

# *El problema de la conciencia y sus implicaciones antropológicas en la crítica nietzscheana a Descartes*

José Ignacio GALPARSORO

(Universidad del País Vasco)

## **Resumen**

Nietzsche utiliza gran parte de los argumentos empleados por él mismo contra la metafísica en general para criticar el *cogito* cartesiano. La afinidad señalada por el propio Descartes entre el *cogito* y la conciencia hace que el estudio se centre en el análisis nietzscheano del problema de la conciencia, prestando especial atención a sus implicaciones antropológicas. Frente al raciocentrismo cartesiano, Nietzsche sostiene que, dado que la conciencia no es una entidad ajena al mundo natural, es posible presentar una antropología estrictamente naturalista, que no necesita recurrir a hipótesis dualistas tributarias de la metafísica o de la teología.

*Palabras claves:* Nietzsche, Descartes, conciencia, antropología.

## **Abstract**

Nietzsche uses many of the arguments used by himself against metaphysics in general to criticize the Cartesian *cogito*. The affinity indicated by Descartes himself between *cogito* and conscience means that the study focuses on the Nietzschean analysis of the problem of conscience, paying special attention to its anthropological implications. Faced with Cartesian reason-centrism, Nietzsche maintains that, given that conscience is not an entity removed from the natural world, it is possible to present a strictly naturalist anthropology, eliminating the need to resort to dualist hypothesis drawn from metaphysics or theology.

*Key words:* Nietzsche, Descartes, consciousness, anthropology

## 1. Introducción\*

Algunas de las objeciones planteadas por Nietzsche<sup>1</sup> a Descartes<sup>2</sup> pueden ser encontradas hoy en ámbitos que desbordan el estrecho mundo de la filosofía “académica”. Ello no significa que exista una relación directa entre la interpretación de Nietzsche y las demás interpretaciones a las que se alude; es decir, no se está sugiriendo que Nietzsche influenciara directamente a estos autores. Simplemente, se afirma que algunos aspectos críticos de la lectura nietzscheana del cartesianismo se presentan bajo una forma similar en el pensamiento actual. Un ejemplo de ello es el libro publicado hace algunos años por el neurólogo Antonio Damasio con el significativo título de *El error de Descartes*<sup>3</sup>. Lo cual representa una buena prueba de que si hoy nos confrontamos con los textos de Descartes no lo hacemos únicamente por exhumar una serie de textos que la tradición ha considerado relevantes, sino porque algunos de los problemas a los que Descartes trató de dar una solución continúan preocupándonos.

Esta misma preocupación ha recorrido los cuatro siglos que nos separan de Descartes. Decir que Descartes es uno de los autores que más tinta han hecho correr no es una afirmación demasiado relevante por obvia. Y no me estoy refiriendo solamente a los numerosos estudios que sobre su obra en general o sobre sus trabajos concretos o sobre términos y conceptos particulares hayan podido hacer los especialistas en Descartes. También los grandes filósofos se han ocupado de él, con análisis más o menos detallados, más o menos acertados. Pero es un hecho claro que los grandes filósofos posteriores a Descartes han debido confrontarse con el pensamiento de éste.

Uno de estos filósofos es Nietzsche, a pesar de que Descartes no sea precisamente el autor sobre el que haya hecho comentarios con mayor profusión. Basta con ojear un índice de autores de las obras de Nietzsche para percibirse de que los autores a los que más se refiere son Platón, Kant y

---

\* El autor agradece a Julián Pacho sus siempre valiosas aportaciones que han contribuido a mejorar sustancialmente este trabajo.

<sup>1</sup> Cito a Nietzsche siguiendo la edición de la Obras Completas preparada por G. Colli y M. Montinari. Nietzsche, F. (1976-ss): *Werke, Kritische Gesamtausgabe* (en adelante, KGW), Berlin, Walter de Gruyter. Cuando se trate de una obra, se indicará el título de la misma, seguido del número o el título del párrafo correspondiente. Cuando se trate de un fragmento o escrito póstumo, tras “KGW” se indicará el volumen, el tomo y la numeración del fragmento, según la edición citada anteriormente.

<sup>2</sup> Cito a Descartes según la edición de sus obras publicada por Ch. Adam y P. Tannery (en adelante, A-T). Descartes, R. (1973-ss), *Oeuvres de Descartes*, Paris, Vrin.

<sup>3</sup> Damasio, A. (1996): *El error de Descartes: la emoción, la razón y el cerebro humano*, Barcelona, Crítica.

Schopenhauer. Tampoco podemos considerarle como un “experto” de la obra de Descartes. Es más, no sería de extrañar que tuviera un conocimiento del pensamiento de Descartes (al menos en parte) de segunda mano. No obstante, y como ocurre a menudo, esta ausencia de rigor académico (aunque esto habría de ser relativizado, ya que bajo la máscara del filósofo que se despreocupa por lo dicho por otros autores se esconden en ocasiones lecturas atentas) no es un hecho decisivo para negar la pertinencia y el valor filosófico de los análisis realizados por Nietzsche. En el caso de lo dicho por el autor de *Así habló Zaratustra* a propósito de Descartes, ciertas reflexiones merecen un estudio detallado.

Y sorprende que, a pesar de su interés, la relación Nietzsche-Descartes apenas si ha sido examinada por la historiografía filosófica<sup>4</sup>. Probablemente, quien más se ha ocupado del tema de la lectura nietzscheana del cartesianismo haya sido Heidegger, en lo que se conoce como su obra *Nietzsche* (cursos universitarios impartidos en la Universidad de Frigurgo entre 1936 y 1940)<sup>5</sup>.

De la lectura de esta obra se desprende que Heidegger minimizó la influencia que la ciencia natural ejerció sobre Nietzsche. Y, sin embargo, esta influencia es central para la elaboración de buena parte de las ideas de este último. Prueba de ello son precisamente los argumentos utilizados para criticar a la filosofía cartesiana. Como se verá más adelante, ciertos olvidos o lagunas en la interpretación heideggeriana de la lectura que de Descartes hace Nietzsche podrían no ser inocentes. Estos olvidos podrían ser interpretados como un síntoma de que los textos de Nietzsche en los que se respira una atmósfera fisiologista no encajaban con la interpretación de Heidegger, quien, en líneas generales, consideraba que la relación de Nietzsche con la ciencia natural no había de ser sobredimensionada, sino que se limitaba a un

---

<sup>4</sup> No existe, a lo que conozco, ninguna monografía al respecto; los artículos que tratan sobre esta cuestión son raros; buceando entre la enorme bibliografía que se refiere a Nietzsche podemos encontrar solamente algunas páginas de algunos libros que tocan el tema. Cf. Granier, Jean (1966): *Le problème de la Vérité dans la philosophie de Nietzsche*, Paris, Seuil, cap. “Le dogmatisme du *cogito*, caution de l’Idéalisme métaphysique”, pp. 126-147; Clark, Maudemarie (1990): *Nietzsche on Truth and Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 51-55; Löwith, Karl (1956): *Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkehr des Gleichen*, Stuttgart, Verlag, pp. 142-145; Löwith, Karl (1981-ss): *Gott, Mensch und Welt in der Metaphysik von Descartes bis Nietzsche*, en *Sämtliche Werke*, Stuttgart, J. B. Metzler, IX, pp. 1-194; Lampert, Laurence (1993): *Nietzsche and Modern Times. A Study of Bacon, Descartes and Nietzsche*, New Haven-London, Yale University Press.

