

*Nietzsche y la disolución del concepto de
yo, en la obra publicada y
en los fragmentos póstumos de 1876 a 1882*

MARCO PARMEGGIANI
Universidad de Málaga

RESUMEN

De 1876 a 1882, Nietzsche desarrolla una primera crítica amplia y detallada del concepto de yo en cuanto 'identidad interior'. Esta crítica se orienta en tres direcciones principales: contra el sentimiento de la propia identidad personal, contra la creencia de que el yo constituye lo que es cada hombre en lo fundamental, y contra la creencia de que cada hombre es un 'individuo' –un ser indivisible y singular– por la identidad de su yo. La reinterpretación de la naturaleza humana con los conceptos de 'sí mismo' y de 'sistema vital' pretende entonces hacerse cargo de su carácter plural, cambiante y conflictivo.

PALABRAS CLAVE

NIETZSCHE–YO–INDIVIDUO–SISTEMA VITAL

ABSTRACT

From 1876 to 1882, Nietzsche elaborates a first thorough critique of the concept of the self as 'inner identity'. The critique proceeds in three main directions: against the feeling of personal identity of one's own, against the belief that the self constitutes the essence of man, and against the belief that every man is an individual –an indivisible and singular being– because of his self's identity. Nietzsche's reinterpretation of human nature in terms of 'Selbst' and 'vital system' endeavors to catch up its plural, changing and conflictual character.

KEYWORDS

NIETZSCHE–SELF–INDIVIDUAL–VITAL SYSTEM

I. INTRODUCCIÓN

EL ESTUDIO ACTUAL DE LA FILOSOFÍA DE NIETZSCHE no puede desatender ya su carácter evolutivo o en desarrollo. Ya no se justifica adoptar un punto de vista totalizador y desde él mezclar conceptos de distintas fases de su evolución para ofrecer una visión monolítica de su filosofía. Los temas, las cuestiones, deben ser estudiadas o sincrónicamente, centrándose en un estadio de su desarrollo intelectual, o diacrónicamente, buscando la génesis y evolución. No es exagerado afirmar que ningún otro filósofo presenta una tasa de evolución comparable. La misma ausencia visceral de tendencia sistemática —que de ser una deficiencia, una debilidad, convierte en virtud personal— hace posible un devenir intelectual incomprendible para el filósofo típico: «La serpiente que no puede mudar la piel perece»¹. La construcción y la modificación de conceptos, dentro de una variación incesante del punto de vista, de la perspectiva, hace ilegítima toda pretensión teórica totalizadora sobre su filosofía. Sólo cabe seguir una perspectiva, un juego de conceptos, devanar un hilo de la madeja para ver cuanto da de sí.

Desde *Humano, demasiado humano*, Nietzsche conduce una crítica implacable contra el concepto moderno de sujeto o subjetividad. Crítica que toma dos direcciones: frente a la centralidad de la conciencia en el hombre, demostrar su carácter superficial y marginal; frente al postulado de un centro permanente en el hombre, el yo, reinterpretar la naturaleza humana como una realidad plural, cambiante, y conflictiva. En la época de *Aurora* y *La gaya ciencia*, esta crítica alcanza su apogeo, para después de *Así habló Zaratustra* tomar otros derroteros, según nuevos conceptos y planteamientos.

El presente estudio tratará de trazar las líneas esenciales que presenta la crítica del yo en esta época, partiendo del análisis e interpretación de los aforismos y fragmentos póstumos pertinentes².

En la mayoría de los textos³ de esta problemática, 'yo' (*Ich*) tiene el sentido general de identidad psíquica o interior del individuo; es el centro permanente del individuo, el substrato (*hypokeímenon*) de toda la diversidad psíquica y de todos los cambios psíquicos: aquello que da unidad a la diversidad de estados de ánimo, de deseos y emociones, que permanece a lo largo de sus cambios, en cuanto que todos son sólo afecciones suyas.

¹ F. Nietzsche, *Morgenröthe*, en *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*, ed. G. Colli y M. Montinari, Berlin: Gruyter, 19882, vol. 3, § 573, p. 330. En adelante citaremos estas obras completas con la sigla KSA.

² En el estudio de Nietzsche es imprescindible definir y justificar una metodología, para lo que remito a mi *Nietzsche y la crítica del sujeto del conocimiento*. Málaga: Universidad de Málaga, 1997, pp. 11-20.

³ Cf. principalmente F. Nietzsche, *op. cit.*, § 115, pp. 107-108; KSA 9, 6[70], pp. 211-212 y 6[80], pp. 215-216.

El yo no se identifica con la conciencia de sí mismo (*Selbstbewußtsein*), la conciencia del yo no es necesariamente el yo mismo. La conciencia es sólo una forma de tantas de entender el yo, la identidad psíquica del individuo; otras podrían ser el alma, la voluntad o el entendimiento. Ahora bien, el yo es aquella identidad del individuo que se presenta a la conciencia de sí mismo, por ello se lo califica de identidad 'interior' o 'subjetiva'. Por tanto, aunque la conciencia de sí mismo es una forma particular de entender el yo, éste sí es en cambio el dato principal de la conciencia de sí mismo, dato que la constituye, propiamente, en 'conciencia del yo'. Nietzsche distingue claramente entre aquella concepción idealista que identifica el yo con la misma conciencia de sí mismo, de aquellas otras que ponen al yo como lo fundamental –como alma– y a la conciencia como una función suya.

Estrechamente conectado al de yo está el concepto de 'individuo' (*Individuum*). En sentido propio, es la concepción del hombre como un ser indivisible y singular. La identidad del yo hace que, frente a su aspecto sensible, el hombre posea una unidad interior que no puede descomponerse; por eso es un *in-dividuum*, un 'átomo'. Por otra parte, cada hombre es singular, no por su cuerpo, sino por esta identidad psíquica suya.

Otro término que podemos encontrarnos en esta problemática es el de 'sujeto' (*Subjekt*), cuyo sentido es ambivalente. Unas veces significa el sujeto autoconsciente o la conciencia individual simplemente. Otras veces el yo como identidad interior. Y otras el individuo como ser dotado de una identidad interior. Queda como tarea para el intérprete precisar su significado en el texto que aparezca. Nosotros resolveremos las ambigüedades en nuestra exposición, pero téngase en cuenta para los textos citados, donde muchas veces se habla de 'sujeto' en el sentido de individuo y no de autoconciencia.

La crítica del yo ha sido un tema bastante estudiado en el conjunto de su obra, sin diferenciar apenas sus períodos⁴. Muchos de los trabajos acerca de la crítica al yo poseen además la limitación de interpretar el término 'yo' como conciencia individual. Ejemplos representativos de ello son los estudios de Haar⁵

⁴ Los estudios específicos sobre la crítica del yo son los siguientes: D. Booth, «Nietzsche on 'The subject as multiplicity'», *Man and World*, 18 (1985), pp. 121-146; N. Davey, «Nietzsche, the self and hermeneutic theory», *The Journal of the British Society for Phenomenology*, 18 (1987), pp. 272-284; «Nietzsche and Hume on Self and identity», *loc. cit.*, pp. 14-29; M. Haar, «La critique nietzschéenne de la subjectivité», *Nietzsche-Studien*, 12 (1983), pp. 80-110; J. Hillis Miller, «The disarticulation of the self in Nietzsche», *The Monist*, 4 (1981), pp. 127-261. Además han tratado el tema en diversos contextos, A. Nehamas, *Nietzsche, life as literature*. Cambridge: Harvard University Press, 1985, pp. 170-199; R. Schacht, *Nietzsche*. London: Routledge, 1983, pp. 130-140; W. Müller-Lauter, *Nietzsche. Seine Philosophie der Gegensätze und die Gegensätze seiner Philosophie*. Berlin: Gruyter, 1971, pp. 18-23.

⁵ Haar despacha el problema en seguida y sin darle importancia, al principio mismo del artículo y entre paréntesis: «Que el 'yo' (entendamos por él la conciencia individual)»: M. Haar, *loc. cit.*, p. 80.

y Müller-Lauter⁶, quienes afirman explícitamente que Nietzsche entiende el yo como conciencia de sí mismo, pero sin aportar argumentos. Gran parte del resto de los especialistas que se han ocupado del tema simplemente lo presuponen. La peor consecuencia de esta confusión es que reduce toda la crítica del yo a una crítica del yo como conciencia individual, es decir, a una crítica del núcleo de la filosofía moderna y de su forma de entender el yo. La identificación de los significados de 'yo', 'sujeto' y 'conciencia' conduce a una interpretación sesgada de la crítica de Nietzsche al concepto de yo.

La crítica nietzscheana del yo toma tres direcciones: contra la supuesta evidencia de que el hombre posee una identidad interior, el yo; contra la creencia de que este yo constituye lo que es cada hombre en lo fundamental; y contra la creencia de que cada hombre es un individuo –un ser indivisible y singular– por la identidad de su yo.

Esta crítica no va dirigida contra la identidad del individuo en general, pues, por ejemplo, no afecta a su identidad 'empírica', a su identidad como cuerpo. Antes bien, argumentará que la única identidad que tenemos derecho a asignarle al hombre es su identidad corporal. El blanco es propiamente la concepción de una identidad 'interior' en el hombre. Ahora bien, identidad interior significa que el yo es aquella identidad del individuo que aparece en la conciencia de sí mismo; es un dato de la conciencia o de la experiencia interior. Por consiguiente, el recurso principal de Nietzsche, para cuestionar el concepto de yo, es la crítica de la experiencia interior, que iba desarrollando desde *Humano, demasiado humano* y que en esta época llega a su primer punto álgido. Sus ideas rectoras son la superficialidad de la conciencia de sí mismo y su marginalidad en el individuo, con las que concluye que 'vivenciar', tener una experiencia interior, es el proceso de inventar 'ficciones'. Trivialmente: si todo dato de la experiencia interior es una ficción, entonces el yo es una ficción⁷.

