

**Colón Sambolín, Mario Javier**

*Nietzsche y la filosofía de la consciencia en Más allá del bien y el mal*

Tábano N° 9, 2013

Este documento está disponible en la Biblioteca Digital de la Universidad Católica Argentina, repositorio institucional desarrollado por la Biblioteca Central "San Benito Abad". Su objetivo es difundir y preservar la producción intelectual de la Institución.

La Biblioteca posee la autorización del autor para su divulgación en línea.

Cómo citar el documento:

Colón Sambolín, Mario Javier. "Nietzsche y la filosofía de la consciencia en *Más allá del bien y el mal*" [en línea]. Tábano, 9 (2013). Disponible en:  
<http://bibliotecadigital.uca.edu.ar/repositorio/revistas/nietzsche-filosofia-consciencia.pdf>  
[Fecha de consulta:.....]

MARIO JAVIER COLÓN SAMBOLÍN

UNIVERSIDAD DE PUERTO RICO EN RÍO PIEDRAS

# NIETZSCHE Y LA FILOSOFÍA DE LA CONSCIENCIA EN *MÁS ALLÁ DEL BIEN Y EL MAL*

caldodecabezas380@gmail.com

Recepción: Agosto 2013  
Aceptación: Octubre 2013

## RESUMEN

Aunque de innegable utilidad, el énfasis *cientificista* en el estudio de la consciencia tal como lo ha desarrollado la filosofía de la mente contemporánea ha obnubilado otras perspectivas. Hoy resulta imperativo retrotraernos a ellas en el estudio de tesis sobre la consciencia. En aras de contribuir al debate actual, el presente trabajo se propone una interpretación de las tesis de Friedrich Nietzsche sobre la consciencia. Se analizarán, además, los presupuestos epistemológicos nietzscheanos involucrados en su crítica de la consciencia. Finalmente, se estudiará la interpretación de Paul Katsafanas sobre cómo debemos entender el concepto “consciencia” en Nietzsche.

## PALABRAS CLAVE

Consciencia. Sensualismo. Sujeto. Orgánico. Nietzsche.

## RESUMO

A pesar de sua inegável utilidade, o ênfase *cientificista* no estudo da consciência desenvolvido pela filosofia da mente contemporânea obnubilou outras perspectivas. Hoje parece imperativo retornar para elas no estudo da tese sobre a consciência. Com o objetivo de contribuir ao debate atual, esse trabalho propõe uma interpretação das teses de Friedrich Nietzsche sobre a consciência. Serão analisados, posteriormente, os pressupostos epistemológicos nietzscheanos envolvidos na sua crítica da consciência. Finalmente, se estudará a interpretação de Paul Katsafanas sobre como devemos entender o conceito “consciencia” em Nietzsche.

## PALABRAS-CHAVE

Consciência. Sensualismo. Sujeito. Orgánico. Nietzsche.

## 1. INTRODUCCIÓN

La literatura secundaria dedicada a la obra de Nietzsche consiste, en su mayoría, de análisis interpretativos sobre ciertos conceptos que se han vuelto icónicos en los estudios nietzscheanos. Abundan los trabajos e interpretaciones sobre conceptos como “la voluntad de poder”, “el sobre-hombre”, “la muerte de Dios”, “el eterno retorno de lo mismo”, etc. Sin embargo, no se ha prestado la misma atención al estudio de las tesis nietzscheanas sobre la naturaleza de la consciencia. Estas tesis suelen trabajarse con propósitos instrumentales; como fundamento del alejamiento de Nietzsche de todo tipo de tesis metafísica.

A la luz de los problemas actuales de la filosofía de la mente contemporánea; específicamente el llamado “problema de la consciencia”, parecería necesario y pertinente el estudio de las tesis sobre la consciencia en la obra de Nietzsche por dos razones de peso. En primer lugar, los filósofos contemporáneos, ya sean de orientación analítica o continental, suelen recurrir al desarrollo filosófico de la época moderna como opción explicativa o esclarecedora de problemas filosóficos contemporáneos o heredados. No obstante, al menos desde la tradición analítica, no existen muchas propuestas para la comprensión de la consciencia cuya influencia resida en un pensador “sensualista” como Nietzsche; pero sí pululan los trabajos con influencia “humana” y “lockeana” sobre este tema. En segundo lugar, a pesar de que tradicionalmente se trabaja la obra de Nietzsche desde la filosofía continental, no es implausible tomar en consideración las propuestas de este filósofo desde el prisma analítico contemporáneo si consideramos que la crítica nietzscheana parte, a rasgos generales, desde un empirismo sensualista influenciado por la fisiología alemana e inglesa. Si se toma en serio esta última consideración, no parece entonces ilegítimo considerar la propuesta nietzscheana de la consciencia como recurso interpretativo a la luz de los problemas actuales dentro de la filosofía de la mente.

Ante la carencia de propuestas interpretativas de esta índole, en el presente trabajo se ofrecerá una interpretación de la propuesta nietzscheana sobre la naturaleza de la consciencia fundamentada con varios aforismos de *Mas allá del bien y del mal*; auxiliados con el aforismo 354 de *La gaya ciencia*. Se estudiará la relación de la tesis nietzscheana de la consciencia con el debate de la época moderna impulsado por el trabajo de René Descartes, así como la crítica emanada de las tesis de Nietzsche relacionadas con los conceptos metafísicos “yo”, “sujeto pensante” y “certeza inmediata”, cuya

comprensión es crucial para una interpretación adecuada de la naturaleza de la consciencia en Nietzsche. Además, se analizará con detalle los presupuestos epistemológicos de los que parte Nietzsche para su crítica y reformulación de la consciencia. Por último, se estudiará la interpretación de Paul Katsafanas sobre cómo debemos entender el concepto “consciencia” en Nietzsche.

## 2. GENEALOGÍA Y CONSTITUCIÓN DE LA CONSCIENCIA

### 2.1. *Una propuesta radical*

La potencia destructora que comportan las tesis de Nietzsche suelen traer consigo nuevas propuestas que, en ciertas ocasiones, resultan ser reformulaciones de conceptos cuya nueva valoración es, en muchos casos, la antítesis del valor anterior. Así comienza Nietzsche su crítica de la valoración metafísica del concepto “Yo”. Es pertinente recordar aquí la revolución racionalista cartesiana que colocó al sujeto como fundamento y posibilidad de conocimiento en una época caracterizada por la fundamentación epistemológica, ontológica o ética en la religión judío-cristiana. El carácter fundacional del *cogito*, además de fungir como la columna vertebral de la epistemología cartesiana, provocó una poblada discusión filosófica que se intensificó en los siglos siguientes. Lo característico de esta discusión fue la problematización de la relación mente-cuerpo y el enlace, si alguno, entre ambos.