<sup>5</sup> Heidegger, Martin (1986): *Gesamtausgabe*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, Band 48, Zweiter Teil, §§ 15-23, pp. 159-255. (Trad. cast. de Juan Luis Vermal. Heidegger, Martin (2000), *Nietzsche* (2 vol.), Barcelona, Destino, II, pp. 108-158).

flirteo juvenil que con el paso del tiempo se iría desvaneciendo. Pero considerar las cosas al modo de Heidegger equivale a interpretar incorrectamente ideas centrales en el pensamiento nietzscheano. Así, la interpretación heideggeriana no puede dar cuenta adecuadamente de la crítica nietzscheana al racionismo cartesiano porque, precisamente, pone entre paréntesis (u olvida) algunas cuestiones fundamentales. Según Heidegger, Nietzsche fue el último metafísico de occidente, es decir, fue el último representante de una concepción caracterizada por el olvido del ser en favor del ente. Las páginas que siguen son un intento de mostrar cómo el olvido por parte de Heidegger de ciertos textos en los que Nietzsche caracterizaba a la conciencia (o, en general, a la razón) como un ser natural impide comprender en su justa medida el análisis nietzscheano de algunos temas, como por ejemplo el del hombre, centrales de la filosofía occidental.

## 2. La crítica al cogito

En los evocados escasos trabajos relativos a la lectura nietzscheana de Descartes, el aspecto que se aborda con mayor profusión es la crítica de Nietzsche al *cogito* cartesiano. En efecto, Nietzsche dedica varios textos a esta cuestión, tanto en su obra destinada al público<sup>6</sup> como en los *Fragmentos Póstumos*<sup>7</sup>.

De estos textos se desprende que la crítica que Nietzsche efectúa a Descartes es un caso particular de la crítica realizada en general a la metafísica occidental. Prueba de ello es que gran parte de los argumentos empleados por Nietzsche para criticar a Descartes son utilizados también en otros textos para criticar a la metafísica en general o a determinados autores que Nietzsche considera como metafísicos. A pesar de que en ocasiones Nietzsche los presenta interconectados, por razones de claridad expositiva presentaré a continuación separadamente estos argumentos, cuyo hilo conductor es la crítica al *cogito* como certeza inmediata, es decir, la crítica a aquello que Descartes considera que es el punto arquimédeo sobre el que edifica su sistema filosófico.

El primero de estos argumentos, al que podríamos denominar *moral*<sup>8</sup>, vincula el *cogito* cartesiano con la cuestión de la duda metódica y subraya el hecho de que si en Descartes el proceso de la duda llega a un punto final de

---

<sup>6</sup> Cf. *Más allá del bien y del mal*, § 16.

<sup>7</sup> Cf. VII, 3, 40[20]; 40[22]; 40[23]; 40[24]; VIII, 2, 10[158].

<sup>8</sup> Este argumento es presentado en KGW, VII, 3, 36[30] y 40[10].

disolución, a saber, la certeza, de cuya condición ya no se duda, es porque ciertos “prejuicios morales” que subyacen a la posición cartesiana le impiden ser lo “suficientemente radical” a la hora de aplicar precisamente el método basado en la duda. Si Descartes no duda de la certeza y si, por tanto, está convencido de que la búsqueda de una verdad firme al abrigo de la duda tiene un sentido es porque presupone un Dios veraz, un Dios que no quiere engañar, por consiguiente, un Dios bueno<sup>9</sup>. Si este prejuicio moral no es admitido, si Dios se deja de lado, en definitiva, si se duda “mejor que Descartes”<sup>10</sup>, ampliando la duda a un terreno que Descartes no contempla, cabe entonces plantearse la posibilidad contraria, es decir, “la cuestión de saber si el ser engañado no forma parte de las condiciones de vida”<sup>11</sup> y concluir, por tanto, que la razón, en lugar de ser la facultad cuya tarea consiste en descubrir las certezas inmediatas habría de ser considerada como el mecanismo falsificador que es útil para el desarrollo de la vida. Así pues, el engaño o, si se quiere, la necesidad de falsificar el mundo (y no ya la voluntad de encontrar certezas cuya consecución estaría garantizada por un Dios moralmente bueno) es la característica propia de la razón.

Mediante el segundo argumento, que podríamos calificar de *lingüístico*, Nietzsche reprocha a Descartes haber pecado de falta de “prudencia”<sup>12</sup> al presentar el “*Cogito ergo sum*” como una certeza inmediata. Y es que el pensamiento cartesiano “quedó atrapado en la trampa de las palabras” al creer en la verdad eterna de la gramática y, por consiguiente, en las implicaciones ontológicas de la estructura de sujeto, verbo y complemento<sup>13</sup>. El cartesianismo es para Nietzsche un buen ejemplo de la actitud metafísica consistente en hipostatizar los elementos de la estructura gramatical en conceptos susceptibles de dar cuenta de la realidad. Así, el *cogito* cartesiano, lejos de ser una certeza inmediata, es una “creencia”<sup>14</sup> que encuentra su raíz en la estructura gramatical, en la medida en que a toda acción (verbo) se le supone un agente (sujeto) causante de esa acción. En el caso que nos ocupa, de la acción “pensar” se concluye la existencia de un sujeto causante de esta acción: el yo. Esta posición se encuentra a la base de las concepciones substancialistas y

<sup>9</sup> Cf. KGW, VIII, 1, 2[93].

<sup>10</sup> KGW, VII, 3, 40[25].

<sup>11</sup> KGW, VII, 3, 36[30].

<sup>12</sup> Cf. KGW, VII, 3, 40[23].

<sup>13</sup> Cf. KGW, VII, 3, 40[20].

<sup>14</sup> Cf. KGW, VII, 3, 40[25]: “La creencia en la certeza inmediata del pensamiento no es más que una creencia más, ¡no una certeza! Nosotros modernos somos los adversarios de Descartes y nos defendemos de la ligereza dogmática en la duda. “¡Hay que saber dudar mejor que Descartes!””

tiene sus importantes consecuencias en el terreno de la ontología: el concepto de ser se forma a partir de la consideración del yo como causa<sup>15</sup> y, análogamente, el concepto metafísico de Dios se forma como resultado de considerar a un único sujeto como causante de todas las acciones del mundo<sup>16</sup>.

El tercer argumento<sup>17</sup>, al que podríamos denominar *onto-epistemológico*, se encuentra en parte incluido en el primer argumento y hace referencia al hecho de que la “certeza inmediata” cartesiana lleva implícita una concepción que separa radicalmente la realidad de la apariencia. Según Nietzsche, hay que dudar también de que el *cogito* sea la realidad que se opone radicalmente a lo aparente, es decir, al elemento “ilusorio, insensato y engañador”<sup>18</sup> que podría haber en el fondo de las cosas. Si tal oposición –como sostiene Nietzsche– es falaz<sup>19</sup>, será preciso concluir que el pensar también participa de ese fondo engañador e ilusorio de las cosas. Una vez disuelta la oposición, llegamos a una paradoja: el deseo de “no querer ser engañado”<sup>20</sup> que es aquello que guía a la duda cartesiana hasta resolverse en la certeza inmediata, surgiría, en realidad, de un substrato, más profundo, dominado por el deseo del autoengaño:

“El “no quiero ser engañado” podría ser el instrumento de un querer más profundo, más sutil, más fundamental, que querría precisamente lo contrario, a saber, engañarse a sí mismo”<sup>21</sup>.

El cambio de perspectiva viene dado por la diferente manera propuesta por Nietzsche de considerar lo que es la actividad de pensar:

“El pensar no es para nosotros un medio de “conocer” sino de nombrar, de ordenar los hechos, de acomodarlos a nuestro uso”<sup>22</sup>.

---

<sup>15</sup> Cf. *Crepúsculo de los ídolos*, “Los cuatro grandes errores”, § 3; “La “razón” en la filosofía”, § 5.

<sup>16</sup> Cf. a este propósito la célebre sentencia de Nietzsche: “Temo que no vamos a desembarazarnos de Dios porque continuamos creyendo en la gramática” (*Ibid.*, “Los cuatro grandes errores”, § 3).

<sup>17</sup> Nietzsche expone este argumento principalmente en KGW, VII, 3, 40[40].

<sup>18</sup> Cf. KGW, VII, 3, 40[20].

<sup>19</sup> Cf. *Crepúsculo de los ídolos*, “Cómo el “mundo verdadero” acabó convirtiéndose en una fábula”.

<sup>20</sup> Cf. KGW, VII, 3, 40[20].

