad, en el apartado tercero del libro se aborda el *perspectivismo* nietzscheano. Aquí es cuando se subraya la importancia de la categoría de *relación* en la cuestión del conocimiento. En cuanto a los individuos, esto significa, dando una vuelta de tuerca al lenguaje nietzscheano, que toda existencia se define *situacionalmente*. Esto quiere decir, según Rodríguez, que el carácter irreplicable, excepcional, de cada individuo viene dado por la posición que ocupa respecto del todo de relaciones.²¹ Siendo que a cada existencia corresponde una perspectiva, una opinión, una interpretación. Siempre teniendo en cuenta que “no sólo son interpretaciones las percepciones y los conocimientos, sino también los hechos, los estados de cosas y los sucesos”.²² A sabiendas de que, como se ilustra en el párrafo 374 de *La Ciencia Jovial*, titulado *Nuestro nuevo “infinito”*, nos explayamos en un juego de perspectivas en tanto que intérpretes relacionados. Aunque, de cada enfrentamiento sólo una interpretación sale victoriosa, subsumiendo a la otra. En el punto de partida, el cuerpo, que es una *creencia* más, sólo que más fundamental que la creencia en la realidad de los *constructos* concientes. El cuerpo, un centro en el que las pulsiones se ordenan. Cada pulsión una perspectiva determinada, una actividad particular, “un proceso deseante que se despliega, entre otras cosas, como opinión o parecer”.²³ Consistiendo las pulsiones en su propia actividad, ya que “nadie interpreta: sólo hay el proceso mismo de interpretación, que se despliega plural y contrapuestamente.”²⁴

Llevando el análisis al límite, Rodríguez, considera que el cuerpo es el modelo para el pensamiento y para el pensador, “porque su naturaleza consiste en trascenderse, en ir-más-allá-de-sí, en superarse en el «espíritu»”.²⁵ Cuyo indicio estaría en esta cita que Rodríguez propone releer: “Dicho brevemente: tal vez, en todo el desarrollo del espíritu, no se trate sino del *cuerpo*”.²⁶ El cuerpo, una metáfora impropia, según Kofmann y no la sustitución de la subjetividad del yo por la del cuerpo como diría Heidegger, sino, según Rodríguez, restauración de la situación real. Y, sobre este cuerpo, entendido como la *physis* de los primeros filósofos griegos, las elaboraciones concientes reducidas a elementos simbólicos lingüísticos. Todo lo cual nos lleva a una *doctrina perspectivística de los afectos* que viene a sustituir a la “teoría del conocimiento”.²⁷

Esto nos deja en medio del párrafo 12 de *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».” A partir de este párrafo creo que sería posible trazar lo que podríamos llamar la transvaloración de la conceptualización. Considero que es esto, justamente, lo que se des-

²¹ Cf., *op. cit.*, p. 169.

²² *Op. cit.*, p. 169.

²³ *Op. cit.*, p. 178.

²⁴ *Op. cit.*, p. 179.

²⁵ *Op. cit.*, p. 177.

²⁶ Citado en *Op. cit.*, p. 175. NF 7-1, 24 (16) correspondiente a 1883.

²⁷ Citado en *Op. cit.*, p. 181. NF 8-2, 9 (8) correspondiente a 1887.

prende de la fusión de la que habla Rodríguez, entre el hombre de los sentidos y el matemático.²⁸ En definitiva, como también afirma Rodríguez, el modo de salir de la lógica nihilista es aceptar la *gran razón* del cuerpo. En donde el “sujeto” es “un término para designar la organización jerárquica, relativamente unitaria en cuanto al sentido, de una pluralidad pulsional en incesante devenir”.²⁹ Y como contrapartida, según Rodríguez, el objeto sería sólo una función del sujeto.³⁰ A raíz de esta interpretación puede entenderse que el autor de este libro se ocupe de los afectos en su *Introducción a la filosofía de las emociones*³¹, centrándose en el sujeto o yo. Aunque en este caso acude también a otros pensadores de la tradición filosófica clásica y de la filosofía del lenguaje.