Si bien dentro de este centenario debate estuvo palpitante la posibilidad de considerar al cuerpo como germen y causa de la mente,<sup>1</sup> esta propuesta, que tomó el nombre de “sensualismo”, no fue radicalizada en el debate filosófico hasta que Nietzsche propuso la reducción causal de la mente al cuerpo. Parecía entonces que, como precedente a esta tesis, era indispensable una crítica que trivializara el valor de conceptos cartesianos como “sujeto pensante”, “certeza inmediata” y el “Yo” como agente del pensar para darle paso a la revalorización y consideración del cuerpo como origen y causa de la mente.

### 2.2. *Trivialización de la “necesidad atomista”*

Teniendo como propósito la desvirtualización del Yo como agente causante y causa de sí, Nietzsche concentra su crítica en la necesidad atomista; es decir, la inclinación a representar la realidad partiendo de unidades discretas auto-agenciadas. La tradición metafísica moderna, que se

caracterizó por la atomización de aquello que se creía como “lo real”, estaba intrínsecamente vinculada con la tradición causalista que consideró al “átomo metafísico” como unidad; podemos tomar aquí como ejemplo el concepto “mónada” en el sistema metafísico leibniziano. La generalización (o prejuicio) de pensar lo real como unidad discreta y categorizar estas unidades partiendo de criterios “primitivos” como los de simplicidad y causalidad tuvo como consecuencia la idea de que las facultades cognitivas, afectivas y volitivas en el hombre dependen y residen en el alma como “átomo” independiente de todo determinante fisiológico. Por lo tanto, la necesidad atomista trajo consigo al atomismo psíquico como presupuesto epistemológico implícito en el atomismo ontológico: “...más o menos de acuerdo con idéntico esquema buscaba el viejo atomismo, además de la «fuerza» que actúa, aquel pedacito de materia en que la fuerza reside, desde la que actúa, el átomo”.<sup>2</sup>

Para Nietzsche, la necesidad atomista y el atomismo psíquico yacen en prejuicios enraizados en la naturaleza, origen y propósito del lenguaje; es decir, existe una “metafísica” primitiva en el lenguaje. Nuestra comprensión de lo real, según Nietzsche, depende de nuestro impulso por asir la verdad; la voluntad de verdad.<sup>3</sup> Esta voluntad de verdad nos coacciona a establecer una correspondencia entre lo representado y lo “real”. Sin embargo, sugiere Nietzsche, lo representado y lo real no son más que “interpretaciones” determinadas, entre otras cosas, por el lenguaje:

“Justo allí donde existe un parentesco lingüístico resulta imposible en absoluto evitar que, en virtud de la común filosofía de la gramática –quiero decir, en virtud del dominio y la dirección inconscientes ejercidos por funciones gramaticales idénticas–, todo se halle predispuesto de antemano para un desarrollo y sucesión homogéneos de los sistemas filosóficos”.<sup>4</sup>

Esta interpretación está supeditada a la relación que guarda el lenguaje como imperativo de comunicación entre individuos con experiencias en común (cultura) y el pensar consciente: “En pocas palabras, el desarrollo del lenguaje y el desarrollo de la consciencia (no de la razón) van de la mano”.<sup>5</sup> La sistematización del pensar consciente depende de la posibilidad de hacer referencia a los pensamientos que componen ese sistema. Dicha referencia es posible gracias a las palabras que expresan tales pensamientos; es decir, el acceso y la capacidad comunicativa del pensar es sólo posible en virtud de ese sistema que relaciona símbolos con pensamientos. Por lo tanto, la “subyugación” del pensamiento al lenguaje tiene un gran impacto en lo que pensamos y cómo lo pensamos.

La aparente necesidad de atomizar la realidad y, en el caso específico de las facultades mentales, de “interpretar” la mente o la consciencia como “alma indivisible” o “indestructible” descansa en nuestra tendencia a *generalizar* y adjudicar en virtud de la comunicación símbolos lingüísticos a dichas generalizaciones: “...algo existente en ellos los guía, algo los empuja a sucederse en determinado orden, precisamente aquel innato sistematismo y parentesco de los conceptos.”<sup>6</sup>

Pero esta adjudicación de símbolos y la generalización misma no poseen una relación “necesaria” con aquello que pretenden representar; es decir, el valor que comportan los conceptos albergados en la necesidad atomista, y más específicamente en el atomismo psíquico, dependen de la particular representación y simbolización de la tradición cristiana:

“...hay que acabar también con aquel otro y más funesto atomismo, que es el que mejor y más prolongadamente ha enseñado el cristianismo, el *atomismo psíquico*. Permitáseme designar con esta expresión aquella creencia que concibe el alma como algo indestructible, eterno, indivisible, como una mónada, como un *átomo*: *¡esa creencia debemos expulsarla de la ciencia!*”<sup>7</sup>

Por lo tanto, los conceptos con los cuales representamos lo real poseen valor en tanto que pueden ser simbolizados por el lenguaje y no por su concordancia con “la realidad”:

“Las palabras son signos-sonidos de conceptos; pero los conceptos son signos-imágenes, más o menos determinados, de sensaciones que se repiten con frecuencia y aparecen juntas, de grupos de sensaciones. Para entenderse unos a otros no basta ya con emplear las mismas palabras: hay que emplear las mismas palabras también para referirse al mismo género de vivencias internas, hay que tener, en fin, una experiencia *común* con el otro. Por ello los hombres de *un mismo* pueblo se entienden entre sí mejor que los pertenecientes a pueblos distintos, aunque éstos se sirvan de la misma lengua...”<sup>8</sup>