II. SENTIMIENTO DEL YO

El primer punto de la crítica al yo es la evidencia misma sobre la que se basa el postulado del yo, es decir, la evidencia interior de nuestra identidad personal. Dicha evidencia es un dato de la conciencia de sí mismo, de la experiencia interior. Por ello, no la califica usualmente de *evidencia* sino de *sentimiento*: se

⁶ Tampoco Müller-Lauter se detiene a analizar el significado del término, sino que presupone que para Nietzsche 'yo' significa el sujeto autoconsciente: «Para Nietzsche, el yo no es más que otra palabra para designar el sujeto», W. Müller-Lauter, *op. cit.*, pp. 17-18.

⁷ Sobre todo ello remito a mi trabajo «F. Nietzsche: Teoría hermenéutica de la experiencia interior. Estudio de los aforismos 115 y 119 de *Aurora*», en L. E. de Santiago Guervós (coord.), *Actualidad de Nietzsche en el 150 aniversario de su nacimiento*, Suplemento 2 de *Philosophica malacitana*, 1994, pp. 83-96, del que el presente es su continuación.

trata de lo que aparece en muchos textos de esta época como el 'sentimiento del yo' (*das Ichgefühl*)⁸ o 'sentimiento del sujeto' (*das Subjektgefühl*)⁹, es decir, el sentimiento de la propia identidad personal.

La pregunta fundamental es: ¿de dónde y cómo surge la ilusoriedad del sentimiento del yo? Al comparar la conciencia de sí mismo con el organismo descubrimos una imperfección natural en su función más propia, la de conocer. Esta imperfección misma genera la ilusión del sentimiento del yo: «Nuestra conciencia viene detrás; observa poco cada vez y haciendo pausas. Esta imperfección es precisamente la fuente de que creamos en cosas y supongamos algo persistente en el devenir, así como de que creamos en un yo. Si el saber fuese tan rápido y constante como el devenir, no se pensaría en ningún 'yo'»¹⁰.

La causa de la creencia en el yo es la imperfección cognoscitiva de la conciencia de sí mismo; a causa de ella, la conciencia se hace una imagen muy simplificada y equivocada del individuo. La conciencia no es capaz de llegar a una imagen más detallada de su interior—de la variedad de los afectos e impulsos y de su cambio y juego continuos—, por ello simplifica arbitrariamente y crea a la ligera la imagen de la propia identidad personal.

Nietzsche determina ulteriormente el problema del origen del sentimiento del yo: ¿qué condiciones hay en el hombre que hacen posible que se sienta como un ser dotado de una identidad interior? Si la pregunta se plantea de modo radical, no basta entonces una respuesta de tipo psicológico. Es necesario pasar al plano gnoseológico y preguntar: ¿qué condiciones existen en la percepción de sí mismo—o percepción interior— para que el hombre sienta que posee una unidad simple y singular? Nietzsche propone como condición de posibilidad el impulso incesante del hombre por construir el 'mundo de las cosas iguales' (*die Welt der gleichen Dinge*), a través de la memoria y la fantasía: «El sentimiento del sujeto crece en la medida en que, con la memoria y la fantasía, construimos el mundo de las cosas iguales. Nos inventamos a nosotros mismos como unidad en este mundo de imágenes creado por nosotros mismos, lo permanente en el cambio. Pero es un error; nosotros ponemos signos y signos como iguales, y estados como estados»¹¹.

En el hombre descubrimos una tendencia irrefrenable hacia la construcción de una imagen del mundo dominada por fenómenos dotados de una identidad—de unidad y permanencia—, clasificables en tipos por su semejanza esencial. Esta tendencia es una tendencia a simplificar, igualando, la esfera variable

⁸ KSA 9, 11[20], p. 450.

⁹ KSA 9, 6[349], p. 286.

¹⁰ KSA 9, 6[340], p. 283.

¹¹ KSA 9, 6[349], p. 286.

y múltiple de las sensaciones. Para Nietzsche, este 'mundo de las cosas iguales' es una ficción cognoscitiva, pues lo único real es el «flujo absoluto» (*absoluter Fluß*)¹², el «pleno fluir» (*völlig Fließend*)¹³ del devenir, su «fluir constante, único, indiviso, indivisible»¹⁴, el «cambio continuo» (*fortwährender Wechsel*)¹⁵.

Esta tendencia innata en el hombre a simplificar y falsificar el mundo ha sido una de las tesis de su 'teoría del conocimiento' más estudiada por los intérpretes de Nietzsche. En general, se ha recalcado que constituye la idea central de su explicación de la validez del conocimiento y se ha enmarcado dentro de la doctrina de la 'voluntad de potencia como conocimiento'¹⁶. A esta época pertenece sólo el descubrimiento de esta tendencia innata del hombre, pero no su explicación ulterior a través de la voluntad de potencia.

¿Por qué el hombre posee esta tendencia connatural a falsificar el mundo del devenir? Esta tendencia falsificadora es esencial a todo ser viviente, es su condición de vida, de manera que, en cierto sentido, vivir es falsificar æen el sentido de simplificar y solidificaræ el mundo, porque el flujo absoluto del devenir no es asimilable por el hombre:

Pues bien, yo creo: el sujeto podría nacer en cuanto nace el error de lo igual, por ejemplo, cuando un protoplasma recibe de varias fuerzas siempre el mismo estímulo (luz, electricidad, presión) y según ese único estímulo deduce la igualdad de las causas, o en general, *es capaz de sentir sólo un estímulo y siente todo el resto como igual* – y así tiene que ocurrir en el grado más bajo del mundo orgánico. [...] esta fe¹⁷ – ¡es decir, este error!– existe ya en el proceso de *asimilación* de lo orgánico. Este es el misterio: ¿cómo llegó el ser orgánico al juicio de lo igual, parecido y persistente? Placer y displacer son sólo *consecuencias* de este juicio y de su asimilación, ¡presuponen ya los estímulos habituales de nutrirse de lo igual y parecido!¹⁸.

¹² KSA 9, 11[162], p. 503.

¹³ KSA 9, 11[330], p. 570.

¹⁴ F. Nietzsche, *Der Wanderer und sein Schatten*, en KSA 2, § 11, p. 546.

¹⁵ KSA 9, 11[268], p. 543.

¹⁶ Sobre la tendencia cognoscitiva a la construcción del 'mundo de las cosas iguales', véase M. Djuric, *Nietzsche und die Metaphysik*. Berlin: Gruyter, 1985, pp. 16-30; H. R. Grimm, *Nietzsche's Theory of Knowledge*. Berlin: Gruyter, 1977; W. Müller-Lauter, *op. cit.*, pp. 95-115; A. Nehamas, *op. cit.*, pp. 42-73.

¹⁷ En este texto y en el siguiente, traducimos 'Glaube' por 'fe', en vez de hacerlo por 'creencia'. La razón es que con *Glaube* Nietzsche no piensa casi nunca en la creencia como opinión, sino en la convicción fuerte e inamovible. El término 'fe', una vez que se prescinde de su connotación religiosa, expresa claramente este sentido fuerte de 'creencia'.

¹⁸ KSA 9, 11[268], p. 543-544.

Que el hombre esté dotado de un órgano cognoscitivo mucho más desarrollado que el resto de los seres vivos significa, para Nietzsche, que en él esta tendencia a simplificar e igualar los fenómenos es mucho más fuerte y necesaria, porque la utiliza y le hace falta mucho más que un animal, el cual tiene una base ya suficiente en el simple instinto. Esto significa que con la capacidad de conocer lo que posee el hombre no es una mayor o única tendencia hacia la 'verdad', sino un mayor impulso hacia la falsificación que los animales.

¿Cómo explica este fenómeno el sentimiento del yo? Construyendo este mundo de las cosas iguales, el hombre se inventa a sí mismo como individuo, como sujeto, dentro de este mundo¹⁹: «Primero nace la fe en el persistir y en la igualdad *fuera de nosotros*, sólo más tarde *nos* concebimos, después de un acostumbramiento inmenso a lo de fuera de nosotros como algo *persistente e igual a sí mismo*, como algo incondicionado. La *fe* (el juicio), por consiguiente, tendría que haber nacido *antes* que la autoconciencia»²⁰.

Cabe sacar como conclusión que, no sólo el concepto de sujeto, sino incluso la *experiencia* interior del sujeto –la experiencia de la propia identidad personal–, son posteriores a la experiencia sensible del mundo exterior como un mundo dominado por cosas iguales e identidades. Es decir, considerándolas en el plano real y no el meramente conceptual, la categoría de sujeto deriva de la categoría de substancia. Esta es una expresión diáfana de cómo supera Nietzsche ya en esta época el planteamiento filosófico de la modernidad²¹.

III. YO Y SÍ MISMO

La segunda convicción acerca del yo dice: el yo constituye lo que cada hombre es fundamentalmente, es decir, la supuesta identidad psíquica del individuo

¹⁹ Sobre el yo como producto de la tendencia falsificadora del hombre véase el libro de E. Lynch, *Dioniso dormido sobre un tigre. A través de Nietzsche y su filosofía del lenguaje*. Barcelona: Destino, 1993, pp. 320-321.

²⁰ KSA 9, 11[268], p. 544.