En el cuarto apartado del libro el problema se sitúa ya en comprender la voluntad de poder como conocimiento y como modelo interpretativo más general, que lo engloba todo, incluso a sí mismo. Aquí, “«vida» es «voluntad de poder», y «no tenemos más representación del ser que el vivir». Por tanto, “el ser es el imperativo: ¡creced!”.³² El modo de expresarse de esa voluntad de poder es a través de la posición de sentido en la pluralidad infinita, esto es, como mundo. Entonces, es necesario que cada valoración se genere al tiempo que se convierte en posición de sentido. De ahí que quepa hablar de proceso de interpretación (*Ausdeutung, Auslegung, Interpretation*). Cada interpretación es una elaboración de la voluntad de poder, no su efecto sino ella misma “un grado determinado de la escala cuantitativa de poder.”³³ Así, pues, la creación es la expresión de mayor poder, lograda a través del estado embriagado o exaltado. Una fuerza de transfiguración que precisa de la actividad sensorial, que va acompañada de placer y de un aumento del sentimiento de poder.

La estructura de la voluntad de poder sería tal que habría una cualidad-una como referencia de la pluralidad cuantitativo-intensiva. En esto Rodríguez estaría siguiendo a Müller-Lauter, para quien toda diferencia cuantitativa se subordina a la unidad de la voluntad de poder. Y también a Deleuze, al hablar de una forma negativa-reactiva y otra positiva-activa de la voluntad de poder. Rodríguez marca aquí el punto en que la creación se liga a la moral, transformándose bien en fuerza creadora liberadora o impotencia creadora que actúa como resentimiento, como desarrollo acomplejado separado de lo que puede. Este último estado subraya sólo el *valor de afianzamiento de la verdad* y describe la historia entera de la moral. En cambio, cuando pasiones como la alegría, la salud o el amor sexual dan su aprobación «dicen sí y hacen sí», actúan como «virtudes transfiguradoras».³⁴ Lo que redundaría en una voluntad creadora, a la que el autor llama *donación o regalo*. En definitiva, pues, la voluntad de poder se expresaría en las interpretaciones, siguiendo aquí el estudio de Grimm. Mientras que el eterno retorno sería “la consumación de la *Umwertung*, la intuición extática nietzscheana por excelencia. En este punto, el poder de la fantasía ha rozado la esfera de

²⁸ Cf., *op. cit.*, p. 187-188.

²⁹ *Op. cit.*, p. 204.

³⁰ Cf., *op. cit.*, p. 199.

³¹ Cf., Mariano Rodríguez, *Una introducción a la filosofía de las emociones*, Madrid: Huerga & Fierro, 1999.

³² *Op. cit.*, p. 219.

³³ *Op. cit.*, p. 228.

³⁴ *Op. cit.*, p. 247.

la alucinación mística, en un *máximum* intensivo de «animalidad superabundante», que al propio Nietzsche hacía retroceder”.³⁵

Ya en el apartado quinto del libro, este estudio da en dos claves para comprender la teoría nietzscheana del conocimiento: el arte y el hombre de conocimiento. En la base de este toque, las propias experiencias de Nietzsche como cognoscente.

En lo que respecta al arte, se describen tres momentos en la estética nietzscheana. La primera corresponde a la metafísica artística de juventud, en la que el conocimiento en tanto que sabiduría dionisiaca se ubica más allá del lenguaje. La segunda, se encuentra en la llamada etapa ilustrada de Nietzsche. El cognoscente llega al grado cero de sentido, teniendo en cuenta las enseñanzas de las ciencias y llevado por su probidad (*Redlichkeit*). La tercera, aparece en la época de la *transvaloración*. Postula que “la apariencia que el arte crea no es otra cosa que la misma realidad seleccionada y reforzada”.³⁶ Los sentidos se convierten en fuente de conocimiento. Ahora, el filósofo busca la espiritualización de los sentidos, ensanchando el campo de la inmanencia. Y, “la estética es *sólo* fisiología. Es decir, consideración de las fuerzas artísticas como poderes naturales”.³⁷

Al abordar la segunda de las claves, acerca del hombre del conocimiento, se estudian las diferencias entre el genio, el erudito y el filósofo así como las denominadas *figuras utópicas* del filósofo. El genio es “aquel que ha logrado unir, milagrosamente, a su carácter de producto, la esencia del productor mismo, el que hace de su existencia obra de arte, asumiendo por tanto el dominio de la naturaleza que él es”.³⁸ Esta tarea propia de cada cual, sólo lograda por algunos, lleva, a su vez, según Rodríguez, a la redención de la mayoría. Ya que el conocimiento que alcanza el genio es la esencia creadora de la vida. Para lo cual, parece entonces acertado ocuparse de toda la sintomática fisiológica, no sólo en la versión del cuerpo que es el lenguaje sino también en el resto de sus expresiones. Por otra parte, se halla el erudito, que se limita a recopilar datos, sin duda necesarios para el avance de la ciencia. Finalmente, es en el filósofo en el que vida y pensamiento se unen, su vida y su pensamiento. Las figuras utópicas del filósofo son: el Don Juan del conocimiento, el espíritu libre y el legislador. La primera aparece en el párrafo 327 de *Aurora* y se caracterizaría por su búsqueda de respuestas franqueando todo límite. La segunda, representaría la transfiguración de un ser humano desarraigado y marginado en uno capaz de convertir el desarraigo en valiosa situación vital y cognoscitiva. La tercera, condensa a las anteriores y lleva en su seno al filósofo artista.

