

# NIETZSCHE, EL PROBLEMA DE LA IDENTIDAD Y EL ESPACIO DE LA ÉTICA

José Manuel Romero Cuevas. Universidad de Granada

La presente comunicación pretende exponer en qué sentido puede ser relevante para nosotros la problematización nietzscheana de la identidad personal y si tal problematización abre el espacio de posibilidad de una ética quizás pertinente para nuestro presente. Considero esto importante pues demasiado a menudo se ha sostenido que la «disolución» nietzscheana del sujeto conduce a caracterizar al individuo por su *hybris*, por su exceso esencial en tanto voluntad de poder, como sostiene G. Vattimo<sup>1</sup>, o bien que posibilita su entrega a un «devenir de perspectivas y de roles», como mantiene entre nosotros Diego Sánchez Meca<sup>2</sup>. En contraste con estas lecturas, abordaremos:

1. La crítica de Nietzsche al yo, al sujeto.
2. La raíz y la intencionalidad de tal crítica.
3. Las consecuencias en términos éticos de la crítica al sujeto y la problematización de la identidad.

## 1

Nietzsche sostiene que la idea de «sujeto» y de «yo» son ficciones basadas en creencias. Creencia en una *unidad*, tras la aparente multiplicidad de los estados de la interioridad. Creencia en que la igualdad constatada entre ciertos estados internos se sustenta en una *igualdad* esencial que les serviría de substrato<sup>3</sup>. Para Nietzsche, por lo tanto, «nuestra creencia en el yo» debe entenderse como «creencia en una substancia»<sup>4</sup>; el «yo» es tomado «en cuanto substancia»<sup>5</sup>, como *alma*<sup>6</sup>. Nietzsche así pone de manifiesto la insostenibilidad de la idea de sujeto y de yo, entendidos, esto es importante, como *substancia*. Son, en cambio, ficciones basadas en creencias que por ser, dice Nietzsche, imprescindibles son precisamente falsas<sup>7</sup>.

En contraste, Nietzsche concibe el yo como «multiplicidad»<sup>8</sup>. Para Nietzsche, sostiene A. Renaut, «en cada individuo reinan múltiples centros de fuerzas que se combinan y se combaten a cada instante»<sup>9</sup>. Por ello dice Manfred Frank que el sujeto concebido por Nietzsche «es más bien un epifenómeno de la voluntad de poder»<sup>10</sup>. En la ficción del sujeto

---

<sup>1</sup> G. Vattimo, *Más allá del sujeto*, Paidós, Barcelona, 1992, p. 33 y ss.; *Las aventuras de la diferencia*, Península, Barcelona, 1986, p. 89 y ss.

<sup>2</sup> D. Sánchez Meca, *En torno al superhombre*, Anthropos, Barcelona, 1989, p. 332.

<sup>3</sup> F. Nietzsche, *La voluntad de poder*, en *Obras completas*, vol. IV, Aguilar, Madrid, 1967 (6ª ed.), párrafo 485. Utilizo la traducción que Andrés Sánchez Pascual ha publicado en Archipiélago, n 23/1995, p. 88-93, de los fragmentos recopilados bajo tal título en el apartado «La creencia en el 'yo'. El sujeto».

<sup>4</sup> F. Nietzsche, *op. cit.*, párrafo 487.

<sup>5</sup> F. Nietzsche, *op. cit.*, párrafo 488.

<sup>6</sup> F. Nietzsche, *op. cit.*, párrafo 485.

<sup>7</sup> F. Nietzsche, *op. cit.*, párrafo 483.

<sup>8</sup> F. Nietzsche, *op. cit.*, párrafo 490.

<sup>9</sup> A. Renaut, *La era del individuo. Contribución a una historia de la subjetividad*, Destino, Barcelona, 1993, pp. 251-2.