²¹ La cuestión de la preeminencia entre las categorías de sujeto y de substancia en la filosofía de Nietzsche ha sido y es un centro de controversia entre sus intérpretes. Su iniciador fue evidentemente Heidegger, al interpretar la filosofía de Nietzsche como la culminación de la filosofía de la subjetividad propia del pensamiento moderno. La controversia surge porque, en unos textos, Nietzsche hace derivar la categoría de substancia de la de sujeto, y en otros hace lo contrario. En esta época, los textos que hablan de ello afirman explícitamente, como hemos visto, que la representación del sujeto deriva de la representación de substancia. Djuric asume estos textos e intenta solucionar la contradicción sin conseguirlo (*op. cit.*, pp. 53-54). En el polo opuesto a Heidegger, otros autores afirman que Nietzsche desde esta época se sitúa más allá del subjetivismo moderno, véase sobre todo K. Ansell-Pearson, «The Question of F. A. Lange's influence on Nietzsche», *Nietzsche-Studien*, 17 (1988), pp. 544-545.

constituye su esencia, su verdadera naturaleza. La crítica de esta convicción conduce a la tesis de que el yo no tiene nada que ver con el individuo concreto; y su principal instrumento crítico es la distinción entre el yo (*Ich*) y el sí mismo (*Selbst*)²². Se trata de la distinción entre:

a) la imagen, puramente ficticia, de nosotros mismos que nos formamos en la conciencia; imagen que nos muestra como seres dotados de una identidad interior –lo que llamaremos ‘la imagen del yo’–;

b) y la realidad de cada hombre concreto: un ‘sistema vital’ (*Lebenssystem*).

¿Cómo desarrolla Nietzsche, en líneas generales, su crítica a la centralidad del yo? El procedimiento general consiste en mostrar la falsedad de todas las imágenes que nos formamos, y nos podemos formar, de esa supuesta identidad personal que es el yo. Se trata de mostrar que cualquier imagen que nos formemos de nuestro yo es ficticia. El razonamiento siguiente es típico en Nietzsche: si toda imagen que nos formemos del yo es ficticia, entonces es que no existe un yo, no existe una identidad personal. Este es un ejemplo de la argumentación que suele utilizar para la crítica de la existencia de un ‘ser en sí’ de las cosas, y proviene claramente de la crítica al concepto kantiano de ‘cosa en sí’ (*Ding an sich*)²³ que encontramos en los textos de 1880-82. Esta crítica a la cosa en sí representa un avance teórico muy considerable respecto a su primera época, pues sanciona su liberación teórica respecto a la metafísica schopenhaueriana.

I. CONSTRUCCIÓN DEL YO

La afirmación de la ficción de la imagen del yo es otra consecuencia, junto con la crítica del sentimiento del yo, de la tesis de la superficialidad de la conciencia. El yo es lo que se presenta a nuestra conciencia interior como lo que nosotros somos realmente, como nuestra identidad personal propia, distinta de todas las demás. Como habíamos visto, el yo es un dato de la conciencia de sí mismo o de la experiencia interior. Ahora no trataremos ya simplemente de la construcción de la evidencia del yo, sino de la imagen concreta que cada uno se forma de sí mismo en su conciencia, la imagen del yo. De la tesis de la superficialidad de la conciencia de sí mismo y de la invalidación de los datos de la experiencia interior, se concluye que la imagen del yo, como dato de la experiencia interior, es también una ficción que no se corresponde en absoluto

²² Acerca de la distinción entre el yo y el sí mismo, véase E. Lynch, *op. cit.*, pp. 315-316.

²³ Sobre la crítica de la cosa en sí kantiana cf. F. Sprengel, *Nietzsche und das Ding an sich*. Klutke: Stallupönen, 1934; O. Reboul, *Nietzsche, crítico de Kant*. Barcelona: Anthropos, 1974, pp. 29-30; S. Houlgate, «Kant, Nietzsche and the ‘thing in itself’», *Nietzsche-Studien*, 22 (1993), pp. 115-157.

con lo que cada hombre es realmente. El carácter interpretativo de la experiencia interior supone que la imagen del yo es una interpretación arbitraria de lo que es el individuo, un 'comentario fantástico'. El yo es una construcción realizada por los impulsos interiores a partir de los estímulos nerviosos producidos por los procesos interiores del organismo²⁴. De este modo, los instintos crean la 'ficción poética' de la imagen del yo de un modo enteramente arbitrario. El resultado es que nos formamos una imagen arbitraria y fantástica de lo que somos:

El 'individuo' es sólo una suma de sensaciones, juicios y errores conscientes, una fe, un pequeño fragmento del sistema vital concreto, o muchos fragmentos reunidos juntos con el pensamiento y con la fantasía, una 'unidad' que no resiste. Somos las gemas de un sólo árbol, ¿qué sabemos de lo que podemos llegar a ser en el interés del árbol? Pero en la conciencia sentimos como si quisiéramos y debiéramos ser todo, un fantasear acerca del 'yo' y de todo el 'no-yo'. ¡Dejemos de sentirnos como este fantástico ego!²⁵.

¿Cómo se produce esta falsa interpretación del sí mismo que da lugar al yo? La razón de que la imagen de nosotros mismos que nos formamos en nuestra conciencia interior —el llamado yo— no tenga nada que ver con lo que somos realmente es la expone Nietzsche en el siguiente aforismo: «Ninguno de nosotros somos tal como aparecemos según los estados para los que sólo tenemos conciencia y palabras —y, por consiguiente, elogio y desaprobación—; con arreglo a estas manifestaciones más toscas, las únicas conocidas por nosotros, nos desconocemos; sacamos conclusión de un material en el que las excepciones prevalecen sobre la regla; nos equivocamos en leer esta escritura alfabética aparentemente clarísima de nuestro sí mismo. Pero nuestra opinión sobre nosotros mismos que hemos encontrado por esta vía equivocada, el llamado 'yo', trabaja de ahora en adelante sobre nuestro carácter y nuestro destino»²⁶.

Esto ocurre sea cual sea esa imagen, y se obtenga como se obtenga, puesto que la superficialidad de la conciencia le es constitutiva y no se puede evitar. Pero si toda imagen que nos podemos formar de nuestro yo es una ficción, entonces el yo mismo no existe, es una ficción inventada en cada caso para satisfacer el sentimiento de nuestra identidad personal.

²⁴ Cf. F. Nietzsche, *Morgenröthe*, § 119, pp. 111-114. Sobre la construcción hermenéutica del yo cf. N. Davey, «Nietzsche, the self and hermeneutic theory», *loc. cit.*, pp. 272-284, y D. J. Hoy, «Nietzsche, Hume, and the Genealogical Method», en Y. Yovel (ed.), *Nietzsche as affirmative Thinker*. Dordrecht: Martinus Nijhoff, 1986, pp. 20-38.

²⁵ KSA 9, 11[7], p. 443.

²⁶ F. Nietzsche, *op. cit.*, § 115, pp. 107-108.

2. ORIGEN SOCIAL DEL YO

Hemos visto hasta ahora cómo se lleva cabo la construcción del yo a partir del carácter interpretativo de la experiencia interior. Si pasamos a continuación a una descripción más detallada del proceso de formación de la imagen del yo, descubrimos una de las ideas más interesantes de Nietzsche acerca de esta cuestión: el yo es un producto social. Esta tesis supone, por una parte, un reforzamiento de la idea de que la imagen del yo, que se ofrece a la conciencia de sí mismo, no representa lo que es el individuo realmente; y por otra parte, la formulación de la idea de que el yo no pertenece en absoluto a la parte más singular o 'personal' del individuo, sino a la parte suya que deriva directamente de la sociedad que le rodea. La conclusión de todo ello es que el yo no es lo singular del individuo –no constituye lo que más le diferencia de los demás– ni siquiera como invención o ficción poética.

Dentro del contexto del origen social del yo, Nietzsche utiliza dos argumentos para la demostración ulterior de la superficialidad de la imagen del yo:

a) Se puede mostrar que el yo no pertenece a lo fundamental del individuo, mostrando que ha tenido un origen y una génesis, es decir, una 'historia', posterior al surgimiento del organismo.

b) Se puede demostrar ulteriormente mostrando que el yo es un producto histórico que deriva, no de mi ser más personal y singular, sino de la sociedad que rodea al individuo.

¿Cómo describe Nietzsche el proceso social de nacimiento y formación de la imagen del yo? Para poder comprender bien dicho proceso es conveniente volver a la tesis del carácter interpretativo de la experiencia interior. Además de ser una interpretación arbitraria y fantástica del sí mismo, la experiencia interior es también una interpretación social y no personal: «la interpretación de nuestros estados es obra de los otros y nos ha sido enseñada»²⁷. Lo que solemos llamar 'nuestro yo', la imagen que nos formamos de nosotros mismos, no es realmente lo que somos, sino la imagen que los demás se han formado de nosotros²⁸. Esta idea la encontramos desarrollada en el siguiente aforismo de Aurora:

El egoísmo aparente. La mayor parte de los hombres, a pesar de lo que puedan seguir pensando y diciendo acerca de su 'egoísmo', en toda su vida no hacen nada por su ego sino sólo por el fantasma del ego, que se ha formado sobre ellos en la cabeza de los que les rodean, y que se les ha transmitido; a consecuencia de ello,

²⁷ KSA 9, 6[350], p. 286.

