

VIVENCIAS, INSTINTOS Y EMOCIONES: NIETZSCHE Y LA GÉNESIS DE LA EXPERIENCIA INTERIOR

Marco Parmeggiani. Universidad de Málaga

El período de la obra nietzscheana que comienza en 1876 con *Humano, demasiado humano* se caracteriza entre otras cosas, frente al período schopenhaueriano anterior, por una crítica radical a la experiencia interior. Nietzsche la lleva a cabo poco a poco, recorriendo cada aspecto y cada elemento suyo, extrayendo los presupuestos implícitos y poniéndolos en duda de manera implacable. Esta crítica sigue dos líneas principales: a un nivel más general como cuestionamiento de la validez cognoscitiva de la experiencia interior; y a un nivel más concreto, como crítica de cada uno de sus datos cognoscitivos. Esta comunicación analizará la primera línea de la crítica y se centrará en la época entre *Humano, demasiado humano* y *La gaya ciencia* (1876-1882).

Para llevar a efecto esa crítica radical de la experiencia interior, Nietzsche desarrolla una teoría hermenéutica. Hermenéutica en el sentido de que su tesis central afirma que los datos de la experiencia interior, que Nietzsche suele llamar «vivencias» (*Erlebnisse*), son interpretaciones. Ahora bien, la interpretación de un texto puede entenderse de muchas maneras. Por ejemplo, cuando se entiende como la extracción del sentido propio de un texto, no tiene que implicar en absoluto que la interpretación sea superficial. Pero la relación entre interpretación y texto que Nietzsche utiliza no es la adecuación o la fundamentación. La metáfora se establece con la interpretación arbitraria o superficial, es decir, aquella que no se adecua o no se funda en el texto, aunque parezca ser adecuada y estar fundada en él. Con ello, se establece una separación tajante entre texto e interpretación. Aquí, la interpretación es aquello que aparece en la autoconciencia, mientras que el texto serían los impulsos del individuo y los procesos a los que están sometidos. El sistema dinámico de todos los instintos del individuo es lo que Nietzsche suele llamar «sí mismo» (*Selbst*) o incluso «cuerpo» (*Leib*). En resumen, Nietzsche pretende demostrar dos tesis con su teoría hermenéutica: primero, que los contenidos de la experiencia interior no son datos inmediatos, sino mediatos o contruidos; y segundo, aún siendo contruidos, no guardan correspondencia adecuada alguna con el sí mismo, por lo que son superficiales: «Nuestra *vida despierta* es una *interpretación* de procesos instintivos interiores con la ayuda del recuerdo de todo lo sentido y visto; un arbitrario lenguaje por imágenes, como el sueño lo es de las sensaciones percibidas durmiendo»¹.

¹ *Nachgelassene Fragmente 1880-1882*, 6[81] en F. Nietzsche, *Werke. Kritische Studienausgabe*, 15 vols., (ed. G. Colli y M. Montinari), W. de Gruyter/dtv, Berlin/München, 1982, vol. 9, pp. 107-08. A partir de ahora se citará esta edición crítica por sus siglas internacionales, KSA, seguida del número de volumen, y las obras de Nietzsche sin el nombre del autor.

¿Cómo desarrolla Nietzsche su teoría hermenéutica de la experiencia interior? Describiendo el proceso por el que una experiencia interior se constituye en una interpretación. Los factores que intervienen en esta génesis hermenéutica son: el lenguaje, la razón, los impulsos², la costumbre y las percepciones exteriores. Seguidamente examinaremos las etapas de esta génesis, estudiando paso a paso la función de cada factor.

I

En primer lugar, ¿cuál es la función del lenguaje en la constitución interpretativa de la experiencia consciente? Nietzsche sostiene la naturaleza lingüística de la experiencia interior, con la tesis siguiente: en el proceso por el que llegan a la conciencia del individuo los instintos y sus procesos, el lenguaje funciona como un filtro.

Una descripción detallada de esta función de filtrado se encuentra en el aforismo 115 de *Aurora*, titulado «El llamado 'yo'» (*Der sogenannte Ich*)³. El aforismo comienza planteando el problema: ¿cuál es la causa de que la conciencia sea superficial y de que nos desconozcamos? ¿qué es lo que impide que afloran en la vida consciente los procesos e instintos interiores? La respuesta que da Nietzsche es: «El lenguaje y los prejuicios sobre los que está edificado el lenguaje mismo son, de múltiples formas, impedimentos para la penetración en los procesos e instintos íntimos»⁴.