<sup>10</sup> M. Frank, *La piedra de toque de la individualidad*, Herder, Barcelona, 1995, p. 9.

queda tematizada esa jerarquización interna al individuo entre las fuerzas que mandan y las que obedecen siendo ambas «de igual especie»<sup>11</sup>. El hecho de que la subjetividad esté estructurada según el gobierno, que debe ser sostenido, de unas fuerzas sobre otras queda traslucido en la ficción útil pero falsa del sujeto.

## 2

A la raíz de tal crítica al sujeto substancial existe una matriz ética. Para Nietzsche concebirse como substancia tiene para el individuo efectos perniciosos. Fundamentalmente, porque, al tomarse como entidad idéntica y permanente, como hecho consumado, el individuo deja de tomarse como *problema*, como *asunto*<sup>12</sup>. Al concebirse como sujetos los individuos se toman como *cosas* eludiendo la tarea ética de comprenderse como problema. Este tomarse como problema es para Nietzsche, en un contexto en el que estamos moldeados por dos mil años de platonismo-cristianismo<sup>13</sup>, fundamental. Es de máxima relevancia problematizar nuestra forma dada, nuestra conformación por el cristianismo, lo cual es impedido por la idea de sujeto substancial. De ahí sus perniciosos efectos éticos. Mostrar esto constituye el interés de la crítica de Nietzsche al sujeto-yo-substancial.

## 3

Hasta ahora sólo hemos atendido a los planteamientos del Nietzsche maduro. Quiero llamar la atención en cambio sobre una obra de una riqueza impresionante. Me refiero a la segunda de las Intempestivas, *De la utilidad y los inconvenientes de la historia para la vida*. Lo que el Nietzsche maduro tematiza explícitamente como crítica al sujeto substancial y su forma de identidad perniciosa para la problematización ética de los individuos es puesto en práctica en esta obra con relación a una problemática concreta: el distanciamiento del pasado coercitivo llevado a cabo por la historia crítica. Voy a centrarme en este asunto pues considero que es iluminador tanto de los posicionamientos de Nietzsche como de la cuestión de la posible relevancia de los mismos para nuestro presente.

Para Nietzsche la historia crítica, que disuelve la sacralidad de lo pasado extrayéndolo del olvido y analizándolo implacablemente, es exigida por la misma vida: «a veces la misma vida que necesita del olvido pide la destrucción por una lapso de tiempo de ese olvido»<sup>14</sup>. De esta forma, «se enfoca su pasado con un criticismo y se lo corta por la base, violando cruelmente todos los piadosos respetos»<sup>15</sup>. Esta tarea de enfrentamiento crítico, enjuiciador, de lo pasado, se enfrenta con un problema importante: nos impulsa a una lucha, a un conflicto entre el tipo de distanciamiento que nos posibilita de lo pasado, un distanciamiento crítico cognitivo, y el tipo de vinculación que tenemos con él, principalmente a través de la herencia biológica, de lo congénito heredado de ese pasado:

Pues siendo como somos los resultados de generaciones anteriores, somos también los resultados de sus yerros, pasiones, y extravíos, y aun de sus crímenes; no es posible desligarse del todo de esta cadena. No por condenar esos extravíos y considerarnos emancipados de ellos deja de ser un hecho que provenimos de ellos. Llegamos, cuando más, a un choque entre la naturaleza

<sup>11</sup> F. Nietzsche, *op. cit.*, parágrafo 492.

<sup>12</sup> F. Nietzsche, *Aurora. Reflexiones sobre la moral como prejuicio*, en *Obras completas*, ed. cit., parágrafo 560.

<sup>13</sup> Cfr. F. Nietzsche, *Más allá del bien y del mal*, Alianza, Madrid, 1972, Prólogo.

<sup>14</sup> F. Nietzsche, *De la utilidad y los inconvenientes de la historia para la vida*, en J. B. Llinares Chover (ed.), *Nietzsche. Antología*, Península, Barcelona, 1988, pp. 70-1.