<sup>21</sup> *Ibid.*

<sup>22</sup> *Ibid.*

Dicho en otros términos, el pensar no es capaz de aprehender la realidad (de la que por lo demás forma parte) tal y como ésta es en sí misma. El pensar se engaña a sí mismo cuando pretende que con su acción está accediendo a la verdad de las cosas. Pero aquí no hay que ver reproche alguno por parte de Nietzsche en lo relativo a las deficiencias constitutivas del pensamiento: el pensar no puede actuar de otro modo porque constitutivamente el pensar está obligado a falsificar la realidad, en la medida en que tal falsificación contribuye a la conservación del que realiza tal acción. Así pues, es ilusorio pretender que el pensar proporcione certezas inmediatas o, como en el caso de Descartes, que el *cogito* sea ese punto arquimédeo incontrovertible a partir del cual sea posible edificar el saber: bajo el *cogito* se esconde una voluntad de engaño, de mentira<sup>23</sup>.

Por último, el cuarto argumento, que podríamos denominar *lógico*, pone en cuestión el carácter de certeza inmediata del *cogito* por los presupuestos que éste lleva consigo. Nietzsche expone este argumento de la manera siguiente:

“Sigue habiendo cándidos observadores de sí mismos que creen que existen “certezas inmediatas”, por ejemplo “yo pienso” [...]. 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! 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. Pues si yo no hubiera tomado ya dentro de mí una decisión sobre esto, ¿de acuerdo con qué apreciaría yo que lo que acaba de ocurrir no es tal ver “querer” o “sentir”? En suma, ese “yo pienso” presupone que yo *compare* mi estado actual con otros estados que yo conozco ya en mí, para de ese modo establecer lo que tal estado es: en razón de ese recurso a un “saber” diferente, tal estado no tiene para mí en todo caso una “certeza” inmediata”<sup>24</sup>.

<sup>23</sup> Abandonado el plano estrictamente epistemológico para situar el análisis en un plano psicológico, Nietzsche explica por qué el hombre tiene una inclinación a la certeza: la certeza le proporciona seguridad. Pero Nietzsche considera que esta búsqueda de seguridad no es más que un síntoma de mediocridad. Un hombre más logrado sólo podrá surgir de la búsqueda de la “incertidumbre y el riesgo” (Cf. KGW, VII, 2, 26[280])

<sup>24</sup> *Más allá del bien y del mal*, § 16. (Trad. cast. Andrés Sánchez Pascual, Madrid, Alianza, 1982).

La misma objeción que Nietzsche dirige a Descartes (mediante lo que hemos denominado “argumento lógico”), en lo que respecta a los presupuestos que podemos encontrar bajo el *cogito*, fue ya hecha a Descartes por “diversos teólogos y filósofos” y respondida por éste de la siguiente manera:

“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 [...] 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”<sup>25</sup>.

En *Principia*, I, 10, Descartes se expresa en términos parecidos:

“Al afirmar que esta proposición, *Yo pienso; luego yo soy*, es la primera y más cierta que se presenta a quien conduce sus pensamientos por orden, no he negado por ello que no fuera preciso conocer lo que fuera el pensamiento, la certeza, la existencia, que para pensar fuera necesario ser, y otras verdades semejantes. Pero puesto que son nociones tan simples que por sí mismas no nos permiten tener conocimiento de cosa alguna que exista, no he estimado que deban ser enumerados en este momento”<sup>26</sup>.

Así pues, Descartes toma nota de las objeciones que le han sido efectuadas e, incluso, las admite. Pero la respuesta, según él, correcta es simplemente la ausencia de respuesta por considerar que el pensamiento, la certeza, la existencia, etc. son nociones demasiado simples como para que puedan ser descompuestas por un análisis.

### 3. Cogito y conciencia

No obstante, Descartes se muestra más explícito sobre este tema unas

---

<sup>25</sup> Respuestas a las sextas objeciones, A-T, VII, 422; IX-1, 225-226. (Trad. cast. de Vidal Peña. Descartes, René (1977): *Meditaciones metafísicas con objeciones y respuestas*, Madrid, Alfaguara, p. 323).

<sup>26</sup> A-T, VIII-1, 7; IX-2, 28-29. (Trad. cast. de Guillermo Quintás. Descartes, René (1995): *Los principios de la filosofía*, Madrid, Alianza, pp. 27-28).



líneas antes del último texto citado. En *Principia*, I, 9 define “lo que es pensar”, y, a partir de aquí, podemos encontrar una vía de acceso más clara y, a la vez, más pregnante a la crítica nietzscheana a Descartes dado que están aquí en juego cuestiones que afectan a las bases sobre las que se sustenta la filosofía occidental y que merecerán la atención de Nietzsche. El texto en latín dice así:

“Cogitationes nomine, intelligo illa omnia, quae nobis consciis in nobis fiunt, quatenus eorum in nobis conscientia est”<sup>27</sup>.

Otro texto en el que Descartes proporciona una definición de “pensar” es el siguiente:

“Con el nombre de *pensamiento*, comprendo todo lo que está en nosotros de modo tal, que somos inmediatamente conscientes de ello [*Cogitationis nomine complector illud omne quod sic in nobis est, ut ejus immediate consciis simus*]”<sup>28</sup>.

Sobre la cuestión del carácter omniabarcante de la conciencia en el espíritu humano, Arnauld hace a Descartes la siguiente objeción:

“Añadiré una cosa que había pasado por alto, a saber, que esta proposición me parece falsa, que el Señor Descartes considera como una verdad muy constante, a saber, que nada puede estar en él en cuanto que es una cosa que piensa, de lo que no sea consciente [*cujus consciis non fit*]. Pues con esta palabra *en él*, en cuanto que es una cosa que piensa, no entiende otra cosa que su espíritu, en cuanto que se distingue del cuerpo. Pero ¿quién no ve que pueden haber muchas cosas en el espíritu de las que el propio espíritu no sea consciente [*mens conscia non sit*]? Por ejemplo, el espíritu de un niño que está en el vientre de su madre tiene la virtud o la facultad de pensar, pero no es consciente de ello, [*conscia non est*]. Silencio un gran número de cosas semejantes”<sup>29</sup>.

---

<sup>27</sup> A-T, VIII-1, p. 7, 20/22. La traducción castellana sería: “Mediante la palabra pensamiento entiendo cuanto acontece en nosotros de manera tal que de ello tengamos conciencia”. En el texto francés no aparece el término “conscience”, sino “appercevoir”: “Par le mot de penser, j’entends tout ce qui se fait en nous de telle sorte que nous l’apercevons immédiatement par nous-mêmes”. (A-T IX-2, 28).

<sup>28</sup> A-T, VII, 160; IX, 123. Se trata de un texto, en el que Descartes proporciona una serie de definiciones, cuyo título es: “Raisons qui prouvent l’existence de Dieu et la distinction qui est entre l’esprit et le corps humain disposées d’une façon géométrique”. (Trad. cast. de Vidal Peña, *ed. cit.*, p. 129).

<sup>29</sup> *Cuartas Objeciones*. A-T, VII, 214; IX-1, 166-167.

La respuesta de Descartes es la siguiente:

“Tocante a la cuestión de si puede haber algo en nuestro espíritu, en cuanto que es una cosa pensante, de lo cual nuestro espíritu no sea consciente [*cujus non sit conscia*], me parece muy fácil resolverla: pues bien vemos que nada hay en él, así considerado, que no sea un pensamiento, o que no dependa por completo del pensamiento; de otro modo, eso no pertenecería al espíritu, en cuanto éste es una cosa pensante; pues bien: no puede haber en nosotros pensamiento alguno del que no tengamos consciencia [*conscii non simus*] actual, en el mismo momento en que está en nosotros”<sup>30</sup>.

En la *Meditación Segunda*, Descartes había explicitado cuál es el punto arquimédeo de su edificio filosófico: de lo único de lo que no cabe tener duda es de lo siguiente:

“*Yo soy, yo existo*, es necesariamente verdadera, cuantas veces la pronuncio o la concibo en mi espíritu”<sup>31</sup>.