### 2.3. La certeza “mediata” del “yo pienso”

Reconsiderar el atomismo metafísico como mera interpretación condicionada al binomio lenguaje-pensamiento sienta la base para la crítica nietzscheana de los conceptos “certeza inmediata” y “Yo pienso”; así como la refutación de la creencia en un sujeto pensante como agente causal. Siguiendo la problematización trabajada en el aforismo primero de *MABM* sobre la posibilidad de utilizar como hipótesis justo lo antitético en aquellos valores favoritos del dogmático; junto con la imperiosidad del pensador

dogmático, regido por la voluntad de verdad, en asir la verdad “a toda costa”, Nietzsche perfila su crítica a la aparente “certeza inmediata” cartesiana interpretada por Descartes y así mismo por grandes pensadores de la tradición filosófica moderna como consecuencia directa del “cogito ergo sum”:

“Sigue habiendo cándidos observadores de sí mismos que creen que existen «certezas inmediatas», por ejemplo «yo pienso», o, y ésta fue la superstición de Schopenhauer, «yo quiero»: como si aquí, por así decirlo, el conocer lograra captar su objeto de manera pura y desnuda, en cuanto «cosa en sí», y ni por parte del sujeto ni por parte del objeto tuviese lugar ningún falseamiento.”<sup>9</sup>

Por medio del acto de pensar obtengo la “certeza” de que “yo pienso”; y esta “certeza” es “inmediata”, en otras palabras, entre el acto de pensar y la certeza no media proceso alguno. El “sujeto pensante”, es decir, aquel que efectúa el acto de pensar, es “justificado” por la certeza del “yo pienso”. Nótese que en esta cita sujeto y objeto guardan una relación de necesidad bi-condicionada que reside en el acto de pensar. Es por medio del acto de pensar que lo entendido como “sujeto” “capta” lo entendido como objeto. Pero lo entendido como sujeto es, en primera instancia, el acto de pensar pues la certeza inmediata del “yo pienso” carecería de sentido alguno si no existiera algo que pensara. Por otro lado, lo entendido como objeto es de igual forma el acto de pensar pues eso que piensa, lo cual es “justificado” por la certeza inmediata del “cogito”, se toma como objeto a sí mismo. Toda esta autoreferencialidad cuyo producto es el cogito cartesiano parece sugerir la inmediatez de esta certeza. Sin embargo, Nietzsche expresa claramente en *MABM* la distorsión o “falseamiento” existente en la certeza del “yo pienso”:

“En suma, ese «yo pienso» presupone que yo *compare* mi estado actual con otros estados que ya conozco en mí, para de ese modo establecer lo que tal estado es: en razón de ese recurso a un «saber» diferente tal estado no tiene para mí en todo caso una «certeza inmediata».”<sup>10</sup>

El falseamiento ocurre cuando se pretende precisar la naturaleza del estado y se concluye que su carácter definitorio es pensar. Sin embargo, para llegar a esta conclusión es necesario haber establecido una o varias relaciones comparativas con otros estados ya determinados; estados que por obviedad pasaron por un proceso similar de determinación. Por lo tanto, el estado actual, así como los estados determinados, obtienen su determinación en virtud de la mediación fruto de la relación comparativa entre el estado actual y los estados ya determinados. Por esto, entiende Nietzsche que, en el

caso de que el “yo pienso” sea una certeza, tal certeza sería sólo una certeza “mediata”.

Esta atribución de inmediatez a la “certeza” del “yo pienso” enmascara la naturaleza problemática que encierra esta proposición. En efecto, Nietzsche problematiza la significación o valor que la tradición filosófica le ha otorgado a “yo” y “pienso”. En primera instancia se pregunta no sólo por la naturaleza del pensar, sino por la posibilidad comprender qué se quiere decir con esas expresiones:

“cuando yo analizo el proceso expresado en la proposición «yo pienso» obtengo una serie de aseveraciones temerarias cuya fundamentación resulta difícil, y tal vez imposible, –por ejemplo, que yo soy quien piensa, que tiene que existir en absoluto algo que piensa, que pensar es una actividad y el efecto causado por un ser que es pensado como causa, que existe un «yo» y, finalmente, que está establecido qué es lo que hay que designar con la palabra pensar, –que yo sé qué es pensar”.<sup>11</sup>

“Yo pienso” queda desprovisto de su cualidad de certeza inmediata y, además, se expone la inexistencia de fundamento para la creencia de que aquello que piensa es un sujeto pensante. Más aun y, coetáneo con el problema anterior, es la inexistencia de un sentido o valor definido de la expresión “pensar”. Como lee el fragmento anteriormente citado, considerar al pensar como una actividad; que esa actividad es el *efecto* de un sujeto considerado como su *causa*; y la mera posibilidad de conocer aquello que se nombra como pensar son la hueste de asunciones de las que se sostiene la creencia en el “yo pienso”. Ahora bien, la asunción más problemática, y por lo mismo la más criticada para Nietzsche, es la de considerar el pensar como el efecto de un sujeto entendido como causa. Más allá de los problemas de significación de estas expresiones está el problema de la supeditación causal del pensamiento a un agente o sujeto como principio y condición de la actividad de pensar. Dicho de otra manera, tomando como hipótesis la posibilidad de la existencia de una actividad definida como pensar; ¿en qué sentido o con qué fundamento se establece que la causa de esa actividad reside en un agente o sujeto que alberga, entre otras, la capacidad de pensar?

Para Nietzsche, no hay tal cosa como un “yo” o sujeto que sea la causa “ex nihilo” del pensamiento. Podemos entonces concebir sin problema alguno la actividad de pensar sin un sujeto que le sirva de depósito y causa:

“...un pensamiento viene cuando «él» quiere, y no cuando «yo» quiero; de modo que es un *falseamiento* de los hechos decir: el sujeto «yo» es la condición del predicado «pienso». Ello piensa: pero que ese «ello» sea precisamente aquel antiguo y famoso «yo», eso es, hablando de modo suave, nada más que una hipótesis, una aseveración, y, sobre todo, no es una «certeza inmediata»”.<sup>12</sup>

En efecto, “ello” o “eso” piensa; la asignación del símbolo y valor “yo” es sólo una hipótesis, es decir, una interpretación de varias interpretaciones posibles. Más aun, es un “falseamiento” de los hechos pues la interpretación de la actividad de pensar como efecto de un sujeto pensante revelan, además de la exagerada importancia otorgada a la interpretación misma y por lo tanto la ineficacia interpretativa de “el hecho” entendido como actividad de pensar, los ya mencionados determinantes lingüísticos y culturales que coaccionan incluso la interpretación de esa actividad de pensar: “hasta que el texto desapareció bajo la interpretación”.<sup>13</sup> El “sujeto” es, por lo tanto, un exceso de interpretación cuya consecuencia está reflejada en la creencia de que en el cogito cartesiano existe una certeza en la cual no media proceso mental o fisiológico alguno. Resulta “menos” interpretativo entonces considerar al pensamiento como un “ello” del cual ningún sujeto consciente es su causa primera. El sentido y las consecuencias de esta interpretación serán cruciales en la caracterización nietzscheana de la consciencia como efecto del cuerpo.