²⁸ Sobre el carácter social del yo cf. G. Vattimo, *Il soggetto e la maschera. Nietzsche e il problema della liberazione*. Milano: Bompiani, 1974, pp. 95-109.

viven todos juntos en una nube de opiniones impersonales y semiimpersonales, de valoraciones arbitrarias y casi poéticas; cada uno de ellos vive siempre en la cabeza de otro y esta cabeza también en otras cabezas: ¡un curioso mundo de fantasmas, que en todo esto sabe darse una apariencia tan sensata!²⁹.

Esta tesis del origen social de la imagen del yo tiene su fundamento en la naturaleza de la conciencia de sí mismo. Nietzsche determina la naturaleza de la conciencia a partir de la investigación de su origen. Su hipótesis es que la conciencia del yo surge cuando el organismo se subordina a un organismo superior. La aplicación concreta de esta explicación se puede apreciar en el surgimiento de la conciencia en el hombre: la conciencia del yo surge cuando el animal-hombre se integra en una sociedad; es su medio de integración y el instrumento de la sociedad para asimilar al individuo. ¿Cómo asimila la sociedad entonces al individuo? Haciéndose una imagen de su forma de ser—su yo—e imponiéndosela. El individuo, por su parte, se integra en la sociedad asumiendo dicha imagen como su verdadero ser, como su yo:

La conciencia nace en relación al ser del cual podríamos ser función; es el medio para asimilarnos. Mientras se trate de la autoconservación, la conciencia del yo es innecesaria. Así ocurre ya en el organismo más inferior. Primero, lo que es extraño, más grande y más fuerte, es representado como tal. Nuestros juicios sobre nuestro 'yo' vienen después, y se efectúan según las disposiciones de lo que está fuera de nosotros, del poder que domina sobre nosotros. Significamos para nosotros mismos lo que representamos en el organismo superior—ley universal³⁰.

Esto implica que el hombre aprende antes a conocer los juicios, los fines y las opiniones de los demás que los suyos propios, puesto que desde la infancia no debe descuidar las exigencias de los demás si quiere evitar conflictos: «Aprendemos a conocer las pretensiones y las opiniones de los otros antes que las nuestras; aquellas son asimiladas por nosotros a través de un largo ejercicio. Cuando más tarde llegamos a ser independientes, continuamos refiriendo a ese substrato asimilado todos nuestros juicios y nuestras acciones conscientes, bien comparando bien resistiendo, bien rebelándonos bien conciliándonos con él»³¹.

A causa de estos condicionamientos sociales, el hombre se ejercita tanto en asimilar lo mejor y más rápido posible los juicios y los valores de los demás que terminan siendo los suyos propios. El individuo se interpreta a sí mismo desde la infancia según estos juicios y valores ajenos, y la imagen que se va

²⁹ F. Nietzsche, *op. cit.*, § 105, pp. 92-93.

³⁰ KSA 9, 11[316], p. 563-564.

³¹ KSA 9, 3[24], p. 53-54.

formando de sí mismo –su supuesto yo– deriva de la imagen que se van formando de él los que le rodean : «Lo que los otros nos enseñan, lo que quieren de nosotros, lo que nos ordenan temer o perseguir, forma el material originario de nuestro espíritu: juicios ajenos sobre las cosas. Ellos nos dan nuestra imagen de nosotros mismos, según la cual nos medimos y estamos o no satisfechos de nosotros. ¡Nuestro juicio no es más que la reproducción de juicios ajenos combinados!»³².

3. YO FICTICIO Y SISTEMA VITAL CONCRETO

La conclusión fundamental que deriva de las tesis de la construcción del yo y del origen social del yo viene a constituir la idea base de la antropología nietzscheana: la existencia de una diferencia tajante, de una fractura, entre el yo y el sí mismo. El desarrollo de esta diferencia viene a responder finalmente a la pregunta: ¿cómo entiende Nietzsche la naturaleza del hombre?

La conclusión a la que se había llegado es que el yo no constituye el centro permanente del hombre, o lo que es lo mismo, que el hombre no posee ningún centro permanente en la forma de un yo, en la forma de una identidad psíquica interna. Nietzsche utiliza entonces el término 'sí mismo' (*Selbst*)³³ para designar la naturaleza del individuo vista e interpretada fuera del concepto de yo. El sí mismo es la condición concreta de cada hombre, mientras que el yo es la falsa identidad psíquica interior que inventan él y la sociedad. Remitiéndonos a la tesis de la superficialidad de la conciencia, podemos decir que el sí mismo es el texto inconsciente e incognoscible en el individuo, del que el yo es un comentario fantástico. El yo es así un producto o una expresión ilusoria de los instintos y fuerzas que constituyen el sí mismo.

Este esquema yo/sí mismo recoge la antítesis tradicional alma/cuerpo para disolverla. En esta época Nietzsche utiliza poco los términos 'alma' y 'cuerpo', de manera que, contrariamente a lo que se pudiera creer, no desarrolla ninguna crítica del concepto de alma. Sólo podemos deducir de los pasajes en los que aparece el término 'alma' que entiende por ella la unidad psíquica o el ser pensante del hombre. Por otra parte, el sí mismo es designado también por 'cuerpo', que como veremos hay que entenderlo no en sentido meramente físico o biológico. Una rica elaboración de la crítica a la antítesis tradicional alma/cuerpo sólo la encontraremos en *Así habló Zaratustra*³⁴ y en las obras posteriores.

³² KSA 9, 6[70], p. 212.

³³ Sobre el significado del sí mismo cf. P. Klossowski, *Nietzsche et le cercle vicieux*. Paris: Mercure de France, 1969, pp. 58-59.

³⁴ Sobre las equivalencias alma-yo y cuerpo-sí mismo, y la reformulación de la crítica al yo en esos términos, véase F. Nietzsche, *Así habló Zaratustra*. tr. A. Sánchez Pascual, Madrid: Alianza, 1983, parte I, «De los despreciadores del cuerpo», pp. 60-62.

¿En qué consiste el sí mismo y, por consiguiente, la naturaleza del hombre? Nietzsche utiliza tres ideas para definir el sí mismo: las de 'instinto' o 'impulso' (*Trieb*), 'sistema vital' (*Lebenssystem*) y 'cuerpo' (*Leib*). El sí mismo estaría formado por los instintos propios del individuo. El conjunto de estos instintos, su funcionamiento y las leyes de su nutrición a penas afloran en la conciencia: «Por mucho que impulse uno el conocimiento de sí mismo, nada podrá ser más incompleto que el cuadro de todos los instintos que constituyen su naturaleza. Difícilmente podrá nombrar por su nombre a los más toscos; su número y su fuerza, su flujo y reflujo, su juego y contrajuego mutuos, y sobre todo las leyes de su nutrición permanecerán para él totalmente desconocidos»³⁵.

Pero el sí mismo no puede consistir en una mera acumulación de instintos, sino que, para constituirlo, los instintos o impulsos se organizan en un 'sistema vital'³⁶. Esta organización se lleva cabo a través de la jerarquización mutua de los impulsos, según su mayor o menor intensidad: «Pero yo distingo entre los individuos, existentes sólo en la imaginación, y los concretos 'sistemas vitales', de los cuales cada uno de nosotros es uno»³⁷. Con este concepto, Nietzsche intenta interpretar la naturaleza del hombre más allá del concepto de yo. Se llama 'sistema' porque consiste en una organización jerárquica de los impulsos entre sí; y se llama 'vital' porque los componentes de esta organización no son tendencias dirigidas cada una por un fin particular suyo, sino impulsos sin finalidad específica, meros impulsos en orden a expandir la vida.

Por último, con la idea de cuerpo se intentan reunir todas estas caracterizaciones del sí mismo. ¿Qué entiende Nietzsche por cuerpo³⁸? El término alemán *Leib* significa cuerpo en el sentido de organismo viviente, a diferencia del término *Körper*, que significa cuerpo en el mero sentido físico de 'cosa extensa' o 'figura', o el cuerpo como objeto de estudio científico. En su reivindicación del cuerpo como la realidad propia del hombre, como su sí mismo, Nietzsche se refiere siempre al cuerpo como organismo viviente o sistema vital, no a los cuerpos físicos. Pero cabe ir más allá para eliminar los equívocos de reduccionismo de su planteamiento de la naturaleza del hombre. El cuerpo como organismo o sistema vital no se subordina a la imagen científica del cuerpo, sea biológica, fisiológica, anatómica, química, etc. Como observa

³⁵ F. Nietzsche, *Morgenröthe*, § 119, p. 111.

³⁶ Sobre el sí mismo como sistema vital véase G. Abel, *Nietzsche. Die Dynamik der Willen zur Macht und die ewige Wiederkehr*. Berlin: Gruyter, 1984, pp. 3-38 y 110-132.

³⁷ KSA 9, 11[7], p. 443.

³⁸ Acerca de la temática del cuerpo, los estudios más completos son los de H. Schipperges, *Am Leitfaden des Leibes. Zur anthropologie und Therapeutik Friedrich Nietzsche*. Stuttgart: Klett, 1975; P. Klossowski, *op. cit.*, pp. 37-88; además, M. Djuric, *op. cit.*, pp. 64-76; y G. Deleuze, *Nietzsche et la philosophie*. Paris: PUF, 1962, pp. 44-49.

Kaulbach³⁹, el cuerpo concreto e inmediato que constituye el sí mismo del hombre tiene muy poco que ver con el cuerpo racionalizado, matematizado y descompuesto de la ciencia moderna. Aunque para la reivindicación de la naturaleza esencialmente corporal del hombre se base de forma importante en las ciencias naturales de su época, existen dos diferencias principales en el modo de interpretar el cuerpo entre Nietzsche y la ciencia moderna.

