



ALEJANDRO PEREIRA CASTAÑO

**LA EXPERIENCIA DE LA CONCIENCIA
O DE LO QUE ES NECESARIO PARA LIBERAR EL ESPIRITU EN
*LA CIENCIA JOVIAL DE NIETZSCHE***

**PONTIFICIA UNIVERSIDAD JAVERIANA
Facultad de Filosofía
Bogotá, 16 de agosto de 2016**



**LA EXPERIENCIA DE LA CONCIENCIA
O DE LO QUE ES NECESARIO PARA LIBERAR EL ESPIRITU EN
*LA CIENCIA JOVIAL DE NIETZSCHE***

**Trabajo de grado presentado por Alejandro Pereira Castaño, bajo la dirección del
Profesor Luis Antonio Cifuentes, como requisito parcial para optar al título de
Magister en Filosofía.**

**PONTIFICIA UNIVERSIDAD JAVERIANA
Facultad de Filosofía
Bogotá, 16 de agosto de 2016**

TABLA DE CONTENIDO

Carta del director	3
Agradecimientos	5
Índice de Abreviaturas	6
Introducción	7
1. LA CONCIENCIA COMO EXPERIENCIA. BÚSQUEDA DE POSIBLES RELACIONES ENTRE <i>DAS BEWUSSTSEIN</i> Y <i>DAS GEWISSEN</i> EN <i>LA CIENCIA JOVIAL</i>	11
1.1 La claridad que se logra sobre sí mismo	12
1.2 El camino de producir una «buena conciencia»	18
1.3 La relación entre conciencia y conocimiento	22
2. EL DESARROLLO DEL ESPÍRITU LIBRE EN <i>LA CIENCIA JOVIAL</i>	36
2.1 El estilo particular de la escritura de Nietzsche en <i>La ciencia jovial</i>	37
2.2 La verdad que se hace cuerpo y el espíritu libre	43
2.3 La vida como experimento del que conoce	53
CONCLUSIONES	61
BIBLIOGRAFÍA	75

Bogotá, 16 de agosto de 2016

Profesor
DIEGO ANTONIO PINEDA
Decano Académico
Facultad de Filosofía
Pontificia Universidad Javeriana
Ciudad

Apreciado Diego:

Reciba un cordial saludo.

Pongo a su consideración el trabajo de grado titulado *La experiencia de la conciencia. O de lo que es necesario para liberar el espíritu en La ciencia jovial de Nietzsche*, presentado por el estudiante Alejandro Pereira Castaño, para optar al título de Magister en Filosofía. A mi juicio, el texto cumple las condiciones que exige la Facultad en estos casos para ser sometido a examen de grado.

El trabajo de Alejandro se propone estudiar el significado de la expresión «conciencia» en *La ciencia jovial* de Nietzsche. En principio, el estudiante emprende una búsqueda filológica, intentando aclararse el significado de dos términos alemanes usados por Nietzsche y, que al ser traducidos al español, son vertidos por «conciencia»; en ese proceso, Alejandro encuentra que el filósofo no comprende la conciencia como una entidad dada sino como un proceso de autoaclaramiento, en el que se juega la libertad de espíritu del pensador. Alejandro, así, busca con su trabajo, resignificar el papel de la conciencia y de su experiencia, extrayendo algunos aspectos del pensamiento de Nietzsche para la teoría psicológica contemporánea. Por estas razones el trabajo ya está en condiciones de ser defendible.

Atentamente,

LUIS ANTONIO CIFUENTES QUIÑONEZ
Profesor

AGRADECIMIENTOS

Un trabajo de grado no sólo se construye con la lectura, la investigación y la referencia a autores y posturas filosóficas, sino que es también el producto de experiencias, conversaciones y preguntas vitales que acompañan al escritor desde mucho antes de que inicie el trabajo propiamente. Por esto, quiero agradecer sinceramente a las personas que han hecho posible que este trabajo haya llegado a buen término.

A mis padres y hermanos por el apoyo que siempre me han brindado.

Al profesor Luis Antonio Cifuentes por su acompañamiento durante todo el trabajo. Su lectura atenta, sus conocimientos y su amistad sincera han constituido un gran estímulo y apoyo en esta etapa final de mi formación filosófica.

A Luis Manuel Silva y a Carlos Eduardo Vasco; quienes han acompañado también mi esfuerzo en la conclusión de este trabajo.

REGISTRO DE ABREVIATURAS

Las referencias a la obra de Nietzsche las haremos transcribiendo las iniciales del libro, luego el número del tomo o el nombre de la sección, según sea pertinente, y finalmente el número del aforismo. Usaremos las siguientes abreviaturas:

NT.	<i>El nacimiento de la tragedia.</i>
VMex	<i>Sobre verdad y mentira en sentido extramoral.</i>
HdH.	<i>Humano, demasiado humano.</i>
A.	<i>Aurora.</i>
CJ.	<i>La ciencia jovial.</i>
MBM.	<i>Más allá del bien y del mal.</i>
Z.	<i>Así habló Zaratustra.</i>
GM.	<i>Genealogía de la moral.</i>
Cr.	<i>Crepúsculo de los ídolos.</i>
EH.	<i>Ecce homo.</i>
FP.	<i>Fragmentos Póstumos Vol. I, II, III y IV</i>

INTRODUCCIÓN

Un trabajo de grado no sólo se construye con la lectura, la investigación y la referencia a autores y posturas filosóficas, sino que es también el producto de experiencias, conversaciones y preguntas vitales que acompañan al escritor desde mucho antes de que inicie el trabajo propiamente. Casi todo trabajo teórico va precedido por un proceso largo de tipo vivencial que resulta a veces difícil de reconstruir. Nuestro caso no es la excepción.

Para rastrear los orígenes de esta iniciativa hay que retroceder varios años. Cuando cursaba segundo año de la Maestría en filosofía empecé a interesarme seriamente por la obra de Nietzsche. Puedo decir que influyó en mi interés el haber cursado un seminario sobre *Aurora* con el profesor Luis Antonio Cifuentes. El tipo de lectura propuesto en el seminario empezó suscitar en mí, preguntas importantes sobre la filosofía en general y sobre la modernidad en particular.

Después de haber trabajado algunos temas relacionados con el pensamiento de Michel Foucault era claro que si quería rastrear sus influencias me iba a encontrar con el autor alemán. La lectura al comienzo fue un poco desordenada, pero muy estimulante en términos teóricos y vivenciales. Me ayude de comentaristas como Sloterdijk y Safranski, los cuales me permitieron entender la obra de Nietzsche en el contexto de su tiempo y a descubrir hasta que punto Nietzsche influyó decisivamente en todo el pensamiento del siglo XX.

Pero fue sobretodo el tiempo que dediqué a la lectura atenta de los textos, algunos en prosa, otros aforísticos lo que me terminó de convencer de que interesarme por Nietzsche no era algo trivial e intrascendente. Fui comprendiendo, a mi manera, el recorrido que el mismo autor hizo y, la importancia de los problemas por los que se interesó.

Después de haber avanzado en la lectura de sus obras tuve la intuición de que la escritura de *La ciencia jovial* constituía un momento clave dentro de toda la obra y el pensamiento de Nietzsche. Utilizar una edición completa y precisa como la de Monte Avila, cuyo traductor es José Jara, influyó en la decisión de trabajar temas planteados por el autor alemán en este libro. Además, la introducción y las notas de Jara fueron importantes para introducirme en esta compleja obra.

De forma paralela, las clases que dicto, algunas de ellas relacionadas con temas que rozan la filosofía y la psicología, me fueron llevando a interesarme por el problema de la conciencia. Después de descubrir que Nietzsche en su periodo intermedio, escribe textos muy sugerentes sobre lo que puede llegar a ser la conciencia, me centré principalmente en *La ciencia jovial*. Sin embargo, no he dejado de lado párrafos y aforismos de otras obras de Nietzsche, si en algún momento pueden aportar algo a la reflexión planteada en el problema.

Después de conversar con Luis Antonio y de redescubrir unos breves textos de Brusotti, que se ubicaban en el periodo de la vida de Nietzsche, en la cual fue escrita *La ciencia jovial*, tuve los elementos necesarios para escribir el planteamiento del problema que expondré a continuación.

Friedrich Nietzsche escribe, hacia el final de su vida, poco antes de volverse loco y dejar de escribir, un libro titulado *Ecce Homo*. Este texto que para algunos representa una autobiografía, fue escrito entre octubre y noviembre de 1888. Esto lo comenta el Traductor Andrés Sánchez Pascual en su introducción al libro; añade que varios son los títulos que el autor pensó, para luego escoger uno de ellos. El segundo de los títulos provisionales dice: “*Ecce homo. Anotaciones de una persona múltiple: Habla el psicólogo, habla el filósofo, habla el poeta, habla el amante de la música, habla el escritor, habla el educador*” (Nietzsche, citado por Sánchez, 2010, p.771).

Nos preguntamos ¿por qué Nietzsche, entre todos estos roles que se da a sí mismo, pone en primer lugar el de psicólogo?, ¿en qué sentido es un psicólogo? Consideramos que a lo largo de su obra podemos reconocer cada uno de estos roles que se da a sí mismo. En *La ciencia jovial* en el corto §270, titulado “¿Qué dice tu conciencia?” [Was sagt dein

Gewissen?], el autor responde: «debes llegar a ser el que eres» precisamente la frase que Sánchez Pascual nos dice que Nietzsche utilizó como subtítulo para el *Ecce homo*. Nótese que el término *das Gewissen* que utiliza el autor alemán en el §270, se puede traducir al castellano en principio como conciencia. Este término aparece por primera vez en el §2 y se refiere a la conciencia intelectual, pero en un sentido moral. En general cuando habla de la “buena” o “mala” conciencia, utiliza esta palabra. Esta “frase” proviene en realidad, de un verso de Píndaro, el poeta griego. También nos queremos preguntar por lo que puede significar el verso de Píndaro en boca de Nietzsche, que se constituyó en subtítulo del *Ecce homo: Cómo se llega a ser lo que se es*.

En *La ciencia jovial*, además de *das Gewissen*, hay otro término en alemán que podríamos traducir al castellano como conciencia; se trata de *das Bewusstsein*, el cual aparece por primera vez en el §11. En realidad, José Jara, hace esta aclaración en la nota 37 de su traducción al castellano:

El título del párrafo es *Das Bewusstsein*: la conciencia. Sin embargo, para referirse a ella, Nietzsche usa en el texto, con una sola excepción, la palabra *Die Bewusstheit*: la claridad sobre sí mismo, con lo cual estaría señalado el hecho de que la primera es un resultado a partir del largo proceso hasta alcanzar la «claridad sobre sí mismo», y que aún estaría incompleto mientras no se logre la *tarea de hacerse cuerpo con el saber*. (Nietzsche, 1985, p. 271)

Los dos términos alemanes usados en *La ciencia jovial* no aluden a realidades completas o a entidades terminadas y evidentes; por el contrario, podríamos pensar que *das Gewissen* y *das Bewusstsein* se refieren a procesos que se conquistan al mismo tiempo que el saber se hace cuerpo, o que la verdad se hace cuerpo. Encontramos en el §11 una posible relación entre la conciencia y el conocimiento que hay que indagar a profundidad en esta obra. Ambos términos aparecen en los cinco libros de la obra y, si bien no son los más frecuentes, son importantes en el desarrollo del texto.

Para tratar de responder a las preguntas planteadas, debo citar algunas ideas que Marco Brusotti expone en su texto “La pasión del conocimiento: El camino del

pensamiento de Nietzsche entre *Aurora* y *La ciencia jovial*". (Brusotti en Meléndez, 2001) Este autor considera que con *La ciencia jovial* termina una serie de escritos, cuyo objetivo común es proponer una nueva imagen y un nuevo ideal del espíritu libre. Podemos decir que la forma de vida individual escogida por Nietzsche se termina de configurar en *La ciencia jovial* y representa una, dentro de una serie completa de formas de vida filosófica que buscan escapar, cada una a su propio modo, de la tragedia del conocimiento nihilista, el cual está representado en el pensamiento occidental por la metafísica, la religión y la moral.

Brusotti (2001) aludiendo al §324 del mismo libro titulado *In media vita*, plantea que Nietzsche, en la mitad de su vida: momento que corresponde a la década de 1880, ha encontrado en el conocimiento una razón para vivir, un destino marcado por el ansia insaciable de conocimiento. Podríamos decir, desde una concepción del conocimiento como modificación y en contra de la tradición filosófica de la época, que el saber produce transformaciones, es decir, que la vida puede liberarse de su finitud y afirmarse a sí misma a través de este camino lleno de peligros y victorias. En el mismo aforismo, Nietzsche lanza la siguiente hipótesis: "la vida ha de ser un experimento de los que conocen". (CJ, §324)

Hay dos temas que están a la base de lo que venimos exponiendo. Por un lado, la muerte de Dios, que será proclamada más adelante por Zaratustra y que marca un momento importante entre la primera edición de 1882 y la segunda edición, en 1887, de *La ciencia jovial*. Por otro lado, el Eterno retorno de lo mismo, pensamiento que Nietzsche expone como una revelación.

Después de aclarar sobre cómo se utilizó la bibliografía primaria, debo decir cómo utilizamos la secundaria. La aparición de los comentaristas es desigual. Sloterdijk y Safranski fueron lecturas de hace algunos años y sirvieron de inspiración. Brusotti fue importante en una parte del planteamiento del problema. Finalmente, Wotling y Nehamas, (los cuales fueron para mí, un descubrimiento en el tiempo en que se escribió este trabajo) nos permitieron avanzar en la solución de algunas preguntas y en la superación de contradicciones que se fueron presentando en el camino.

1. LA CONCIENCIA COMO EXPERIENCIA.

BÚSQUEDA DE POSIBLES RELACIONES ENTRE *DAS BEWUSSTSEIN* Y *DAS GEWISSEN* EN *LA CIENCIA JOVIAL*

Los dos términos alemanes usados en *La ciencia jovial* que podríamos traducir al castellano como conciencia, no aluden a realidades completas o a entidades terminadas y evidentes; por el contrario, podríamos pensar que *das Gewissen* y *das Bewusstsein* se refieren a procesos que se conquistan al mismo tiempo que el saber se hace cuerpo, o que la verdad se hace cuerpo. Encontramos en el §11 una posible relación entre la conciencia y el conocimiento que hay que indagar a profundidad en esta obra. Ambos términos aparecen en los cinco libros de la obra y, si bien no son los más frecuentes, son importantes en el desarrollo del texto.

En concreto, buscamos indagar en los dos términos usados en *La ciencia jovial*, para profundizar en los sentidos y significados de éstos y así enriquecer un concepto de conciencia, entendida ésta como un proceso. Una vez hecho esto, queremos relacionar el proceso de la conciencia con el problema del conocimiento. Esto lo trabajaremos en dos capítulos temáticos y en un tercer capítulo conclusivo.

En el primer capítulo queremos preguntarnos: ¿por qué hacer esta distinción entre *das Bewusstsein* y *das Gewissen*? ¿qué pretende Nietzsche al utilizar los dos términos alemanes que podríamos traducir indistintamente en castellano como «conciencia»? En la búsqueda de los significados de estos términos, tratamos de responder si ésta distinción dice algo sobre la conciencia en general.

El primer capítulo estará dividido en tres apartados. En el primer apartado queremos hacer énfasis en la conciencia en tanto *das Bewusstsein* y referirnos a ella como un proceso

psicológico que se conquista, no como algo que alude a una realidad ya dada de antemano y terminada. Esto tiene como fin mostrar una de las maneras en que el saber o la verdad pueden hacerse cuerpo. Esta posible relación nos conducirá más adelante, en el segundo capítulo, a hablar del conocimiento y plantear una posible respuesta a la pregunta: ¿qué papel cumple la conciencia en la liberación del espíritu?

En el segundo apartado buscamos explicar en qué contextos se usa el término *das Gewissen* para profundizar en su significado, en concreto poder decir a qué se refiere Nietzsche cuando habla de una «buena conciencia». Será importante ver la relación de este término con el proceso de adquirir conocimiento o de transformarse a sí mismo a través del conocimiento. Empezaremos hablando del §2 y luego rastreamos su conexión con otros aforismos a lo largo de la obra que hablen de la conciencia intelectual, pero en un sentido moral.

En el tercer y último apartado, buscamos analizar las posibles relaciones entre conciencia y conocimiento. En concreto tratar de responder a la pregunta: ¿qué papel cumple la conciencia en la liberación del espíritu?, queremos establecer hasta qué punto ambos términos alemanes que se refieren a dos dimensiones, que aparentemente son distintas, pero que pueden responder a un mismo proceso, es decir, a la «experiencia de la conciencia», que es importante en el desempeño de la vida cotidiana y también en la transformación que genera el conocimiento en los sujetos.

1.1 La claridad que se logra sobre sí mismo

La primera evidencia de que la conciencia constituye un proceso aparece muy temprano en el libro primero de *La ciencia jovial*, cuando Nietzsche tratando de explicar la tardía aparición en términos de la evolución de lo orgánico, como lo desapercibida que está la humanidad frente al hecho de tener una claridad sobre sí misma, dice: “se piensa que aquí está el *núcleo* del hombre, ¡lo permanente, eterno, último y más originario en él! ¡Se considera a la claridad sobre sí mismo como una firme magnitud dada! ¡Negad su

crecimiento, sus intermitencias! ¡Tomadla como «unidad del organismo!»”. (CJ, §11) Al respecto José Jara, traductor al castellano de esta obra, hace esta aclaración en la nota 37 de la edición que estamos usando:

El título del párrafo es *Das Bewusstsein*: la conciencia. Sin embargo, para referirse a ella, Nietzsche usa en el texto, con una sola excepción, la palabra *Die Bewusstheit*: la claridad sobre sí mismo, con lo cual estaría señalado el hecho de que la primera es un resultado a partir del largo proceso hasta alcanzar la «claridad sobre sí mismo», y que aún estaría incompleto mientras no se logre la *tarea de hacerse cuerpo con el saber*. (Nietzsche, 1985, p. 271)

Según esto, la conciencia es un momento hacia la claridad sobre sí mismo de la humanidad, que todavía no se habría completado. Parece ser que la consigna de la mayoría de los hombres es sobrestimar y desconocer la conciencia en tanto *Bewusstheit*, con la respectiva consecuencia de que se hagan pocos esfuerzos por adquirirla. Es común encontrar en la obra del autor alemán un diagnóstico sobre los hombres modernos que va en esta línea; la ignorancia, el olvido, la inconciencia, en suma, son cosas que hacen parte no pocas veces de los asuntos humanos.

Es importante hacer énfasis en que el proceso va desde la *das Bewusstsein* hasta la *die Bewusstheit*, es algo a lo que se llega, o mejor sería decir: algo que se conquista. Precisamente hacia el final del citado §11, Nietzsche vuelve a la carga sobre los hombres que creyeron haber alcanzado esta claridad sobre sí mismos. La tarea que se plantea para la humanidad, que para él ha quedado incompleta, sigue siendo necesaria a finales del siglo XIX y es muy probable que aun hoy siga vigente para los filósofos y los librepensadores: consiste en *hacerse cuerpo con el saber*. Que sean pocos los que se dan cuenta de la necesidad de esta tarea, no va en desmedro de su importancia.