A continuación expone una de las múltiples formas en que el lenguaje impide dicho autoconocimiento: «por el hecho, por ejemplo, de que propiamente existen palabras sólo para los grados *superlativos* de estos procesos e instintos»⁵. ¿En qué se basa para sospechar que las palabras sólo nombran los grados extremos de los procesos e instintos interiores? Los estados extremos son los únicos para los que se tienen palabras porque sólo se pueden nombrar aquellos estados que salen de la indiferenciación del conjunto y resaltan netamente sobre los demás. El resto de los estados intermedios resultan muy difíciles de distinguir, de modo que son casi imposibles de determinar y de ser nombrados.

Antes de continuar es importante entender bien lo que significa «estados extremos» y «estados intermedios» de los procesos e instintos interiores. Nietzsche entiende por estados extremos los estados de ánimo que usualmente se consideran normales. Incluso califica de extremos los sentimientos y sensaciones más suaves. Por su parte, los estados intermedios, que son los difíciles de nombrar, constituyen la mayor parte de los estados interiores. Por la pobreza del lenguaje, los designamos y los entendemos como mezclas de odio y amor, alegría y tristeza, crueldad y compasión, etc., es decir, como mezclas graduales de los estados opuestos que tienen nombre. La gradación infinitesimal de estas mezclas supone una infinidad de estados interiores, como una escala ilimitada de

² Nietzsche utiliza en esta temática indistintamente los términos *Trieb* e *Instinkt*. Siempre que aparece, *Instinkt* lo traduzco por «instinto», pero teniendo en cuenta que Nietzsche lo entiende menos en sentido biológico que en su sentido más cercano a impulso. Por su parte, *Trieb* lo traduzco por «impulso», en el sentido de «impulso interior que tiene origen en nuestro cuerpo», mejor que «pulsión»: éste posee excesivas connotaciones psicoanalíticas que contradicen el significado nietzscheano (el psicoanálisis lo entiende como carencia, mientras Nietzsche como exceso y capacidad productiva).

³ *Morgenröte*, § 115, KSA 3, pp. 107-08.

⁴ *Morgenröte*, § 115, KSA 3, p. 107.

⁵ *Morgenröte*, § 115, KSA 3, p. 107.

pequeños matices graduales, pero que constituyen la mayor parte de los procesos e impulsos interiores. En esta graduación infinitesimal de estados, sólo se perciben los estados de cada extremo, los que, por su intensidad y pureza, adquieren un resalte tal como para advertirlos en nuestro sentido interior. Aquí interesa advertir la mediación lingüística inevitable que sufre la conciencia: sólo llega a ser una experiencia interior aquellos acontecimientos interiores para los que hay alguna posibilidad de ser designados.

Por consiguiente, la causa del error de interpretación sobre el texto del sí mismo, que constituye a la experiencia interior en una interpretación arbitraria y fantástica, es entonces la lingüisticidad de la experiencia interior. El hecho de que sólo puedan nombrarse los estados interiores extremos produce un engaño en la autoconciencia, puesto que la autoconciencia se hace una imagen de los procesos e instintos interiores del individuo arbitrariamente simplificada y tergiversada. El hombre deriva entonces sus conclusiones sobre su naturaleza y sus procesos interiores siguiendo los datos de la conciencia, es decir, basándose en unos datos en los que las excepciones predominan sobre la regla, por lo que se forma una imagen totalmente errónea de sí mismo. La conclusión de Nietzsche es así de radical: «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»⁶.

II

Llegados a este punto hay que estudiar, siempre para ir describiendo y comprendiendo cada vez mejor y más detalladamente el proceso hermenéutico, los dos factores siguientes que intervienen en la constitución hermenéutica de la experiencia interior: el juicio racional y la costumbre. Se ha visto cómo funciona el lenguaje en el proceso hermenéutico de formación de la experiencia interior y cuál es su importancia. Ahora cabe preguntar desde un punto de vista teórico, ¿de dónde deriva la importancia de la función del lenguaje en dicho proceso? Ella deriva de la importancia de la intervención, junto con el factor de la costumbre, del juicio racional en su proceso de formación. Es decir, es el juicio racional el que, junto con el hábito, hace eficiente la función de filtrado del lenguaje en dicho proceso.