En primer lugar, en cuanto al papel de la identidad en dichas interpretaciones. La identidad ocupa un lugar central en la interpretación científica del cuerpo. Es propio de la ciencia la búsqueda en la realidad de fenómenos estables y más simples (los elementos) a base de establecer regularidades (leyes) entre ellos⁴⁰. Así en el caso del cuerpo, la ciencia moderna lo interpreta simplificándolo al máximo, buscando en él los fenómenos estables y las regularidades, descomponiéndolo en sus elementos más simples, para así poder controlarlo e intervenir en él. Nietzsche no sólo lo interpreta al contrario, evitando reducirlo a una composición funcional de elementos y a la conexión regular entre los estados de dichos elementos, sino que incluso el cuerpo representa para él, de forma ejemplar, la condición esencialmente plural y cambiante de la realidad viva, y de la realidad en general. Nietzsche utiliza entonces la ciencia natural sólo en la medida en que le sirve para mostrar la enorme complejidad sensible de la naturaleza del hombre, y de la realidad en general. Cuando la ciencia moderna comienza a parcializar la realidad, a establecer regularidades y leyes de la naturaleza, Nietzsche la abandona.

En segundo lugar, en cuanto a la concepción dinámica o estática del cuerpo. Esta segunda diferencia deriva de la primera e ilustra de forma concreta esta supresión de la identidad. Con los conceptos de impulso y fuerza –también los

³⁹ «'Cuerpo', en el lenguaje de Nietzsche, no hay que entenderlo en mero sentido antropológico o fisiológico» F. Kaulbach, *Nietzsches Idee einer Experimentalphilosophie*. Köln/Wien: Böhlau, 1980, p. 117. Para Kaulbach, Nietzsche pretende enraizar al hombre en la naturaleza, pero en una naturaleza que no es la de la ciencia moderna (ibid., p. 15). Por ello, dedica una parte de su libro (ibid., pp. 1-29) y un artículo («Nietzsches Interpretation der Natur», *Nietzsche-Studien*, 10/11 (1981-82), pp. 442-481) a la interpretación nietzscheana de la naturaleza, que pueden servir para aclarar la idea de cuerpo, siempre dentro del conjunto de la obra de Nietzsche. Otros autores que rechazan la acusación de biologismo sobre estas concepciones nietzscheanas son Heidegger y Klossowski. Heidegger piensa que el biologismo de Nietzsche hay que entenderlo etimológicamente como 'doctrina de la vida', cf. M. Heidegger, *Nietzsches Lehre vom Willen zur Macht als Erkenntnis*, en *Gesamtausgabe*. Frankfurt: Klostermann, vol. 47, 1989. Klossowski resalta que, con el concepto de cuerpo, Nietzsche va más allá de la visión meramente fisiológica del cuerpo, cf. P. Klossowski, *op. cit.*, pp. 52-53.

⁴⁰ Sobre la crítica a la ciencia, cf. H. Tausend, *Das Problem der Wissenschaft bei Nietzsche*. Münster, 1936; K. Spiekermann, *Naturwissenschaft als subjektlose Macht. Nietzsches Kritik physikalischer Grundkonzepte*. Berlin: Gruyter, 1992; y B. E. Babich, *Nietzsche's philosophy of science. Reflecting science on the ground of art and life*. Albany: State University of New York Press, 1994.

de afecto y pasión—, Nietzsche pretende entender de modo dinámico el cuerpo, y no de modo estático. La imagen científica del cuerpo, por lo menos en el siglo pasado, es en gran medida mecanicista. Se ve el cuerpo principalmente como un objeto físico, como materia que ocupa espacio. El cuerpo es un conjunto organizado de partes físicas, que se subordinan unas a otras, y que se rigen por leyes químicas y físicas. Nietzsche concibe el cuerpo, no como una organización de partes físicas, como una máquina, sino como un todo organizado jerárquicamente de una variedad grandísima de impulsos⁴¹. Se trata de ver el cuerpo como una realidad esencialmente en movimiento, en evolución continua, una realidad no de carácter pasivo como la materia, sino con el carácter activo propio de los afectos y de las pasiones. La idea de sistema vital no debe inducir entonces a equívoco alguno: con la idea de sistema no se intenta resaltar en absoluto el aspecto estable o racional del cuerpo, sino exclusivamente su carácter de organización jerárquica. De todos modos, se dirá, permanece la paradoja de intentar concebir dinámicamente el cuerpo con el concepto de organización jerárquica. La solución de esta paradoja, junto con una explicación más detallada y fundamentada del intento nietzscheano de interpretar el cuerpo —y el sí mismo— fuera de la identidad, se verá en el próximo apartado.

V. IDENTIDAD DEL YO E INDIVIDUO

La crítica a la identidad del yo representa el punto central y culminante de la crítica al yo y de la crítica al concepto de sujeto en general, en esta época de la producción de Nietzsche. Su centralidad ha sido resaltada por autores como Haar⁴², y Klossowski⁴³.

Si, como hemos visto en el apartado anterior, el sí mismo consiste propiamente en el sistema vital, entonces interesa mostrar ahora, por un lado, de qué modo la identidad del yo no tiene correspondencia alguna con la unidad compuesta y dinámica del sistema vital; y por otro lado, que el individuo no posee por tanto una identidad interior y no es propiamente un *individuum*.

I. FICCIÓN DE LA ESTABILIDAD DEL YO

Con la tesis de la ficción de la estabilidad del yo Nietzsche se enfrenta a la creencia de que el yo es una realidad estable e invariable, es decir, posee una identidad permanente a lo largo del tiempo. Mientras el cuerpo cambia conti-

⁴¹ Cf. P. Klossowski, *op. cit.*, pp. 52-53.

⁴² Cf. M. Haar, *loc. cit.*, p. 81.

⁴³ Cf. P. Klossowski, *op. cit.*, pp. 54-56.

nuamente –crece y envejece–, lo único que garantizaría la identidad de la persona, aquello que daría razón de que sea siempre el mismo individuo, es el yo. El yo constituye así el sujeto del hombre, en sentido aristotélico, el substrato (*hypokeímenon*). Ahora bien, hemos visto que Nietzsche postula que el yo es la imagen que tenemos de nosotros mismos, de nuestro sí mismo, en la autoconciencia. ¿En qué medida esta imagen permanece esencialmente igual? El ser humano posee la convicción de que su yo permanece esencialmente igual a lo largo de toda la vida, aunque no parezca ser así. Nietzsche ataca frontalmente esta convicción.

A diferencia del yo, el cuerpo es esencialmente cambio, transformación continua e infinitesimal, pues aunque su apariencia externa permanezca más o menos la misma, ocurren en el interior las transformaciones más numerosas y profundas que puedan pensarse. Para Nietzsche, podemos decir de un individuo, desde cuando es joven hasta cuando es viejo, que es el mismo individuo sólo en sentido meramente empírico. Lo que ocurre es que también creemos que es esencialmente el mismo individuo porque posee una identidad interior que permanece estable a lo largo de toda su vida. Esta creencia refleja el aspecto temporal del concepto de individuo. La crítica de este aspecto se basa entonces en el razonamiento siguiente: Si la estabilidad de la identidad del yo es una ficción, difícilmente podemos pensar que un hombre permanece siendo siempre el mismo individuo. Lo único que nos autoriza a ello es el hecho de que sigue siendo el mismo cuerpo, por muchas modificaciones que haya sufrido. Nietzsche resalta que entre el mismo individuo joven y viejo suele haber más diferencias de comportamiento, de forma de sentir y pensar, que entre individuos distintos. Entonces, pregunta Nietzsche, ¿sigue siendo realmente el mismo individuo? En términos aristotélicos, un hombre concreto de joven a viejo sigue siendo el mismo individuo de forma accidental, no substancial. Y no porque se produzcan cambios substanciales, sino porque no hay substancia alguna en la persona.

Esta forma de proceder es típica de Nietzsche. Frente a la creencia en la estabilidad e invariabilidad, en el ente (*das Seiende*), típica de la tradición occidental, acentúa el devenir y el puro cambio como realidad última. Así en el caso del individuo, denuncia la creencia en la estabilidad, en la identidad temporal, del individuo y afirma el cambio incesante inmanente al individuo, tanto de su exterior como de su interior.

Con esto entramos en un plano más metafísico, en el problema del principium individuationis. Este problema conduce a Nietzsche a planteamientos y tesis muy diferentes y que exceden con mucho la cuestión de la estabilidad del yo. El problema de la estabilidad del yo significa la pregunta por la identidad interna del individuo, por su identidad como sujeto, que es el tema de nuestro trabajo. El problema más abstracto del principio de individuación, cu-

yas implicaciones afectan ciertamente a la concepción que podamos tener de la persona, escapa a nuestro trabajo⁴⁴.

La creencia en la estabilidad del yo, es decir, en la estabilidad de la identidad del individuo, alcanza su forma extrema en la doctrina de la inmortalidad del alma. Para Nietzsche la creencia en la inmortalidad personal consiste, en definitiva, en la convicción de la existencia eterna del individuo:

Con la hipótesis de la existencia eterna del individuo, el individualismo es extremo; no toma en consideración alguna las comunidades existentes; frente a la eternidad todo escrúpulo pierde sentido: ningún compromiso, ninguna tolerancia, no hay que ceder ni un palmo si está en juego la eternidad. Aquí el fanatismo del individuo está en su apogeo⁴⁵.