He aquí un tema nietzscheano por excelencia: hay que entender, en el sentido de hacer consciente, que en la historia de la humanidad hay errores necesarios para la vida que se hacen cuerpo (Cf, §110) y que esto ha marcado una constante en la cultura occidental y cristiana. Se trata de “¡una tarea que será vista solamente por aquellos que han entendido

que hasta ahora sólo nuestros errores se habían hecho cuerpo, y que toda nuestra claridad sobre nosotros mismos se remite a errores!”. (CJ, §11)

La conexión entre *das Bewusstsein* y el conocimiento, nos ayuda a precisar la cuestión planteada en el inicio de este capítulo. También mencionamos que un tema grande como la muerte de Dios hace parte del planteamiento general del problema. Llegados a este punto, podemos decir que comprender el significado de la muerte de Dios en nuestra cultura es un asunto que está íntimamente relacionado con el conocimiento y con la cuestión de la conciencia.

Ya en textos anteriores podemos ver la relación de estos dos elementos; en concreto, al inicio de *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, el cual fue publicado póstumamente en 1903, Nietzsche dice que el conocimiento es un invento. Decir que el conocimiento es un invento tiene implicaciones graves para la filosofía y para la historia de la filosofía. En palabras de Foucault (1996), podemos decir que se produce aquí una ruptura con buena parte de la tradición occidental, la cual considera el conocimiento como algo natural, algo que hace parte de la naturaleza humana.

El autor francés se basa para afirmar esto, principalmente en el texto ya citado y en algunos aforismos de *La ciencia jovial*, al respecto dice: “el conocimiento fue, por lo tanto, inventado. Decir que fue inventado es decir que no tuvo origen, o lo que es lo mismo y de manera más precisa aunque parezca paradójico, que el conocimiento no está en absoluto inscrito en la naturaleza humana” (Foucault, 1996, p. 22). Esta manera de entender el conocimiento está relacionada en *La ciencia jovial* con la formulación de la muerte de Dios (Cf, §109 y §125), por lo menos epistemológicamente hablando. La conexión es clara; dice Foucault (1996) que, en su opinión, hay en Nietzsche una ruptura con la tradición de la filosofía occidental. Era Dios el que garantizaba una armonía, una relación de continuidad entre el conocimiento y las cosas a conocer. Por lo tanto, está afirmando que la separación entre la teoría del conocimiento y la teología empieza, de manera estricta, con nuestro autor alemán. Uno de los textos que se utilizan en el análisis foucaultiano para llegar a esta conclusión es el §109 de *La ciencia jovial*.

Este aforismo, al comienzo del libro tercero, recomienda que nos abstengamos de creer que el mundo es una criatura viviente, también debemos cuidarnos de pensar que es una máquina. Tampoco debemos vanagloriarnos de la aparición de lo orgánico en el mundo, lo cual, por cierto, constituye una excepción muy particular. Es asimismo importante desconfiar cuando atribuimos orden a la naturaleza o a lo orgánico en general; Nietzsche nos dice al respecto: “caos es el carácter total del mundo por toda la eternidad; no en el sentido de una ausencia de necesidad, sino de una ausencia de orden, de articulación, de forma, de belleza, de sabiduría, y como sea que se llamen todas nuestras humanas consideraciones estéticas” (CJ, §109).

En este mismo aforismo se repite continuamente la expresión en modo imperativo: “¡cuidémonos!”, ello le da un acento especial a las afirmaciones allí vertidas. “¡El universo no puede ser representado de ninguna manera mediante nuestros juicios estéticos y morales! ¡Tampoco tiene el universo un instinto de conservación y, en general, ningún instinto; tampoco conoce ninguna ley!” (CJ, §109). Además, agrega enfáticamente que no hay leyes de la naturaleza, lo que sí hay es necesidades, no es el universo el que tiene instintos; por otro lado, nosotros, los seres humanos, los que conocemos, sí tenemos instintos y es precisamente el refinamiento de los instintos lo que llamamos conocimiento. Este mismo invento nuestro es el que nos permite adaptarnos al entorno y sobrevivir; es el mismo que nos sirve para modificar nuestro entorno y también a nosotros mismos.

Esta manera de entender el conocimiento es característica de Nietzsche y será importante para el presente trabajo. Desde esta perspectiva, el conocimiento es modificación y es transformación. Por lo tanto, nos alejamos así, de una idea muy extendida en el pensamiento occidental que entiende el conocimiento como contemplación, como *theoria* en el sentido griego. Este conocimiento que, además, puede constituir una pasión, es el que relacionaremos con un significado particular de conciencia que emergerá del análisis de los dos términos alemanes que usa el autor en *La ciencia jovial*, para referirse a lo que en castellano podríamos englobar como la experiencia de la conciencia

Volvamos, pues, al primero de esos términos que veníamos analizando, volvamos por tanto a la misma nota 37 en la que José Jara nos envía a un aforismo del último libro de *La ciencia jovial*, el cual fue añadido posteriormente en la segunda edición. La pregunta allí planteada es: ¿en qué sentido la conciencia en tanto *das Bewusstsein* puede representar un problema? Encontramos en el libro quinto una respuesta: en primera instancia, se define como el llegar-a-ser-consiente-de-sí-mismo y se dice que sólo se presenta ante nosotros cuando comenzamos a entender hasta qué punto podríamos prescindir de ella:

Pues nosotros podríamos pensar, sentir, querer, recordarnos, podríamos igualmente «actuar», en todo el sentido de la palabra: y sin embargo, nada de eso necesitaría «entrar en nuestra conciencia» (como se dice metafóricamente). La vida entera sería posible sin que, por así decirlo, se viese en el espejo: tal como de hecho aún hoy se desarrolla en nosotros, sin este reflejo especular, la parte más ampliamente predominante de esta vida –y en efecto, también sucede así con nuestra vida pensante, sintiente, volente, por más ofensivo que esto pueda sonar a un filósofo antiguo. *¿Para qué*, en general, la conciencia, cuando es *superflua* en lo principal? (CJ, §354)

Es importante dejar que resuene y que incomode esta pregunta final. Nietzsche en el mismo aforismo afirma que la conciencia, en tanto *darse cuenta* de uno mismo, siempre está relacionada con la capacidad de comunicarse y ésta, a su vez, con la necesidad y la penuria, que exigió en el proceso de supervivencia que nuestra especie se comunicara y lo hiciera de modo distinto de los demás animales, de manera compleja.

Pero para llegar al problema de la comunicación es necesario, primero, pasar más despacio por una de las metáforas que se usan para referirse a la conciencia: la del «espejo»; qué es lo que se refleja, nos podemos preguntar. ¿Qué significa decir que algo “entra” en nuestra conciencia? Podríamos decir inicialmente, que algo entra en la conciencia cuando nos damos cuenta, cuando nos ponemos alerta. Sin embargo, en la vida cotidiana cuando “tomamos conciencia” en este sentido, el acontecimiento ya pasó; el darse cuenta es algo que sucede después, temporalmente hablando. Podríamos, entonces, preguntarnos sobre qué relación guarda la conciencia en tanto “darse cuenta”, con los instintos, aquellos que nos han permitido conservar la existencia. En situaciones en las

cuales peligran la vida, la conciencia no funciona con la misma eficacia con la que actúa nuestro organismo para enfrentar lo que resulta peligroso.

El contar con un espejo, con una estrategia, que permita reflejar lo que hacemos y a nosotros mismos, finalmente, ¿qué utilidad tiene? Podríamos pensar que la función especular, la función de reflejar algunos elementos de nuestro ser, hace parte de nuestro organismo, de nuestro cuerpo y a la vez, también es un reflejo del mundo en el que vivimos. En este sentido, la conciencia no constituye “algo más”, algo cualitativamente distinto a lo fisiológico y, por lo tanto, no es algo que trasciende el cuerpo. Para evitar especulaciones, es bueno decir que la conciencia es una función del organismo. Si bien se ha alimentado en nuestra cultura occidental la idea de la conciencia como algo inmutable, que está en el centro de lo que somos y nos define como especie, no podemos estar tan seguros de ello; la referencia que ya hicimos del § 11 nos aclara el panorama: la conciencia, aquella que tiende hacia la claridad sobre sí mismo, no es el *núcleo* del hombre, no es lo eterno ni inmutable, no es la «unidad del organismo».

No puede ser la unidad del organismo, ni el núcleo y, por ello, no puede ser lo que es más distintivo de cada ser porque, precisamente, no se trata de algo que brota del interior de cada ser. Con esto queremos decir que la conciencia no es algo que individualiza, sino, por el contrario algo que agrupa, por lo menos en su origen:

la conciencia, en general, sólo se ha desarrollado bajo la presión de la menesterosidad de la comunicación –que desde un comienzo sólo entre el hombre y el hombre fue necesaria, útil (en especial entre los que mandan y los que obedecen), y que además sólo se desarrolló en relación con el grado de esta utilidad. La conciencia es, propiamente, sólo una red de conexiones entre el hombre y el hombre –sólo en cuanto tal ha tenido que desarrollarse: el hombre solitario y que vivía como animal de presa no habría habido menester de ella. (CJ, §354)

La conciencia fue necesaria en la medida de las necesidades del animal gregario que somos y, como ya dijimos, surge en nuestra dimensión corporal. Este último punto es importante pues Nietzsche, a través de su pensamiento, revaloriza el cuerpo y en palabras de Jara (1998) lo constituye en centro de gravedad de su pensamiento.

Hasta este momento, hemos hablado de la conciencia en tanto *das Bewusstsein*, el desarrollo del trabajo nos conducirá a través de los elementos que consideramos importantes en *La ciencia jovial* y que están relacionados con este significado de la conciencia en el que seguiremos profundizando.

1.2 El camino de producir una «buena conciencia»

El otro término que puede traducirse al castellano como conciencia es *das Gewissen*. Éste aparece muy temprano en la ciencia jovial y lo hace de un modo polémico, como suele suceder con el autor alemán. La conciencia intelectual en términos morales es algo escaso, la mayoría de los hombres y las mujeres carecen de ella: “cada uno te mira con ojos extraños y continúa manejando su balanza, y a este lo llama bueno y malvado a aquel; nadie se ruboriza cuando tú haces notar que estas pesas no están bien equilibradas”. (CJ, §2) Al leer este reclamo que hace Nietzsche no podemos dejar de pensar que es muy común encontrar en nuestra sociedad contemporánea esta misma actitud: por un lado el juicio presuroso hacia los demás en los asuntos humanos y, por otro, la escasa capacidad de darse cuenta de que no poseemos criterios claros y universales para emitir juicios, que la mayoría del tiempo las personas llaman a algo o a alguien “malo” o “bueno” sin tener de fondo una reflexión o criterios claros que justifiquen el usar estos términos. El diagnóstico de Nietzsche no se aplica solamente a la gente más común:

Los hombres más dotados y las mujeres más nobles pertenecen también a esta «mayoría». Qué me importan la bondad, la delicadeza y el genio, cuando los hombres que poseen estas virtudes se toleran a sí mismos sentimientos perezosos con respecto a la creencia y al juzgar, cuando el anhelo por la certeza no es válido para él como el apetito más íntimo y la más profunda penuria (CJ, §2)

Se percibe en este aforismo la urgencia por acrecentar la conciencia intelectual con respecto a los asuntos morales, esto va de la mano de la formación de una «buena

conciencia». En varios aforismos: por ejemplo en §§ 2, 48, 77 y 117, se hace uso de las palabras conciencia (*das Gewissen*) y penuria (*Noth*) o menesterosidad (*Bedürfnis*), estas palabras parecen ser sinónimos, pero Nietzsche no las utiliza así en su texto. Esta pobreza o escasez en sentido espiritual, es tal vez lo que Nietzsche quiere mostrar en el libro primero de *La ciencia jovial*. En este sentido, la «mala conciencia» puede estar vinculada con la penuria propia de la época en que vivió el autor y que podríamos hacer extensiva a la modernidad. No todas las traducciones distinguen palabras alemanas que Nietzsche utiliza y que tienen matices distintos¹.

Pero ¿qué significa una «buena conciencia»? En el segundo libro de *La ciencia jovial* podemos ver que se vincula al buen gusto y al uso de la *máscara*, en sentido metafórico, Se dice: “¿Qué es lo que allí se entiende cuando no se entiende el placer en la máscara, la buena conciencia de todo lo que lleva máscaras! Aquí se encuentra el baño y el reposo del espíritu de la Antigüedad –y tal vez este baño era más necesario para los seres raros y distinguidos que para los ordinarios”. (CJ, §77)

Nietzsche considera que la máscara es algo importante para el filósofo; consiste en aquello que le permitiría transitar entre lo profundo y lo superficial y, aun así, estar entre los hombres y hacer frente a los asuntos de la vida, representa una actitud de pudor y de sutileza frente a lo diverso, complejo y cruel que hace parte de la vida y del “tomar conciencia” de ella.

Este es un punto importante, pues expresa una posición frente al pensamiento e, incluso, frente al saber jovial. La nota 76 del traductor hace notar lo mencionado con respecto a la máscara y conecta el §77 con otros aforismos de *Más allá del bien y del mal*. El mismo Nietzsche se está exponiendo a sí mismo y parece dar cuenta de su forma de

¹ José Jara, traductor de la edición usada para este trabajo, dice en la nota 25: se suele traducir indistintamente los términos alemanes *Noth*, *Bedürfnis*, *Bedürftigkeit*, *Notwendigkeit* por “necesidad”, “necesario”. En este libro hemos traducido: *Noth*: penuria; *Bedürfnis*: lo que se ha menester, menesterosidad; *Bedürftigkeit*: menesterosidad; *Notwendigkeit*: necesidad. Especialmente a este propósito, ver CJ., § 48, 56, 354, 355. (Nietzsche, 1985, p.270)

pensar; ya hemos mencionado que en este periodo tardío de su obra, encuentra en el espíritu libre una de las formas de vida a las que se adhiere para darle sentido a la existencia. En el mencionado libro dice:

El sufrimiento profundo vuelve aristócratas a los hombres, separa. Una de las formas más sutiles de disfraz es el epicureísmo, así como una cierta valentía del gusto exhibida a partir de ese momento, la cual toma el sufrimiento a la ligera y se pone en guardia contra todo lo triste y profundo. Hay «hombres joviales» que se sirven de la jovialidad porque, merced a ella, son malentendidos: *-quieren* ser malentendidos. (MBM, §270)

Es difícil no ver en estas palabras una expresión de la propia vida y pensamiento del autor, Nietzsche parece exponerse al mismo tiempo que se oculta en sus textos, casi como aquel que quiere ser entendido pero al mismo tiempo permanecer incomprendido. Más adelante en el mismo aforismo dice:

Hay espíritu libres e insolentes que quisieran ocultar y negar que son corazones rotos, orgullosos, incurables: y a veces la misma necedad es la máscara usada para encubrir un saber desventurado demasiado cierto. –De lo cual se deduce que a una humanidad más sutil le es inherente el tener respeto «por la máscara» y el no cultivar la psicología y la curiosidad en lugares falsos. (MBM, § 270)

Son palabras muy sabias y bien escogidas que permiten traslucir aspectos de la vida del propio autor. Sin embargo, el objetivo en este punto del trabajo no es profundizar sobre cómo el autor se proyecta en su obra sino rastrear un aspecto importante de la misma; es decir la «buena conciencia». En tal sentido hay una relación entre la máscara y la «buena conciencia».

Hasta este punto hemos vinculado tres elementos, a saber, la «buena conciencia», el pudor, por así decirlo, que implica la máscara, y la penuria. Decíamos que la referencia a la penuria (*Noth*) aparece en varios aforismos en los que también se menciona la conciencia intelectual en términos morales (*das Gewissen*). En nuestro tiempo carecemos de la experiencia de la penuria de la que habla Nietzsche, se trata de algo que cambia en el tiempo. Es posible que la penuria a la que estamos sometidos en nuestro tiempo sea

distinta a la de otras épocas, es asimismo posible que distintos tipos de penuria forjen distintos tipos de personas; la penuria en general enseña a trabajar, a pensar y a refrenarse. Nos referimos a una penuria que puede ser del cuerpo como también del alma, al respecto Nietzsche considera que:

A partir de la generalizada falta de ejercicio en ambas formas del dolor y de una cierta escasez de la visión de alguien que sufre, se obtiene luego una importante consecuencia: actualmente se odia al dolor mucho más que en épocas primigenias y se habla más mal de él que nunca, e incluso, en tanto pensamiento, se encuentra difícilmente soportable la presencia del dolor, y a partir de allí se reprocha la existencia en su totalidad y se la convierte en un asunto de conciencia (CJ, §48).

El término que se utiliza aquí es *Gewissenssache* que significa «cuestión de conciencia»; las épocas primigenias son aquellas en las que se forjó la eticidad de la costumbre (Cf, A, § 18), épocas de una mayor penuria, que exigieron una formación del carácter distinta. Pero nos preguntamos a qué se refiere el autor cuando dice que a partir de la generalizada falta de ejercicio en el dolor, se reprocha la existencia en general.

No podemos dejar de ver la relación entre este planteamiento y la crítica a la moral que hace Nietzsche en otras obras como *Aurora* y la *Genealogía de la moral*; por cierto, una moral que empobrece la vida, que la niega y la falsifica. Hay que decirlo claramente; el camino de producir una buena conciencia pasa por una crítica de la moral establecida en Occidente y apunta a una revalorización de la vida. La buena conciencia que Nietzsche quiere darse a sí mismo hace parte de la idea de espíritu libre que se desarrolla en *La ciencia jovial*. Son planteamientos que pretenden ser un antídoto contra las filosofías pesimistas y las ideas que llevan a considerar la existencia como algo malvado.

Precisamente, en el §117 vemos cómo la «mala conciencia» se relaciona con el instinto del rebaño. Se vuelve a hacer referencia a los tiempos primigenios y se explica cómo la individualidad era considerada como algo peligroso e indeseable.

La libertad de pensamiento era considerada como la incomodidad misma. Mientras que nosotros sentimos la ley y el ordenamiento como una obligación y una mengua, antes se

experimentaba el egoísmo como un asunto vergonzoso y como una verdadera penuria. Ser sí mismo, valorar uno mismo según criterios propios –eso iba, en aquellos tiempos, en contra del buen gusto. Esa inclinación habría sido sentida como locura: pues toda miseria y todo temor se encontraban vinculados con el estar solo. En ese entonces la «voluntad libre» tenía a la mala conciencia en su más próxima vecindad (CJ, §117).

Lo que hemos dicho en este apartado busca contribuir a la comprensión de lo que significa una «buena conciencia». Sin embargo, más adelante en el segundo capítulo trataremos de responder a esta pregunta: ¿qué papel cumple la conciencia en la liberación del espíritu? De esta forma, podremos decir de una forma cabal, qué significa construirse para sí mismo, una «buena conciencia».

1.3 La relación entre conciencia y conocimiento

Si hacemos una lectura atenta del §11 de *La ciencia jovial*, nos surge la sospecha que nos ha permitido formular el problema que estamos desarrollando. Un elemento valioso del estilo aforístico de Nietzsche es que permite leer cada aforismo como un todo; lo leemos y nos quedamos pensando. Pero, después de pensar un rato, es necesario volver a leerlo con más atención. Inicialmente, se pueden identificar algunas conexiones que el autor sugiere con aforismos anteriores o posteriores; sin embargo, los textos permanecen abiertos para múltiples interpretaciones. Es por esto que cada aforismo se entiende por separado y se puede utilizar con variados propósitos. Sin embargo, cada aforismo también se entiende en el conjunto, haciendo parte de una obra más grande, buscando qué sentido puede tener a la luz de otros aforismos y de otros textos del mismo autor.