<sup>15</sup> F. Nietzsche, *op. cit.*, p. 71.

ingénita y heredada y nuestro conocimiento.<sup>16</sup>

Esta es la profunda limitación de la historia crítica. Sólo es capaz de establecer un distanciamiento de tipo cognitivo, en el ámbito de conciencia, respecto a un pasado con el que estamos íntimamente unidos por la herencia biológica. De ahí que su tarea de distanciamiento, de liberación crítica de lo pasado, deba completarse con medidas *prácticas*, las únicas efectivas sobre ese lazo de la herencia fisiológica que nos une coercitivamente a él, las únicas capaces de modificar ese contenido en nosotros que significa la pervivencia de lo pasado en nosotros. Estas medidas prácticas son las disciplinas que uno mismo aplica sobre sí, esas prácticas de automoldeamiento consciente que M. Foucault denominó «técnicas de sí»<sup>17</sup>. De ahí que en el seno de ese choque promovido por la historia crítica entre conocimiento de lo pasado y la «naturaleza ingénita y heredada» de él, deba introducirse «la lucha de una disciplina nueva y severa contra lo desde antiguo heredado e inculcado»<sup>18</sup>. Con ello, «plantamos una costumbre nueva, un instinto nuevo, una segunda naturaleza, y de esa forma se atrofia la primera»<sup>19</sup> o heredada. De esta forma cortamos los vínculos con el pasado a un nivel fundamental. Nos distanciamos fisiológicamente del pasado. Con tal impresión de una segunda naturaleza «se trata de una tentativa de darse *a posteriori* un pasado del que se quisiera provenir en contraposición a aquél del que se proviene»<sup>20</sup>. Para esta tarea «siempre peligrosa (...) porque las segundas naturalezas suelen ser más débiles que las primeras», cabe para Nietzsche («un consuelo singular: saber que también esa primera naturaleza fue una vez segunda y que toda naturaleza triunfante se convierte en primera»<sup>21</sup>).

El papel de la disciplina, de las técnicas de sí, en este escrito está incardinado en un contexto en el cual lo que hay que transformar es la carga fisiológica que hemos heredado del pasado y que nos hace esclavos de él. El problema sin embargo está planteado en términos interesantes. No basta, a la hora de distanciamos de lo pasado (y del presente que la crítica ha desjustificado transformándolo ya en pasado), con una crítica cognitiva y moral, es decir, con un distanciamiento meramente cognitivo y moral. Este puede ser el primer paso. Pero, según Nietzsche, seguimos vinculados con el pasado, esclavizados a él, en un nivel más profundo. Nuestra herencia fisiológica es el poder que el pasado sigue haciendo valer en el presente y que socava los intentos de construir algo nuevo y con futuro.

No es la introspección, la autocrítica, la autorreflexión lo que puede hacer saltar por sí solo este lazo. Es impotente para romper esa vinculación fisiológica con el pasado. Sólo una intervención práctica sobre uno mismo que moldee, modifique imprimiendo un sello distintivo, querido, consciente, imprimiendo una segunda naturaleza según cánones previamente valorados como válidos; sólo mediante tal intervención práctica a través de las técnicas de sí que son las disciplinas podremos desligarnos de ese pasado que permanece en nosotros.

Aunque este biologicismo no es, evidentemente, de recibo, y es inaceptable la tesis de que lo pasado mantenga un poder sobre nosotros a través de nuestra carga fisiológica, Nietzsche tiene razón en sostener que la vinculación de los individuos con el pasado es más profunda que la meramente cognitiva, de manera que fuera suficiente la clarificación crítica para llevar a cabo el deseado distanciamiento. Esta vinculación no puede entenderse en el ámbito biológico, como hemos visto, sino quizás en el plano de lo que podríamos denominar la *forma de identidad*. Esta nos ha sido imprimida en nuestro proceso de configuración individual como miembros integrados de una formación social. Efectivamente, la forma de identidad puede constituir un peso efectivo del

<sup>16</sup> *Ibid.*

<sup>17</sup> M. Foucault, *Historia de la sexualidad. 2. El uso de los placeres*, Siglo XXI, Madrid, 1987, pp. 13-4; y *Tecnologías del yo*, Paidós, Barcelona, 1991 (2ª ed.), p. 48.