Con esta hipótesis, el individualismo teórico alcanza su punto culminante: ya no se afirma simplemente que el individuo posee una identidad estable –su yo–, que permanece esencialmente inmutable a lo largo de toda su vida y que da razón de que pueda hablarse siempre del mismo individuo, a pesar de los cambios sufridos. Más allá, se llega a afirmar que la identidad del individuo, su yo, es eterno. Nietzsche no añade crítica alguna contra esta doctrina, sino que le sigue valiendo lo dicho acerca de la ficción de la estabilidad del yo. Por las mismas razones por las que la estabilidad del yo es una ficción, con más fuerza lo será la eternidad del yo. Las críticas específicas a la existencia eterna del yo no son ya de carácter teórico –gnoseológico o antropológico–, no se mueven en el plano de la crítica al concepto de sujeto, sino de carácter teórico-práctico, situadas en el ámbito axiológico⁴⁶, de crítica de la moral y de la civilización occidental.

2. FICCIÓN DE LA UNIDAD DEL YO

El tema de la estabilidad del yo ocupa un lugar más bien marginal en esta época. A Nietzsche le preocupa mucho más la cuestión de la unidad del yo y el hecho de que una de las convicciones más fuertes del hombre es la creencia en que cada hombre es un 'individuo', esto es, un ser indivisible, que posee una identidad interna que lo singulariza. Por todo ello, la demostración de la ficción de la unidad del yo constituye el punto culminante de toda la crítica al yo: se reutilizan todas las críticas desarrolladas hasta ahora, añadiéndole otras nue-

⁴⁴ Cf. W. Hamacher, *loc. cit.*

⁴⁵ KSA 9, 4[84], p. 121.

⁴⁶ Un ejemplo de ello es que el aforismo que procede de ese fragmento póstumo acentúa el carácter valorativo de la crítica, cf. F. Nietzsche, *op. cit.*, § 211, p. 190.

vas, en orden a mostrar la radical pluralidad y multiplicidad del sí mismo y el carácter ficticio de la unidad que el yo pretende fundar en el individuo.

La tesis de la ficción de la unidad del yo no es una teoría propuesta sin más por Nietzsche. Más que un descubrimiento es el producto de un proceso histórico de disolución del yo. Con sus reflexiones acerca de la ficción del yo, Nietzsche se siente como si llevara a cabo y consumiera un proceso histórico iniciado mucho antes. Concibe su tarea como la de explicitar y profundizar lo más posible la disolución del yo personal, que el hombre contemporáneo ha heredado de las épocas pasadas⁴⁷.

La tesis principal es la siguiente: el hombre moderno es incapaz ya de sentir la unicidad del sí mismo como la siente el animal:

¡Nuestra relación con nosotros mismos! Con egoísmo no se dice absolutamente nada. Dirigimos todos los instintos habituales, buenos y malos, contra nosotros: el pensar sobre nosotros, el sentir a favor o en contra de nosotros, la lucha dentro de nosotros; nunca nos tratamos como individuos sino como dualidad o pluralidad; ejercitamos honradamente sobre nosotros todas las prácticas sociales (amistad, venganza, envidia). El egoísmo ingenuo del animal ha sido completamente alterado por nuestra práctica social: ya no podemos sentir en absoluto una unicidad del ego, estamos siempre bajo una pluralidad. Nos hemos escindido y continuamos escindiéndonos. Los instintos sociales (como enemistad, odio, envidia) (que presuponen una pluralidad) nos han transformado; hemos transferido la 'sociedad', empequeñeciéndola, dentro de nosotros; y el replegarse sobre sí mismo no es una huida de la sociedad, sino a menudo un penoso continuar soñando e interpretando nuestros sucesos según el esquema de las vivencias anteriores. No sólo Dios, sino también todos los seres que reconocemos, incluso los que no tienen nombre, los tomamos dentro de nosotros; nosotros somos el cosmos en la medida en que lo hemos comprendido y soñado. Los olivos y las tormentas se han convertido en una parte de nosotros; la Bolsa y el periódico igualmente⁴⁸.

Esto es el resultado de un proceso histórico en el que interviene como causa fundamental la sociedad. Según Nietzsche, la práctica social es la causa que ha alterado y altera completamente el 'egoísmo ingenuo' del animal. ¿De qué modo ha ocurrido y sigue ocurriendo ese fenómeno? En la forma de un proceso de interiorización. El hombre ha ido interiorizando poco a poco, y lo sigue haciendo, todas las prácticas sociales y las actitudes y afectos que se desarrollan en el entorno social. El ser humano ha introducido dentro de sí la amistad,

⁴⁷ El estudio más detallado sobre esta temática, a lo largo de la producción de Nietzsche, es el de G. Vattimo, *op. cit.*

⁴⁸ KSA 9, 6[80], p. 215-216.

la venganza, la envidia, el odio, etc. El resultado de esta interiorización es que el hombre no se trata ya a sí mismo como un individuo sino como una dualidad o pluralidad. Se trata a sí mismo como un conjunto de tendencias e instintos que a veces se contraponen y a veces convergen, poniéndose unas veces de parte de una o de otra. La persona se trata a sí misma como una pluralidad porque trata sus tendencias, afectos e ideas, con las actitudes sociales de la amistad, el odio, el aprecio, etc. Por eso dice metafóricamente que «hemos transferido la 'sociedad', empequeñeciéndola, dentro de nosotros». La consecuencia es que el individuo actualmente, aunque se aparte de la sociedad y se dirija a una introspección solitaria, seguirá interpretándose a sí mismo según dichas prácticas sociales y sintiéndose como una pluralidad.

¿Como concuerda toda esa reflexión nietzscheana con lo expuesto acerca del sentimiento del yo? La paradoja es la siguiente: por una parte, el hombre posee una fuerte convicción en su unidad personal, fundada en el sentimiento enraizado de su identidad personal; por otra parte, el hombre ya no es capaz de sentir la unicidad de su yo, sino que se siente y se trata como una pluralidad, es decir, parece que el sentimiento del yo ha sido disuelto. Esta paradoja puede interpretarse y resolverse de este modo. Aquello que sufre un proceso histórico de disolución no es el sentimiento mismo del yo, responsable de la convicción en nuestra unidad personal, sino el yo mismo, es decir, la imagen que se ofrece a nuestra conciencia de lo que nosotros somos realmente. De este modo, la paradoja no reside en el pensamiento de Nietzsche sino en el hombre moderno. A lo largo de toda su obra, él desarrolla su crítica a la decadencia de la civilización occidental sobre la idea de que el hombre moderno es expresión de una contradicción fisiológica. Una manifestación de esa contradicción fisiológica de la decadencia es el carácter contradictorio de la dimensión psíquica del hombre moderno en la experiencia que tiene de sí mismo⁴⁹. Por una parte, se trata y se ve a sí mismo como una pluralidad, no como un individuo; por otra parte, está firmemente convencido de su unidad personal, aunque no la encuentre en ninguna parte. La antiquísima convicción de la identidad personal, base del desarrollo del organismo —el sentimiento del yo—, ciega al hombre frente a la experiencia más inmediata que tiene de sí mismo: el hecho de que ya no se siente como unidad sino como pluralidad.

Esta interpretación de la aparente contradicción entre la disolución histórica del yo y el sentimiento del yo nos sirve también para aclarar una cuestión

⁴⁹ Sobre la condición contradictoria del hombre moderno, tanto desde el punto de vista psicológico como 'fisiológico', véase W. Müller-Lauter, *op. cit.*, pp. 34-65. Desde la segunda Consideración intempestiva, De la utilidad y el daño de la historia para la vida, Nietzsche explica la característica del hombre como una contradicción entre su ser interior y su ser exterior. Desarrollo y explicación de esta contradicción esencial al hombre moderno es el problema del comediante, que recorre toda su obra como uno de sus problemas principales, cf. G. Vattimo, *op. cit.*

importante en la interpretación de Nietzsche. Nietzsche no contrapone, como se cree comúnmente, un conocimiento suyo que ha alcanzado la profundidad de la realidad, obtenido por un camino totalmente nuevo, al saber tradicional o del sentido común. Nietzsche se limita a sacar a la luz un conocimiento de experiencia que todo hombre moderno ya posee de sí mismo, pero al que no es capaz de hacerle frente y de reconocerlo. Sin clara conciencia, el hombre moderno se ha ido tratando cada vez más como una pluralidad, pero el antiguo sentimiento del yo sigue ejerciendo su coacción en el pensamiento del hombre para impedir que esa experiencia suya no llegue a su saber consciente. De este modo, Nietzsche no se contradice porque no pretende haber llegado al fondo del ser humano, sino sólo haber sacado a la luz una experiencia más rica y profunda que el hombre posee de sí mismo y de su naturaleza⁵⁰.

En el apartado segundo, dijimos que el sí mismo, la realidad concreta de la persona, no es lo que se suele llamar el 'yo'. Esto implica que el sí mismo no posee realmente una unidad como la posee el yo. Nietzsche lo concibe como una pluralidad de fuerzas e instintos, es decir, de impulsos, que se organizan jerárquicamente entre sí para formar una unidad compuesta muy débil y transitoria: «Quizá con ello terminemos por reconocer, en vez del yo, las afinidades y hostilidades de las cosas, es decir, las pluralidades y sus leyes, y terminemos por tratar de liberarnos del error del yo (también el altruismo ha sido hasta ahora un error)»⁵¹.

Aunque el sí mismo sea esencialmente una pluralidad de impulsos, de la que tenemos experiencia cotidiana, la ficción de la unidad del yo debe proceder de esta misma pluralidad. Para Nietzsche, la multiplicidad misma de las fuerzas es lo que produce el autoengaño del hombre: verse a sí mismo como un individuo y creer firmemente en su unidad personal, a pesar de que, en lo más profundo de sí, se experimenta a sí mismo como una realidad múltiple. ¿Cómo se constituye la ilusión de la unidad del yo en el hombre, a partir de la pluralidad de fuerzas que lo forman?