En este trabajo hemos buscado correlaciones entre aforismos que nos permitan ir adentrándonos en el problema planteado. Este es el caso del §11, podemos sacar elementos valiosos de él y, a la vez, podemos relacionarlo con el §110, en el tercer libro de *La ciencia Jovial*. Incluso, podemos extender el vínculo hasta el quinto libro, añadido posteriormente en la segunda edición; me refiero a los aforismos §§ 354 y 355. La combinación de estos

cuatro aforismos nos plantea una relación interesante entre el conocimiento y la conciencia. Debemos, pues, profundizar en ellos y mostrar los aspectos de los cuales hemos «tomado conciencia», gracias a una lectura atenta, una lectura de rumiante, como la que el mismo Nietzsche recomienda, en concreto, en el §8 del prólogo de *La genealogía de la moral*.

Ya habíamos mencionado la aclaración que hace José Jara en la nota 37 de su traducción al castellano: la conciencia (*das Bewusstsein*) es un resultado a partir del largo proceso hasta alcanzar la claridad sobre sí mismo (*die Bewusstheit*). También habíamos aclarado que este termino alemán, al igual que *das Gewissen*, ambos usados en *La ciencia jovial* y que pueden ser traducidos al castellano como conciencia, no aluden a realidades completas o a entidades terminadas y evidentes, por el contrario, se refieren a procesos que se conquistan, al mismo tiempo que el saber se hace cuerpo o que la verdad se hace cuerpo.

Recordemos, que no sólo nuestros errores se hacen cuerpo, también la verdad puede incorporarse. Así, llegados a este punto, podemos relacionar la mencionada nota 37 con la nota 98 de José Jara que acompaña el §110, donde Nietzsche utiliza la palabra:

Einverleibtheit: incorporabilidad, hacerse cuerpo. La proposición transvaloradora de Zaratustra, de que el «superhombre es el sentido de la tierra», se apoya, entre otras, en la necesidad de considerar al cuerpo como hilo conductor de la reapropiación del hombre por sí mismo y a la vez de los valores a través de los cuales éste se configura, en contraposición al carácter trascendental de los valores y categorías mediante los que él ha solido guiar su acción y pensamiento. (Nietzsche, 1985, p. 277)

Sobre esta noción de «hacerse cuerpo» se apoyan no pocas cuestiones en el pensamiento de Nietzsche: ya mencionamos el trasfondo que tienen temas gruesos como la muerte de Dios y el eterno retorno de lo mismo, en el desarrollo de este trabajo. En el segundo capítulo volveremos sobre estos temas en relación con la «experiencia de la conciencia».

Más adelante, en la misma nota 98, dice José Jara: “la consideración del cuerpo como «centro de gravedad» del hombre constituye una parte central del método genealógico,

dentro de su propósito más amplio de una transvaloración de los valores”. (Nietzsche, 1985, p. 277) Más que hablar del «método genealógico», nos referimos a cierta comprensión del sentido histórico, lo cual constituye para Nietzsche su manera de hacer filosofía en el periodo intermedio de su obra. (Cf, HdH 1,1)

El sentido histórico debe estar presente en el pensamiento. Este es un elemento que atraviesa los cuatro aforismos mencionados de *La ciencia jovial* y que permite considerar el cuerpo como el lugar por el que pasa el conocimiento, revalorizarlo y pensar la forma en qué la verdad debe o puede hacerse cuerpo. Tenemos que seguir explorando, en el §11, el papel que cumple la conciencia en el ser que conoce y se apasiona por el conocimiento. Dentro del proceso evolutivo humano aparece una conciencia ingenua o poco desarrollada que nos lleva precipitadamente a la ilusión, a la ensoñación y a la fantasía, en fin, a que sea más fácil engañarnos a nosotros mismos.

Antes que una función se haya formado y madurado, es un peligro del organismo: ¡está bien que se la tiranice abiertamente por tanto tiempo! De esa manera se tiranizará abiertamente la claridad sobre sí mismo –¡y no en último termino, por el orgullo de hacerlo! (...) Esta risible sobreestimación y desconocimiento de la conciencia tiene como consecuencia la gran utilidad de que con ello se *ha impedido* su formación demasiado rápida. (CJ, §11)

¿A qué se refiere Nietzsche con que se *ha impedido* la formación rápida de la conciencia como claridad sobre sí mismo? ¿Se trata, acaso, de la crítica sobre la forma en que se ha entendido el conocimiento en buena parte del pensamiento occidental? ¿A qué se refiere con que está bien que se la tiranice abiertamente?

A este respecto, creemos que están relacionados el §11 y el §110, y que “algo” sucede entre estos dos aforismos. Desarrollaremos, en este punto, un posible vínculo entre conciencia y conocimiento; de paso, explicaremos en qué consiste la tarea que Nietzsche considera que sigue pendiente:

Debido a que los hombres creyeron tener ya la claridad sobre sí mismos, hicieron pocos esfuerzos por adquirirla –¡e incluso ahora no sucede de manera diferente! Continúa siendo

una tarea completamente nueva, que precisamente ahora comienza a alborear ante los ojos del hombre y es apenas perceptible con nitidez: *hacerse cuerpo con el saber* y hacerlo instintivo. (CJ, §11)

No olvidemos que la claridad sobre sí mismo puede remitirse a errores, es necesario que nos demos cuenta que Nietzsche considera que, hasta su época, la conciencia no se ha desarrollado suficientemente. Podemos conectar con el §110 y afirmar que de la misma forma, el conocimiento durante mucho tiempo sólo produjo errores:

Tales erróneos artículos de fe, que sin cesar se heredaron una y otra vez, y que finalmente se transformaron casi en un componente fundamental de la especie humana, son, por ejemplo, éstos: que existen cosas duraderas, que existen cosas iguales, que existen cosas, materias, cuerpos, que una cosa es tal como ella parece, que nuestro querer es libre, que lo que es bueno para mi, también es bueno en sí mismo y por sí mismo. (CJ, §110)

El término que conecta estos dos aforismos es el mencionado *die Einverleibtheit*: «hacerse cuerpo». Vemos que son más los errores que los aciertos, este es un tema recurrente en Nietzsche. En su ensayo *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral* menciona el olvido, la inconciencia y la ignorancia como los responsables de que el ser humano se engañe frecuentemente a sí mismo con respecto al valor de su existencia. En el contexto de éste aforismo en cuestión se trata de entender que la verdad apareció tardíamente y que es probablemente la forma más débil del conocimiento. En realidad, debemos mostrar cómo llega el autor a la pregunta por la incorporación de la verdad.

Es necesario volver, ir más despacio, analizar más profundamente. Parece que con la verdad no se puede vivir dice Nietzsche, es más; “la *fuera* del conocimiento no reside en su grado de verdad, sino en su antigüedad, en su hacerse cuerpo, en su carácter de condición para la vida” (CJ, §110). Tal vez por esto los eléatas inventaron la idea del sabio como el ser inmutable y universal, hicieron esto sin darse cuenta de que se engañaban:

Tuvieron que atribuirse una impersonalidad y duración sin cambio, tuvieron que desconocer la esencia de los que conocen, tuvieron que negar el poder de los instintos en el conocimiento y, en general, tuvieron que concebir la razón como siendo completamente

libre, como una actividad que surge desde sí misma; ellos cerraron los ojos ante el hecho de que también habían llegado a sus proposiciones en contradicción con respecto a lo que era válido o a su anhelo de reposo o de propiedad exclusiva o de dominio. (CJ, §110)

La idea de que el conocimiento es un invento, que ya habíamos mencionado citando a Foucault (1996), aparece en todo su esplendor. El conocimiento no es connatural al ser humano, surge a partir del refinamiento de nuestros instintos; debemos renunciar, pues, a la idea de un origen solemne y luminoso del conocimiento. Fue la imperiosa necesidad la que explicó la aparición de éste en la naturaleza, es más, la verdad se constituye en un ámbito de lucha:

No sólo la utilidad y el placer, sino todo tipo de instintos tomaron partido en la lucha por las «verdades»; la lucha intelectual se convirtió en quehacer, estímulo, profesión, obligación, dignidad: el conocimiento y la aspiración a la verdad se dispusieron finalmente en su lugar, como algo que se ha menester entre las otras menesterosidades (CJ, §110)

En este proceso, los instintos «malvados», paulatinamente, se van revistiendo de inocencia y de bondad; el pensador se constituye como aquel en el cual se enfrentan el instinto por la verdad y los errores que sirven para mantener la vida. Es ahora que se puede plantear la pregunta que Nietzsche hace y que sostiene la relación que tratamos de hacer en este trabajo entre la conciencia y el conocimiento: “¿hasta qué punto tolera la verdad hacerse cuerpo [*die Einverleibung*: la incorporación]? –Esa es la pregunta, ése es el experimento.” (CJ, §110)

Esta pregunta nos envía hacia otros aforismos del libro cuarto de *La ciencia jovial*, en concreto el §324, sobre el cual nos detendremos en el segundo capítulo. Nos basta, por ahora, señalar la relación entre la conciencia como proceso, a través del devenir histórico de nuestra cultura y también al nivel del individuo que se propone pensar, y el conocimiento como algo que se constituye en el mismo proceso en que se convierte en un trozo de vida.

Decíamos que “algo” pasa entre el §11 y el §110; aclaremos que es necesario un adecuado desarrollo de la conciencia en cuanto *das Bewusstsein*. Asimismo, hemos dicho

que la sobreestimación de ésta ha impedido su formación demasiado rápida y, por esta razón, se debe tiranizar abiertamente la claridad sobre sí mismo (*die Bewusstheit*). Finalmente, de acuerdo a nuestra sospecha inicial, podemos afirmar que la tarea que plantea Nietzsche en *La ciencia jovial* sigue siendo vigente, aun en nuestro tiempo; nos referimos a la tarea de *hacerse cuerpo con el saber*. Es importante aclarar que en el §11, Nietzsche utiliza como sujeto de esta expresión al hombre en general; cuando hacemos la conexión y damos el salto al §110, el sujeto ha cambiado, en este último aforismo el sujeto pasa a ser el pensador.

Nosotros vemos una relación íntima entre estos dos aforismos y creemos que esta relación va en la línea de un esclarecimiento que Nietzsche busca en este texto del fin del periodo intermedio de su obra. Es muy probable que la razón que explica el cambio de sujeto en el paso del §11 al §110 sea la búsqueda de desarrollar una de las formas de vida filosófica, que además puede llegar a constituirse en una nueva imagen del espíritu libre.

Llegados este punto, para desentrañar más elementos que nos acerquen a una relación entre la conciencia y el conocimiento nos parece importante presentar unas interpretaciones de Rüdiger Safranski que se refieren al carácter fenoménico del conocimiento. Lo podemos plantear a través de la pregunta: ¿en qué consiste el carácter erróneo de todo conocimiento?, ¿qué significa que Nietzsche afirme hasta el último momento el carácter fenoménico del mundo externo y del mundo interno?

Safranski (2001) dice que Nietzsche ya había intuido, cuando escribió *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, que el conocimiento es más *poiesis* que *mimesis* y, por lo mismo, el conocimiento viene a ser un proceso configurador del mundo. Considera el profesor alemán que se trata de un programa fenomenológico, porque su principio fundamental puede formularse así: sólo lo que aparece puede conocerse; se trata, por tanto, de agudizar la atención y, llegado el caso, también el lenguaje, de tal manera que permita la aparición de muchas cosas. La atención a los procesos de la conciencia misma hace desaparecer de un golpe el dualismo de esencia y aparición, puesto que es fenómeno todo lo que aparece en la conciencia, y también esa dimensión invisible es un fenómeno de la

conciencia. La esencia no es algo que se esconda detrás de la aparición, sino que ella misma es aparición, en tanto la pienso o pienso que se me escapa.

Dice, además, Safranski (2001) que Nietzsche entiende el mundo interior como una especie interna del mundo exterior, que a su vez se nos da solamente como aparición, con la consecuencia de que lo monstruoso no sólo se da fuera, sino también dentro. La conciencia misma no está dentro ni fuera, sino entre ambas direcciones.

Con el necesario esclarecimiento de lo que significa el término monstruoso, podemos, además, conectar estas ideas que Safranski (2001), en su libro: *Nietzsche. Biografía de su pensamiento*, sitúa en el momento en que fue escrita *La ciencia jovial*, con el inicio de este texto. Dice al inicio del libro:

El verdadero mundo es música. La música es lo monstruoso. Si uno la escucha se abriga en el ser. Así la experimentó Nietzsche, para quien la música lo era todo, una realidad que no habría de terminar nunca. Pero lo cierto es que acaba, y por ello se plantea el problema de cómo seguir viviendo cuando ésta ha pasado. (p.17)

En el término monstruoso hay un pie de pagina, aclarando que se traduce así el termino alemán *Ungeheur*. Y agrega el traductor al castellano Raúl Gabás, que Nietzsche cuando lo utiliza, se refiere a todo aquello que desborda la dimensión apolínea, es decir, la realidad acuñada a través de formas precisas. En castellano se podrían utilizar también, palabras como inmenso, informe o estremecedor. Sugerimos esto porque nos parece que Safranski (2001), al interpretar ideas y textos de Nietzsche que corresponden al momento en que se escribió *La ciencia jovial*, aporta en la comprensión de un elemento que ya hemos expuesto en la descripción del problema.

Es muy probable que lo que nombramos como monstruoso esté relacionado con los “instintos malvados” a los que ya nos habíamos referido citando a Nietzsche; es incluso probable que también, esté relacionado con lo dionisiaco, en el sentido de una fuerza que desborda la fuerza apolínea

Habíamos afirmado, siguiendo a Brusotti, que con *La ciencia jovial* termina una serie de escritos, cuyo objetivo común es proponer una nueva imagen y un nuevo ideal del

espíritu libre. La forma de vida individual escogida por Nietzsche se termina de configurar en *La ciencia Jovial* y representa una, dentro de una serie completa de formas de vida filosófica que buscan escapar, cada una a su propio modo, de la tragedia del conocimiento nihilista. Aludíamos al §324 del mismo libro titulado *In media vita*, y decíamos que Nietzsche, en ese momento de su vida, ha encontrado en el conocimiento una razón para vivir, un destino marcado por el ansia insaciable de conocimiento.

Veamos la relación, Safranski (2001) dice: “el retorno a la atmosfera de una vida alejada de la música era un problema al que Nietzsche daba vueltas y más vueltas. Hay una vida después de la música, pero ¿podemos soportarla?” (p. 17). El autor parece interpretar el pensamiento de Nietzsche como un intento de mantenerse en la vida también cuando la música ha terminado. Nosotros lo planteamos de este modo: tal vez la vida puede liberarse de su finitud y afirmarse a sí misma a través de este camino lleno de peligros y victorias. Este camino que Nietzsche traza lleno de jovialidad y que podría expresarse en la siguiente hipótesis: “la vida ha de ser un experimento de los que conocen” (CJ, §324).

Precisamente, hay un intento por traducir en palabras, lo que musicalmente es el mundo, este camino es tortuoso. Safranski (2001), lo expresa de este modo:

La música otorga instantes de «sensación verdadera», y podría afirmarse que la filosofía de Nietzsche es el intento de mantenerse en la vida también cuando la música ha terminado. Nietzsche quiere, en la medida de lo posible, hacer música con el lenguaje, los pensamientos y los conceptos. Pero naturalmente el resultado no es satisfactorio (p.18)

En este intento de convertir esa “sensación verdadera” en palabras, ideas, conceptos, podemos ver un aspecto de la conciencia (*das Bewusstsein*) que nos interesa y que se desarrolla en el §354, aforismo en el cual Safranski (2001) parece estar pensando. Fue la penuria y la necesidad lo que obligó a los hombres a comunicarse; “allí surge por fin un excedente de esta fuerza y arte de la comunicación, por así decirlo, una capacidad que se ha acumulado paulatinamente y que ahora espera por un heredero que la reparta con derroche” (CJ, §354). Nietzsche se refiere en este punto, a los hombres que “han nacido

tardíamente” y que son en esencia *derrochadores*; intenta describir al genio, aquel tipo superior de hombre que podría considerarse cabalmente un individuo, (por cierto, categoría en la que parece incluirse él mismo). Sobre esa observación *Acerca del «genio de la especie»* sostiene una suposición:

La conciencia, en general, sólo se ha desarrollado bajo la presión de la menesterosidad de la comunicación –que desde un comienzo sólo entre el hombre y el hombre fue necesaria, útil (en especial entre los que mandan y los que obedecen), y que además sólo se desarrolló en relación con el grado de esta utilidad (CJ, §354).

Fue este “avance” evolutivo movido por la necesidad, propio de una especie en la que se puede contemplar especialmente la penuria, lo que permitió que el conocimiento fuera inventado y produjera, a su vez, todo tipo de saberes necesarios para conservar a la especie. El estar constantemente en situación de peligro, requirió de la ayuda de los semejantes. En este contexto, no bastaba cualquier tipo de comunicación, era necesario una sutiliza expresiva. Concretamente el ser humano necesitaba saber; la conciencia le permitió:

«saber» él mismo lo que hace falta, «saber» cómo se siente, «saber» lo que piensa. Pues, para decirlo una vez más: el hombre, como toda criatura viviente, piensa continuamente pero no lo sabe; el pensar que se hace *consciente* sólo es la parte más pequeña de él, digamos: la parte más superficial, la peor –pues sólo este pensar consciente *acontece en palabras, es decir, en signos de comunicación*, con lo cual se descubre la procedencia misma de la conciencia (CJ, §354).

Esta conciencia, que sabe que sabe, no es la razón. Hay, por lo tanto, un pensar que se hace consciente y otro que no. Ambos modos de pensar hacen parte del conocimiento, son la base de la producción y la asimilación del conocimiento. Fue del genio humano, de una especie que inventa constantemente, a medida que brotaban de su ingenio los signos, que la conciencia emergió. Sin embargo, no emergía del individuo:

Como se ve, mi pensamiento es que: la conciencia no pertenece propiamente a la existencia individual del hombre, sino más bien a lo que en él es naturaleza comunitaria y de rebaño; que, como se desprende de allí, sólo se desarrolla sutilmente en relación con la utilidad de la comunidad y del rebaño (CJ, §354).

Solemos darle a la conciencia una posición de mando y tendemos a ubicarla adentro, esa parece ser una de las formas más comunes de definir a una persona. Cuando el individuo trata de «conocerse a sí mismo», y recurre a su conciencia, puede pasar, que lo que mande en su interior sea la especie misma, su rebaño. Por lo tanto la conciencia no es algo que esté dentro; es probable que mientras más nos sumergimos en nuestro interior, más somos expulsados al exterior, a lo que nos rodea.