Entre las numerosas y ricas reflexiones sobre el conocimiento pertenecientes a esta época, se encuentra una crítica radical de la oposición entre experiencia y razón. En terminología schopenhaueriana, que es el principal planteamiento que Nietzsche tiene en mente, se trata de la oposición entre representaciones intuitivas y abstractas. Recordemos que Schopenhauer critica a Kant el que éste haga depender la formación de la experiencia sensible, es decir, de las representaciones intuitivas, de conceptos abstractos como son las categorías. Para Schopenhauer, las representaciones abstractas derivan de las intuitivas

⁶ *Morgenröte*, § 115, KSA 3, pp. 107-108.

por lo que no pueden influir en ningún momento sobre ellas⁷. En esta crítica, Nietzsche toma como blanco principalmente a Schopenhauer y sigue en cierto modo a Kant. En síntesis los postulados de esta crítica, para demostrar la interdependencia entre experiencia y razón⁸, son dos: (a) la razón y los conceptos derivan de la experiencia sensible y de la naturaleza; y (b) en la constitución de la experiencia sensible -exterior e interior- interviene de forma esencial la razón con el juicio.

El proceso de formación o génesis que partiendo de simples juicios racionales llega a constituir una experiencia interior es el siguiente. Al principio, el hombre sólo atribuye nombres a las pocas sensaciones interiores que percibe claramente, las sensaciones interiores más intensas, que más se destacan. Con el tiempo se acostumbra al juicio «éstos son los estados fundamentales de mi ser interior», emitido con precipitación y sin sopesarlo mucho. Llega un momento en que este juicio, por fuerza de la costumbre, se convierte en certeza absoluta y adopta el aspecto de una evidencia empírica. Entonces le resulta de todo punto evidente que estos estados que él puede nombrar sean los estados fundamentales de sus procesos interiores. El hombre se llega a habituar tanto al juicio que le resulta difícil e impensable dudar de ese fenómeno «inmediato», y darse cuenta de que en realidad ni es inmediato ni muestra su verdadera realidad interior.

Entonces, ¿qué lugar ocupa el lenguaje en este proceso de constitución de la experiencia interior? La función del lenguaje es necesaria porque es el medio principal a través del cual se realiza la función de simplificación y tergiversación de los estados interiores. Sin embargo, es secundaria porque lo que origina y dirige el proceso, hasta determinar su resultado, es el juicio racional. El lenguaje es el medio a través del cual el juicio se convierte en evidencia empírica.

III

En esta teoría hermenéutica de la experiencia interior, Nietzsche utiliza el término «texto» (*Text*) en dos sentidos: el texto es el sí mismo o el texto es la experiencia interior. Siguiendo la primera acepción, la experiencia interior es un comentario más o menos fantástico del texto constituido por los impulsos y los procesos interiores del individuo. Pero Nietzsche añade una segunda acepción, según la cual la experiencia interior es una escritura del sí mismo inmensamente equívoca. ¿Qué tipo de interpretación es pues la experiencia interior? De dicha ambigüedad de sentido se deduce que la experiencia interior no es una interpretación del sí mismo en el mero sentido de lectura o comentario, sino en el sentido de que es una «escritura alfabética» de nuestro sí mismo, es decir, es un texto escrito en el que el sí mismo se expresa. Ahora bien, en este texto escrito que constituye la experiencia interior cabe distinguir dos aspectos: el que mira hacia el sí mismo y el que mira hacia la razón. Según el primero, la experiencia interior es, como hemos visto, una escritura alfabética del sí mismo, es decir, en cada momento es uno de

⁷ A. Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, I Teil, Anhang: «Kritik der kantischen Philosophie», en *Sämtliche Werke*, (ed. A. Hübscher), Brockhaus, Wiesbaden, 1972, vol. II, pp. 505-18.