Antes de seguir con el desarrollo de la cuestión, veamos resumidamente las influencias que pudo sufrir Nietzsche en esta idea de la multiplicidad constitutiva del hombre. En los últimos años se ha investigado mucho sobre lo que Mazzino Montinari ha llamado 'la biblioteca de Nietzsche'. Se trata del estudio de las lecturas de Nietzsche para determinar en qué medida influyeron o inspiraron su pensamiento. El libro de George Stack⁵² constituye el único estudio en profundidad de los autores que posiblemente inspiraron a Nietzsche

⁵⁰ Sobre este punto insiste mucho Vattimo, sobre todo en *Introducción a Nietzsche*. Península: Barcelona, 1987, pp. 48-59.

⁵¹ KSA 9, 11[21], p. 450.

⁵² G. J. Stack, *Lange and Nietzsche*. Berlin: Gruyter, 1983.

esta concepción del hombre como una realidad esencialmente plural, como un sistema vital, como una organización de fuerzas e impulsos, y la tesis de la ficción del individuo. Stack destaca el influjo directo de dos autores, Goethe y Lange. Seguramente, Nietzsche conoció las tesis goethianas acerca de la naturaleza plural del hombre y de la ficción de la unidad individual, no sólo a través de Lange⁵³, como pretende Stack, sino a partir de la lectura directa de su obra *Zur Morphologie* (De la morfología). Basta tener en cuenta la enorme admiración que sintió siempre Nietzsche por Goethe y el hecho de que había leído y asimilado en profundidad gran parte de su inmensa obra, tanto la literaria y la filosófica como la biográfica y la científica⁵⁴.

En su libro, Stack destaca también la influencia de Lange. Parece que la lectura de Lange inspiró a Nietzsche la idea del hombre como un 'organismo', como una 'sociedad de impulsos', es decir, como una organización jerárquica de impulsos. Lange expone en su libro esta idea a la vez que las teorías de algunos científicos contemporáneos suyos acerca del organismo viviente como 'organización social'. Entre ellos destaca el libro de Rudiger Virchow, *Vier Reden über Leben und Kranksein* (Cuatro discursos sobre vida y enfermedad), publicado en Berlín en 1862. En su discusión del carácter aparente de la unidad individual del hombre, Lange cita varias veces a Virchow⁵⁵. Sus opiniones, que Nietzsche debió leer, anticipan claramente la concepción del hombre como una comunidad social de elementos preindividuales⁵⁶.

⁵³ Lange cita y discute las ideas de Goethe, cf. F. A. Lange, *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart*. 2 vols., ed. A. Schmidt, Frankfurt: Suhrkamp, 1974, vol. II, pp. 694-695.

⁵⁴ El pasaje de Goethe que cita Lange es el siguiente: «Todo ser viviente [...] no es algo singular, sino una pluralidad; incluso en tanto que se nos aparece como individuo, no es más que una reunión de seres vivientes autónomos, que son iguales según la idea, el hábito, pero que pueden llegar a aparecer iguales o semejantes, desiguales o desemejantes. Estos seres están ya en parte originariamente unidos, y en parte se encuentran y se unifican. Se enemistan y se vuelven a buscar, y efectúan así en todos los modos y en todos los sentidos una producción infinita»: J. W. Goethe, *Zur Morphologie*. «Die Absicht eingeleitet», en *Hamburger Ausgabe* in 14 Bänden, ed. E. Trunz, München, 1974, vol. 13, p. 56; cf. también pp. 54-59. Sobre el influjo de Goethe, cf. T. Böning, *Metaphysik, Kunst und Sprache beim frühen Nietzsche*. Berlin: Gruyter, 1988, p. 14.

⁵⁵ Lange alaba bastante el libro de Virchow: «Virchow [...] hay que contarle entre los hombres que, a través de una investigación positiva y una teoría penetrante, han contribuido a clarificarnos la interrelación de aquellos seres cuya comunidad forma el 'individuo'» F. A. Lange, *op. cit.*, vol. II, p. 695. Sorprendentemente, Stack no menciona a Virchow y atribuye a Lange todo el mérito y el influjo de esta idea sobre Nietzsche.

⁵⁶ Lange cita a Virchow en el siguiente pasaje: «El individuo es, según su explicación, "una comunidad unificada, en la que todas las partes cooperan en un objetivo de la misma clase, o, como también podría expresarse, actúan según un plan determinado"» *ibid.* La cita de Virchow corresponde a su libro *Vier Reden über Leben und Kranksein*. Berlin, 1862, pp. 37-76, según las referencias de Lange.

Por último, tenemos que considerar la posible influencia sobre Nietzsche de la crítica de Hume a la substancialidad del yo. A pesar de las similitudes entre la crítica de Hume y la crítica de Nietzsche a la identidad del yo, las influencias reales son escasas puesto que Nietzsche no leyó nunca a Hume. Tampoco parece haber influido en su pensamiento el conocimiento indirecto que obtuvo de este autor, a través de la Historia de la filosofía moderna de Kuno Fischer y a través de la breve exposición que Lange hace de su crítica al yo, puesto que Nietzsche cita muy poco a Hume y casi siempre sin ocuparse con cierta profundidad de sus teorías filosóficas. Nietzsche tampoco leyó directamente a Spinoza y, sin embargo, es notoria la importancia que tuvo para él el conocimiento de su filosofía a través de Fischer. En los textos que tratan sobre la crítica al yo no aparece la más mínima referencia, directa o indirecta, a Hume, tanto durante este período como a lo largo de toda su obra. Sin embargo, cabe pensar que conoció al menos los rudimentos de la crítica de Hume a la identidad del yo, a través de la breve exposición que Lange hace de ella. Lange cita algunos pasajes de la sección «De la identidad personal», del Tratado de la naturaleza humana, como el siguiente⁵⁷: «Algunos filósofos se figuran que lo que llamamos nuestro yo es algo de lo que en todo momento somos íntimamente conscientes; que sentimos su existencia, y su continuidad en la existencia, y que, más allá de la evidencia de una demostración, sabemos con certeza de su perfecta identidad y simplicidad»⁵⁸.

¿Cuál es la dinámica de esta pluralidad de fuerzas? Las fuerzas y los instintos se organizan continuamente para formar una unidad transitoria del ser vivo. Nietzsche entiende esta unidad no trivialmente de manera estática —la unidad del cuerpo—, sino dinámica: la unidad del ser vivo en proceso, es decir, la unidad de su evolución, de su funcionamiento, de su forma de comportarse y de moverse en el mundo exterior. La base de esta organización lo constituye la jerarquización de las fuerzas entre sí según las relaciones de dominio y de poder que se establecen entre ellas. Esta jerarquización de las fuerzas se lleva a cabo por el predominio de unas sobre otras. Su fundamento son los distintos grados de intensidad de las fuerzas en cada momento. La ilusión del yo surge por la forma en que nosotros interpretamos esta situación continuamente cambiante de las fuerzas e instintos de nuestro sí mismo:

⁵⁷ Acerca de las posibles influencias de Hume sobre Nietzsche y una comparación entre ambas teorías del conocimiento, véase D. Breazeale, *Toward a nihilist epistemology: Hume and Nietzsche*. New Haven: Yale University Press, 1971. Para una comparación entre ambos dentro de la crítica al yo, cf. N. Davey, «Nietzsche and Hume on Self and identity», *loc. cit.*, pp. 14-29.

⁵⁸ D. Hume, *Tratado de la naturaleza humana*, tr. F. Duque, Madrid: Editora Nacional, 1977, vol. I, libro I, parte IV, sección VI: «De la identidad personal», pp. 397-398. Lange cita este texto en su libro, *op. cit.*, vol. II, pp. 459-460.

El yo no es la posición de un ser respecto a muchos (instintos, pensamientos, etc.), sino que el ego es una pluralidad de fuerzas de tipo personal, de las cuales cada vez una distinta pasa a primer plano como ego, y mira a las otras como un sujeto mira al mundo exterior condicionante y rico en influjos. El sujeto salta de un lugar a otro; quizá sentimos los grados de las fuerzas y de los instintos como cercanía y lejanía, e interpretamos como un paisaje y una llanura aquello que propiamente es una pluralidad de grados cuantitativos. El más próximo, más que el más lejano, se llama para nosotros 'yo'; habituados a la denominación inexacta 'yo y todos los demás, tú', de modo instintivo convertimos en el entero ego lo que predomina momentáneamente, y ponemos todos los instintos más débiles en una perspectiva más lejana y hacemos de ellos un entero tú o 'ello' [Es]⁵⁹.

La metáfora del paisaje explica de qué modo se interpreta el sí mismo como para llegar a la creencia en la unidad personal. Interpretamos como cercanía y lejanía los distintos grados de intensidad de las fuerzas e instintos. Situamos y vemos por planos, como en un paisaje, las fuerzas que poseen grados distintos de intensidad. A partir del primer plano, donde se dispone la fuerza o instinto de mayor intensidad, así construimos nosotros un segundo plano, un tercero, etc. Precisamente, la fuerza que pasa a primer plano, la que está más cercana, creemos nosotros que es nuestro yo. Todos los demás instintos los vemos como algo que no pertenece a nuestro yo, a nuestro verdadero ser. Los vemos como algo extraño, ajeno a nosotros y procedente del exterior. De este modo interpretamos que nosotros somos exclusivamente esa fuerza o instinto predominante y llegamos a creer poco a poco en la unidad simple del yo. La ficción de la unidad del yo se constituye porque tomamos la unidad de uno de los instintos que forman nuestra naturaleza como nuestra unidad; y esto a causa de que nos identificamos equivocadamente con él.