Podemos entonces plantear la pregunta: ¿en qué sentido somos individuos?, ¿en qué sentido somos singulares? Si ya vimos cómo el hombre solitario, que vivía como animal de presa no necesitaría de la conciencia, entonces, cómo es posible lo singular. Al respecto, Safranski (2001), volviendo a sus textos que corresponden a la época en que fue escrita *La ciencia jovial* afirma que el mundo del ser consciente ofrece una gran multiplicidad y espontaneidad. Dice, citando a Nietzsche: “toda síntesis se disuelve de nuevo en singularidades. Lo monstruoso es que solamente hay singularidades, que ellas son todo, pero no constituyen ningún todo” (Safranski, 2001, p. 225). Afirma que cuanto más profundamente Nietzsche mira al fondo pulsional del conocimiento, nota, con cada vez mayor claridad, que la voluntad de un todo, de una síntesis, no es un mero capricho del propósito constructor de la filosofía.

El carácter fenoménico del mundo exterior se da también en el mundo interior y el autor no renunciará a esta idea hasta el final de su obra. Todavía en el invierno de 1888, un año antes del derrumbamiento, anota Nietzsche: “sostengo con firmeza el carácter también fenoménico del mundo interior. Todo aquello de lo que adquirimos conciencia está de todo punto compuesto, simplificado, esquematizado, interpretado” (Nietzsche citado por Safranski, 2001, p.226). Fenomenismo significa que tampoco “poseemos” el mundo interior en el sentido de la unidad de conciencia y ser. La aparición que entra en la conciencia es siempre aparición de algo. Pero este algo no se identifica con la aparición,

aun cuando se trate de apariciones de la experiencia “interior”. Lo que aparece en el escenario interior de la propia percepción, es una figura en el gran juego de la mismidad, que nunca puede aparecer de manera descubierta y, sin embargo, posibilita toda aparición.

El individuo es inefable; se trata de un asunto estructural consistente en que, incluso, una conciencia del propio ser se mantiene en todo caso solamente conciencia, sin llegar a fundirse con el ser. No se da en absoluto el punto de identidad entre ser y conciencia; pero, de todos modos, una atenta conciencia de sí se acerca tanto a ese punto que puede representarse y desear tal identidad o, más exactamente, puede ser más deseada que representada. De esta experiencia se nutren las especulaciones sobre Dios, que tienen su mirada puesta en aquel punto donde todo se aquieta en una plenitud inefable, donde el ser y la conciencia se identifican en una claridad impenetrable. Sin duda, en la opinión de Safranski (2001), se trata de “excesos” de la cabeza y el corazón

El principio de que el individuo es inefable significa para Nietzsche descubrir lo monstruoso también en la singularidad del individuo. Y continua Safranski (2001) preguntándose: ¿quién ama lo monstruoso?; se trata de algo que eludimos, para cobijarnos en lo conocido y familiar. De ahí que “la mayoría” se apresure más que nada a buscar un «fantasma de yo», que proteja de la monstruosidad del propio sí mismo. ¿Dónde encontramos a ese fantasma?, se pregunta: naturalmente en los otros. Lo que los otros han constatado –acerca de mí, y lo que yo mismo he hecho para engendrar una determinada imagen propia ahí fuera y ante mí mismo, todo ese conjunto de impresiones y acciones producen aquellas relaciones en las que “uno se esconde siempre en la cabeza del otro, y esta cabeza a su vez se esconde en otras cabezas” (Nietzsche citado por Safranski, 2001, p.227)

En palabras de Safranski (2001), la propia individualidad puede compararse a una plancha caliente, donde cada gota se transforma en vapor ya antes de chocar con la superficie. Lo que fluctúa como vapor sobre la singularidad caliente del individuo son los conceptos cotidianos de «hombre» y «humanidad», puras ficciones, pero suficientemente poderosas para organizar el juego en el escenario social.

La tesis de que el individuo es inefable se propone llamar la atención sobre el hecho de que lo singular es inescrutable. El verdadero misterio está aquí, en el singular, que no se disuelve en sus relaciones. En este punto podemos conectar de nuevo con el §354 y seguir buscando pistas.

No cabe duda de que, en lo fundamental, todas nuestras acciones son incomparablemente personales, singulares, ilimitadamente individuales; pero tan pronto las traducimos a la conciencia, *parecen dejar de serlo...* Este es el genuino fenomenalismo y perspectivismo, tal como yo lo entiendo: la naturaleza de la *conciencia animal* implica que el mundo del cual podemos llegar a ser conscientes, sólo es un mundo de superficies y de signos, un mundo generalizado y hecho común. (CJ, §354).

Este genuino fenomenalismo es al que se refiere Safranski (2001) cuando indaga en lo inefable que es el sujeto, o mejor dicho, el sujeto individual. Lo generalizado, se convierte, en el contexto del aforismo, en lo llano, común, intrascendente, “relativamente tonto”. Nietzsche nos quiere decir que es necesario que nos demos cuenta de que en todo lo que llega a ser consciente, ocurre automáticamente una falsificación y una «fundamental corrupción»; esta corrupción está ligada al rebaño, nos viene de nuestro «instinto de rebaño».

Este sentido negativo de la conciencia, que impide la originalidad y la libertad, no es definitivo, no estamos sometidos de modo irremediable a su yugo; el proceso de la conciencia, que ahora se convierte en una «experiencia de la conciencia», nos puede llevar por otros rumbos, esa es precisamente la posibilidad que nos hace pensar y plantear el problema de este trabajo. Hemos visto que la conciencia no pertenece propiamente a la existencia individual del hombre, que el “comprenderse” de cada uno de nosotros, ese “conocerse a sí mismo”, propio de los seres que conocen, no pocas veces nos enrostra un promedio, nos hace evidente que lo que está al mando es el «genio de la especie», la voz y el poder del rebaño. Sin embargo, es posible que podamos transformarnos a nosotros mismos, en virtud de esto, es legítimo que hablemos de una «experiencia de la

conciencia»; una posibilidad que escape a la idea de que la conciencia creciente es sólo un peligro y representa únicamente una enfermedad.

A medida que avanzamos, mostramos una relación entre la conciencia (*das Bewusstsein*) y el conocimiento, de la misma forma, evidenciamos una posible transformación de la conciencia, y el conocimiento cumple un papel central en este proceso. Recordemos que el conocimiento para Nietzsche es ante todo modificación, en el inicio del segundo libro de *La ciencia jovial* se habla de la «realidad» que sería aniquilada una y otra vez cuando los conocedores, los creadores, así lo disponen; podemos aniquilar es la consigna: “basta con crear nuevos nombres y valoraciones y probabilidades, para crear a la larga nuevas cosas” (CJ, §58). No podemos olvidar que este proceso de aniquilar y crear se da en medio de un «hacerse cuerpo» que explicaremos en el segundo capítulo.

Podemos preguntarnos: ¿de dónde procede nuestro impulso por conocer? El §355 aporta elementos que hay que tener en cuenta para analizar y tratar de responder a esta pregunta:

Y nosotros los filósofos ¿hemos entendido por conocimiento, en rigor, algo *más*? Lo consabido [*das Bekannte*], eso quiere decir: aquello a lo que estamos habituados, de tal manera que ya no nos sorprendemos más ante ello, nuestra cotidianidad, alguna regla a la que nos aferramos, todo aquello en que nos sabemos como estando en casa –¿cómo? ¿No es nuestro haber menester del conocer, precisamente, esa menesterosidad por lo consabido, la voluntad de descubrir bajo todo lo extraño, inhabitual, cuestionable, algo que nos intranquilece más? ¿No será el *instinto del temor* el que nos manda a conocer? (CJ, §355)

La pregunta, por la procedencia del conocimiento, es recurrente en Nietzsche, aparece en varias de sus obras; la respuesta suele ser: la necesidad de sobrevivir en tanto individuo, como en tanto especie, es decir, necesidad de vivir en paz, de comunicarse, etc. En el pasaje anterior aparece un nuevo elemento: el temor (*Furcht*). Indaguemos en la pregunta; ya hemos afirmado que el conocimiento fue inventado y que representa un medio de supervivencia. Es, por lo tanto, más que algo evidente y emparentado con la naturaleza

humana, un recurso de la especie para enfrentar nuestra situación menesterosa. Así, pues, se constituye el conocimiento a través de un refinamiento de los instintos. De nuevo aparece la pregunta: ¿hasta qué punto es el *instinto del temor* el que nos motiva a conocer?, ¿hasta qué punto el filósofo habido hasta la época de Nietzsche presume «conocer» el mundo, mientras lo que hace es reducir el mundo a la idea?

Junto al temor, Nietzsche, en el §355, parece destacar también la presencia del valor, del coraje (*Mut*) necesario en el hombre de conocimiento. Si bien el temor está relacionado con la formación de lo moral, con la eticidad de la costumbre y finalmente con la «mala conciencia», también podemos a través del conocimiento llegar a la producción de una «buena conciencia». Tal vez, sea ésta, una manera de relacionar los dos términos alemanes usados por Nietzsche en *La ciencia jovial* para referirse a lo que en castellano podríamos traducir por una sola palabra: la «conciencia». Tal vez podamos, ahora, pasar a hablar de una «experiencia de la conciencia» .

Afirmamos, que “la conciencia no pertenece propiamente a la existencia individual del hombre, sino más bien a lo que en él es naturaleza comunitaria y de rebaño” (CJ, §354). Por tanto, la conciencia (*das Bewusstsein*) nos conecta con lo que en nosotros hay de instinto de rebaño, con todo lo que ello implica; produciendo en nosotros una «mala conciencia».

Nos preguntamos, en este punto del trabajo, si es posible hablar de una «experiencia de la conciencia» que se constituya, a través del proceso de producir una «buena conciencia» (*das Gewissen*). Ahora bien, ¿es esta una forma legítima de relacionar los dos términos que se pueden traducir al castellano como conciencia? El desarrollo del segundo capítulo, traerá a la discusión elementos que nos ayuden a responder a estas cuestiones.

2. EL DESARROLLO DEL ESPÍRITU LIBRE EN *LA CIENCIA JOVIAL*

En este segundo capítulo queremos preguntarnos por la forma a través de la cual el saber puede incorporarse. En concreto: traeremos la pregunta del capítulo anterior sobre el proceso de la conciencia y trataremos de establecer cómo a partir de este proceso, el saber o la verdad se hacen cuerpo. Digámoslo de otra forma; queremos indagar en la manera, a través de la cual, un desarrollo de la «experiencia de la conciencia» nos pueda conducir a la liberación del espíritu.

Nos parece que Nietzsche, en el momento en que escribe *La ciencia jovial*, ha encontrado en el conocimiento una razón para vivir, un destino marcado por el ansia insaciable de conocimiento. Tal vez, a través de este camino, la vida puede liberarse de su finitud y afirmarse a sí misma. Tal vez, “la vida ha de ser un experimento de los que conocen” (CJ, §324).

En el primer apartado, queremos indagar en el estilo particular de la escritura de Nietzsche en *La ciencia jovial*. El hombre que se dedica al conocimiento debe lidiar, de una manera muy íntima, con la escritura; en ésta encuentra un espejo, un reflejo de la propia interioridad y del mundo. Sin embargo, no sólo se toma contacto con el mundo interno, también se toma distancia de él. Este hombre del conocimiento alterna entre una mirada científica y una artística del mundo. Podemos preguntarnos: ¿qué papel cumple la risa en ese tomar distancia de sí mismo, en el contexto de *La ciencia jovial*? y ¿qué papel cumple la conciencia en este proceso, teniendo en cuenta los dos sentidos mencionados en el capítulo anterior?

En el segundo apartado, queremos responder a la siguiente pregunta: ¿qué papel cumple la conciencia en la liberación del espíritu? Si ya no sólo es el saber el que se hace cuerpo, queremos llegar a establecer hasta qué punto la verdad puede «hacerse cuerpo». Es necesario relacionar el saber con la verdad. Asimismo, buscaremos hacer evidentes las

relaciones de este proceso de la incorporabilidad con el anuncio de la muerte de Dios, que aparece por primera vez en *La ciencia jovial*.

En el tercer apartado, queremos profundizar en las implicaciones de convertir la vida en un experimento de los que conocen. Este destino marcado por el ansia de conocimiento, esta búsqueda de liberación, debe labrarse desde una providencia personal. Después del acontecimiento de la muerte de Dios, podemos entender de un modo nuevo el proceso de formación de una «buena conciencia»; asimismo, podemos transformar, desde el amor al propio destino, el concepto de providencia en un asunto personal. Debemos también explicar la relación entre el espíritu libre y el eterno retorno de lo mismo

2.1 El estilo particular de la escritura de Nietzsche en *La ciencia jovial*

Indagar en el estilo de la escritura del autor alemán, no nos parece un tema secundario. Al contrario, se trata de una tarea necesaria, teniendo en cuenta, que su pensamiento está unido a su estilo de escribir y por supuesto a su vida. Como dice Zuleta (1985):

Acaso ningún escritor haya hecho tan conscientemente como Nietzsche de su estilo, un arte de provocar la buena lectura, una más abierta invitación a descifrar y obligación de interpretar, una más brillante capacidad de arrastrar por el ritmo de la frase y, al mismo tiempo de frenar por el asombro del contenido. Hay que considerar el humorismo con el que esta escritura descarta como de pasada lo más firme y antiguamente establecido y se detiene corrosiva e implacable en el detalle desapercibido: hay que aprender a escuchar la factura musical de este pensamiento, la manera alusiva y enigmática de anunciar un tema que sólo encontrará más adelante toda amplitud y la necesidad de sus conexiones. Este estilo es la otra cara, el reverso de un nítido concepto de la lectura, de un concepto que a medida que se hace más exigente y más quisquilloso libera la escritura de toda preocupación efectista, periodística, de toda aspiración al gran público. (p.81-82)

El ritmo de la frase, el humorismo, como los llama Zuleta (1985), el carácter corrosivo e implacable, la forma de aludir a un tema, que se irá complementando y profundizando en otros pasajes, son características del estilo nietzscheano; podemos encontrar estos y

otros elementos característicos, en general, en los textos del autor. Lo que nos interesa de modo particular, en este trabajo, es hacer notar este estilo de escritura en concreto en *La ciencia jovial*.

La forma de escribir se puede convertir en un arte, puede relacionarse estrechamente con el contenido, puede producir un impacto emocional, puede llevar a la perplejidad, puede en fin, producir transformaciones. El estilo, en este sentido, no es algo carente de importancia; pocos pensadores, han logrado como Nietzsche fundir pensamiento y estilo en un mismo trozo de vida. Debemos llamar la atención sobre la coherencia entre los contenidos y el estilo en que se escriben, y además, el pretendido impacto que generan, precisamente por la forma de escribirlos.

El oficio de escribir confronta, arroja al ejecutante hacia su propia interioridad; además de ejercitar la concentración. Del mismo modo que al escribir nos ponemos en contacto con nosotros mismos, también es una toma de distancia. Dice Brusotti que Nietzsche:

Por amor a su ciencia jovial tiene que descansar en el arte y tomar distancia de sí mismo (...) El hombre de conocimiento oscila, entonces, como un péndulo, entre la honestidad y el arte; y en el ámbito del arte se mueve, a su vez, entre dos posibilidades complementarias de hacer de sí mismo un fenómeno estético. Le está permitido considerarse como un héroe trágico o como una figura cómica, como loco. (Brusotti en Meléndez, 2001, p. 44)

Ya sea en lo trágico o en lo cómico, el escritor toma distancia de sí mismo. Nietzsche ve en el reírse y en el sentido del humor un grado alto de inteligencia y de libertad. Comprenderse como figura cómica puede hacer más difícil una recaída en la moral. Lo que está planteando Brusotti (2001) es que el autor de *La ciencia jovial*

Quiere con esta mirada distanciada sobre la pasión del conocimiento, llevar su “espiritualidad libre” hasta su límite más extremo, pero sin hacer saltar su marco. La idea de que el pensador podría recaer en la moral, justamente a causa de su honestidad, y de que él ha de evitar esta recaída, no la había sostenido en *Aurora* (p.44)

Por lo tanto, es algo nuevo lo que el autor intenta y arriesga en *La ciencia jovial*. El avance podría estar representado en la comprensión estética de sí mismo, en la búsqueda y construcción de fábulas y en la puesta en escena, es decir, la creación de roles y personajes, a través de los cuales Nietzsche se muestra y al mismo tiempo se esconde. Asimismo, considerar la pasión del conocimiento desde una distancia artística, es una manera de transgredir, con una «buena conciencia», las normas de su honestidad y de sus “virtudes en devenir”. (Brusotti en Meléndez, 2001)

Esta «espiritualidad libre» a la que Nietzsche ha llegado en la vida y en la escritura de *La ciencia jovial*, puede ser vista como una «segunda naturaleza»; en la introducción de la edición usada para este trabajo, José Jara cita una carta que Nietzsche dirigió a Hans von Bülow; al respecto, dice:

Nada digo de la peligrosidad de mis afectos, pero *esto* tengo que decir: la manera transformada de pensar y de sentir, que desde hace seis años también expresé por escrito, me *ha mantenido* en la existencia y casi me *ha puesto* sano. ¿Qué me importa si mis amigos afirman que esta actual «espiritualidad libre» mía sería una *decisión* excéntrica, sostenida con los dientes, arrancada a mi propia inclinación e impuesta a ella? Bien, puede que ella sea una «segunda naturaleza»: pero todavía quiero demostrar que sólo con esta segunda naturaleza he ingresado a la auténtica *posesión* de mi primera naturaleza. (Nietzsche, 1985, p. XV)

En estas palabras se hace claro que el autor, se ha dado cuenta de la reacción que produce en sus amigos y contemporáneos y, de esta forma, él reafirma lo que ha hecho consigo mismo a través de su escritura, se hace patente la transformación del conocimiento en un trozo de vida. Estas palabras, dan cuenta de su búsqueda y reflexión en torno al espíritu libre; evidentemente, una reflexión que no es ajena a su propia existencia.

El desarrollo de las ideas de una espiritualidad libre es una muestra patente de que, desde *Aurora*, pero más intensamente en *La ciencia jovial*, hay un esfuerzo de Nietzsche por dar un giro con respecto a la idea que tiene del conocimiento. En palabras de Wotling (2012):

Una de esas ópticas graníticas es el rechazo definitivo a la noción clásica de conocimiento, que, a pesar de haber sido unánimemente celebrada por los filósofos desde Platón, resulta, al examinarla, de las más sospechosas. Ya desde su primera obra, Nietzsche controvierte el fundamento de este entusiasmo que luego condenará insistentemente (p. 30)

Este giro corresponde al comienzo de la década de 1880 y se constituye en el desarrollo de una idea positiva del saber. Al respecto, se pregunta Wotling (2012): ¿esto muestra alguna duda con respecto de su condena del saber? (Cf. NT, §18); ¿habrá una ruptura de sus posiciones? Los textos del inicio de la mencionada década nos permiten ver otra línea de análisis distinta, que va en la búsqueda de una crítica a lo serio y de una valoración de la risa. En concreto, en *La ciencia jovial*, Nietzsche se abre al reconocimiento de la necesidad de la risa.