<sup>18</sup> F. Nietzsche, *op. cit.*, p. 71.

<sup>19</sup> *Ibid.*

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

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

contexto social opresivo que nuestra crítica puede haber convertido en pasado quebrado y roto pero que sigue ejerciendo un poder en nuestro presente condicionando violentamente nuestra acción encaminada a construir un porvenir nuevo. Respecto a estas formas de identidad mediante las cuales lo pasado, lo que carece de futuro, alarga su lazo coactivo hacia el presente, la autorreflexión tiene un poder limitado. El arraigo de las formas de identidad en nuestra vida, nuestros hábitos, nuestro trato y relación con los demás y con nosotros mismos, su arraigo en la configuración de nuestra subjetividad, es tan profunda que la autorreflexión no puede completar en absoluto la tarea de romperlas y abogar por formas nuevas. Es la condición de posibilidad de tal tarea. Pero se enfrenta con un material que se resiste a ser modificado por la mera reflexión. Es necesario, como sostiene Nietzsche, la intervención de factores de tipo práctico capaces de enfrentarse productivamente con tal constitución de la propia identidad y su arraigo en nuestro ser. Nietzsche plantea correctamente las disciplinas aplicadas conscientemente sobre sí como las únicas medidas capaces de moldear y modificar el tipo de «material» que escapa a la transformación por autocrítica reflexiva: en el caso que proponemos, las formas de identidad.

Debemos considerar como pilar de cada forma de identidad una particular *economía de las necesidades*<sup>22</sup> imprimida por la formación social en el individuo como segunda naturaleza. Siendo conscientes de que quizás no exista ninguna primera naturaleza originaria oprimida por la impuesta socialmente, puede asumirse como tarea de tipo ético la exigencia propuesta por el propio Nietzsche de que nos ocupemos del cúmulo de necesidades que nos han sido imprimidas «recapacitando sobre las legítimas necesidades y desechando las pseudonecesidades»<sup>23</sup>. Esta distinción, con el consiguiente rechazo de nuestras necesidades ilegítimas, constituye una concreción clara de esa tarea de transformar la forma de identidad recibida. Tarea que, evidentemente, no podemos entender tal como creía Nietzsche, como realizable en solitario, sino en cambio en el plexo de relaciones comunicativas, sociales y políticas que configuran lo que puede denominarse una comunidad. Con ello se abre toda una tarea de intervención práctica en uno mismo que atiende al ámbito en el que lo individual es indisociable de lo colectivo y la ética queda vinculada con la política.

De esta forma tanto en los textos maduros de Nietzsche como en este temprano, de la problematización de la identidad se deduce la apertura del espacio de una ética posible. El cuestionamiento de la identidad ontológica del yo posibilita el tomar nuestra forma dada como problema debido a su conformación por el dominio del platonismo-cristianismo. Por otro lado, la constatación de que nuestra identidad dada constituye el lazo que un pasado muerto mantiene sobre los ensayos de crear un porvenir diferente, conduce a modificar mediante la utilización de prácticas de autodisciplina tal coerción actuante en nosotros. En ambos casos la problematización de la *identidad* posibilita la apertura de un espacio ético: el de la problematización de sí y el de la necesidad de intervenir prácticamente en uno mismo de cara a moldearse conscientemente en una dirección distanciadora de un pasado que mantiene un peso muerto sobre un presente que pretende liberarse.

\* \* \*

José Manuel Romero Cuevas  
Dpto. de Filosofía  
Facultad de Filosofía y Letras  
Campus de la Cartuja  
Granada

<sup>22</sup> Lo que la Escuela de Frankfurt denominaba *economía libidinal*, cfr. M. Jay, *La imaginación dialéctica*, Taurus, 1978, Madrid, p. 111 y ss.

<sup>23</sup> F. Nietzsche, *op. cit.*, p. 113.