Por lo tanto, la certeza de la existencia está intrínsecamente vinculada con la presencia en la conciencia de la experiencia de tal existencia. Únicamente puedo estar seguro de que existo mientras soy consciente de que estoy existiendo.

De todos estos textos citados se desprende la estrecha vinculación existente entre el *cogito* y la conciencia. El “*Cogito ergo sum*” cartesiano es válido sólo mientras se es consciente de que se está pensando. Sólo en la medida en que soy consciente de que pienso es posible concluir que soy. Por lo tanto, sólo es posible concluir la existencia a partir de la consciencia del pensamiento. Ahora bien, si, como parece, hay pensamientos (i. e., voliciones, etc.) inconscientes, esto significa que el alcance de la afirmación cartesiana es limitado. El entimema cartesiano sólo es válido durante el lapso de tiempo en que sabemos, percibimos (es decir, somos conscientes de) que estamos pensando. El yo es, pues, algo intermitente cuya aparición se produce esporádicamente en el tiempo. Descartes construye todo su edificio filosófico sobre los cimientos de esta intermitencia.

Pero la relevancia filosófica del *cogito* cartesiano va más allá del aspecto meramente metodológico. Independientemente del juicio que pueda merecer el hecho de que Descartes construya su edificio conceptual sobre las

<sup>30</sup> *Cuarta Respuesta*. A-T, VII, 246; IX-1, 190. (Trad. cast. de Vidal Peña, *ed. cit.*, pp. 197-198).

<sup>31</sup> A-T, VII, 25; IX-1, 19.

bases arriba referidas, no se puede pasar por alto el modelo antropológico que se desprende de ellas. Esta concepción reduce al hombre al pensamiento puro (“Yo soy una cosa que piensa [*Ego sum res cogitans*]”<sup>32</sup>), elevando la conciencia, en cierto sentido, al absoluto<sup>33</sup>. El único punto de partida legítimo en la filosofía es, según Descartes, el postulado de la conciencia. Y Nietzsche también protestará enérgicamente contra esta concepción.

La diferencia entre los métodos cartesiano y nietzscheano se pone de manifiesto en que ambos parten desde posiciones diferentes. En el caso de Descartes, se parte de la conciencia para explicar el mundo, pero presuponiendo que la *res cogitans* (el alma, inmortal) está separada de la *res extensa* (el mundo). A partir de este presupuesto (y del de la existencia de Dios, entidad creadora del mundo que se sitúa fuera de él) es posible explicar el mundo. Nietzsche, por su parte, toma como punto de partida el cuerpo, al que en varias ocasiones denomina como “hilo conductor” en la explicación del hombre. El cuerpo (que incluye también lo que la tradición filosófica ha llamado alma) es una parte integrante de la naturaleza. Si se parte de este presupuesto, será posible proporcionar una respuesta naturalista al problema del hombre. En cambio, Descartes, en virtud del método y de los presupuestos empleados, no podrá dar una explicación del hombre de corte naturalista, sino que esta explicación deberá forzosamente situarse en el terreno de la meta-física. En efecto, el hombre, en cuanto *res cogitans*, está, según Descartes, vinculado con Dios, en la medida en que éste lo creó a su imagen y semejanza, propiedad que sólo corresponde al hombre y no a la naturaleza. La separación entre hombre y naturaleza, y la afinidad estrecha del hombre –siempre entendido como *res cogitans*– con Dios es lo que impide a Descartes considerar al hombre en su totalidad desde una perspectiva naturalista, perspectiva a partir de la cual es preciso, según Nietzsche, abordar la cuestión.

#### 4. El análisis nietzscheano del problema de la conciencia

En virtud de su posición dualista, Descartes podía escoger, a la hora de establecer el punto de partida, entre el *cogito* (la conciencia) y el mundo. Con Nietzsche este dilema se disuelve porque conciencia y mundo no pertenecen a dos órdenes distintos. Dado que la conciencia no es una entidad ajena al

---

<sup>32</sup> Cf. *Meditación Tercera*. A-T, VII, 34; IX-1, 27. (Trad. cast. de Vidal Peña, *ed. cit.*, p. 24).

<sup>33</sup> Cf. Jean Granier, *loc. cit.*

mundo natural, será posible intentar proporcionar una explicación del hombre en su conjunto partiendo de un cuerpo que está sometido a los avatares de la naturaleza. Por consiguiente, la conciencia, en cuanto entidad natural, ya no será un elemento privilegiado que, en virtud de su extrañamiento del mundo, requeriría un trato especial, sino que deberá ser considerada como una parte más del cuerpo, de suerte que podrá ser analizada por las ciencias naturales. Además, se abre desde esta perspectiva una posibilidad que en Descartes (y, en general, en las posiciones dualistas) estaba ausente: explicar la conciencia en función de sus orígenes. En efecto, una explicación genética implica considerar a la conciencia como un elemento más del mundo natural, sometido a sus avatares. De lo contrario, sería preciso recurrir, por ejemplo, a hipótesis teológicas que afirman que la conciencia fue creada por Dios.

Los textos en los que Nietzsche se ocupa del tema de la conciencia son numerosos. Quizás aquel en el que se expresa de forma más completa se encuentra en *La Gaya Ciencia*, § 354. La pretensión de Nietzsche en este texto es bajar a la conciencia del pedestal en el que había sido colocada por filósofos como Descartes. Para ello, es preciso poner en cuestión la idea según la cual la conciencia sería aquello que el hombre posee de más elevado. La táctica desenmascaradora de Nietzsche consiste en poner en práctica, también aquí, su método genealógico: mostrar cómo surge la conciencia equivale a colocar a ésta en el lugar que le corresponde. Atendiendo a sus orígenes, no es legítimo reservar para la conciencia ningún lugar eminente. La conciencia del hombre, el punto arquimédeo firme y seguro sobre el que Descartes pretendía construir su edificio filosófico, tiene un origen que no se distingue de otros órganos supuestamente “inferiores”. El origen de la conciencia es “miserable”, es decir, estrictamente utilitario<sup>34</sup>. La conciencia surgió, según Nietzsche, por la necesidad de comunicación. Para lo esencial (y, para Nietzsche, lo esencial es la vida) la conciencia es superflua. La conciencia es un excedente que los artistas derrochan. Un hombre aislado no habría necesitado de la conciencia. Pero el hombre necesitaba protección, necesitaba de un semejante, necesitaba hacerse inteligible para expresar su desazón. Para todo ello, necesitaba de la conciencia<sup>35</sup>. Pero esta necesidad no ha de ser ensalzada injustificadamente:

“El hombre, como toda criatura viva, piensa sin cesar, pero no lo sabe; el pensamiento que se torna consciente es sólo la parte menor, decimos: la parte más superficial, la peor —sólo este pensamiento consciente es el que *se traduce en*

<sup>34</sup> Cf. *La Gaya Ciencia*, § 354.

<sup>35</sup> Cf. *Ibid.*

*palabras, es decir, en signos de comunicación*, en lo cual se descubre el origen de la conciencia. En definitiva, la evolución del lenguaje y la evolución de la conciencia (*no* la de la razón, sino tan sólo la de la razón que se torna consciente de sí misma) se dan la mano”<sup>36</sup>.

El hombre inventor de signos es el animal social y éste es precisamente quien tiene una conciencia más aguda de sí mismo. La conciencia no pertenece a la existencia individual del hombre, sino más bien a todo aquello que hace de él una naturaleza comunitaria y gregaria. Cuando nuestros actos son traducidos a la conciencia dejan de ser personales, únicos. El mundo que se hace consciente es un mundo acondicionado, falsificado, vulgarizado. Toda operación de toma de conciencia es, según Nietzsche, corruptora, falsificadora<sup>37</sup>. Por ello, el crecimiento desmesurado de la conciencia constituye un peligro. “En realidad, no tenemos ningún órgano para el *conocimiento*, para la verdad” pura, para el conocimiento de la cosa en sí. Nietzsche nos invita a admitir que sólo “sabemos” o creemos saber aquello que es útil para los intereses de supervivencia del “rebaño”, de la comunidad<sup>38</sup>.