Analicemos con más detenimiento este giro. Es firme la convicción del autor alemán con respecto a la inconsistencia que puede haber en el conocimiento; conocer en sí es tan contradictorio como el hablar de la «cosa en sí», (Cf. FP, 3, 25[377]) por tanto, desde esta posición, cabalmente, no es posible conocer. Incluso, es a través de la ilusión que podemos considerarnos poseedores de la verdad. La vida hace parte de este mismo espejismo;

La vida es por naturaleza despliegue de la ilusión de la cual el ser vivo no podrá escapar, y el “placer socrático del conocer”, lejos de acceder al en sí de las cosas, no es más que una forma particular de esta ilusión (...) Además, Nietzsche señala el carácter peligroso de ese tipo de respuesta propio del optimismo socrático. No sólo la “ciencia” está privada de real objetividad teórica, sino que está “también sometida al reino de la pulsión vital”; tampoco es capaz de ofrecer un amparo eficaz contra el hastío de la existencia. (Wotling, 2012, p. 30)

Ya habíamos hablado en el capítulo primero del fondo oscuro que tiene el conocimiento. Al parecer, Nietzsche, por un corto tiempo, que además corresponde con la época en la que se escribe *La ciencia jovial*, introduce una idea positiva del saber: la llama «pasión del conocimiento», pero, en este momento, esta pasión presume de la risa. Es necesario aclarar que ya en *Aurora* aparecía dicha pasión, sin embargo, aquí se le agrega un elemento adicional. Como dice Wotling (2012): “La risa celebrada de tal

manera es curiosamente asociada con la idea de *conocimiento* en la versión renovada de la noción de *saber jovial*, desde el aforismo inaugural” (p. 30). La cursiva del autor francés es importante, pues, con el conocimiento estamos hablando del término *die Erkenntniss*, y con el saber jovial del término *fröhliche Wissen* o *fröhliche Weisheit*; como son utilizados en el §1.

Es importante hacer esta aclaración de los términos; en este trabajo, y en este segundo capítulo nos referiremos principalmente al conocimiento (*die Erkenntniss*) y al saber (*das Wissen*). Además, no sobra decir que, a través del verbo *wissen*, se relacionan las dos palabras alemanas usadas en *La ciencia jovial* para nombrar la conciencia (*das Gewissen* y *das Bewusstsein*), ya sea que se utilice en pasado o en presente.

En el §1 empieza a quedar claro qué es lo que pretende el autor alemán en toda *La ciencia jovial*, prefigurando incluso su *Zaratustra*. Más allá de lo que consideremos bueno o malo, hay un instinto que es como una esencia para nosotros, el cual nos lleva a preocuparnos principalmente por todo aquello que conserve la especie. Ya sea de modo deliberado o desapercibido, cada individuo está unido al destino de la especie, cada una de sus angustias y de sus acciones va en la línea de la conservación de ésta. Es difícil que, en virtud de esto, alguien pueda burlarse, alguien que se de cuenta de la verdadera pequeñez de nuestra existencia. Sin embargo:

Reírse de sí mismo como se tendría que reír *desde dentro de la verdad plena* ¡es algo para lo cual los mejores hombres no han tenido suficiente sentido de la verdad y demasiado poco genio los más dotados! ¡Tal vez aún existe un futuro para la risa! En aquel tiempo en que la proposición «la especie lo es todo, uno es siempre ninguno» se haya hecho cuerpo en la humanidad, y en que para cada uno esté abierto en todo momento el acceso a esta última liberación e irresponsabilidad. Tal vez entonces se habrán aliado la risa y la sabiduría, tal vez sólo entonces exista la «ciencia jovial» (CJ, §1).

Esta forma de pensar y de escribir implica un cambio de sentido en lo que hemos denominado «experiencia de la conciencia». Es tal vez por esto que está planteada por Nietzsche, como una tarea futura, casi como un deseo: “¡tal vez aún existe un futuro para la risa!”. Este cambio está ligado, a su vez, con el proceso de hacerse cuerpo del saber. Es

muy difícil determinar cuanto tiempo es necesario; es difícil vislumbrar qué tiene que pasar para que suceda. Tal vez Nietzsche pensaba en la modernidad capitalista cuando planteaba estas tareas futuras, tal vez en lo que sucedía en el pensamiento de Alemania y de Europa hacia el fin del siglo XIX, tal vez en la continuas guerras que pronosticaba para el siglo XX, es difícil estar seguros. Y el tiempo pasa... “Entretanto es completamente diferente, entretanto no se ha «hecho consciente» a sí misma aún la comedia de la existencia, entretanto continúa el tiempo de la tragedia, el tiempo de la moral y de la religión” (CJ, §1). Ya hemos dicho que una búsqueda del espíritu libre puede representar una forma de vida filosófica que busca escapar de la tragedia del conocimiento nihilista.

El estilo particular de la escritura de Nietzsche toma un matiz más liviano en *La ciencia jovial*. Dice Wotling (2012) que uno de los argumentos que utiliza para criticar la idea clásica de conocimiento consiste en el reproche a la pesadez, y en este libro juega un rol importante. Se pregunta: ¿por qué esta pesadez no sería tan recomendable?, ¿por qué no constituye un elogio en lugar de una crítica? Para entender el sentido de la objeción nietzscheana, hay que tener en cuenta que en la cultura europea es profunda la asimilación inconsciente de lo serio con lo pesado. Denunciar ese prejuicio a favor de la pesadez es uno de los principales objetivos de *la gaya scienza* en sus dos ediciones. Para mostrar esto último, es decir, la persistencia en su crítica a la seriedad en los cinco libros, el autor francés, después de referirse al §1, cita uno de los últimos aforismos del libro quinto, que, por cierto, rezuma burla y casi podríamos decir, risa contenida:

Y preguntado al pasar: ¿es realmente ininteligible y desconocido un asunto sólo porque es tocado, avistado, hecho resplandecer al vuelo? ¿Tiene que asentarse uno primero plenamente sobre él? ¿Sobre él, así como cuando se incuba un huevo? ¿*Diu noctuque incubando* [rumiando por mucho tiempo y de noche], como dijo Newton de sí mismo? Por lo menos existen verdades de una especial timidez y quisquillosidad, de las que uno no puede apoderarse sino de repente –a las que se tiene que sorprender o abandonar... (CJ, §381).

Pensar no debe ser una tarea que se parezca al trabajo del obrero, no debe representar una carga en este sentido. Como dice Wotling (2012):

Ya no se concibe que una fina tarea intelectual pueda realizarse fácilmente, menos aún que pueda producir placer. Por el contrario, la alegría es vivida como una objeción, es tratada como un obstáculo, sufrida con vergüenza y mala conciencia, denunciada como un signo cierto de superficialidad (p. 5).

No se afirma que la labor del pensador no debe tener rigor, sino que hay que escapar de la comedia de la seriedad, del «*pathos* de la seriedad» Por momentos, el pensamiento puede permitirse la burla; es realmente patente la liviandad y la risa, tanto en estilo como en contenido, la que se percibe en este aforismo del final de la obra.

Por último, mi brevedad tiene aun otro valor: a propósito de preguntas tales como las que me ocupan, hay mucho que tengo que decir brevemente, para que sea escuchado con mayor brevedad todavía. Pues en tanto inmoralista, se ha de evitar corromper a la inocencia, quiero decir, a los asnos y viejos solterones de ambos sexos que de la vida no tienen más que su inocencia; aún más, mis escritos deben entusiasmarlos, elevarlos, estimularlos hacia la virtud. No podría imaginar que haya nada más divertido sobre la tierra que ver viejos asnos y solterones entusiasmados, que se conmueven mediante los dulces sentimientos de la virtud: y «esto yo lo he visto» –así habló Zaratustra. (CJ, §381).

2.2 La verdad que se hace cuerpo y el espíritu libre

Al final del §110 de *La ciencia jovial* se plantea un desafío que permanece aún sin explicación. Se dice que es en el pensador donde se da la lucha entre los errores que han ayudado a sostener la vida y el instinto por la verdad. Queremos detenernos a pensar ante lo que puede llegar a significar este problema:

En relación con la importancia de esta lucha, todo lo demás carece de interés: aquí es donde se habrá hecho el primer intento por responder mediante el experimento a esa pregunta. ¿Hasta qué punto tolera la verdad hacerse cuerpo [*die Einverleibung*: la incorporación]? (CJ, §110).

Ya no sólo es el saber el que se hace cuerpo; queremos llegar a establecer hasta qué punto la verdad puede «hacerse cuerpo». Para nosotros es importante vincular la explicación de esto con el proceso de la conciencia y la pregunta que planteamos es: ¿qué papel cumple la conciencia, entendida como proceso, en la liberación del espíritu?

En el primer capítulo vinculamos el §11 y el §110 y vimos allí una clave para nuestro trabajo, pensamos que algo cambia entre uno y otro aforismo. En el §11, el sujeto de quien se habla es “el hombre” o “los hombres”, de manera genérica. Nótese que en el §110 es el pensador el sujeto de quien se trata, en él se da la citada lucha, en él, el instinto por la verdad propugna por sobresalir. Nos preguntamos: ¿por qué ahora es el pensador el centro de atención?, ¿podemos identificar al pensador con el espíritu libre?

Ya hemos mencionado que *La ciencia jovial*, con sus cinco libros, desarrolla una idea del espíritu libre que nos parece importante; idea que no sólo proporcionó un sentido existencial a su autor, sino que, al mismo tiempo, se constituye como un desafío al pensamiento mismo. El espíritu libre, en este punto maduro de la obra de Nietzsche, delinea una tarea para el pensador, para el hombre apasionado por el conocimiento.

Nos parece importante, para hablar del proceso de la conciencia, mostrar este proceso en la evolución del pensador y enlazarlo con el espíritu libre. Al establecer esta relación, queremos decir que la conciencia está íntimamente implicada en el proceso del pensamiento. Hacemos esto, teniendo en cuenta la crítica de Nietzsche al conocimiento, la cual aparece de forma clara en el segundo libro de *La ciencia jovial*:

Nosotros nos hemos compuesto un mundo en el que podemos vivir –mediante la aceptación de cuerpos, líneas, superficies, causas y efectos, movimiento y reposo, forma y contenido: ¡nadie resistiría hoy vivir sin estos artículos de fe! Pero no por eso ellos quedan demostrados. La vida no es un argumento; el error podría estar entre las condiciones de la vida (CJ, §121)

Con respecto a este punto, Nehamas (2002) afirma: “la cuestión de si lo verdadero es siempre útil inquieta seriamente a Nietzsche. Como evidentemente no piensa que es así,

encuentro difícil atribuirle un planteamiento de la verdad como utilidad, tal como propone justamente la interpretación pragmatista” (p. 75). Se trata de un asunto que habría que interpretar, sin embargo, en este punto de nuestro trabajo no nos interesa tanto dar esta discusión; en cambio, sí nos interesa reconciliar una desconfianza en las posibilidades del conocimiento que puede aparecer constantemente en la obra del filósofo alemán, con una visión más positiva, una postura más apasionada por el conocimiento, algo que se puede constituir en una pasión.

Precisamente, al final del primer capítulo planteamos la relación entre el conocimiento y la vida o la sucesión entre uno y otro. Sin embargo, como dice el §121 de *La ciencia jovial*, la vida no puede considerarse como un bien en sí mismo, en el sentido de que ella posee un valor en sí misma. La afirmación de la vida, el papel que asume Nietzsche, a través de Zaratustra como abogado de la vida, se plantea en cuanto superación. La vida es un devenir, es lo que tiene que superarse siempre. Vivir no es un argumento que, desde una supuesta condición de necesidad y universalidad, legitime su contingencia. La vida es una oportunidad constante y en ella el conocimiento puede producir transformaciones.

El 11 de agosto de 1881, en Sils-Maria, precisamente antes de la primera edición de *La ciencia jovial*, Nietzsche experimenta la ascensión de pensamientos en su horizonte que lo hacen estremecer. En concreto, un pensamiento, que será manifestado como una revelación, aparece ese día; nos referimos a lo que el autor expresará como el «eterno retorno de lo mismo». El día referido, en el que se da tal revelación, Nietzsche escribió un texto rico en posibilidades de interpretación, a continuación citamos una parte que nos parece pertinente, la cual, hace parte de la introducción de José Jara en la edición que estamos usando:

Nos situamos como los niños frente a lo que anteriormente constituyó la *seriedad de la existencia*. Pero nuestra aspiración por lo serio es la de comprender todo como en devenir, negarnos como individuo, en lo posible mirar al mundo desde *muchos* ojos, *vivir* con los instintos y quehaceres **para** hacerse ojos con ello, abandonarse *temporalmente* a la vida para después reposar con el ojo temporalmente sobre ella: sustentar los instintos como

fundamento de todo conocer, pero saber en dónde se convierten en enemigos del conocer: en suma, **aguardar** hasta cuan lejos se puede **hacer cuerpo** el saber y la verdad –y hasta qué punto acontece una transformación del hombre, cuando finalmente todavía él sólo vive para *conocer* (Nietzsche, 1985, p. XVI)

Para enfrentar la seriedad de la existencia son recomendables la indiferencia e inocencia propias del niño. Más adelante, el autor alemán utilizará la figura del niño en las tres transformaciones del espíritu que anuncia Zaratustra; ello va en la línea de esta actitud: el camello, el león y finalmente el niño, simbolizan modos en que el espíritu se relaciona con el conocimiento. Para poder comprender todo como en devenir, para cumplir, finalmente, con lo que se propone en este texto que José Jara cita, y que pertenece a los fragmentos póstumos de la época de *La ciencia jovial*, es necesaria una superación de uno mismo. De esta manera, vemos que esta pasión por el conocimiento es coherente con el carácter de transformación y modificación que conlleva el conocimiento en sí mismo, dimensión de la cual ya hemos hablado en el primer capítulo. Entonces, podemos preguntarnos: ¿qué tipo de transformación se produce en el «hacerse cuerpo»?; ¿por qué es necesaria la incorporación de la verdad? La tarea del final del §110 implica una transformación que se da al nivel del pensamiento, pero éste, a su vez, es posible asumirlo desde una dimensión corporal.

Creemos que es probable que la transformación que se da en el pensador que se apasiona por el conocimiento implique también un desarrollo de una «experiencia de la conciencia»; una conciencia que, como ya mostramos, es un proceso, e incluye las dos palabras usadas por Nietzsche en alemán, y que podrían traducirse como «conciencia» indistintamente en castellano. Para ser más precisos, la conciencia, más que un proceso, es un producto que nos señala una unidad del organismo, denota una cierta relación entre los impulsos, aquellos que sostienen la vida. Por tanto, desde esta perspectiva, en la conciencia están implicados tanto el plano biológico como el del pensamiento.

La conciencia en este sentido sería una función del organismo, un producto del conglomerado de impulsos que posee nuestro mundo interno. Para profundizar en esta idea nos parece importante remontarnos al texto que Nietzsche escribió antes de *La*

ciencia jovial. En un complejo aforismo encontramos unas claridades fundamentales; después de hacerse varias preguntas plantea una aproximación a lo que puede ser la conciencia:

¿Qué nuestras valoraciones y juicios morales no son más que imágenes y fantasías que encubren un proceso fisiológico desconocido para nosotros, una especie de lenguaje convencional con el que se designan determinados estímulos nerviosos? ¿Qué toda nuestra llamada conciencia (*das Bewusstsein*), en definitiva, no es más que el comentario más o menos fantástico de un texto desconocido, quizá incognoscible, y, sin embargo, sentido? –Considérese una pequeña vivencia. Supóngase que un día, en una plaza pública, un individuo se burla de nosotros. Según domine en nuestro interior un impulso u otro, este incidente tendrá para nosotros una u otra significación, y de acuerdo con el tipo de persona que seamos, este acontecimiento tendrá un carácter distinto. (A, §119)

La palabra que utiliza es *das Bewusstsein*; ésta sería un comentario a esa relación entre impulsos, en el cual cabe la fantasía, se trataría del fenómeno que nos interesa definir. Es importante decirlo de un modo más claro, hay aspectos ocultos para los cuales no tenemos un lenguaje, pero, asimismo, hay otros aspectos que pueden llegar a apreciarse, que pueden salir de la oscuridad, que finalmente pueden tender a una claridad sobre uno mismo (*die Bewusstheit*), por ello, podemos preguntarnos ¿qué tipo de claridad sobre sí mismo está buscando Nietzsche?

Asimismo, como trasfondo está la pregunta: ¿qué entiende Nietzsche por «saber» (*das Wissen*) y por «conocimiento» (*die Erkenntnis*)? En varios momentos de este trabajo nos hemos referido al fondo oscuro que el autor alemán descubre en el conocimiento. Es muy probable que el «saber» apunte a algo más que el «conocimiento», sobretodo en el periodo intermedio de su obra y en concreto en *La ciencia jovial*.

Ya antes, en este mismo aforismo de *Aurora* se ha mencionado un término que incluso hace parte de su título, es importante que lo relacionemos con lo que estamos tratando de mostrar sobre la «experiencia de la conciencia»; se trata de *Erdichten*, que se puede traducir como «imaginar», «fingir» o «inventar». Por mucho que avancemos en el conocimiento de nosotros mismos, siempre será incompleta la imagen que nos formamos

del conjunto de impulsos que constituyen nuestro ser. Los impulsos, sobretudo los «morales», en su búsqueda de satisfacción, se traducen como o producen precisamente *erdichtungen*: «ficciones», estas, “son interpretaciones de nuestros estímulos nerviosos durante el sueño, interpretaciones *muy libres*, muy arbitrarias, de la circulación sanguínea, de la acción intestinal, de la presión de los brazos”, etc, (A, §119). Lo que llamamos conciencia tiene que ver con una relación entre impulsos, los cuales en algún punto, producen una interpretación que tiene a la base procesos fisiológicos. Sin embargo:

La vida en estado de vigilia no tiene tanta *libertad* de interpretación como la del sueño: es menos poética, menos descontrolada –¿tengo que deducir de igual modo que nuestros instintos, en estado de vigilia, no hacen tampoco otra cosa que interpretar los estímulos nerviosos y determinar las «causas» según sus necesidades? ¿Que no existe una diferencia sustancial entre el estado de vigilia y el de sueño? ¿Que, incluso, comparando estadios culturales muy diferentes, la libertad de interpretar de la vigilia en uno de tales estadios no es en absoluto inferior a la libertad de interpretación del sueño en otro estadio? (A, §119).

Es probable que la conciencia, *das Bewusstsein* que tiende hacia la *die Bewusstheit*, sea un «darse cuenta» que, al final de cuentas, tiene que ver más con el sentimiento que con el pensamiento, pues es ya una interpretación, una traducción de algo sentido. Asimismo, la palabra alemana traducida como fantasía, *Phantasien*, podría traducirse también como invención, este término expresa creación, producción, se refiere a algo que se logra en medio de un proceso. Las vivencias son ficciones en la medida que interpretamos este fondo para el cual no tenemos un lenguaje. En este sentido, las vivencias podrían ser la materia prima de la conciencia y en conexión con el final del aforismo, podríamos decir que vivir es fabular. “¿Qué son, pues, nuestras vivencias? Es *mucho más* lo que introducimos en ellas que lo que ya contienen. ¿No cabría decir, incluso, que, en sí mismas, son vacías? ¿Tener vivencias es fabular?” (A, §119)

Estas proposiciones son muy sugerentes; Nietzsche las escribe en la década en la que nos hemos concentrado. Al inicio de 1880, hay una idea de conciencia que da para pensar en profundidad. Hay, además un elemento que nos sirve especialmente en nuestra

investigación y tiene que ver con la relación entre las dos palabras alemanas usadas en *La ciencia jovial*, que podríamos traducir al español como conciencia. Hay un punto de contacto entre *das Gewissen* y *das Bewusstsein* en el mismo aforismo arriba referido. Viene hablando del «darse cuenta», pero al hacerlo pone un énfasis en la valoraciones y juicios morales, de hecho relaciona estos contenidos de la «conciencia», los cuales constituyen también una interpretación, con la capacidad de fantasear o de inventar que posee el genio humano. En otras palabras, cuando explica lo que sería la conciencia, subraya la importancia de contenidos (elementos) que, al tener que ver con las valoraciones morales que hacemos, se refieren a la conciencia pero en un sentido moral. Esto nos muestra, que para hablar de un modo cabal de una «experiencia de la conciencia» es necesario incluir tanto el «darse cuenta», como la conciencia intelectual en términos morales.