⁸ Cfr. *Nachgelassene Fragmente 1880-1882*, KSA 9, 3[54] p. 62, 6[433] p. 309, 11[13] p. 445, 11[18] p. 448, 11[286] p. 550. El estudio más interesante dedicado a este problema es G. Abel, «Logik und Aesthetik» en *Nietzsche-Studien* 16 (1987), pp. 112-48, donde puede verse la comparación con el planteamiento kantiano.

los textos interpretativos del sí mismo de entre los tantos posibles. Según el segundo, esta escritura que constituye la experiencia interior es extremadamente ambigua y equívoca, incluso caprichosa, por lo que las lecturas que el hombre hace de ella son, por entero, comentarios arbitrarios (fantásticos, dice Nietzsche) sobre su naturaleza.

¿En qué sentido la escritura alfabética del sí mismo, en la que consiste la experiencia interior, es ambigua y equívoca? ¿Por qué se equivoca el individuo al leer este texto aparentemente clarísimo? Un texto escrito es aparentemente clarísimo cuando parece que su sentido puede entenderse plenamente a partir del significado y referencia habitual de los signos, es decir, cuando parece que contiene de forma patente las claves fundamentales para comprenderlo. En caso contrario, su ambigüedad y equivocidad reside en que los signos responden en realidad a instancias ocultas y desconocidas para el lector. Lo mismo ocurre con la experiencia interior: ella es una escritura que aparentemente parece contener todas las claves necesarias para comprenderla y llegar a conocer los procesos interiores, pero en realidad esas claves se esconden detrás de la experiencia consciente y resultan casi inalcanzables para el hombre.

De todo lo dicho, se deduce que cabe distinguir tres niveles de interpretación en orden ascendente:

- 1º El texto base constituido por los procesos e impulsos del individuo.
- 2º La escritura ambigua y equívoca producto de ese texto base: la experiencia interior.
- 3º La lectura fantástica y arbitraria que el individuo realiza de ese texto equívoco, que lo conduce a una falsa concepción de su sí mismo.

IV

En todo este desarrollo, la idea más interesante que aporta Nietzsche, y que se quería resaltar, consiste en que el carácter interpretativo de la experiencia interior posee las notas de la escritura y no las de la lectura o de la interpretación conceptual. Ahora bien, ¿en qué sentido esta escritura del sí mismo es una interpretación? ¿de qué forma el texto escrito que es la experiencia consciente constituye una interpretación?

Para responder a esta pregunta, Nietzsche recurre a la analogía entre la vigilia y el sueño: la experiencia interior es un lenguaje de imágenes en el estado de vigilia *del mismo modo* que los sueños son un lenguaje de imágenes en el estado de sueño. Esta analogía vigilia/sueño es utilizada por Nietzsche para apoyar empíricamente la tesis principal de su crítica a la experiencia interior de esta época, a la que conduce toda la teoría hermenéutica de la experiencia interior: toda experiencia interior es una «ficción poética» o una «invención» (*Erdichtung*). La exposición más detallada y desarrollada de esta idea se halla en el aforismo 119 de *Aurora*, que precisamente se titula «Vivenciar e inventar ficciones» (*Erleben und Erdichten*). Su conclusión dice así: «¿Qué son entonces nuestras vivencias? ¡Mucho más lo que nosotros introducimos dentro de ellas que lo que hay en

⁹ *Morgenröte*, § 119, KSA 3, pp. 111-14. Se ha traducido *erleben* por vivenciar por las siguientes razones. El verbo *erleben* y el sustantivo *Erlebnis*, muy utilizados en esta época, suelen significar, cuando no son usados en sentido trivial, «tener una experiencia interior» y «experiencia interior». La mejor traducción en español es «vivenciar» y «vivencia», en lugar del más vago «experimentar», siempre que se entienda en su sentido filosófico concreto de «experiencia interior».

ellas! ¿O incluso hay que decir: en sí, dentro, no hay nada? ¿Vivenciar es inventar ficciones?»¹⁰. Es decir, tener una experiencia interior no es más que inventar poéticamente, con la imaginación, una serie de imágenes que no tienen nada que ver con los procesos interiores reales. Seguidamente se verá de qué modo llega a esta tesis final desde la analogía vigilia/sueño.