En este punto es lícito preguntarse, partiendo de la desvirtualización de la necesidad metafísica, junto con el atomismo psíquico y el aparato conceptual que los compone, ¿cuál es el fundamento de la crítica nietzscheana? ¿Existe, además de la insuficiencia interpretativa, algún otro motivo de peso para rechazar la tesis subjetivista cartesiana como causa del pensar?

Las posibles repuestas a estas preguntas deben buscarse en el sensualismo y fisiologismo decimonónico como propuestas explicativas aceptadas por Nietzsche con propósitos estrictamente heurísticos; los cuales consideró como contrapartidas valorativas a la interpretación metafísica tradicional.

#### 2.4. *Sensualismo y fisiologismo*

Es meritorio aclarar que Nietzsche utilizó el sensualismo como método explicativo; no como “fundamento” epistemológico derivado de un materialismo metafísico. Debemos tomar entonces el sensualismo de

Nietzsche como un tipo particular de “hipótesis general”. Así vemos que en el aforismo 15 de *MABM* nos dice:

“Para cultivar la fisiología con buena conciencia hay que sostener que los órganos de los sentidos *no* son fenómenos en el sentido de la filosofía idealista: ¡en cuanto tales no podrían ser, en efecto, causas! Por lo tanto, hay que aceptar el sensualismo, al menos como hipótesis regulativa, por no decir como principio heurístico”.<sup>14</sup>

El sensualismo es vislumbrado en esta cita como la doctrina que fundamenta la epistemología en la capacidad aprehensiva de los sentidos y, específicamente, de los fenómenos o representaciones mentales cuyo contenido es determinado por la sensación.<sup>15</sup> Lo característico del tipo de sensualismo aceptado por Nietzsche es que, si bien la posibilidad de conocer reside en los sentidos, esto es así precisamente por la relación orgánica y de dependencia existente entre la concepción “sentidos” y “sensación”; y la concepción matriz “cuerpo”. Esto quiere decir que para Nietzsche la sensación es principio de conocimiento en tanto el cuerpo es principio de sensación: “¿Qué es claro, qué está «aclarado»? Sólo aquello que se deja ver y tocar, –hasta ese punto hay que llevar cualquier problema”.<sup>16</sup>

“Ver” y “tocar” no pueden ser comprendidos racionalmente sin la consideración de los ojos que ven y la mano que toca. Ambos “órganos” no puede ser desligados a su vez del cuerpo como principio organizativo y jerarquía orgánica. Esta estructura organizativo-jerárquica depende de su auto-regulación y auto-equilibrio para la subsistencia y preservación de lo orgánico. Sin embargo, estas funciones regulativas sostienen una relación indispensable con su contexto o ambiente; es decir, para que las funciones regulativas puedan ser satisfechas y con ello se preserve el balance del organismo es necesario la intervención de los sentidos y la satisfacción de las pulsiones e instintos que resultan de las relaciones de fuerza entre la pluralidad orgánica del cuerpo:

“También detrás de toda lógica y de su aparente soberanía de movimientos se encuentran valoraciones o, hablando con mayor claridad, exigencias fisiológicas orientadas a conservar una determinada especie de vida”.<sup>17</sup>

Bajo el prisma interpretativo de Nietzsche, el cuerpo entendido como organismo instintivo auto-regulado es el principio de todo conocimiento. La epistemología sensualista nietzscheana entonces coloca la causación fenoménica de la sensación en función de la integridad estructural del organismo. Por esta razón es necesario matizar el tipo de sensualismo que

adopta Nietzsche como uno fisiologista en el sentido de que las sensaciones son el fundamento epistemológico en tanto le sirven a la regulación y balance del cuerpo. La reducción al absurdo del aforismo 15 de *MABM* sustenta esta interpretación:

“¿Cómo?, ¿y otros llegan a decir que el mundo exterior sería obra de nuestros órganos? ¡Pero entonces nuestro cuerpo, puesto que es un fragmento de ese mundo exterior, sería obra de nuestros órganos! ¡Pero entonces nuestros órganos mismos serían –obra de nuestros órganos! Ésta es, a mi parecer, una *reductio ad absurdum* [reducción al absurdo] radical: suponiendo que el concepto de *causa sui* [causa de sí mismo] sea algo radicalmente absurdo”.<sup>18</sup>

Con esto tenemos ya una base para comprender el rechazo de Nietzsche a la tesis subjetivista de la consciencia. En primer lugar, se debe destacar que tanto para Descartes como para Nietzsche el pensar, querer, sentir, imaginar, etc., son tipos de estados mentales. La diferencia entre ambos estriba en que para Nietzsche la gran mayoría de lo que se entiende como estados mentales y, específicamente, “pensar”, se encuentra grandemente determinado, en adición al lenguaje, por instintos y pulsiones de los cuales no se está consciente. Es decir, que el pensar consciente está determinado por la actividad instintiva que se desarrolla mayormente a nivel inconsciente:

“...tenemos que contar entre las actividades instintivas la parte más grande del pensar consciente...”

“...la mayor parte del pensar consciente de un filósofo está guiada de modo secreto por sus instintos y es forzada por éstos a discurrir por determinados carriles”.<sup>19</sup>

Si todo acto de pensar esta inconscientemente determinado, entonces el contenido y la intencionalidad de todo acto de pensar se dan en función de aquello que le es ajeno al pensar mismo. Por lo tanto, el acto de pensar no se da en función de un sujeto causante de pensamiento; se da en función de una actividad instintiva inconsciente que determina al acto de pensar mismo. Más aun, el carácter “consciente” del pensar queda desprovisto de sentido si entendemos por consciente aquel pensamiento que tiene como causa a un “yo que piensa”.