Esta íntima relación, se une a la que habíamos mencionado ya, en la cual las dos palabras que se refieren a los dos estados que acabamos de describir, se relacionan a través de la misma raíz *Wissen*, ella las habita a las dos. De esta forma, vemos que podemos empezar a hablar con más propiedad de una «experiencia de la conciencia», a través del saber y la sabiduría jovial que Nietzsche propone en su obra. La relación de la conciencia, como experiencia, con el conocimiento que nos propusimos desde el comienzo de este trabajo, empieza también a ser más evidente.

Si volvemos a las ideas desarrolladas en *Aurora*, podemos decir que el aforismo siguiente está conectado y nos ayuda a explicar y a enriquecer la comprensión de este concepto que funciona como una bisagra a lo largo de esta investigación:

Para la tranquilidad del escéptico. —«No tengo ni la menor idea de lo que *hago*. No tengo ni la menor idea de lo que *debo hacer*». —Tienes razón, pero no dudes de esto: ¡eres tú quien *eres hecho* en todo momento! La humanidad ha confundido, en todas las épocas, la voz activa y la voz pasiva. Esta ha sido su eterna equivocación gramatical. (A, §120)

Este aforismo es complementario con el anterior §119, y hay que detenerse especialmente en la letra cursiva: lo que *hago*, lo que *debo hacer*, se refiere, por un lado,

a la vivencia presente y, por otro, a lo que valoro y juzgo en un sentido moral. La conciencia, ya lo dijimos, no es más que ese comentario donde cabe la ficción y que hace referencia a contenidos que en parte pueden permanecer desconocidos; pero, al tiempo, de la misma forma, pueden también salir a flote y aparecer ante nosotros como en un espejo. Es cada uno de nosotros el que *es hecho* en este proceso que hemos descrito.

Tal vez de esta forma intentamos dar una respuesta a la pregunta que quedó abierta en el primer capítulo, cuando mencionamos por primera vez el §354 del quinto libro de *La ciencia jovial*:

La vida entera sería posible sin que, por así decirlo, se viese en el espejo: tal como de hecho aún hoy se desarrolla en nosotros, sin este reflejo especular, la parte más ampliamente predominante de esta vida –y en efecto, también sucede así con nuestra vida pensante, sintiente, volente, por más ofensivo que esto pueda sonar a un filósofo antiguo. ¿Para qué, en general, la conciencia, cuando es *superflua* en lo principal? (CJ, § 354)

Para qué la conciencia si, en un sentido, no la necesitamos para vivir, para mantenernos vivos. Bueno, tal vez sí sea necesaria para pensar, para conocer, para saber. De esta forma nos unimos con Nietzsche en la respuesta que aporta en este mismo aforismo: “me parece que la sutileza y fuerza de la conciencia siempre está relacionada con la capacidad de comunicación de un hombre (o de un animal), y que a su vez la capacidad de comunicación está relacionada con la *menesterosidad de comunicación*” (CJ, §354). Necesitamos comunicarnos para sobrevivir y ese es, tal vez, uno de los fenómenos que explican la aparición de la conciencia y del conocimiento en medio de la naturaleza.

Podríamos asimismo situar este desarrollo de una «experiencia de la conciencia» dentro de las tareas pendientes que se abren frente al acontecimiento de la muerte de Dios, que en realidad se refiere, entre otras cosas, a la muerte del Ser y de la metafísica. Precisamente, el quinto libro aparece con un subtítulo muy particular: “Nosotros, los sin temor”. Ya hemos mencionado que este libro fue agregado en la segunda edición y publicado, después de *Así habló Zaratustra* y *Más allá del bien y del mal*. Este subtítulo

denota la actitud que asume Nietzsche frente al hecho de la muerte de Dios y frente a las graves consecuencias que se derivan de él.

Precisamente el primer aforismo de *La ciencia jovial* hace referencia a este hecho. No nos parece casual que en el final del libro cuarto aparezca la descripción del eterno retorno de lo mismo y la alusión “comienza la tragedia” en un párrafo que con ligeras modificaciones será usado en el prólogo de *Así habló Zaratustra*. Es claro para el autor que la muerte de Dios es un hecho, lo que no es del todo claro es la recepción de este hecho, y también la atención puesta en el anuncio de éste: pasará mucho tiempo mientras el mensaje se asimila, por tanto el mar y el horizonte aparecen libres de nuevo. Es muy probable que el *nosotros* usado en el subtítulo del libro quinto se refiera a los nuevos pensadores, aquellos que a través del conocimiento han sufrido transformaciones en su interior y están dispuestos a exteriorizarlas a su alrededor. Pensadores que deben asumir las consecuencias del acontecimiento en cuestión.

Esta gran abundancia y serie de rupturas, destrucción, aniquilamiento, subversión que tenemos ahora ante nosotros: ¿quién podría adivinar hoy lo suficiente de todo esto, de manera que se presente como el maestro y el que anuncia con anticipación esta terrible lógica de terror, como el profeta de un oscurecimiento y eclipse de sol, cual probablemente no ha habido otro igual sobre la tierra?... Incluso nosotros, que somos descifradores de enigmas por nacimiento, que, por así decirlo, esperamos sobre las montañas, situados entre hoy y mañana, puestos en tensión dentro de la contradicción entre hoy y mañana, nosotros primerizos y nacidos prematuramente al siglo que se avecina (CJ, § 343).

Este aforismo también nos habla del horizonte que, precisamente por la muerte de Dios, se extiende para los que conocen. En relación con este mismo acontecimiento, “ellos”, en realidad “nosotros”, somos el sujeto que va quedando al descubierto a través de esta experiencia:

De hecho, nosotros, filósofos y «espíritus libres», ante la noticia de que el «viejo Dios ha muerto», nos sentimos como iluminados por una nueva aurora: ante eso nuestro corazón rebosa de agradecimiento, asombro, presentimiento, expectación –finalmente el horizonte se nos aparece libre de nuevo, aun cuando no esté despejado; finalmente podrán zarpar de

nuevo nuestros barcos, zarpar hacia cualquier peligro, de nuevo se permite cualquier riesgo de los que conocen; el mar, *nuestro* mar, yace abierto allí de nuevo, tal vez nunca hubo antes un «mar tan abierto» (CJ, §343)

Al citar estos aforismos hemos buscado relacionar, de una forma adecuada, la conciencia con el conocimiento, y este a través de la versión del espíritu libre que Nietzsche quiere introducir en *La ciencia jovial*.

Uno de los comentaristas contemporáneos de Nietzsche, que se ocupa especialmente de la filosofía del espíritu libre es Wotling (2008); vale la pena traer a colación unos breves textos que, además van en la misma línea de este capítulo y, por tanto, nos pueden ayudar a comprender que la conciencia no es algo separado de los procesos fisiológicos, no es algo distinto del cuerpo y su voluntad de conocer:

On voit bien alors que la question des rapports entre l'esprit et le corps n'est pas analysable en termes d'union entre réalités hétérogènes, mais de fonctionnalité organique. Appartenant au corps, étant corps, l'esprit est en outre un instrument au service de ce corps, un «estomac des affects», qui sélectionne, digère et favorise l'assimilation – l'imagerie physiologique venant cette fois au secours de l'analyse de la sphère intellectuelle... même si cela rebute et blesse l'orgueil humain (l'«humain, trop humain») de voir ainsi ce qu'il considère ordinairement comme le plus noble ravalé au rang de simple outil subordonné. (Wotling, 2008, p. 167)

Tal vez lo complejo y diverso del conocimiento nace de la dificultad de pensar el cuerpo a través de los instrumentos del espíritu, a saber; conceptos, causalidad, ser, cantidad, etc. Tal vez estos instrumentos son inadecuados para alcanzar la verdad. Nuestro cuerpo hace parte de un conjunto o juego de inteligencias mucho más refinadas y sutiles que nuestra inteligencia consciente.

Cette logique est aussi celle qui explique l'émergence, récente et certainement non achevée, de la fonction intellectuelle, ou «gnoséologique», si l'on veut emprunter sa terminologie à l'univers philosophique. La conscience n'est certes pas l'essence éternelle et inmutable de l'homme, moins encore la marque de sa supériorité sur le règne animal (Wotling, 2008, p. 169)

Y a continuación, Wotling (2008), hace referencia al §11 de *La ciencia jovial*, precisamente el aforismo que nos puso a pensar inicialmente en estos problemas.

2.3 La vida como experimento del que conoce.

Nietzsche es un pensador singular, no se hizo filósofo al amparo de la docencia, su paso por la Universidad de Basilea fue corto. Su propio ascenso se fue dando en contra del pensar común, de hecho, poco a poco, él mismo fue cortando los nexos que lo unían a la vida común. Su pasión era la música, tal vez ésta era una forma de escapar a lo monstruoso de la vida. Dice Safranski (2001)

La formula del arte como huida del aburrimiento está preñada de significación, supuesto que entendamos el aburrimiento como una experiencia de la nada. Pero con ello hemos realizado de nuevo un cambio por el que pasamos de la fisiología de la propia estimulación a la metafísica del *horror vacui*. Nietzsche es un virtuoso del transito fronterizo entre la física y la metafísica. A sus desencantos fisiológicos sabe conferirles un nuevo encanto metafísico. No hay en él nada que al final no sea de nuevo monstruoso. (p. 22-23)

Decíamos desde el inicio de este trabajo que el autor de *La ciencia jovial* había encontrado nuevamente en el conocimiento una razón para vivir, que incluso, es posible que esté pensando el espíritu libre como un proyecto existencial propio. Ésto en palabras de Safranski (2001) puede sonar a una búsqueda de lidiar con lo monstruoso de la existencia, lo cual tiene múltiples rostros: la propia vida, el mundo o el conocimiento. Sin embargo, es la música la que predispone a lo monstruoso y tal vez es por eso, que ello, a pesar de todo, permanece de por vida como el tema de Nietzsche, su tentativa y tentación.

Por otro lado, es común, ver la obra del autor alemán a través de fracturas, analizar su pensamiento inicial como poseído por el pensamiento de Schopenhauer y por la música y la amistad con Wagner. Desde esa lógica, el tiempo y su propio camino e investigación

lo fueron llevando a través del periodo intermedio y el final de su obra hacia un pensamiento propio. Esto es discutible, más que afirmar o negar si esto es así, nos resulta interesante la mirada que algunos autores tienen y que apunta a que todo el trabajo intelectual de Nietzsche pueda ser visto de principio a fin como un intento más unitario.

En concreto, se suele separar la primera gran obra publicada de Nietzsche del resto de sus escritos, tal vez porque él mismo la discute y la comenta con un espíritu autocrítico. Pero no todos hacen eso; Sloterdijk (2002) se pregunta por el lugar que debemos asignarle al trabajo que al nivel del pensamiento realiza Nietzsche a través de sus escritos. Lo hace en el contexto de un texto que parece emparentar la primera obra conocida del pensador alemán, con el resto de su obra; ya desde *El nacimiento de la tragedia a partir del espíritu de la música*:

El filólogo Nietzsche investiga aquí, bajo el pretexto de una teoría de la antigüedad, su propia existencia y las pasiones del presente. Aquí surge, a medio camino entre la estética y la ciencia, un nuevo arte de las confesiones indirectas. Pues, ¿qué puede estar en liza sino la manifestación de un psicodrama personal cuando un autor (no sin una despreocupada superioridad sobre los hechos históricos) se esfuerza por proyectar una nueva imagen de la grecidad y de su fundamental alma trágica? (p.42)

Aunque es claro para Sloterdijk (2002) que las preguntas que surgen no se quedan en la antigüedad griega, que lo que Nietzsche comienza en su primer libro, cuando era profesor en Basilea, es un proyecto que de modo corrosivo cuestiona la idea misma de la modernidad, se pregunta, por ejemplo:

¿Cabe hablar aquí todavía de sujetos modernos? ¿No implica la excavación nietzscheana de nuestros *archai* culturales precisamente la socavación del sujeto reciente mediante los poderes del drama antiguo? En efecto, ¿no subyace aquí una empresa más importante que la del socavamiento o que la subversión del sujeto en el sentido psicoanalítico del término? ¿No hay aquí, en cambio, una desrealización ontológica, una inundación de energías impersonales? ¿Una reducción del sujeto a ser el efecto de poderes antagónicos y de contrapuestos “impulsos artísticos” de la naturaleza? (p.43)

¿Es suficiente el alcance de la filología frente a tales desafíos? Lo que se está poniendo en juego es uno de los credos sagrados de la modernidad, a saber: el dogma moral de la autonomía de la subjetividad. “Ahora bien, ¿qué tipo de escenario es éste, al que se sube la filología del futuro? En realidad, su estatuto cultural estaba en la época de Nietzsche lejos de estar claro; todavía hoy sigue sin estarlo” (Sloterdijk, 2002, p. 43). En este contexto, es fácil que la filología llegue a convertirse en una aventura, “la teoría deja de ser ya una maquinaria discursiva que trabaja al servicio de los funcionarios del pensamiento para ser un escenario en el que la vida se transforma en el experimento del hombre que busca el conocimiento” (Sloterdijk, 2002, p. 44).

Esta es la aventura del pensamiento que propone *El pensador en escena*, y que en este trabajo consideramos ha alcanzado un brillo particular en la década de 1880 y en concreto en los años en los que se gestó la escritura de *La ciencia jovial*. El experimento ha sido diseñado, desde el mismo prólogo; en el §2, Nietzsche relaciona la salud y la filosofía y advierte que este es un tema de interés del psicólogo. La filosofía puede expresar cosas distintas en distintas personas, puede ser un lujo o por el contrario una búsqueda de satisfacer necesidades y carencias. Dice al respecto:

Pero en los otros casos, más habituales, cuando las condiciones de penuria hacen filosofía, como acontece con todos los pensadores enfermos –y tal vez predominan en la historia de la filosofía los pensadores enfermos–: ¿qué sucederá propiamente con aquel pensamiento producido bajo la *presión* de la enfermedad? Esta es la pregunta que concierne al psicólogo: y aquí es posible el experimento (CJ, Prólogo §2)

El mismo ejercicio del pensamiento en el que se involucra Nietzsche puede ser un experimento. En esta obra tardía del autor alemán se puede contemplar la pregunta y el experimento, el ensayo, la búsqueda de producir algo que pueda servir de inspiración, de motivación o de intento por algo que es escaso en la historia de la filosofía; producir un pensamiento o una filosofía que se ocupe de la «voluntad de verdad».

Podemos conectar este planteamiento que aparece en el Prólogo con el libro cuarto de *La ciencia jovial*, el cual constituía el último libro de la primera edición. Aparece allí un aforismo especial, queremos citarlo en su totalidad:

¡No! ¡La vida no me ha defraudado! Antes bien, de año en año la encuentro más verdadera, más deseable, más misteriosa –desde aquel día en que vino a mí el gran liberador, aquel pensamiento de que la vida ha de ser un experimento de los que conocen–, ¡y no una obligación, no una fatalidad, no un engaño! –Y en cuanto al conocimiento mismo: para otros podrá ser algo diferente, por ejemplo, un lugar de reposo o un entretenimiento o un ocio –para mí es un mundo de peligros y de victorias, en el que los sentimientos heroicos tienen también su pista de baile y su palestra. «*La vida es un medio del conocimiento*» – ¡con este principio en el corazón no sólo se puede ser valiente, sino incluso vivir jovialmente y reír jovialmente! ¿Y quién sabría, en general, reír y vivir bien, que previamente no supiese bien lo que es la guerra y la victoria? (CJ, § 324).

Decía Nietzsche antes de plantear dicho experimento en un aforismo al que nos hemos referido recurrentemente en este trabajo y cuyo desarrollo le da unidad a lo que queremos mostrar:

El conocimiento se convirtió entonces en un trozo de vida misma y, en tanto vida, en un poder que crecía continuamente: hasta que finalmente chocaron entre sí los conocimientos y aquellos antiguos errores básicos, siendo considerados ambos como vida, como poder, existiendo ambos en los mismos hombres. El pensador: ése es ahora el ser en el cual luchan su primera lucha el instinto por la verdad y aquellos errores sostenedores de la vida, luego que el instinto por la verdad quedó *demostrado* como un poder sostenedor de la vida (CJ, § 110).

Es el pensador el sujeto de este último aforismo tan importante; sobre él recae el peso del experimento, en concreto sobre su vida. Ya vimos que es posible que el conocimiento se convierta en un trozo de vida. Hemos querido cerrar este segundo capítulo precisamente con esta formulación que sospechamos está en la base, y atraviesa toda *La ciencia jovial*: la vida ha de ser un experimento de los que conocen.

En este aforismo titulado: ¡*In media vita!*!, podemos percibir una actitud afirmadora de la vida: ¡la vida no me ha defraudado!, y, en medio de este ánimo exultante, la

referencia que hace Nietzsche al pensamiento del eterno retorno de lo mismo. Es natural que pensemos que este pensamiento está inseparablemente unido a su postura afirmativa de la existencia, por un lado, y, por otro, a su afirmación de la vida como un experimento de los que conocen.

Es conocida la profunda impresión que produjo este pensamiento, que será manifestado como una revelación, y que aparece el 11 de agosto de 1881, en Sils-Maria, precisamente antes de la primera edición de *La ciencia jovial*. Para que comprendamos el grave efecto que generó en su autor, debemos ir al final del libro cuarto:

Qué te sucedería si un día o una noche se introdujera furtivamente un demonio en tu más solitaria soledad y te dijera: «esta vida, así como la vives ahora y la has vivido, tendrás que vivirla una vez más e innumerables veces más; y nada nuevo habrá allí, sino que cada dolor y cada placer y cada pensamiento y suspiro y todo lo indeciblemente pequeño y grande de tu vida tendrá que regresar a ti, y todo en la misma serie y sucesión» (...) ¿No te arrojarías al suelo y rechinarías los dientes y maldecirías al demonio que así te habla? (...) Si aquel pensamiento llegara a tener poder sobre ti, así como eres, te transformaría y tal vez te trituraría; frente a todo y en cada caso, la pregunta: «¿quieres esto una vez más e innumerables veces más?», ¡recaería sobre tu acción como la mayor gravedad! (CJ, §341).