El desarrollo de la analogía vigilia/sueño empieza con la formulación de la siguiente hipótesis de investigación: «entre vigilia y sueño no hay *sustancialmente* ninguna diferencia». Su propósito es descubrir la identidad de naturaleza entre la vigilia y el sueño, a pesar de las apariencias, es decir, a pesar de que la conciencia los presente siempre como fenómenos antitéticos. A partir de ahí procede del siguiente modo. En primer lugar, propone una tesis acerca de la naturaleza de los sueños: «Estas fantasías, que dan campo libre y desahogo a nuestros impulsos de dulzura, de broma o de aventuras, o a nuestro anhelo de música o de montañas —cada uno tendrá entre manos sus ejemplos más contundentes—, son interpretaciones de nuestros estímulos durante el sueño, interpretaciones *muy libres*, muy arbitrarias, de los movimientos de la sangre y de las vísceras, de la presión del brazo y de las mantas, de los sonidos que vienen de los campanarios, de los gallos de los campanarios, de los noctámbulos y de otras cosas por el estilo»¹¹.

En segundo lugar intenta explicar el hecho de la diversidad de los sueños, es decir, de la diversidad de interpretaciones posibles de este tipo: «Que este texto que, en general, permanece igual de una a otra noche sea comentado de manera tan distinta, que la razón poética (*dichtende Vernunft*) se *represente*, ayer y hoy, causas tan distintas para los mismos estímulos nerviosos; todo esto encuentra su fundamento en que el sugeridor de esta razón ha sido hoy muy distinto al de ayer, un *instinto* distinto quería satisfacerse, funcionar, ejercitarse, recrearse o desahogarse; él estaba precisamente en su marea alta, y ayer había otro»¹².

Esta es la manera en la que surgen los sueños como un producto completamente arbitrario de los impulsos del individuo, como una interpretación arbitraria de los estímulos nerviosos. La tesis de Nietzsche es que el proceso de formación de la experiencia interior en estado de vigilia es del mismo tipo que este proceso de formación de los sueños en el estado de sueño. Sólo cabe que se diferencien por un menor grado de arbitrariedad y de carácter fantástico. Igual que los sueños, así también la experiencia interior constituye un lenguaje de imágenes fantástico y arbitrario que no expresa en absoluto lo que ocurre en realidad. Ambos lenguajes de imágenes son un producto de los instintos. En este hecho se basa Nietzsche para establecer la analogía entre vigilia y sueño y terminar de demostrar el carácter ficticio de las vivencias. Por consiguiente, hay que examinar el último factor que interviene en el proceso interpretativo de la experiencia consciente, los instintos, para terminar de explicar la analogía.

¹⁰ *Morgenröte*, § 119, KSA 3, p. 114

¹¹ *Morgenröte*, § 119, KSA 3, pp. 112-13.

¹² *Morgenröte*, § 119, KSA 3, p. 113.

V

La función de los instintos en la producción hermenéutica de las vivencias es expuesta al principio del aforismo citado. Para explicar dicha función, Nietzsche utiliza el concepto de nutrición y lo aplica a los instintos e impulsos de la naturaleza humana. Su tesis es que tanto los sueños como todas las vivencias de la vida consciente son interpretaciones producidas por los instintos en su afán de nutrición. Los instintos se alimentan de los estímulos nerviosos que producen los acontecimientos exteriores e interiores al organismo. Los impulsos de la naturaleza humana siempre están por asimilar todo efecto de este tipo que se produzca. La asimilación de dichos efectos se lleva a cabo precisamente a través de su interpretación y de la «invención» de una «vivencia»¹³. Pero esta nutrición de los instintos de la naturaleza humana es enteramente azarosa, casual, lo que conlleva que la constitución tanto de la forma de ser del individuo como de su forma de sentir, de su experiencia interior, sean también completamente azarosas. La diferencia entre la vida despierta y la vida en estado de sueño no es, pues, de naturaleza, no es sustancial, sino sólo de grado: ambas son *interpretaciones* de los estímulos nerviosos producidas por los instintos, que se diferencian por un mayor o menor grado de libertad y arbitrariedad. Así concluye Nietzsche su analogía: «La vida despierta no tiene tanta libertad de interpretación como la del sueño, es menos poética y desenfadada, pero ¿tengo que concluir que, de igual modo, nuestros instintos en la vigilia no hacen más que interpretar los estímulos nerviosos y asignarle causas según sus necesidades? ¿que entre vigilia y sueño no hay *sustancialmente* ninguna diferencia? ¿que, incluso, en una comparación entre grados de civilización muy distintos, la libertad de interpretación de la vigilia, en un grado, no es en absoluto inferior a la libertad del sueño, en el otro? ¿que también nuestros juicios y nuestras valoraciones morales son sólo imágenes y fantasías de un proceso fisiológico desconocido para nosotros, un tipo de lenguaje acostumbrado para designar ciertos estímulos nerviosos? ¿que toda nuestra llamada conciencia es un comentario más o menos fantástico de un texto inconsciente, quizá incognoscible, y sin embargo sentido?»¹⁴.