Resulta interesante que esta determinación inconsciente de la actividad instintiva en el pensar consciente supedita todo acto de pensar al cuerpo. Aquí Nietzsche, como es común en sus tesis, invierte los valores de

los conceptos que critica y transforma al “yo pienso” en “ello piensa”, siendo este “ello” la pluralidad orgánica, instintiva y pulsional que le da dirección al pensar consciente:

“En otro tiempo, en efecto, se creía en «el alma» como se creía en la gramática y en el sujeto gramatical: se decía: «yo» es condición, «pienso» es predicado y condicionado –pensar es una actividad para la cual *hay que* pensar como causa un sujeto. Después, con una tenacidad y una astucia admirables, se hizo la tentativa de ver si no sería posible salir de esa red, –de si acaso lo contrario era lo verdadero: «pienso», la condición, «yo», lo condicionado; «yo», pues, sólo una síntesis *hecha* por el pensar mismo”.<sup>20</sup>

El giro epistemológico de Nietzsche condicionó a ese “yo” a un “pienso” determinado justamente por aquello inalcanzable para el yo, desvirtuando así la concepción metafísica del “yo” y con esto a la tradición subjetivista moderna. Sin embargo, la revalorización del pensar como “pensar desde y para el cuerpo”; ¿qué implicaciones tiene para el pensar consciente? Si bien el punto de partida del conocer de la tesis nietzscheana son los sentidos, esto no parece excluir la posibilidad de reconsiderar el pensar consciente como un sistema de abstracciones y generalizaciones de lo captado por los sentidos. De esta forma se reconsideraría de igual manera la tesis subjetivista sin la necesidad de concebirla como agente causal. Sin embargo, el sensualismo nietzscheano provee para una interpretación que reduzca el pensar consciente a un mero efecto del cuerpo. Si bien estas posibilidades se acercan a la interpretación que se hace de los textos de Nietzsche hasta el momento, es necesaria la auscultación cuidadosa del sentido en el cual nuestro autor entiende la relación psicofísica del individuo como organismo.

### 3. LA CONSCIENCIA Y SU LA EFICACIA CAUSAL (SI ALGUNA)

#### 3.1. *Consciencia “entre individuos”*

Considerar el pensar consciente como una actividad determinada por el constante influjo de pulsiones que responden al carácter orgánico del cuerpo parecería sugerir que la concepción moderna del acto de pensar como “mente” y, consigo, la concepción tardo-moderna de consciencia es puramente ilusoria. Es decir, que la cualidad principal de la consciencia, el pensamiento, en tanto responde a determinantes fisiológicos inconscientes, no comporta poder causal alguno y por lo tanto eso que consideramos como pensar consciente es un mero residuo ilusorio del funcionamiento corporal; un efecto del organismo “cuerpo”.

Sin embargo, a la luz de un importante aforismo de *La gaya ciencia* se puede comprobar que bajo la tesis sensualista de Nietzsche, el pensar consciente, si bien posee un valor inferior en la vida mental del hombre, es considerado como indispensable para la comunicación entre individuos:

“¿Para qué se necesita, entonces, la conciencia, si es superflua en todo lo esencial? Pues bien, a quien quiera prestar atención a la respuesta que voy a dar aquí y al supuesto tal vez ambiguo que implica, le diré que la sutileza y la fuerza de la conciencia están siempre en función, a mi juicio, de la capacidad de comunicación de un hombre (o de un animal), y que esta facultad está en función de la necesidad de comunicarse”.<sup>21</sup>

“La conciencia, en general, sólo ha podido desarrollarse bajo la presión de la necesidad de comunicación; desde un principio la conciencia sólo era necesaria y útil en las relaciones Interpersonales”.<sup>22</sup>

La conciencia es superflua en tanto que se la considera como origen y fundamento del pensar. Sin embargo, el verdadero valor del pensamiento consciente reside en su función comunicativa que responde a una necesidad específica; la de relacionarse con sus pares para su auto protección y sobrevivencia:

“...él, el animal más amenazado, necesitaba ayuda, protección, necesitaba a sus semejantes, era preciso que supiera ser inteligible para expresar su angustia – y para todo esto necesitaba antes que nada la «conciencia», incluso para «saber» lo que le hacía falta, para «saber» lo que experimentaba, para «saber» lo que pensaba–”.<sup>23</sup>

La conciencia queda así, en la tesis nietzscheana, inexorablemente relacionada con la necesidad de cohesión social. Las necesidades individuales llevaron al hombre a “tener” que comunicarse de alguna forma con sus pares en virtud de las pulsiones de sobrevivencia e integridad organizativa. Tómese en cuenta que, si bien el pensar consciente no puede desligarse de las relaciones sociales entre los hombres, la posibilidad de este tipo de relaciones se da en virtud de un sistema de expresión e interpretación de símbolos que hace posible el entendimiento mutuo entre los individuos. Debemos tener claro que en la tesis nietzscheana el pensar consciente tiene sentido en virtud de la necesidad de “ser social” y esta necesidad jamás habría sido satisfecha sin un lenguaje o sistema de símbolos que representaran las experiencias internas del hombre. Por lo tanto, en el pensar consciente existe una relación necesaria entre experiencias internas y símbolos que expresan tales experiencias en virtud de un sistema comprensible para un grupo de individuos:

“...sólo este pensamiento consciente se da a conocer con palabras, es decir, con signos de comunicación, por lo que se revela el origen de la conciencia misma-. En pocas palabras, el desarrollo del lenguaje y el desarrollo de la conciencia (no de la razón) van de la mano”.<sup>24</sup>

Ahora bien, este sistema simbólico, en tanto que posibilidad de comunicación interpersonal, delimita y coacciona la posibilidad de expresar las experiencias internas por medio de símbolos. Podemos ver la importancia, en la crítica del atomismo metafísico, de la relación entre el lenguaje y el pensamiento como delimitantes en toda interpretación o representación. Ese “saber”, repetido en tres ocasiones en el aforismo 354 de *GC*, está sometido a un lenguaje que hace comunicable la experiencia interna. Así, la consciencia se entiende no tanto como reflejo de la necesidad individual, pero sí como reflejo de la necesidad colectiva:

“Sólo en cuanto animal social aprendió el hombre a ser consciente de sí mismo, y sigue aprendiéndolo aún de forma creciente. Mi opinión, como puede verse, es que la conciencia no pertenece al fondo de la existencia individual del hombre, sino más bien a todo lo que hace de él una naturaleza comunitaria y gregaria; que la conciencia se ha desarrollado, de esta manera, sutilmente en relación con la utilidad comunitaria y gregaria, y que cada uno de nosotros, sí o sí, a pesar de la mejor voluntad de comprenderse individualmente todo lo posible, de «conocerse a sí mismo», no haremos sino llevar a nuestra conciencia lo no individual, lo que es «medio»”.<sup>25</sup>

Por medio de la consciencia el hombre cree conocer la naturaleza de su experiencia interna. Sin embargo, en virtud del origen y dependencia que la consciencia tiene en el carácter social del hombre, esa experiencia interna que cree conocer no es más que la generalización de experiencias internas de cada componente del grupo social. La idea de la consciencia como entramado de experiencias internas del individuo que funcionan como síntoma de la constante auto regulación y balance del arreglo orgánico debe entonces matizarse con el reconocimiento de la dependencia genealógica que tiene el pensar consciente con la necesidad del vínculo entre los hombres y aquellos símbolos que le sirven de “puente” comunicativo: “La conciencia no es, en definitiva, más que una red de vínculos entre los hombres, y sólo en cuanto tal debió desarrollarse”.<sup>26</sup>

El aforismo 354 de *GC*, además de ampliar la tesis nietzscheana de la consciencia desarrollada en ciertos aforismos de *MABM*, parecería indicar que una de las hipótesis sobre la caracterización nietzscheana de la consciencia ofrecida anteriormente, a saber, la posibilidad de re-considerar a

la mente como un sistema de abstracciones y generalizaciones de lo captado por los sentidos, resulta adecuada para comprender la postura de Nietzsche ante este problema. No obstante, considerando la importancia que la actividad inconsciente posee en la tesis nietzscheana, parece pertinente preguntarse si en esta re-interpretación de la consciencia es contemplada la posibilidad de que la actividad consciente influya de alguna forma a la actividad inconsciente. De ser así, ¿no sugeriría esto que la consciencia sí tiene poder causal? De ser afirmativa la contestación a esta pregunta la tesis nietzscheana se vería en serios problemas de contradicción.

### 3.2. *Paul Katsafanas y la consciencia como propiedad*

Las dos preguntas anteriores merecen un estudio exhaustivo y comparativo de toda la obra nietzscheana para ofrecer una contestación adecuada. Lamentablemente eso no es posible dada la limitada extensión de este trabajo. No obstante, se puede ofrecer al menos una interpretación de ciertos textos de Nietzsche en la que se intente responder estas preguntas. Una de estas interpretaciones es la propuesta por Paul Katsafanas en su trabajo *Nietzsche's Theory of Mind: Consciousness and Conceptualization*.<sup>27</sup>

En este trabajo Katsafanas plantea el problema de lo fragmentada de la teoría de la consciencia nietzscheana. Arguye que la literatura que aborda este tema en la obra de Nietzsche apunta hacia una concepción epifenomenalista de la consciencia; es decir, que existe un acuerdo general entre comentaristas de que para Nietzsche la consciencia es un epifenómeno.<sup>28</sup> Sin embargo, a este autor le parece que en más de un texto, Nietzsche parece comprometerse con la afirmación de que el pensar consciente tiene eficacia causal.<sup>29</sup>

La teoría de la mente atribuida a Nietzsche por Katsafanas tiene como elemento principal la afirmación de que la consciencia no es una propiedad esencial de la mente; la mayoría de aquello que comporta el status de actos de pensamiento es de carácter inconsciente. Katsafanas fundamenta esta afirmación refiriéndose al aforismo 354 de *GC* que dice: “Podríamos, efectivamente, pensar, sentir, querer, recordar, e incluso «actuar», en todos los sentidos de la expresión, sin necesidad de que todo ello «entre en nuestra consciencia»”.<sup>30</sup>

La pregunta obligada que se hace Katsafanas es: ¿en dónde reside la distinción entre el pensar consciente y su contrapartida inconsciente? No puede residir en el reconocimiento perceptual de un objeto; en la remembranza; o en la introspección cognitiva, afirma Katsafanas, porque

según la cita anterior todos estos estados mentales ocurren a nivel inconsciente. Aquello que define al pensar consciente es, según Katsafanas, su contenido conceptualmente articulado:

“To say that a state has conceptually articulated content, then, is to say that the state’s content has concepts as constituents, so that entertaining the mental state requires possession of the relevant concepts. To say that a mental state has nonconceptual content is to say that the state’s content does not have concepts as constituents, so that entertaining the mental state does not require possession of concepts.”<sup>31</sup>

¿Qué significa aquí que el pensar consciente posee contenido conceptualmente articulado? Según Katsafanas, el contenido conceptualmente articulado es aquel que resulta de la representación de un objeto, en el caso de la percepción; de las inclinaciones o motivaciones en el caso de la volición; de las actitudes en el caso de las emociones; y de la relación entre representaciones en el caso de la cognición o pensar. El otro componente esencial del contenido conceptualmente articulado es el lenguaje. Las palabras hacen referencia al contenido conceptual y lo “significan”. Aquí vemos un punto de encuentro entre la interpretación de Katsafanas y la propuesta en este trabajo.

Así, aquello que diferencia al pensar consciente de la actividad inconsciente es un proceso de abstracción. Según este autor, este proceso de abstracción puede ser aplicable a todo tipo de estado mental. Si esto es así, entonces las expresiones “consciente” e “inconsciente” son aplicables a todo tipo de estado mental. Recuérdese que en la cita anterior del aforismo 354 de *GC*, Nietzsche nos dice que podemos sentir, pensar, querer, e incluso actuar sin que por ello entre todo a nuestra consciencia. Por lo tanto, aquello que entre en la consciencia por un proceso de abstracción se le puede aplicar la propiedad de “consciente”; y aquello que no entre en la consciencia por este proceso se le puede aplicar la propiedad de “inconsciente”. Esto no implica, según Katsafanas, que los estados inconscientes carezcan de contenido. Estos poseen contenido, según Katsafanas, pero este contenido no es conceptualmente articulado. Aquí recurre el mencionado autor al aforismo 192 de *MABM* para sostener que la articulación no conceptual de los estados inconscientes se produce en la sensación: “...A nuestros ojos les resulta más cómodo volver a producir, en una ocasión dada, una imagen producida ya a menudo que retener dentro de sí los elementos divergentes y nuevos de una impresión...”<sup>32</sup>