Se trata de un pensamiento y, a la vez, de un profundo sentimiento; alumbrarlo como pensamiento o ser capaz de percibir tal revelación, implica soledad, dolor y sufrimiento. Es muy probable que el momento en el cual se da este pensamiento, “a 6000 pies de altura sobre el mar y ¡mucho más alto sobre todas las cosas humanas!”, haya marcado un hito con respecto a esa voluntad del autor que decide colocar su vida bajo el signo de la pasión del conocimiento.

Algunos lectores de Nietzsche interpretan el eterno retorno como una hipótesis cosmológica, en este sentido se afirmaría que todo lo que ha ocurrido, volverá a ocurrir, precedido y proseguido exactamente de la misma forma y en un orden exacto, de modo infinito. Un solo ciclo se repetiría una y otra vez hasta el infinito. Ahora bien, esta no sería la única interpretación del eterno retorno de lo mismo.

Nehamas (2002) piensa que quizá Nietzsche entendió que este pensamiento (*Gedanke*), es independiente de la cosmología y esto explicaría por qué nunca se empleó a fondo para demostrar esa hipótesis. Lo plantea en estos términos:

Pero por desgracia los defectos de esta teoría han empañado la vertiente más coherente e interesante del Nietzsche que escribe sobre estas cuestiones: la implicación psicológica que deriva del eterno retorno y la aplicación de la misma a su propia existencia. El eterno retorno no es una teoría del universo, es una concepción del propio yo. (Nehamas, 2002, p.183)

Para ilustrar su afirmación cita el §341, que nosotros ya hemos citado y dice que lo dicho allí no presupone la confirmación de una idea en la que el mundo, e incluso la propia vida se repetirán eternamente. Le interesa más la compostura que uno ha de tener con uno mismo para regocijarse en lugar de desesperarse, ante la posibilidad de que nuestra vida esté destinada a repetirse siempre de la misma manera.

El punto de vista que Nehamas (2002) defiende interpreta el eterno retorno como una afirmación condicional, no dice mi vida *retornará*, ni mi vida *puede* retornar, lo que dice es: si mi vida retornase, sólo podría hacerlo exactamente en los mismos términos. Esta interpretación no tiene nada que ver con la física. No presupone una verdad de la cosmología; en cambio, se refiere a la relación de un sujeto con sus experiencias y con sus acciones. Podemos preguntarnos: ¿por qué no se nos da la posibilidad de vivir otra vez y, a la vez, de hacer algo de otra forma en nuestra vida? Todos hemos deseado no haber hecho algo que hicimos, o tener a una edad más temprana el conocimiento y la sabiduría que alcanzamos en una etapa más tardía.

¿Por qué el demonio de Nietzsche no ofrece entonces esta alternativa aparentemente razonable? ¿Por qué habla sólo de repetir una vida exactamente igual en todos los términos y no alude también al retorno de una vida similar pero no idéntica a la vida ya vivida? (...) La respuesta está en su rechazo a la idea del sujeto sustantivo, a la idea de que una persona sea algo más que la suma total de sus experiencias y sus actos (...) Por eso, la razón última tras el pensamiento de que si mi vida llegase a retornar habría de ser idéntica en todos los

términos a la vida que ya he vivido radica en su concepción de la voluntad de poder, una de cuyas vertientes, a su vez, es el rechazo de la cosa-en-sí. (Nehamas, 2002, p.187)

En *La ciencia jovial* Nietzsche se pregunta cómo reaccionaría una persona frente a la posibilidad de volver a vivir la propia vida, y a esto podemos responder como en *Así habló Zaratustra*, abandonando todas las esperanzas supraterráneas:

Aunque volviésemos a vivir, aunque infinitas veces se nos deparase esa oportunidad, sólo se nos daría la misma vida ya vivida. Así pues, si nuestra vida requiere una salvación, debe encontrarla ahora, no en un más allá concreto. El “otro” mundo constituye para Nietzsche tanto una imposibilidad conceptual como una engañosa falsedad. (Nehamas, 2002, p.190)

Es por lo tanto el aquí y el ahora lo que realmente importa, claro está, sólo en el caso de que estemos dispuestos a hacer parte del «nosotros» que Nietzsche establece. A través de su obra, en la primera persona, ya sea del plural o del singular, el autor nos hace una invitación: ser capaces de hacer la experiencia de la conciencia y del conocimiento. En el primer libro de *La ciencia jovial*, habla de él mismo como el que conoce, pero se refiere a sí mismo como un camino a través del cual se expresa algo más grande y más antiguo:

He *descubierto* para mí que la vieja humanidad y animalidad, que incluso la totalidad de los tiempos primigenios y el pasado de todos los seres sensibles continúa poetizando en mí, amando, odiando, sacando conclusiones –de pronto desperté en medio de este sueño, pero sólo a la conciencia de que precisamente soñaba y de que *tenía* que continuar soñando, para no perecer: así como el sonámbulo tiene que continuar soñando para no despertarse (CJ, §54).

Lo expresa como una necesidad, es necesario continuar soñando para evitar perecer, está hablando de la apariencia, de la conciencia (*das Bewusstsein*) de la apariencia y dice:

La apariencia es para mí lo que actúa y lo viviente mismo, yendo tan lejos en su burla de sí misma como para hacerme sentir que aquí no hay más que apariencia, luces fatuas y baile de espíritus –que entre todos estos soñadores también yo, el «que conoce», bailo mi baile; que el que conoce es un medio para prolongar el baile terrestre, y que en esa medida

forma parte de los maestros de ceremonia de la existencia (CJ, §54).

Ya desde el primer libro, la vida era un medio de los que conocen, la tarea estaba marcada. Se da en este aforismo, la contraposición que ya habíamos mencionado en el primer capítulo y que es frecuente en Nietzsche, nos referimos al ser y lo aparente, a la esencia y la aparición, distinción que es criticada sistemáticamente, precisamente porque lo que se quiere revalorizar es el acontecimiento de la vida y la voluntad de poder que en ella se manifiesta.

CONCLUSIONES

Píndaro en boca de Nietzsche.

Comenzamos nuestra indagación en este trabajo haciendo notar que Nietzsche, en uno de sus últimos textos plantea una frase que nos llama la atención y que acompaña el título: *Ecce Homo*. Cómo se llega a ser lo que se es. Inmediatamente hacemos la conexión con *La Ciencia jovial*; en el corto §270, titulado “¿Qué dice tu conciencia?” (Was sagt dein Gewissen?), el autor responde: “Debes llegar a ser el que eres”, precisamente el verso que se utilizó como subtítulo en el *Ecce homo* y que originalmente pertenece a Píndaro, el célebre poeta griego.

El verso de Píndaro, que Nietzsche utiliza en un texto en el cual quiere, poco antes de dejar de escribir, presentarse a sí mismo, puede tener un profundo significado. En el aforismo citado constituye una respuesta: “debes llegar a ser el que eres”. La pregunta se plantea utilizando una de las palabras claves en las cuales nos detenemos a pensar en nuestro trabajo. Esta es, *das Gewissen*, palabra que ya hemos tratado de analizar y de explicar. Es probable que lo que se indica es que una «buena conciencia» es algo a lo que se le da forma durante la existencia. Conseguirse para uno mismo una conciencia afirmativa es un trabajo de todos los días, es un deseo en el caso del autor, el cual en el primer aforismo del libro cuarto declara como un propósito para el año nuevo:

¡cuál pensamiento debe ser para mí el fundamento, la garantía y la dulzura para el resto de la vida! Cada vez más quiero aprender a ver como algo bello todo lo necesario en las cosas –así será de aquellos que embellecen las cosas. *Amor fati*: ¡que este sea mi amor de ahora en adelante! (CJ, §276)

El *amor fati* es el amor al propio destino, es poner la vida al servicio de la afirmación, esta propuesta vital está expresada en un momento especial de la vida del autor. En este punto queremos hacer una digresión, para hablar del estado de ánimo del autor y, después, volveremos sobre el *amor fati*, el eterno retorno de lo mismo y sobre cómo éstos están relacionados con el verso de Píndaro que Nietzsche re significa.

Es muy particular el estado de ánimo en el cual fue escrita *La ciencia jovial*, al respecto Nietzsche dice en el prólogo a la segunda edición:

El agradecimiento se derrama continuamente, como si acabara de acontecer lo más inesperado: el agradecimiento de un convaleciente –pues la curación era lo más inesperado. «Ciencia jovial»: eso significa las saturnales de un espíritu que ha resistido pacientemente una larga y terrible presión –paciente, riguroso, frío, sin someterse, pero sin esperanza- y ahora de una sola vez es asaltado por la esperanza, por la esperanza de la salud, por la embriaguez de la curación (CJ, Prólogo §1)

Esta jovialidad expresada hace parte de un temple de ánimo muy singular que fue precedido por una situación propia de un convaleciente, este sentimiento se manifiesta en la época de la vida del autor en la que escribe el texto. Cabe aclarar que son palabras escritas por lo menos cinco años después de la primera publicación de la obra. Consideramos que prestarle atención a lo que Nietzsche dice sobre sí mismo y sobre su estado de ánimo en el momento en el que publica *La ciencia jovial* será importante para entender qué es lo que quiere hacer con esta obra.

Es una transformación que prepara una transvaloración. El final del libro cuarto lo expresa y prefigura: *Incipit tragoedia*, el descenso de Zarathustra hacia los hombres a los cuales debe repartir desde su sobreabundancia de sabiduría, marca un momento importante de la obra. Es la primera aparición de Zarathustra, su primer discurso, teniendo en cuenta que la primera edición de *La ciencia jovial* iba hasta el libro cuarto. Se trata de un aforismo que conecta con *Así habló Zarathustra*. En el prólogo de dicha obra este texto es retomado con ligeras variaciones.

Al final del §1 del prólogo citado aparece: “*Incipit tragoedia* (comienza la tragedia) –se dice al final de este libro impensable que da que pensar: ¡hay que ponerse en guardia! Se anuncia algo ejemplarmente malo y malvado: *incipit parodia* (comienza la parodia)” (CJ, Prólogo §1). ¡Qué declaración tan llena de significación acerca de su mismo libro! Si la filosofía tiene un sentido es porque para Nietzsche la escritura es una manera de pensar. Tragedia y parodia apuntan a la transvaloración que se propone en su obra y también al estado de ánimo del que venimos hablando. El término transvaloración (*Umwertung*) significa, dice Sánchez Pascual, «cambiar» y «sustituir» unos valores por otros, no se trata de anarquía, como pueden sugerir otras traducciones. (Nietzsche, 1991)

Volvamos sobre el sentimiento que rodea su escritura en esta época de su vida, en los cortos apartes dedicados a *La ciencia jovial* en el *Ecce homo*, lo dice: “unos versos que expresan la gratitud por el más prodigioso mes de enero que yo he vivido” (EH, p.101) El §1 del citado prólogo también está lleno de entusiasmo y de júbilo. Incluso se percibe un tono y una voluntad de revelar un poco lo que le está pasando en ese tiempo. Algo escaso en un autor que prefiere permanecer oculto, casi como aquel que quiere ser entendido y a la vez no serlo. Precisamente, dice: “pero dejemos a un lado al señor Nietzsche, ¿qué nos importa que el señor Nietzsche esté nuevamente sano?...”. (CJ, Prólogo §2)

El entusiasmo se manifiesta en el regocijo que siente luego de un largo desfallecimiento. Se puede hacer una conexión con el §1 del libro primero: Los maestros de la finalidad de la existencia. Algo ha sucedido en este tiempo de la vida del autor que lo hace decir exultante: “¡Sí, vale la pena vivir! ¡Sí, merezco vivir! La vida y yo y tú y todos nosotros, unos con otros, se nos convirtió una vez más, y por algún tiempo, en algo interesante.” (CJ, §1)

Es un libro afirmativo, que dice sí a la vida. Hay una ciencia y un ánimo que surgen del autor y vienen de un profundo sufrimiento por la ruptura con las antiguas verdades que se veneraban. Esto se convierte en algo necesario, se rompe con ese pasado porque se descubre que empobrece y debilita la vida. Entonces, cuando se percibe el tono de entusiasmo, es importante decir que no se trata de un entusiasmo ingenuo; hay esperanza, pero esta no es fatua. José Jara lo aclara en su introducción, la jovialidad de la que se habla

expresa el estado de ánimo al que nos referimos, pero no es una jovialidad ingenua, pues ha ganado el sentido histórico. (Nietzsche, 1985)

Creemos que el temple de ánimo del que hemos hablado está relacionado con el *amor fati* y éste, a su vez, está íntimamente ligado a la revelación del eterno retorno de lo mismo, con el cual cerrábamos el segundo capítulo. Podemos resumirlo, y de esta forma, tratar de relacionar varios de los puntos principales de este trabajo. Es una sucesión: el saber que se hace cuerpo; convertir la enfermedad en salud; transformarse desde el pensamiento; liberar el espíritu. Recordemos que el conocimiento para Nietzsche es ante todo modificación, en el §58 se habla de la “realidad” que sería aniquilada una y otra vez cuando los conocedores, los creadores así lo disponen; podemos aniquilar es la consigna: “basta con crear nuevos nombres y valoraciones y probabilidades, para crear a la larga nuevas «cosas»” (CJ, §58)

Un aforismo antes, al comienzo del libro segundo se cuestiona a los realistas, aquellos sobrios, incapaces de embriaguez que sueñan con un mundo constituido tal como aparece ante sus mentes y sus sentidos. Sueñan, pues no se dan cuenta que el conocimiento de lo real no es algo que pueda prescindir de nuestra humanidad y animalidad. Estos mismos realistas no se percatan que es imposible quitar el fantasma y todo el añadido humano (Cf. CJ, §57)

Desde esta perspectiva queremos ayudarnos de la interpretación que Nehamas (2002) hace de la obra de Nietzsche, desde ésta, nos será más fácil integrar los grandes temas de este trabajo y hacerlo mientras seguimos interpretando la frase que sirve de subtítulo del *Ecce homo*:

Esta frase, “llegar a ser el que eres”, es problemática, y no sólo porque Nietzsche niegue la distinción entre devenir y ser. Se complica aun más porque para Nietzsche, la idea misma del yo como sujeto, sobre la que a su manera de ver se fundamenta la distinción, es en sí una invención sin fundamento (...) y no existe nada equivalente al ser. No existe nada que, de algún modo, se pueda llegar a ser. (p. 207)

No sólo se sospecha sobre la distinción entre devenir y ser. Ya en el primer capítulo habíamos mencionado a Safranski y a través de él habíamos puesto en duda la identidad entre conciencia y ser: No “poseemos“ el mundo interior en el sentido de la unidad de conciencia y ser. La aparición que entra en la conciencia es siempre aparición de algo. Pero este algo no se identifica con la aparición, aun cuando se trate de apariciones de la experiencia “interior”. El sí mismo, que aparece en el escenario interior de la propia percepción, es una figura en el gran juego de la mismidad, que nunca puede aparecer a cara descubierta y, sin embargo, posibilita toda aparición. El individuo es inefable. Se trata de un problema estructural consistente en que incluso una conciencia del propio ser se mantiene en todo caso solamente conciencia, sin llegar a fundirse con el ser. No se da en absoluto el punto de identidad entre ser y conciencia; pero, de todos modos, una atenta conciencia de sí se acerca tanto a ese punto que puede representarse y desear tal identidad o, más exactamente, puede desear más que representarla.

Safranski y Nehamas, reconocen en estos puntos que parecen no tener solución, un concepto clave en Nietzsche que nos permitirá avanzar en la reflexión: ficción (*Erdichtung*). Así como considera el yo como una ficción, Nietzsche mismo rechaza la existencia de una realidad en el trasfondo de la apariencia. Lo que se puede aplicar al conocimiento y al mundo externo, se aplica también al yo y al mundo interno, no hay realidad detrás de la apariencia, no hay un yo dentro del individuo, ni en su mente ni en su cuerpo. El «yo», la «realidad», la «verdad»; conceptos gruesos, pero ficciones al fin y al cabo, sin duda útiles en el entramado social.

Dice Nehamas (2002) al respecto, además citando el §54 del cual habíamos hablado al final del segundo capítulo; algunos podrían pensar al leer este aforismo que la interpretación sobre la apariencia llevaría la reflexión cerca de caminos freudianos:

Se trataría de identificar el yo que se es y al mismo tiempo se debe llegar a ser con el conjunto de pensamientos y deseos que, por la razón que sea, se hallan reprimidos, ocultos, y que conforman la realidad de la que el yo actual, consciente, es apariencia. Visto así es posible, por supuesto, reinterpretar los deseos y pensamientos conscientes como

instrumentos para entender quien se es realmente y localizar los pensamientos y deseos subyacentes que actúan como meros transmisores (Nehamas, 2002, p. 208)

Sin embargo, aunque podemos encontrar vínculos y similitudes entre Nietzsche y Freud, en este punto habría que decir que no se trata de la idea corriente en Freud de afirmar “que el núcleo interno del yo está siempre ahí, conformado en buena parte durante los primeros momentos de la existencia, a la espera de algún tipo de liberación” (Nehamas, 2002, p.208). Esta idea es incompatible con este Nietzsche de *La ciencia jovial* que considera al yo una ficción y rechaza la existencia de una realidad en el trasfondo de la apariencia.

La misma interpretación que Nehamas (2002) atribuye a Freud y que se basa principalmente en la idea de que el yo permanente o verdadero permanece allí, esperando a ser descubierto, va en contradicción con la ambigua postura de Nietzsche con respecto al problema de la verdad, de si ésta es descubierta o creada. Al respecto dice:

Nietzsche piensa que en realidad existe un vínculo muy fuerte entre la fe en la verdad como objeto de descubrimiento y la fe en el yo como objeto estable. Es muy importante para los grupos sociales, escribe en un momento dado, que sus miembros, sus integrantes, no se guarden demasiados secretos. La necesidad de la verdad, la obligación de mostrar “mediante indicios claros y constantes” quien se es, añade, ha surgido en parte por esta razón (Nehamas, 2002, p.209).

Se trata de entender la verdad como fruto de una creación más que como algo que se descubre, y de forma similar, piensa con respecto al yo interno. Cita Nehamas (2002) el §335 de *La ciencia jovial* para mostrar que aquellos que “desean llegar a ser lo que son” se definen precisamente como seres humanos únicos, nuevos, que no tienen comparación con el resto, que son autónomos, que en el fondo, se crean a sí mismos. Precisamente, la obra *Así habló Zaratustra*, está escrita alrededor de la idea de la creación del propio yo, o lo que se expresa en el *Übermensch*; Zaratustra y sus discípulos son, en este sentido, o están llamados a ser creadores. Tal vez por esto, es que el “profeta” Zaratustra, como lo llama Nehamas, decía de forma enigmática que ciertas almas no se las descubrirá, a menos

que se las invente (Cf. Z, I, 8). El mundo en que nos desarrollamos puede ser creado, en parte, por nosotros mismos y este proceso va en la misma línea de la “creación” de nuestro propio yo interno (Nehamas, 2002).

Estas ideas nos permiten conectar asuntos que hemos ido mencionando a lo largo de este trabajo; hablamos de la tarea de producir una «buena conciencia» en uno mismo, y de que en esta tarea se trata de conseguirse para uno mismo una conciencia afirmativa. De esta forma nos vamos acercando al núcleo de lo que en *La ciencia jovial*, Nietzsche llama el *amor fati* y al mismo tiempo avanzamos en la interpretación de la frase de Píndaro en boca del autor alemán. Va quedando también claro, que la posibilidad de crear nuevos valores y nuevas verdades hace parte del proceso en el cual producimos una «buena conciencia» y nos producimos a nosotros mismos.