De esta manera, se llega a la tesis de que las vivencias, y toda la experiencia interior a la que pertenecen, no poseen correspondencia alguna con la naturaleza real del hombre y con lo que ocurre realmente en su interior. Entre este fondo del sí mismo y la experiencia interior no existe conexión racional, o necesaria, alguna, sino que su relación de derivación es enteramente contingente, arbitraria y azarosa. Las vivencias no poseen, por consiguiente, ningún «contenido», en sí no son nada sino meras invenciones, meras ficciones poéticas y fantásticas del mismo tipo que los sueños. Como se ha visto al principio del punto cuarto, esta es la conclusión a la que quería llegar Nietzsche: «¿O incluso hay que decir: en sí, dentro, no hay nada? ¿Vivenciar es inventar ficciones?»¹⁵.

¹³ Sobre la dinámica de los instintos y fuerzas véase G. Deleuze, *Nietzsche y la filosofía*, Anagrama, Barcelona, 1986, pp. 59-104; G. Abel, *Nietzsche. Die Dynamik der Willen zur Macht und die ewige Wiederkehr*, Gruyter, Berlin, 1984, pp. 82-94; y P. Klossowski, *Nietzsche et le cercle vicieux*, Mercure, Paris, 1969, pp. 39-52.

¹⁴ *Morgemüde*, § 119, KSA 3.

¹⁵ *Morgemüde*, § 119, KSA 3, p. 114

En conclusión, la tesis final y más importante de esta teoría hermenéutica de la experiencia interior es que tener una vivencia o sentir un experiencia interior, no es un proceso pasivo de mero reflejo de lo que ocurre en el interior del individuo, sino un proceso activo de invención artística. El agente productor de este proceso no es el sujeto humano, no es la conciencia, sino los diversos y cambiantes instintos que forman su naturaleza y que no afloran prácticamente a su conciencia.

De ello se deducen dos consecuencias: en primer lugar, los datos o percepciones de la experiencia interior no poseen ninguna consistencia y estabilidad, pues son el producto de realidades siempre cambiantes, los instintos o impulsos que forman el si mismo; en segundo lugar, la experiencia interior no refleja ningún aspecto importante de los procesos interiores del individuo.

De esta última deriva una serie de ideas fecundas para el desarrollo posterior del pensamiento de Nietzsche. De la ilusoriedad radical de la experiencia interior se deduce la completa superficialidad de la conciencia de sí mismo. Esto significa que la crítica de la conciencia que Nietzsche desarrolla a lo largo de toda su obra se fundamenta en esta crítica radical de la experiencia interior que toma la forma de una teoría hermenéutica. Este último planteamiento filosófico tendrá un desarrollo inmenso a partir de *Así habló Zaratustra*. Nietzsche lo llevará a cabo siguiendo dos directrices: por una parte, a través de la universalización de esta hermenéutica filosófica; y, por otra, a través de la voluntad de potencia, entendida como una «nueva interpretación del acontecer»¹⁶ y como una forma más rica y profunda de entender la actividad de la interpretación. Esta primera teoría hermenéutica que hemos visto, centrada en la experiencia interior, representó para esos avances una base rica y sólida.

Marco Parmeggiani
Dpto. de Filosofía
Facultad de Filosofía y Letras
Universidad de Málaga
29071 Málaga

¹⁶ Cfr. *Nachgelassene Fragmente 1884-1885*, 39[1], KSA 11, p. 619.