Katsafanas entiende que los elementos divergentes y noveles de la “impresión” son el contenido articulado no conceptualmente; divergentes precisamente en relación al contenido conceptualmente articulado. Este tipo de articulación, según Katsafanas, se diferencia del contenido conceptual en que mientras este último es una generalización, el primero es una representación particular: “...unconscious perceptions have nonconceptually articulated content, in the sense that they represent their objects in a definite way, but do not represent them as instantiating concepts”.<sup>33</sup>

De este modo Nietzsche, entiende Katsafanas, concibe la consciencia como un proceso o función que le otorga la propiedad “consciente” a un estado mental en virtud de la existencia de una generalización del estado mental mismo. Lo interesante de esta interpretación es que, de ser acertada, la consciencia dejaría de ser entendida como una facultad atomizada para ser entendida como una mera propiedad de ciertos estados mentales:

“Nietzsche is not concerned, here, with the question of whether conscious states are causally efficacious in their own right. Rather, he is attacking the idea that there is a substantive faculty, an Ego, standing behind conscious thoughts and generating them ex nihilo”.<sup>34</sup>

Sin embargo, el que se abandone en esta interpretación la noción substantivada de la consciencia e indirectamente la atomización de lo mental para proponer que la consciencia no es más que una propiedad de los estados mentales podría sugerir que la aparente eficacia causal de la consciencia es sólo una ilusión y por lo tanto que la naturaleza de la consciencia es epifenoménica. Pero si esto es así, entonces resulta imposible que la consciencia posea poder causal y, como consecuencia, la posibilidad de una influencia del pensar consciente en la actividad inconsciente quedaría anulada.

Sin embargo, Katsafanas entiende que, si bien la consciencia es sólo una propiedad de estados mentales, sí posee la capacidad de influenciar los estados mentales inconscientes en virtud de su propia naturaleza “superficial” generalizadora. Para Katsafanas la consciencia no puede entenderse en Nietzsche como un epifenómeno.

La justificación de Katsafanas para esta interpretación se encuentra en la obra *La genealogía de la moral*.<sup>35</sup> Este autor alude a los conceptos “mala consciencia” y “culpa” como cruciales en la comprensión de la influencia de estados “conscientes” en estados “inconscientes”. Haciendo

referencia a la segunda parte de *GM*, Katsafanas define a la mala consciencia como un tipo de dolor o angustia mental que resulta de la internalización de los instintos o pulsiones de crueldad, hostilidad, ataque, cambio y destrucción.<sup>36</sup> La internalización ocurre cuando estos instintos no pueden ser satisfechos y los instintos sociales frenan la fuerza de los instintos “agresivos”.<sup>37</sup> La relación de estos dos tipos de instintos resulta paradójica según Katsafanas:

“Paradoxically, the internalization of the aggressive instincts consists in the repression of the aggressive instincts by the social instincts, which, in this act of repression, express the aggressive instincts in a new, internalized form”.<sup>38</sup>

Los instintos “agresivos” tienden, arguye Katsafanas haciendo referencia a *GM*, hacia provocar sufrimiento al otro. El freno que los instintos sociales aplican a los instintos “agresivos” provoca la redirección de este sufrimiento al individuo mismo. La mala consciencia sería una amalgama de:

“...the pain engendered by the internalization of the aggressive instincts, the feeling of being turned against a part of oneself, the feeling of internal discord, the feeling of being a threat to oneself, and the feeling of being a threat to society”.<sup>39</sup>

La “mala consciencia” es un estado inconsciente que se vuelve consciente cuando es conceptualizado como “culpa”. Basándose en la segunda parte de *GM*, Katsafanas define “culpa” como el reconocimiento doloroso del fracaso propio en la satisfacción de las obligaciones propias. La mala consciencia es entonces un estado inconsciente de sufrimiento que es conceptualizado como culpa. Las consecuencias de esta conceptualización tienen, según Katsafanas, una influencia importante en la actividad consciente del individuo. En primer lugar causa que la “mala consciencia” se enraíce firmemente y se propague. En segundo lugar, elimina la tristeza engendrada por el pensamiento de que el sufrimiento propio no tiene sentido. En tercer lugar crea una necesidad por nuevos tipos de sufrimiento.<sup>40</sup> Para Katsafanas estos son tres tipos de influencia causal que un estado consciente como la emoción conceptualizada de “culpa” tiene sobre el estado emocional inconsciente de la “mala consciencia”: “...conscious states causally interact with unconscious states in a variety of ways, by creating new unconscious states and by altering existing unconscious states”.<sup>41</sup>

Con esto Katsafanas pretende demostrar que los estados conscientes poseen poder causal en tanto influyentes en la actividad de los estados

inconscientes; sosteniendo de esta forma la afirmación de que la consciencia no puede ser comprendida en la tesis nietzscheana de la mente como un epifenómeno.

### *3.3 Problemas de una interpretación conceptualista*

La propuesta de Katsafanas es mucho más elaborada y detallada que lo expuesto en este simple trabajo. El recurso bibliográfico utilizado en su trabajo supera grandemente las minutas ambiciones que pueden emerger de lo aquí desarrollado, sin tomar en cuenta la pericia que este autor posee de la obra nietzscheana. Sin embargo, creo que no erraré de osado si ensayo aquí algunas dudas y objeciones surgidas por el estudio de su propuesta. Tómese en cuenta que estas dudas y objeciones se fundamentan sólo en la interpretación expuesta en este trabajo.

Como se expuso en la sección precedente, Katsafanas sugiere que la diferencia entre los estados conscientes y los inconscientes reside en el tipo de articulación que ambas propiedades aplican a los estados mentales. Dejando de lado lo problemático de interpretar la consciencia y la inconsciencia como propiedades; de la diferenciación misma en la articulación; y de la articulación misma; surgen varias dudas relacionadas con las consecuencias de estos problemas. En primer lugar, asumiendo la articulación en ambas propiedades; ¿Cómo se da este proceso a nivel inconsciente? Katsafanas cita el aforismo 192 de *MABM* como justificación de un tipo de articulación a nivel inconsciente. Sin embargo, en este aforismo Nietzsche parece establecer sólo una diferencia entre las generalizaciones perceptuales y las percepciones no generalizadas. Si bien es plausible la afirmación de que las percepciones no generalizadas pertenecen a los estados mentales inconscientes, esta diferenciación no parece ser suficiente para afirmar que el contenido de esas percepciones no generalizadas es “articulado”. En su sentido más simple, la expresión “articulación” supone la meorologización de la realidad; esto es, la asimilación de aquello que consideramos como “lo real” de forma fragmentada. Pero esto supone también un tipo de representación.