Pero los lugares en los que Nietzsche analiza el problema de la conciencia no se limitan al texto de *La Gaya Ciencia*, § 354, cuyas tesis principales acaban de ser expuestas. Es posible encontrar otros textos —escritos en su mayor parte con posterioridad a *La Gaya Ciencia* e incluidos prácticamente en su totalidad en los *Fragmentos Póstumos*— que, además de insistir en cuestiones a las que hacía referencia el texto aludido, proporcionan nuevas indicaciones que permiten alcanzar una panorámica más completa del tema.

Así, por ejemplo, podemos leer lo siguiente en uno de ellos:

“Todo *aquello que se hace consciente en nosotros* está por completo previamente arreglado, simplificado, esquematizado, interpretado —el proceso *real* de la “percepción” interna, el *encadenamiento* causal entre los pensamientos, los sentimientos, los deseos, así como entre el sujeto y el objeto, permanecen para nosotros completamente ocultos — y quizás son pura imaginación”<sup>39</sup>.

Es de subrayar la coincidencia terminológica que se da entre Descartes y Nietzsche. Ya se indicó en su momento cómo Descartes (en *Principia* I, 9) utilizaba en su texto latino “conscientia” y en la traducción francesa “appercevoir”. En el último texto citado, Nietzsche también utiliza indistintamente

<sup>36</sup> *Ibid.*

<sup>37</sup> Cf. *Ibid.*

<sup>38</sup> *Ibid.*

<sup>39</sup> KGW, VIII, 2, 11[113].

los términos “conciencia” y “percepción interna”. Pero, en contra de la idea de la transparencia de la conciencia, Nietzsche sostiene que sobre el proceso real de la percepción interna sabemos muy poco, pues no tenemos acceso a lo esencial. Tratamos de percibir el estado interno con las categorías por medio de las cuales percibimos el mundo exterior. El resultado es el mismo: estamos obligados a falsificar la realidad. Por ello, el proceso al que llamamos “pensar” está lejos de ser aquello que “ciertos teóricos del conocimiento”<sup>40</sup> han considerado como la llave que nos abre las puertas de la verdad. Para Nietzsche, pensar “es una ficción completamente arbitraria”<sup>41</sup>, por medio de la cual arreglamos la realidad con el fin de poderla comprender<sup>42</sup>. Por ejemplo, a nuestra conciencia llega como una unidad aquello que es “monstruosamente complicado”<sup>43</sup>. Es por esto por lo que nuestra comprensión de la realidad no dice nada acerca de la veracidad de esta realidad. Cuando comprendemos la realidad, la estamos falsificando con fines prácticos, útiles, es decir, de supervivencia. Dado que quien nos ayuda a efectuar tal comprensión falsificante es la conciencia, comprendemos por qué Nietzsche puede afirmar que

“La conciencia sólo existe en la medida en que la conciencia es útil”<sup>44</sup>.

En cambio, considerar al hombre como “una cosa que [es consciente de que] piensa”, al modo de Descartes, es una concepción que resulta, según Nietzsche, de un razonamiento erróneo:

“El “espíritu”, *algo que piensa*: y por qué no incluso “el espíritu absoluto, *pur*” – esta concepción es una segunda consecuencia derivada de la falsa observación de sí mismo, la cual cree en el hecho de “pensar”; aquí se imagina por vez primera un acto que apenas si se produce, “el pensar”, y, *en segundo lugar*, se imagina un substrato del sujeto en el que todo acto de este pensar tiene su origen: es decir, *tanto el hacer como el actor son ficciones*”<sup>45</sup>.

Nietzsche ha insistido sobre esta misma cuestión, haciendo expresamente de ella uno de los ejes de su filosofía y uno de los lugares de diferenciación respecto de la tradición metafísica:

<sup>40</sup> Cf. KGW, VIII, 2, 11[113].

<sup>41</sup> *Ibid.*

<sup>42</sup> Cf. *Ibid.*

<sup>43</sup> KGW, VIII, 1, 5[56].

<sup>44</sup> KGW, VIII, 1, 2[95].

<sup>45</sup> KGW, VIII, 2, 11[113].

“Aquello que me separa más radicalmente de los metafísicos es que no les concedo que el “yo” es lo que piensa; más bien considero al *propio yo como una construcción del pensamiento*, del mismo orden que la “materia”, la “cosa”, la “substancia”, el “individuo”, el “fin”, el “número”; por consiguiente como siendo solamente una *ficción reguladora*, gracias a la cual una especie de permanencia, por consiguiente de “cognoscibilidad” se encuentra implantada, introducida poéticamente [hineingedichtet] en un mundo del devenir. La creencia en la gramática, en el sujeto y en el objeto lingüísticos, en los sustantivos de actividad ha subyugado hasta ahora a los metafísicos: yo enseño cómo abjurar esta creencia. El pensamiento comienza poniendo el yo; pero hasta ahora se ha creído, al igual que el “pueblo”, que no sé que elemento de certeza inmediata se encontraba contenido en el “yo pienso” y que este “yo” era la causa actual del pensamiento, gracias a la cual nosotros “comprendíamos” por analogía todas las demás relaciones de causalidad. Por muy habitual e indispensable que pueda ser esta ficción, eso no prueba nada contra su carácter de invención poética: una cosa puede ser una necesidad vital y ser *falsa pese a todo*”<sup>46</sup>.

Así pues, el haber colocado el “yo pienso” (i. e., la conciencia) sobre un pedestal no es, según Nietzsche, una operación legítima. Pero quizás lo más fértil de la interpretación nietzscheana no sea esta denuncia de la absolutización de la conciencia, sino más bien su insistencia sobre la necesidad de analizar el problema de la conciencia a partir de la perspectiva más general de la vida. Considerar que la finalidad de la vida es el mundo consciente equivale, según Nietzsche, a desvalorizar la vida<sup>47</sup>. Pero esto no es sino el síntoma de que se confunden los fines y los medios. La filosofía ha considerado tradicionalmente a la vida como un medio para alcanzar un fin: la conciencia, el espíritu. Esto sería una aberración porque se degrada a la vida al carácter de medio, considerando, a su vez, a “la negación de la vida como finalidad de la vida, como finalidad de la evolución”<sup>48</sup>. Esta concepción valora la vida a partir de los factores de la conciencia<sup>49</sup>. Nietzsche propone un cambio radical en la perspectiva, subrayando el hecho de que es preciso considerar a la conciencia como un instrumento de la vida, por tanto, como medio de la vida, no como fin. Así, la vida deja de ocupar un lugar como medio y pasa a ser el fin. En esta medida, la conciencia debería ser ontológicamente subordinada a la vida para que pudiera ocupar así el lugar que le corresponde, es decir, el de un instrumento entre otros. Es posible ahora considerar que la conciencia,

---

<sup>46</sup> KGW, VII, 3, 35[35].

<sup>47</sup> Cf. KGW, VIII, 2, 10[137]].

<sup>48</sup> Cf. *Ibid.*

<sup>49</sup> Cf. *Ibid.*

como el resto de los órganos del hombre, se ha desarrollado gracias a su relación con el mundo exterior<sup>50</sup>. Por tanto, la conciencia no tiene ningún origen superior ni milagroso. En todo caso, su origen no es distinto al de otros órganos. La conciencia, en su origen, también está “contaminada” por su contacto con el mundo exterior. Por ello, la conciencia no es la “instancia suprema”<sup>51</sup>, sino –insiste Nietzsche–

“un medio de la comunicabilidad, desarrollado en las relaciones y con respecto a los intereses de estas relaciones ... “relaciones” en el sentido asimismo de las acciones ejercidas sobre nosotros por el mundo exterior y de las reacciones necesarias por nuestra parte”<sup>52</sup>.