De esta interpretación de la formación de la unidad del yo como ficción se deriva un corolario fundamental para la disolución del concepto de sujeto. La jerarquía de las fuerzas y el predominio de un instinto sobre los demás son siempre transitorios, es decir, casi en cada momento la jerarquización de los instintos varía según sus distintas intensidades. Por tanto, aunque siempre haya un ficticio yo, este yo es siempre distinto en realidad, porque cada vez está formado por un instinto distinto. Surge así un segundo grado de ficción: interpretamos y creemos firmemente que estos distintos yo, que van surgiendo una y otra vez por nuestra identificación con algún instinto nuestro, son siempre el mismo yo, es decir, aquello que constituye el centro permanente del individuo. En realidad, si hay sujeto –aunque sea como ficción–, el sujeto no permanece siempre el mismo, sino que «el sujeto salta de un lugar a otro»⁶⁰. Un centro tal

⁵⁹ KSA 9, 6[70], pp. 211-212.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 212.

como es el yo, que cambia continuamente de lugar y centraliza al individuo de manera cada vez distinta, no puede constituir propiamente el centro permanente del individuo.

La crítica de Nietzsche a la unidad del yo conduce por consiguiente a una doble conclusión demoledora: la unidad del yo es una ficción; y la unidad del yo no puede constituir el centro permanente del individuo ni siquiera como ficción.

Sin querer entrar de lleno en el problema metafísico de la unidad tal y como se plantea en su pensamiento⁶¹, confrontemos seguidamente la unidad, abstracta, del yo con la unidad, concreta, del sí mismo. Básicamente se diferencian en tres puntos.

En primer lugar, en cuanto a la simplicidad de la unidad del yo. La unidad del yo es una unidad simple, en el sentido de que es la unidad propia de una substancia –en términos aristotélicos–, es decir, la unidad propia de lo que no está compuesto de partes. Por el contrario, la unidad del sí mismo es sólo una unidad compuesta, es decir, la unidad propia de una organización de la multiplicidad de los impulsos, como hemos visto más arriba.

En segundo lugar, en cuanto a la permanencia de la unidad del yo. La unidad del yo es una unidad constante, permanente, pues una unidad simple no puede concebirse de otra forma. Por el contrario, como hemos visto poco más arriba, la unidad del sí mismo es una unidad incesantemente cambiante, siempre provisional, por ser cada vez la unidad producto de una organización distinta de los elementos entre sí. Por eso tiene sentido afirmar que nuestra unidad interior cambia continuamente.

En tercer lugar, en cuanto a que la unidad del yo trasciende aquello que unifica. La unidad del yo trasciende el sí mismo y el cuerpo, para poder darles así unidad. En cuanto a la unidad simple, la unidad del yo unifica los estados y procesos interiores del individuo trascendiéndolos; pues en caso contrario dejaría de ser simple. Por consiguiente, posee una existencia real e incluso, en el pensamiento moderno desde Descartes, es lo único que existe verdaderamente, es decir, en sí, siendo todas las otras dimensiones del hombre accidentes del yo. Por el contrario, la unidad orgánica de las fuerzas e instintos del individuo no trasciende el conjunto de los instintos, es inmanente a él. La unidad del sí mismo, propiamente, no existe; lo único que existe son las fuerzas, sus intensidades y sus relaciones de dominio mutuas.

Años más tarde, Nietzsche profundizará esta concepción de la unidad y ofrecerá resultados y explicaciones más extensas y detalladas. Por ahora, para terminar de explicar esta peculiaridad de la unidad del sí mismo, recurramos

⁶¹ Sobre el tema de la unidad e identidad en el pensamiento de Nietzsche, cf. G. Deleuze, *op. cit.*; *Différence et répétition*. Paris: PUF, ; W. Müller-Lauter, «Nietzsches Lehre vom Willen zur Macht», *Nietzsche-Studien*, 3 (1974), pp. 1-60; y D. N. Lambrellis, «The One and the Many in Nietzsche», *Nietzsche-Studien*, 19 (1990).

brevemente a sus fragmentos posteriores. Allí encontramos planteada esta diferencia que estamos examinando de forma esclarecedora: la organización jerárquica mutua de las fuerzas expresa o aparece como una unidad, pero realmente no es una unidad, es decir, realmente no es una sola cosa: «Toda unidad es unidad sólo como organización y juego conjunto, de manera no distinta a cómo es una unidad una colectividad humana, lo contrario entonces de la anarquía atomista; por consiguiente, una formación de dominio, que significa [bedeutet] una cosa pero no es una cosa»⁶².

Hemos visto que la crítica de la convicción de la unidad del yo consiste en mostrar que la unicidad simple del yo, y del individuo, es ficticia y que la única unidad real es una de organización y jerarquización. Pero para llevar a cabo hasta el final dicha crítica no basta con mostrar la no-simplicidad de la unidad del yo. Hay que mostrar claramente además que la unidad compuesta del sí mismo no es tampoco una unidad en la forma de una 'armonía'.

Según Nietzsche, la fe, la confianza, de los filósofos, y de los hombres en general, en la razón les conduce a creer sólo en unidades simples y en unidades armónicas. La unidad simple es la unidad propia de aquello que no está formado de partes. Para Nietzsche, la unidad simple es la unidad no compuesta de partes en sentido empírico; no importa que esté o no compuesta por varios principios metafísicos. Por otra parte, la unidad armónica es un tipo de unidad compuesta: la unidad que es producto de una interrelación armónica entre los componentes, de una organización armónica de sus elementos. Este tipo de organización se caracteriza por que en ella está ausente todo tipo de lucha o de conflicto entre los elementos. Esta convicción de los filósofos aparece formulada en el siguiente fragmento póstumo: «¡La razón! Sin un saber es algo completamente necio, incluso en los máximos filósofos. ¡Cómo fantasea Spinoza acerca de la razón! Un error fundamental es la fe en la armonía y en la ausencia de conflicto, ¡pues esto sería la muerte!»⁶³.

Frente a la creencia en la unidad armónica del yo, Nietzsche contrapone la organización concreta del sí mismo. Esta organización, no es armónica, sino que se basa en el conflicto y en la lucha entre sus elementos⁶⁴. Las fuerzas e

⁶² KSA 12, 2[87], p. 104. W. Müller-Lauter (*op. cit.*, pp. 14-15) realiza un análisis teórico detallado de esta cuestión, aunque dentro de la doctrina de la voluntad de potencia. Sus observaciones pueden servir para aclarar la cuestión, porque este planteamiento en términos de fuerzas e instintos es una prefiguración de dicha doctrina.

⁶³ KSA 9, 11[132], p. 490.

⁶⁴ Müller-Lauter ha determinado la influencia del naturalista contemporáneo de Nietzsche Wilhelm Roux, que leyó en 1881 e influyó en esta concepción del organismo como 'conflicto interno', cf. «Der Einfluss von Wilhelm Roux auf Friedrich Nietzsche», *Nietzsche-Studien*, 7 (1978), pp. 189-235. De este extenso estudio, se extrae la conclusión de que la influencia de Roux se limitó simplemente a proporcionar a Nietzsche una base científica para sus reflexiones acerca de la función central del conflicto en la realidad.

instintos del sí mismo se organizan jerárquicamente entre sí a través de los conflictos y las luchas que surgen entre ellos por el alimento y el espacio. El instinto provisionalmente vencedor subordina a su interés todos los demás, siguiendo una escala de grados jerarquizados. Este instinto mantiene este dominio y esta jerarquización por coacción, gracias a ser precisamente él en esos momentos el instinto con mayor intensidad. Basta un pequeño cambio de las condiciones externas del organismo para que este instinto pierda intensidad y la gane otro, y se entre así en una nueva situación de lucha por el alimento y el espacio. Los instintos más débiles, que existen en un principio en el individuo, a la larga terminan por desaparecer a causa de la imposición excesiva de los más fuertes: «Donde hay vida, hay una formación cooperativa en la que los socios luchan por el alimento y el espacio, en la que los más débiles se doblegan, viven menos, tienen menos descendientes: la diversidad domina en las cosas más pequeñas, en los espermatozoides y en los huevos, –la igualdad es una gran ilusión. Innumerables seres perecen en la lucha–, algunos raros casos se conservan»⁶⁵.

Por consiguiente, la organización de los instintos, que constituye al sí mismo, se basa en las relaciones de dominio que surgen dentro de los numerosos conflictos que se producen entre ellos. Así se hace patente la extrema precariedad y debilidad de la unidad del sí mismo, frente a la imaginada unidad firme del yo: «La centralización no es en modo alguno tan perfecta y la pretensión de la razón de ser este centro es ciertamente el defecto más grande de esta perfección»⁶⁶.

Marco Parmeggiani, colaborador honorario en el Departamento de Filosofía de la Universidad de Málaga, es doctor en Filosofía con una tesis sobre *Nietzsche y la crítica del sujeto del conocimiento* (Málaga: Universidad de Málaga, 1997). Es coeditor, con J. F. Ortega Muñoz, de *Retorno crítico a los orígenes de la modernidad*, Suplemento 2 (1997) de *Contrastes*.

Dirección postal: Castellón 80, 1-B, E-29004 Málaga.

⁶⁵ KSA 9, 11[132], p. 490.

⁶⁶ *Ibid.*