Si, en efecto, las percepciones inconscientes ya traen consigo un tipo de representación mereológica, ¿no debería, por lo tanto, considerarse el contenido inconsciente de los estados mentales perceptuales como representaciones y, por lo mismo, como “conceptualizaciones”?

La siguiente duda tiene como origen la “paradójica” influencia de los estados mentales conscientes en los estados mentales inconscientes. La propuesta de Katsafanas se cimenta en la supuesta “contaminación” de la economía global de la mente<sup>42</sup> por virtud de la conceptualización articulada de “culpa”. Tomemos como ejemplo la percepción. En el caso de que la generalización característica del contenido conceptual influya en el contenido mental inconsciente; ¿Cómo influye la generalización a las percepciones inconscientes? Una opción sería sugerir que las generalizaciones conscientes “contaminan” la economía mental perceptual “generalizando” todas las percepciones inconscientes. El problema con esta opción es que eventualmente no quedará nivel inconsciente perceptual y esta propiedad no le pertenecería a ningún estado mental; irónicamente la propiedad más extendida en la economía mental. Ese tipo de objeción puede ampliarse a los demás estados mentales.

#### 4. CONCLUSIÓN

El propósito de este trabajo fue el análisis e interpretación de las tesis nietzscheanas de la consciencia utilizando el texto *MABM*. Se presentó tanto la crítica nietzscheana a la tradición metafísica cartesiana, así como los presupuestos sensualistas y fisiologistas que fundamentan esta crítica y apuntan a una reformulación de la relación mente-cuerpo donde la primera es dependiente de la segunda.

De igual forma se ofreció una interpretación particular de la consciencia como necesaria para la cohesión social partiendo de la determinación lingüística del pensar consciente. Por último, se presentó la interpretación conceptualista de Paul Katsafanas, así como varias críticas de la misma.

A pesar de todos sus aciertos, el conceptualismo causal de Katsafanas no toma en consideración la propiedad de reconocimiento (awareness) atribuida históricamente a la consciencia. Al definir lo consciente como lo conceptualizado, deja afuera un problema crucial al cual se enfrenta todo filósofo al momento de estudiar la consciencia. Tal vez se deba a que, al menos en el estudio de *MABM* no se puede concluir que Nietzsche le atribuyera el carácter de reconocimiento a la consciencia. No obstante, el trabajo de Katsafanas posee un valor interpretativo considerable ante la dificultad que implica el estudio de la obra de Nietzsche.

---

<sup>1</sup> Entre los defensores del sensualismo anteriores a Nietzsche se encuentran Locke, Berkeley, Hume y Condillac. (AUDI, R. (ed.), *The Cambridge Dictionary of Philosophy*. Cambridge University Press, New York, 1999.

<sup>2</sup> NIETZSCHE, F., *Más allá del bien y el mal*, Alianza, Madrid, 2009, 40-41 (en adelante: *MABM*, con número de página).

<sup>3</sup> *MABM*, 22-23.

<sup>4</sup> *MABM*, 44.

<sup>5</sup> NIETZSCHE, F., *La gaya ciencia*, EDAF, México D.F., 2002, 358 (en adelante *GC*, con número de página).

<sup>6</sup> *MABM*, 44.

<sup>7</sup> *MABM*, 36.

<sup>8</sup> *MABM*, 249-250.

<sup>9</sup> *MABM*, 39-40.

<sup>10</sup> *MABM*, 39.

<sup>11</sup> *Ibid.*

<sup>12</sup> *MABM*, 40.

<sup>13</sup> *MABM*, 67.

<sup>14</sup> *MABM*, 38.

<sup>15</sup> Para esta definición me fundamento, en parte, en la que se encuentra en el Diccionario de filosofía de José Ferrater Mora (FERRATER MORA, J., *Diccionario de filosofía*, Ariel, Barcelona, 2001, 3231).

<sup>16</sup> *MABM*, 37.

<sup>17</sup> *MABM*, 25.

<sup>18</sup> *MABM*, 38.

<sup>19</sup> *MABM*, 25.

<sup>20</sup> *MABM*, 54.

<sup>21</sup> *GC*, 356.

<sup>22</sup> *GC*, 357.

<sup>23</sup> *GC*, 357.

<sup>24</sup> *GC*, 358.

<sup>25</sup> *GC*, 358.

<sup>26</sup> *GC*, 357.

<sup>27</sup> KATSAFANAS, P., “Nietzsche’s Theory of Mind: Consciousness and Conceptualization”, *European Journal of Philosophy*, vol. XIII, no. 1 (2005), 1-31.

<sup>28</sup> Se entiende aquí por epifenómeno y epifenomenalismo la afirmación de que los estados conscientes nunca actúan como causas, aunque parecen hacerlo. (AUDI, *The Cambridge Dictionary*, 685-686).

<sup>29</sup> Katsafanas se refiere aquí a *GC*, 11 y 354.

<sup>30</sup> *GC*, 355.

<sup>31</sup> KATSAFANAS, *Nietzsche’s Theory of Mind*, 4.

<sup>32</sup> *MABM*, 132.

<sup>33</sup> KATSAFANAS, *Nietzsche’s Theory of Mind*, 7.

<sup>34</sup> *Ibid.*, 11-12.

<sup>35</sup> NIETZSCHE, F., *La genealogía de la moral: un escrito polémico*, Alianza, Madrid, 2011.

---

<sup>36</sup> KATSAFANAS, *Nietzsche's Theory of Mind*, 19.

<sup>37</sup> No obstante la importancia genealógica de estos instintos, para efectos del argumento, no importa su desarrollo en este trabajo.

<sup>38</sup> KATSAFANAS, *Nietzsche's Theory of Mind*, 20.

<sup>39</sup> *Ibid.*, 20.

<sup>40</sup> *Ibid.*, 22.

<sup>41</sup> *Ibid.*, 23.

<sup>42</sup> KATSAFANAS, *Nietzsche's Theory of Mind*, 24.