Otra razón que había contribuido a aupar a la conciencia al estatuto de instancia suprema era considerar que con ella se alcanza la perfección. Ahora bien, para Nietzsche la pretensión de que los actos conscientes son perfectos no es más que un prejuicio que también habrá de ser puesto en tela de juicio:

“Toda acción perfecta es precisamente inconsciente y ya no es querida, la conciencia expresa un estado personal imperfecto y a menudo enfermo. *La perfección personal en cuanto que determinada por la voluntad, en cuanto que estado consciente*, en cuanto que razón armada de dialéctica, es una caricatura, una especie de contradicción en los términos... El grado de conciencia hace en efecto la perfección *imposible*”<sup>53</sup>.

Allí donde se considera que el estado de conciencia es el más perfecto hay, según Nietzsche, declive, decadencia. Por contra,

“Tenemos que buscar la vida perfecta allí donde es menos consciente (es decir, allí donde su lógica, sus razones, sus medios y sus intenciones, su utilidad se ponen menos en primer plano)”<sup>54</sup>.

La idea de que la conciencia es un obstáculo para que la vida alcance su perfección se pone de manifiesto en que su desaparición, lejos de traer consigo consecuencias catastróficas, produciría efectos beneficiosos:

---

<sup>50</sup> Cf. KGW, VIII, 2, 11[145].

<sup>51</sup> *Ibid.*

<sup>52</sup> *Ibid.*

<sup>53</sup> KGW, VIII, 3, 14[128]

<sup>54</sup> KGW, VIII, 3, 14[131].



“La conciencia, reducida a un segundo plano, casi indiferente, superflua, quizá destinada a desaparecer y a dejar lugar a un automatismo perfecto”<sup>55</sup>.

La referencia al problema del automatismo deja entrever que en esta cuestión Nietzsche va también más lejos de Descartes. Puesto que más adelante se abordará este problema, señalaremos aquí tan sólo que Nietzsche, frente a Descartes, no considera que los procesos automáticos sean inferiores respecto a los procesos conscientes. Ello quiere decir que Nietzsche llega a la radical conclusión de que el hombre sólo podrá alcanzar la perfección (es decir, la intensificación de la vida) en el momento en que la conciencia esté ausente de este proceso. Esta conclusión muestra claramente la posición polémica de Nietzsche frente a la concepción racionista que, según él, ha marcado la línea dominante de la filosofía occidental.

La finalidad del organismo no es, pues, alcanzar un número cada vez mayor de estados de conciencia. La conciencia, como queda dicho, no ha de ser considerada como fin, sino como medio. Nietzsche indica claramente cuál es el papel que ella juega en los procesos vitales:

“La totalidad de la vida *consciente*, incluyendo el espíritu, el alma, el corazón, la bondad, la virtud: ¿al servicio de qué trabaja todo esto? Al del mejor perfeccionamiento posible de los medios (de nutrición – de intensificación) de las funciones animales fundamentales: ante todo al servicio de la *intensificación de la vida*”<sup>56</sup>.

En la continuación de este texto, Nietzsche precisa la idea de la intensificación de la vida, poniéndola en relación con su hipótesis general de la voluntad de poder. A pesar de que la expresión “*Wille zur Macht*” no está presente en el texto, la alusión implícita a la misma aparece clara:

“Todo depende muchísimo más de aquello que se llamaba “cuerpo” y “carne”: el resto no es más que pequeño accesorio. Desarrollar toda la cadena de la vida de modo que *se torne cada vez más poderosa* – ésa es la tarea. Pero considérese únicamente el modo en el que el corazón, el alma, la virtud conspiran formalmente para pervertir esta tarea principal: como si *ellos mismos* fueran los fines... La degeneración de la vida está esencialmente condicionada por la extraordinaria capacidad de error de la conciencia: está menos frenada por los instintos y por ello se equivoca durante más tiempo y más fundamentalmente. Medir el valor de la existencia según los *sentimientos agradables o desagradables de esta con-*

---

<sup>55</sup> KGW, VIII, 3, 14[144].

<sup>56</sup> *Ibid.*

*ciencia*: ¿se puede concebir más loca extravagancia de su vanidad? La conciencia es sólo un medio: ¡y los sentimientos agradables o desagradables no son más que medios! ¿Con respecto a qué, pues, se mide objetivamente el valor? Únicamente con respecto al *quantum de poder intensificado y organizado*, a partir de lo cual se produce todo evento, es decir, una voluntad de más<sup>57</sup>.

Un análisis detallado del tema de la voluntad de poder desborda los límites del presente trabajo<sup>58</sup>. Baste aquí tan sólo con indicar que, para Nietzsche, la voluntad de poder es el mecanismo común de funcionamiento de todo lo que hay, incluyendo a la vida. La vida ascendente (es decir, natural) se caracteriza por un “querer llegar a ser más fuerte”. Lo contrario es degeneración, decadencia. Del último texto citado se desprende que, según Nietzsche, la conciencia está también al servicio de la voluntad de poder. Y para que ésta (o, lo que equivale a lo mismo, la vida) pueda continuar creciendo, la conciencia no debe extralimitarse en sus funciones ni ocupar un lugar privilegiado a partir del cual guiar la vida, en este caso la del hombre. Posiciones que, como la cartesiana, parten de la conciencia para explicar la esencia del hombre son, según Nietzsche, necesariamente decadentes porque subordinan la vida a la conciencia. En efecto, la vida no puede desarrollar todo su poder si está dirigida por la conciencia. Ésta, según Nietzsche, debe ocupar su lugar en el cuerpo, como un instrumento más que contribuye a la expansión de su voluntad de poder.

## 5. “El cuerpo como hilo conductor”: hacia una antropología naturalista

Precisamente, Nietzsche acusa al racionismo de ser decadente por su desprecio al cuerpo, al considerar que éste ha de ser situado en un plano diferente (en todo caso, siempre en un plano inferior) con respecto a la conciencia. El dualismo es una concepción (que encuentra en Descartes a uno de sus más cualificados representantes) criticada por Nietzsche con dureza porque dicta una condena contra la vida natural. Es un error considerar que la conciencia humana es “el grado superior de la evolución orgánica”. Lo que, según Nietzsche ha de sorprendernos no es la conciencia, sino el cuerpo:

“No nos cansamos de maravillarnos con la idea de que el *cuerpo* humano ha sido

<sup>57</sup> *Ibid.*

<sup>58</sup> Para mayores precisiones, cf. Galparsoro, José Ignacio (1995): “La volonté de puissance chez Nietzsche. Tentative d’une explication naturaliste du monde”, *Les Études philosophiques*, pp. 457-480.

posible; de que esta colectividad inusitada de seres vivos, todos dependientes y subordinados, pero en otro sentido dominantes y dotados de actividad voluntaria, pueda vivir y crecer a la manera de un todo, y subsistir durante cierto tiempo—: y, evidentemente, eso *no es en absoluto* debido a la conciencia. En este “milagro de milagros” la conciencia no es más que un “instrumento”, nada más, —en el mismo sentido en que el estómago es un instrumento”<sup>59</sup>.

Al comparar, provocativamente, a la conciencia con el estómago<sup>60</sup>, Nietzsche está en realidad exigiendo reconducir el problema de la conciencia al ámbito de la fisiología. Si continuáramos leyendo el resto del fragmento en que está incluido el último texto citado (demasiado largo para ser reproducido aquí íntegramente), comprobaríamos que Nietzsche introdujo el término “fisiología” en el título del mismo (“Moral y fisiología”) porque el problema de la conciencia es analizado desde un punto de vista fisiológico, es decir, teniendo en cuenta lo que él conocía de los resultados a los que había llegado esta disciplina. Además, el final del texto pone de manifiesto que Nietzsche se despreocupaba por completo de las eventuales acusaciones de positivismo que se pudieran lanzar contra él. Por el contrario, desenmascara la actitud cerrada de aquellos filósofos que, tal vez por mantener inmaculada la pureza de la filosofía frente a la contaminación proveniente de las ciencias empíricas, se niegan en redondo a incluir en su discurso ciertas consideraciones que son relevantes para analizar una determinada cuestión como, por ejemplo, en el caso que nos ocupa, la de la conciencia<sup>61</sup>.