La relación entre la conciencia, o como hemos querido denominarla en este trabajo: una «experiencia de la conciencia», y el yo interno es estrecha, es probable que estemos hablando de dos caras de una misma realidad. Podemos decir además, de acuerdo con Nehamas (2002) que el yo hasta cierto punto debe ser descubierto, pero a la vez, y en primer lugar, debe ser creado: “nos encontramos con el difícil dilema de entender cómo a ese yo interno le es dado llegar a ser lo que se es antes de que llegue a ser él mismo, antes de que sea él mismo algo que es.” (p.210). No hemos resuelto pues el problema que implica explicar como un yo que realmente ha de ser creado puede ser considerado como lo que un individuo es.

Para resolver esta dificultad, Nehamas (2002), cita el §295 y el §310 de *La ciencia jovial* y dice que Nietzsche considera que así como el movimiento y el cambio en el mundo no apuntan a un estado final, de una forma similar, esto es válido también para los individuos. Por tanto, Nietzsche elogia las “costumbres breves” pues nos permiten saber de muchas cosas y muchas situaciones:

Siempre creo que *esto* me satisfará ahora duraderamente –también el hábito breve tiene aquella creencia de la pasión, la creencia de la eternidad–, y que soy envidiable por haberlo encontrado y conocido: y me alimenta luego al mediodía y en la tarde esparce una

profunda satisfacción en torno suyo y dentro de mí, de manera que no anhelo algo otro sin que tuviera que compararlo o despreciarlo u odiarlo. Y un día se ha cumplido su tiempo: esa buena cosa se separa de mi (...) Y ya espera ante la puerta lo nuevo, así como mi creencia –¡la indestructible necia y sabia!–, y eso nuevo será lo justo, lo último que sea justo. Así me sucede con los alimentos, los pensamientos, los hombres, las ciudades, los poemas, la música, las doctrinas, las ordenes del día, los modos de vida (CJ, §295)

Los modos de vida, lo que para nosotros tiene sentido, en última instancia todo lo que está relacionado con el estilo es muy importante y tiene un lugar en esta reflexión. En esta misma línea, en un aforismo posterior se utiliza un símil magnifico para hablar de la voluntad o del querer, y los compara con una ola que rompe en el mar. Dice Nehamas (2002) que Nietzsche, de esta forma expresa su convencimiento de que el cambio y la renovación perpetua de uno mismo son inevitables e inherentemente valiosos:

¡Cuán ávida se acerca esta ola, como si tuviese que alcanzar algo! ¡Cómo se arrastra con una prisa que provoca pavor hasta dentro de los más profundos rincones de las cavidades rocosas! Parece que quiere adelantarse a alguien; parece que allí esconde algo que tiene valor, un alto valor. –Y luego regresa, algo más lenta, aún completamente blanca de emoción –¿está desilusionada? ¿Encontró lo que buscaba? ¿Aparenta estar desilusionada? –Pero ya se acerca otra ola, más ávida y más salvaje todavía que la primera, y también su alma parece estar llena de secretos y del deseo por extraer tesoros. Así viven las olas –¡así vivimos nosotros, los que queremos!–, no diré más. (CJ, §310)

Nietzsche reta a sus “monstruos” al revelar su secreto. Este símil alude a que la voluntad debe ser entendida como algo que es por naturaleza incesante; la voluntad no puede no querer; el ser humano y su centro de gravedad: su cuerpo, con todos sus instintos y afectos, agrupados, forman lo que podemos llamar «voluntad»; algo que se mueve, tiembla y lucha, pero principalmente algo que no puede dejar de manifestarse. En este sentido, el cambio de algo que parece fijo es incesante. Llegamos así a una pregunta que subyace a lo que venimos diciendo: ¿qué relación posible podría existir entre ser y devenir? Dice Nehamas (2002) que:

Para responder a esta pregunta, es necesario examinar el concepto de ser tal como Nietzsche lo concibe, y que, como todos los conceptos tradicionales, cobra una doble vertiente en su escritura. Aunque niegue la existencia del ser en tanto que entidad al margen de la historia y las transformaciones, Nietzsche recurre constantemente a este concepto tal como él mismo lo interpreta. (p. 212)

La interpretación que Nietzsche hace del ser, la que prefiere por sobre otras, es tal vez suficientemente inusual, por lo menos para que nos permita escapar de las posibles contradicciones de este complejo problema de la relación que hay entre devenir y ser. No es el único problema que queda abierto; recordemos que al citar el §11 de *La ciencia jovial*, nos habíamos referido ya, a la negación de que la conciencia constituya la unidad del organismo. A partir de esto, podemos pensar que el autor alemán, no encuentra motivos para suponer que el yo permanezca al margen del tiempo. Dice Nehamas (2002) que un aforismo de *Mas allá del bien y del mal*, confirma esta sospecha:

Aquella creencia que concibe el alma como algo indestructible, eterno, indivisible, como una mónada, como un *átomo*: ¡esa creencia debemos expulsarla de la ciencia! Dicho entre nosotros, no es necesario en modo alguno desembarazarse por esto de «el alma» misma y renunciar a una de las hipótesis más antiguas y más venerables (...) Pero está abierto el camino que lleva a nuevas formulaciones y refinamientos de la hipótesis alma: y conceptos tales como «alma mortal» y «alma como pluralidad del sujeto» y «alma como estructura social de los instintos y afectos» desean tener, de ahora en adelante, derecho de ciudadanía en la ciencia (MBM, §12)

Aquí parecen plantearse unos enigmas de difícil solución, tal vez la psicología contemporánea pueda decir algo al respecto.

Una «experiencia de la conciencia» dentro de la psicología contemporánea.

Nos parece pertinente que en este capítulo conclusivo nos hagamos una pregunta: ¿dónde se sitúa esta “experiencia” dentro de la reflexión psicológica contemporánea sobre la

conciencia? Para responder a esta pregunta, debemos antes decir que el problema de la conciencia como objeto de estudio de la psicología no es claro y evidente, que es algo difícil de fundamentar, que la conciencia que tiende a identificarse con el yo es un problema que ha tenido un trasegar tortuoso en la psicología moderna.

Es evidente para cualquier historiador o teórico de la psicología que la discusión sobre el estatuto científico de la disciplina o la definición del objeto del que se ocupa, han sido asuntos que han provocado no pocos desacuerdos. Casi que podríamos decir que dicho objeto se ha ido construyendo o ha ido mutando a través del tiempo. Para ilustrar este punto queremos citar a Estany (1999) quien dice: “lo que me propongo en este último capítulo, a modo de epílogo, es hacer un balance de los distintos enfoques sobre la conciencia, haciendo hincapié en la transformación que ha sufrido” (p.199). Esta cita, que corresponde a la parte final de un libro dedicado al papel que ha tenido la conciencia como problema dentro de la psicología, se ubica en un periodo de tiempo que abarca desde finales del siglo XIX hasta bien entrada la segunda mitad del siglo XX. Al respecto explica:

Podemos distinguir tres etapas, tal como refleja el título del libro: vida, muerte y resurrección de la conciencia, correspondientes al estructuralismo, conductismo y cognitivismo, respectivamente. Sin embargo, hay que tener en cuenta que en cada una de estas etapas encontramos concepciones distintas sobre la conciencia, tanto en las situaciones de aceptación como en las de rechazo. (Estany, 1999, p. 199)

Queremos, en medio de este contexto, centrarnos en la última corriente mencionada: el cognitivismo. Lo que se denomina con este nombre, es una parte de la psicología vasta y variada, una corriente que plantea en el debate contemporáneo algunos enfoques que nos parecen interesantes para relacionar con nuestro trabajo. En concreto, nos vamos a referir a un psicólogo norteamericano que falleció este año de 2016.

Jerome Bruner hizo importantes contribuciones a la psicología cognitiva y a las teorías del aprendizaje, es considerado por algunos como el propulsor de cierto tipo de *psicología cultural* que ha hecho carrera en el ámbito académico. Uno de los puntos que

más nos llama la atención es el de la creación narrativa del yo. En el apartado anterior acercamos la reflexión sobre la conciencia al concepto de «yo». Al respecto Bruner (2003) afirma que la idea del «yo» es bastante extraña, desde el plano de la intuición y del sentido común parece ser evidente, sin embargo, constantemente esta noción ha escapado de ser definida por los pensadores y los filósofos más exigentes.

En el lenguaje, el yo es moneda corriente, lo usamos permanentemente en la vida cotidiana y el código jurídico lo da por descontado cuando se refiere a conceptos como responsabilidad y privacidad. Es paradójico que mientras es algo usual y evidente, al profundizar en él, nos tropecemos con un concepto enigmático. Por esta razón, Bruner (2003) piensa que haríamos bien en echar una breve mirada a la naturaleza de ese «yo» al que parecen conducir algunas narraciones.

La mayoría de las personas nunca llega a escribir una autobiografía de una forma cabal. Antes bien, el relato del yo es provocado por episodios o acontecimientos que están ligados a algún interés de la persona que escribe sobre su vida. Un relato lleva a otro y así sucesivamente. Es por esto que ninguna autobiografía es completa, sencillamente se deja de escribir o se la publica en algún momento.

Lo que escribimos sobre nuestra vida y que alguien en el futuro puede llamar autobiografía, no es más que una *versión*, un modo de conseguir la coherencia. Bruner (2003) plantea una pregunta que nos parece interesante: “¿cómo puede una autobiografía, en no importa qué versión, alcanzar un punto de equilibrio entre lo que efectivamente hemos sido y lo que hubiéramos podido ser?” (p.108) y añade que sobre este supuesto equilibrio jugamos con nosotros mismos. Esta pregunta, también alude a un equilibrio sutil, delgado; sobre el cual nos hemos puesto a pensar en este trabajo, al mismo tiempo que pensamos sobre lo que puede significar el verso de Píndaro en boca de Nietzsche y también al mismo tiempo que pensamos sobre lo que puede significar la formación de una «buena conciencia».

Al comienzo, en la descripción del problema, mientras discutíamos sobre el título del *Ecce homo* y sus posibles subtítulos considerados por Nietzsche antes de su publicación habíamos planteado la pregunta: en qué sentido el escritor alemán es un psicólogo, pues

éste es el primero de los muchos nombres que él se asigna a sí mismo en uno de los subtítulos pensados y descartados de esta obra. Nos preguntamos entonces: ¿en qué sentido Nietzsche es un psicólogo o hace psicología a través de su obra?

No queremos mostrar una continuidad entre el pensamiento de Nietzsche y el de Bruner, ni mucho menos relacionar ambas producciones, sencillamente queremos mostrar la posible cercanía de ciertos puntos (como el de la ficción) y mostrar que la psicología puede retomar problemas ya planteados por la filosofía y tratar de someterlos a pruebas y experimentos, con diversos métodos y formas de preguntar y de describir. Con experimentos no nos referimos solamente a un experimento en un laboratorio, a lo empírico, sino también a experimentos mentales o vivencias, en general a un sentido más amplio de la palabra “experimento” que cabe dentro de la experiencia de la conciencia y del pensamiento.

Al respecto, también Estany (1999) hablaba de los vínculos entre la psicología y la filosofía:

Otra cuestión a tener en cuenta es que la conciencia, además de formar parte del objeto de estudio de la psicología, es un tema de análisis desde la filosofía de la mente. Para la filosofía nunca ha dejado de ser un tema de interés, aunque a veces los estudios filosóficos sobre la conciencia han tenido una orientación totalmente especulativa y alejada de los resultados empíricos de la ciencia (p.199)

Es posible que desarrollos actuales de la psicología teórica encuentren en los escritos de filósofos como Nietzsche una inspiración y un estímulo para seguir pensando en los asuntos humanos.

En este capítulo de conclusiones, hemos querido ir cerrando algunos asuntos y, a la vez, de modo intencional, ir dejando otros abiertos. A lo largo de todo el trabajo, hemos mostrado conexiones, relaciones entre problemas que parecen estar vinculados. En concreto, enriquecimos un concepto complejo como lo es la conciencia y, al mismo tiempo, la relacionamos con el problema del conocimiento y el del saber jovial. En este

camino, respondimos parcialmente las preguntas que planteamos, pero algunas de ellas siguen esperando respuestas.

Hay problemas que pueden ser del interés de futuros trabajos investigativos, problemas de los cuales se puede intentar una respuesta más completa o más coherente. Exponemos a continuación uno de ellos. Al comienzo del trabajo, consideramos incluir un punto que terminamos descartando como parte del problema planteado inicialmente. La pregunta que lo sugería era: ¿qué implica asumir la existencia como un fenómeno estético? Después de avanzar en los dos primeros capítulos, consideramos que este punto puede quedar planteado y dar lugar a futuras investigaciones.

El Neoliberalismo y las posibilidades de la conciencia.

Para terminar queremos citar las palabras que pronunció José Saramago en una conferencia pocos años antes de su muerte:

La alternativa al neoliberalismo se llama conciencia. Podréis decir: pero conciencia no es un sistema económico. –No, no lo es. Conciencia no es la organización del mercado. – Tampoco lo es, conciencia no es eso. Y no es un régimen político nuevo. –No, no lo es; pero es algo más que todo eso. Es la conciencia que hay que tener, contra todo y contra todos los que posiblemente entiendan que lo que no hay que tener es conciencia. Eso es lo que tenemos que formarnos todos los días, en la reflexión, en el debate, en el examen a profundidad de las cosas, de las circunstancias. Porque no hay nada más para oponer a la negación, que es un sistema, que quita, que está quitando, a toda la humanidad con excepción de los que se aprovechan de eso. Porque hay algo que debe preocuparnos, lo que se está preparando en el planeta en el que vivimos, es sencillamente, un mundo para los ricos, lo que se está preparando en este planeta, es un mundo para los ricos; claro que habrá pobres, pero el mundo será para el disfrute de los ricos. (...) En este momento aproximadamente 1500.000.000 de seres humanos son para desechar (...) ¿Qué es lo que tenemos nosotros para oponer a esto?, no somos poder, no estamos en el gobierno, no tenemos multinacionales, no dominamos las finanzas especulativas mundiales, no tenemos nada de eso; ¿qué es lo que tenemos entonces para oponer? –nada más que la conciencia, la conciencia de los derechos, la conciencia de mi propio derecho, la conciencia de que soy un ser humano, sencillamente un ser humano y que no quiero ser más que eso, la conciencia de que lo que está en el mundo me pertenece, no en el sentido de la propiedad, me pertenece como responsabilidad, con el derecho a saber, con el derecho a intervenir, con el derecho a

cambiar. Eso se llama: la conciencia y esto no se gana un día para quedarse uno hasta el final de su vida con la conciencia; se gana, se pierde y se renueva todos los días. Podréis preguntar: Bueno, pero ¿eso cansa mucho?. –sí, cansa; cansa porque implica, necesita, exige, una tensión de espíritu que no renuncia, que no se desanima y que se alimenta; no es algo solitario, no soy yo frente al espejo: mi conciencia y yo. Eso se refuerza en el trabajo, en la acción, en el debate, en la reflexión conjunta, en el intercambio de ideas².

Es evidente para nosotros que a lo que se refiere el literato portugués no es solamente el darse cuenta, o la claridad sobre uno mismo, también incluye la formación de una buena conciencia, por lo menos en los términos en que la hemos descrito en este trabajo. No habla solamente del darse cuenta de algo, sino también de una posibilidad de resistencia que brota de una postura en la existencia, de la defensa de algo que se considera valioso. Por lo tanto, desde nuestro punto de vista, el sentido de conciencia que Saramago propone incluye, tanto la claridad sobre lo que el yo percibe, como una postura existencial o una preocupación moral.

² Discurso de José Saramago: www.youtube.com/watch?v=AvBypYy_EHA

BIBLIOGRAFÍA

FUENTES PRIMARIAS

- Digitale Kritische Gesamtausgabe – Digitale Fassung der von Giorgio Colli und Mazzino Montinari herausgegebenen Referenzausgabe der sämtlichen Werke Nietzsches. <http://www.nietzschesource.org/>
- Nietzsche, F. (1972). *La genealogía de la moral*. Madrid: Alianza.
- Nietzsche, F. (1973). *Crepúsculo de los ídolos*. Madrid: Alianza.
- Nietzsche, F. (1983). *Más allá del bien y del mal*. Madrid: Alianza.
- Nietzsche, F. (1985). *La ciencia jovial*. Caracas: Monte Avila.
- Nietzsche, F. (1996). *Humano demasiado humano*. Vol. I y 2. Madrid: Akal.
- Nietzsche, F. (1998). *Ecce homo*. Madrid: Alianza.
- Nietzsche, F. (1998). *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*. Madrid: Tecnos.
- Nietzsche, F. (2000). *Aurora. Pensamientos sobre los prejuicios morales*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- Nietzsche, F. (2003). *El nacimiento de la tragedia*. Madrid: Alianza.
- Nietzsche, F. (2010). *Fragmentos póstumos*. Vol. I, II, III y IV. Madrid: Tecnos.

FUENTES SECUNDARIAS

- Bruner, J. (2003). *La fábrica de historias. Derecho, literatura y vida*. Buenos Aires: FCE.
- Conill, J. (2007). *El poder de la mentira. Nietzsche y la política de la transvaloración*. Madrid: Tecnos.
- Deleuze, G. (2002). *Nietzsche y la filosofía*. Barcelona: Anagrama.
- Estany, A. (1999). *Vida, muerte y resurrección de la conciencia: Análisis filosófico de las revoluciones científicas en la psicología contemporánea*. Barcelona: Paidós.
- Foucault, M. (1993). *Historia de la locura en la época clásica. Vol. I y II*. Bogotá: FCE
- Foucault, M. (1996). *La verdad y las formas jurídicas*. Barcelona: Gedisa
- Heidegger, M. (2000). *Nietzsche, 2 vol.*, Barcelona: Destino
- Jara, J. (1998). *Nietzsche, un pensador póstumo. El cuerpo como centro de gravedad*. Barcelona: Anthropos.
- Kaufmann, W. (1974). *Nietzsche: philosopher, psychologist, antichrist*. Princeton: University Press.
- Klossowski, P. (2004). *Nietzsche y el círculo vicioso*. Madrid: Arena.
- Meléndez, G. (2001). *Nietzsche en perspectiva*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana
- Montebello, P. (2001). *Vie et maladie chez Nietzsche*. Paris: Ellipses.
- Nehamas, A. (2002). *Nietzsche. La vida como literatura*. Madrid: Turner.

- Safranski, R. (2001). *Nietzsche. Biografía de su pensamiento*. Barcelona: Tusquets.
- Sloterdijk, P. (2002). *El pensador en escena*. Madrid: Editora Nacional.
- Wotling, P. (2007). *La pensée du sous-sol*. Paris: Allia.
- Wotling, P. (2008). *La philosophie de l'esprit libre. Introduction à Nietzsche*. Paris: Flammarion.
- Wotling, P. (2012). ¡Quizás también la risa tiene aún un porvenir! *Nómadas*, 37, 29-38.
- Zuleta, E. (1985). *Sobre la idealización en la vida personal y colectiva y otros ensayos*. Bogotá: Procultura.