Lo anterior, sin embargo, no puede conducir a pensar, como parece proponer Rodríguez, que en Nietzsche sólo hay una teoría del intelectual como clave de las consideraciones sobre el conocimiento. Pienso más bien que puede ser uno de sus aspectos, sin duda abordado en más de una ocasión por Nietzsche. Sin embargo, a mi juicio lo que está en juego es el hombre como cognoscente en general. Y digo esto porque el conocimiento es el producto de la humanidad, no de los intelectuales. ¡Aquí nos vemos cara a cara nuevamente con el sueño platónico! Otra cosa es que en los pensadores o intelectuales se de una experiencia intensi-

³⁵ *Op. cit.*, p. 223-224.

³⁶ *Op. cit.*, p. 272.

³⁷ *Op. cit.*, p. 275.

³⁸ *Op. cit.*, p. 287.

ficada de dichos procesos cognoscitivos o bien sean capaces de impulsar otra comprensión acerca del estado en que se suelen ordenar los acontecimientos.

3. Creación relacional

Finalmente, en la sección de las conclusiones, Rodríguez hace un repaso de las líneas de trabajo en la filosofía de Nietzsche condensada en seis puntos. También hace una crítica de sí mismo en cuanto al método de investigación se refiere. Según el autor, no habría crítica en sentido estricto en su tesis porque no hay una instancia fuera de Nietzsche desde la que evaluar las tesis nietzscheanas. A mi modo de ver, esto sólo *significa* la imposibilidad de situarse a sí mismo en esa red de relaciones de la que forma parte. Aunque a más de uno nos cuesta sentirnos situarnos. La pregunta es, entonces, ¿cómo íbamos a tomarnos en serio que el conocimiento es *relacional, situado y perspectivístico* sin incluirnos a nosotros mismos como experimentadores?

Así, pues, lo que empezó con el lenguaje concluye en el cuerpo humano como nudo de relaciones cognoscitivas que se explicita por su expresión. En última instancia como hacer, como poder. ¿Y qué duda puede todavía quedar que el lenguaje hace tanto como las manos? También el lenguaje conceptual procura extender la comunicación entre los seres humanos para seguir haciendo posible la vida. A sabiendas de que las valoraciones condicionan nuestro desarrollo como individuos y como especie, pudiendo ser acrecentadoras de la especie o no. Esto es lo que debemos tener presente cuando se nos dice que “frente al pasivo verificar que deja las cosas como están, la labor transformadora del artista nos acerca al ideal de dictaminar lo que deben ser”.³⁹ Lo que para nosotras se realiza en una actividad cognoscitiva en tanto que estética capaz de enfrentar la realidad transformándola. Ya que, pudiera ser que “la herida que la filosofía cura es la herida de la estupidez, de esa estupidez que se ha propuesto matarnos a todos antes de tiempo, y que se organiza sorprendentemente bien, como si no fuera estúpida, con este fin que es el suyo. Y la estupidez casi se agota en la ciega convicción de que el mundo, este o aquel, es la realidad. De que no hay tierra”.⁴⁰ La comedia está presta a empezar cuando descubrimos que la hay.

Tamara SILVA-PROLL DOZO

LOCKE, John: *Ensayo sobre la tolerancia y otros escritos sobre ética y obediencia civil*, selección de textos, traducción, introducción y notas de Blanca Rodríguez López y Diego Fernández Peychaux, Madrid, Biblioteca Nueva, 2011, 216 pp. ISBN: 8499402313 ISBN-13: 9788499402314

Acaba de aparecer por primera vez en castellano la traducción de 18 manuscritos de Locke cuidadosamente seleccionados y traducidos. Les precede una nueva traducción del *Essay on Toleration (Ensayo sobre la tolerancia)*, de 1667, escrito veintidós años antes que

³⁹ *Op. cit.*, prólogo de Pedro Chacón, XIX.

⁴⁰ *Ibid.*, Rodríguez, 1994, p.156.