Tal vez estos mismos prejuicios son los que pueden explicar ciertas lagunas apreciables en algunos apartados de la interpretación que de Nietzsche hace Heidegger y que ya fueron evocados en la Introducción. Pues produce desconcierto que un intérprete tan riguroso como Heidegger que, pese a las dificultades que ello entraña, hizo el gran esfuerzo de localizar entre la ingente masa de *Fragmentos Póstumos* aquellos textos en los que Nietzsche hacía referencia a Descartes, pasara por alto el texto, mucho más fácil de localizar por estar incluido en una obra publicada, de *El Anticristo*, § 14. A pesar de que es arriesgado entrar a valorar las razones que pueden llevar a un intérprete a adoptar tal actitud, quizás no sea excesivamente atrevido sospechar

---

<sup>59</sup> Cf. *Ibid.*

<sup>60</sup> No es ésta la única ocasión en la que Nietzsche utiliza tal comparación. Cf. también *Más allá del bien y del mal*, § 230.

<sup>61</sup> Cf. al respecto KGW, XIV, 14[146], fragmento escrito en los últimos meses de vida lúcida de Nietzsche con el significativo título de “Ciencia contra filosofía”. En el texto, Nietzsche critica a la filosofía por haber realizado una “sobrestimación insensata de la conciencia”.

que la atmósfera evolucionista y fisiologista que se respira en ese texto y las consecuencias filosóficas que se pueden extraer del mismo obligaran a Heidegger a dejarlo de lado<sup>62</sup>.

En el texto en cuestión, Nietzsche presenta un elogio (que será pocas líneas después matizado y amortiguado) de Descartes. Elogia a Descartes por haber abordado como lo hizo el problema del cuerpo, pues Descartes fue para Nietzsche el pensador que abrió la vía hacia explicaciones que han sido admitidas por la ciencia natural. Por eso elogia abiertamente la “audacia” de Descartes, ya que fue el primero en osar “el pensamiento de concebir el animal como una *machina*”<sup>63</sup>. Y añade: “nuestra fisiología entera se esfuerza por dar una demostración de esa tesis”<sup>64</sup>.

En efecto, es conocido que Descartes, en la quinta parte del *Discurso del método*, expone con cierto detalle la teoría de los animales-máquina. Y no sólo esto, sino que también, refiriéndose a lo que más tarde se conocerá como *Tratado del hombre*, expone la tesis del cuerpo humano entendido como máquina. Las operaciones inferiores del alma (sueño, vigilia, percepción, hambre, sed, etc.) son también explicadas por Descartes mecánicamente. Pero en Descartes hay una excepción a la explicación mecánica. No todo es una máquina, no todo funciona como una máquina, no todo es explicable por el modelo mecanicista. La excepción en cuestión la constituye el alma racional, es decir, eso que Descartes considera que es lo esencial del hombre. Prueba de ello es que el lenguaje no es susceptible de recibir una explicación mecanicista y, en esta medida, se puede afirmar que los animales no están en posesión del mismo. La razón humana, en cuanto depositaria exclusiva del lenguaje, no es una máquina; por consiguiente, deberá ser explicada al margen de la hipótesis mecanicista, mereciendo un trato especial<sup>65</sup>.

---

<sup>62</sup> Un examen detallado de la interpretación heideggeriana de la lectura que Nietzsche hace de Descartes merecería un espacio del que aquí no se dispone. Conocida es la tesis de Heidegger según la cual Nietzsche es el último metafísico de occidente. Nietzsche sería el filósofo que habría invertido el platonismo, es decir, que habría colocado dentro de la escala valorativa al mundo sensible en el lugar que Platón acordaba al mundo inteligible, y viceversa. Heidegger parece sugerir que en Nietzsche tiene lugar asimismo una especie de inversión del cartesianismo, en lo que se refiere al dualismo entre el cuerpo y el alma. No obstante, Nietzsche no coloca al cuerpo por encima del alma. Y si no lo hace es porque en Nietzsche ya no hay línea divisoria que separe a cuerpo y alma. Nietzsche critica a Descartes por haber apuntalado el dualismo antropológico de corte platónico al haber propuesto una estricta separación entre la *res cogitans* y la *res extensa*. En Descartes hay un lugar especial reservado para el hombre. En Nietzsche, como veremos a continuación, no.

<sup>63</sup> *El Anticristo*, § 14. (Trad. cast. de Andrés Sánchez Pascual, Madrid, Alianza, 1985)

<sup>64</sup> *Ibid.*

<sup>65</sup> Cf. *Discurso del método*, parte quinta. A-T, VI, 56-57.

Aquí es donde Nietzsche se separa de Descartes. Como se infiere de la continuación del texto de *El Anticristo*, §14, Nietzsche considera que no es lícito hacer ninguna excepción. Si queremos proporcionar una explicación plausible acerca del hombre, es preciso presentarlo como si fuera una máquina, es decir, como un organismo susceptible de recibir una explicación dentro del ámbito de la fisiología:

“Nosotros, lógicamente, no ponemos aparte tampoco al hombre, como todavía hizo Descartes: lo que hoy se ha llegado a entender del hombre llega exactamente hasta donde se lo ha entendido como una máquina. [...] En otro tiempo veíase en la conciencia del hombre, en el “espíritu”, la prueba de su procedencia superior, de su divinidad; para *hacer perfecto* al hombre se le aconsejaba que, al modo de la tortuga, retrayese dentro de sí los sentidos, interrumpiese el trato con las cosas terrenales, se despojase de su envoltura mortal: entonces quedaba lo principal de él, el “espíritu puro””.

La alusión a Descartes por parte de Nietzsche, aunque implícita es aquí clara. Si leemos lo afirmado por Descartes al inicio de su *Meditación Tercera*, comprobamos que lo allí expuesto se asemeja mucho a la “estrategia de la tortuga” denunciada por Nietzsche:

“Cerraré ahora los ojos, me taparé los oídos, suspenderé mis sentidos; hasta borraré de mi pensamiento toda imagen de las cosas corpóreas, o, al menos, como eso es así imposible, las reputaré vanas y falsas”<sup>66</sup>.

Descartes sugiere aquí –siguiendo una vieja tradición en la filosofía que encuentra ya en Platón a uno de sus defensores– que para buscar la verdadera esencia del hombre es preciso rechazar todo aquello que tenga que ver con los sentidos. Y ya hemos mostrado que Nietzsche tampoco puede estar de acuerdo con Descartes en este punto. El texto de *El Anticristo*, § 14 confirma la posición nietzscheana, al subrayar que el resultado de la operación consistente en prescindir de los sentidos no es la aparición de la esencia del hombre en su pureza más deslumbrante. Lo que queda es más bien una conciencia desnuda que, lejos de hacer patente su perfección, muestra con toda crudeza sus imperfecciones:

“También sobre esto nosotros hemos reflexionado mejor: el cobrar-consciencia, el “espíritu”, es para nosotros cabalmente síntoma de una relativa imperfección

---

<sup>66</sup> A-T, VII, 34, IX-1, 27. (Trad. cast. de Vidal Peña, *ed. cit.*, p. 31).

del organismo, un ensayar, tantear, cometer errores, un penoso trabajo en el que innecesariamente se gasta mucha energía nerviosa, – nosotros negamos que se pueda hacer algo de modo perfecto mientras se lo continúe haciendo de modo consciente. El “espíritu puro” es una pura estupidez: si descontamos el sistema nervioso y los sentidos, la “envoltura mortal”, *nos equivocamos en la cuenta – ¡nada más!...*”<sup>67</sup>

Según Nietzsche, lo que hace que se considere al hombre o, por lo menos, a aquella característica que le distingue de los animales (la conciencia, la razón, el espíritu, el alma) como teniendo un origen superior y, en todo caso, como signo de la perfección del hombre son prejuicios morales. Se da la circunstancia de que la razón se esfuerza por satisfacer dichos prejuicios morales que la sitúan en un plano superior. Y es claro que para Nietzsche la ciencia natural y, en este caso, la biología y la fisiología permiten deponer aquellos prejuicios que colocaban a la razón humana en un plano superior. El otorgar a las llamadas facultades superiores del hombre un estatuto especial en cuanto a su dignidad ha sido un error, además de material, metodológico. En varias ocasiones<sup>68</sup> Nietzsche afirma que lo metodológicamente correcto es partir no ya del *cogito* (tal y como hacía Descartes, al que Nietzsche reconoce su competencia como metodólogo<sup>69</sup>), sino del cuerpo: hay que partir del “cuerpo como hilo conductor”<sup>70</sup> porque el cuerpo es “un fenómeno más rico”<sup>71</sup>, partiendo del cual es más fácil comprender los fenómenos más pobres.

El cuerpo humano es, para Nietzsche, como queda dicho, una máquina; o, más exactamente, puede ser considerado como una máquina para su estudio. En esto, Nietzsche y Descartes muestran un acuerdo total. Las diferencias estriban en la definición y atribuciones de la máquina. Como es sabido, para Descartes hay una parte esencial del hombre que merece una consideración especial porque es distinta y superior al cuerpo (la conciencia, el alma, la mente, la razón). Pero esta dualidad, nos dice Nietzsche en *Así habló Zaratustra* no tiene fundamento alguno:

“El despierto, el sapiente, dice: cuerpo soy yo íntegramente, y ninguna otra cosa; y alma es sólo una palabra para designar algo en el cuerpo.

<sup>67</sup> *El Anticristo*, §14. (Trad. cit.).

<sup>68</sup> Cf. KGW, VII, 1, 2[91]; VII, 2, 9[121].

<sup>69</sup> Cf. KGW, VIII, 2, 9[26].

<sup>70</sup> KGW, VII, 2, 27[70]; VII, 3, 36[35]; VII, 3, 40[15] o el ya citado VII, 3, 47[4].

<sup>71</sup> KGW, VIII, 1, 5[56]

El cuerpo es una gran razón, una pluralidad dotada de *un único* sentido, una guerra y una paz, un rebaño y un pastor.

Instrumento de tu cuerpo es también tu pequeña razón, hermano mío, a la que llamas “espíritu”, un pequeño instrumento y un pequeño juguete de tu gran razón”<sup>72</sup>

Lo que se viene a llamar “alma” es, pues, también cuerpo. Por ello, no hay motivos para, separándola del cuerpo, considerarla como una entidad subsistente por sí misma. El “alma” no es para Nietzsche más que una ficción, fruto de la “superstición popular”<sup>73</sup>, según la cual es preciso buscar un agente para cada acción. La razón humana –es decir, aquello que, según Descartes, es imposible considerar como una máquina– no tiene para Nietzsche un origen distinto del cuerpo. También está, como el cuerpo, sometida a los avatares del devenir y, en esta medida, no hay lugar para atribuirle la inmortalidad.

Que esta conclusión está realizada por Nietzsche en base a los estudios científicos (Fisiología, Teoría de la evolución) conocidos en su época (y, en algunos casos, aceptados hoy en día) se pone de manifiesto en el inicio del texto de *El Anticristo*, § 14..

“Nosotros hemos trastocado lo aprendido. Nos hemos vuelto más modestos en todo. Al hombre ya no lo derivamos del “espíritu”, de la “divinidad”, hemos vuelto a colocarlo entre los animales. El es para nosotros el animal más fuerte, porque es el más astuto: una consecuencia de esto es su espiritualidad. Nos defendemos, por otro lado, contra una vanidad que también aquí quisiera volver a dejar oír su voz: según ella el hombre habría sido la gran intención oculta de la evolución animal. El hombre no es, en modo alguno, la corona de la creación, todo ser está, junto a él, a idéntico nivel de perfección... Y al aseverar esto, todavía aseveramos demasiado: considerado de modo relativo, el hombre es el menos logrado de los animales, el más enfermizo, el más peligrosamente desviado de sus instintos – ¡desde luego, con todo esto, también *el más interesante!*”<sup>74</sup>

---

<sup>72</sup> *Así habló Zaratustra*, “De los despreciadores del cuerpo”. (Trad. cast. de A. Sánchez Pascual, Madrid, Alianza, 1981)

<sup>73</sup> *Más allá del bien y del mal*, Prólogo.

<sup>74</sup> *El Anticristo*, § 14. (Cf. *La genealogía de la moral*, I, § 6).

## 6. Conclusión

El antropocentrismo racionalista implícito en concepciones dualistas como la de Descartes, recibe una crítica demoledora en la obra de Nietzsche. Éste sostiene que el hombre debe efectuar un ejercicio de modestia, ya que su propia razón, cuando parte de presupuestos no dualistas (a cuya legitimación contribuyen de manera decisiva los resultados a los que llegan las ciencias naturales), concluye que a la razón humana no le es legítimo reivindicar privilegio alguno con respecto al resto de los seres naturales. La razón humana (o, si se quiere, la conciencia, el espíritu o el alma –términos que en este contexto pueden ser utilizados indistintamente–) ha de ser explicada, en cuanto a su origen y mecanismo de funcionamiento, sin recurrir a ningún tipo de explicación de orden para o supranatural, por tanto de manera estrictamente naturalista.

No quedan ya argumentos plausibles para escindir la antropología en una fisiología (que se ocuparía del estudio del cuerpo) y en una psicología de corte metafísico (que se ocuparía de salvaguardar la especificidad de la racionalidad humana, otorgando a entidades como la conciencia un estatuto ontoepistémico especial). Este dualismo antropológico no sería para Nietzsche sino el reflejo del dualismo ontológico. Es sabido que Nietzsche se propone terminar con todo tipo de dualismo. Pero su tarea no se limita a destruir esta concepción. Tras la crítica, Nietzsche presenta la posibilidad de proporcionar una respuesta naturalista a la cuestión humana. La antropología habrá de partir del presupuesto metodológico de que su objeto de estudio se circunscribe estrictamente al ámbito natural. De ahí su firme posición consistente, por una parte, en rechazar todos aquellos privilegios metodológicos que filosofías como la cartesiana habían otorgado a la conciencia y, por otra, en reivindicar para ésta un trato paritario con respecto al resto de los órganos que, gracias a su cooperación mutua, vienen a constituir eso que llamamos hombre. Sólo así será posible, desde la perspectiva nietzscheana, construir una antropología naturalista, alejada de toda tentación metafísica.

## Referencias bibliográficas

- Clark, M. (1990): *Nietzsche on Truth and Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Damasio, A. (1996): *El error de Descartes: la emoción, la razón y el cerebro humano*, Barcelona, Crítica.



- Descartes, R. (1973-ss.): *Oeuvres de Descartes*, edición Adam-Tannery, 11 vols., Paris, Vrin.
- Galparsoro, J. I. (1995): “La volonté de puissance chez Nietzsche. Tentative d’une explication naturaliste du monde”, *Les Études philosophiques*, pp. 457-480.
- Granier, J. (1966): *Le problème de la Vérité dans la philosophie de Nietzsche*, Paris, Seuil.
- Heidegger, M. (1986): *Nietzsche*, en: *Gesamtausgabe*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, , Band 48. (Trad. cast. de Juan Luis Vermal., Heidegger, M. (2000): *Nietzsche* (2 vol.), Barcelona, Destino).
- Lampert, L. (1993): *Nietzsche and Modern Times. A Study of Bacon, Descartes and Nietzsche*, New Haven-London, Yale University Press.
- Löwith, K. (1956): *Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkehr des Gleichen*, Stuttgart, Verlag.
- Löwith, K. (1981-ss): *Gott, Mensch und Welt in der Metaphysik von Descartes bis Nietzsche*, en *Sämtliche Werke*, J. B. Metzler, Stuttgart, IX, pp. 1-194.
- Nietzsche, F. (1976-ss): *Werke, Kritische Gesamtausgabe*, Berlin, Walter de Gruyter.