




## EL OLVIDO COMO VOLUNTAD DE PODER. EL PRINCIPIO DE ECONOMÍA EN LA EPISTEMOLOGÍA DE F. NIETZSCHE<sup>1</sup>

## FORGETFULNESS AS A WILL TO POWER. THE PRINCIPLE OF ECONOMY IN THE EPISTEMOLOGY OF F. NIETZSCHE

Víctor Conejo Abril

Universidad Complutense de Madrid, Facultad de Filosofía, Madrid, España.

 <https://orcid.org/0000-0002-7449-9583>, email: [vconejo@ucm.es](mailto:vconejo@ucm.es)

**Recepción:** 16 de septiembre de 2025 – **Aceptación:** 27 de febrero de 2026

<sup>1</sup> Una versión más reducida de este artículo ha sido previamente publicada en portugués en la revista *Cadernos Nietzsche* (Vol. 44, no.1, 2023). Este texto se ha realizado gracias al proyecto de investigación PID2024-158544NB-I00.

### Resumen

El presente artículo se propone comparar la epistemología elaborada por Friedrich Nietzsche con la elaborada por los positivistas del siglo XIX, sobre todo por Herbert Spencer y Ernst Mach. El hilo que recorre esa comparativa es el distinto uso que estos autores hacen del principio de economía aplicado a la epistemología. El objetivo de la comparación es apreciar en qué sentido la epistemología del siglo XIX es reelaborada cuando entra en contacto con la hipótesis de la voluntad de poder de Nietzsche, a partir de la publicación de *Más allá del bien y del mal*. Una vez que se haya dilucidado el modo en que Nietzsche reelabora dicha epistemología, lo que nos interesará será ver en qué sentido el desplazamiento teórico operado por el principio de economía produce en el pensamiento de Nietzsche una inversión y reevaluación de los conceptos de “memoria” y “olvido” aplicados a la teoría del conocimiento.

**Palabras clave:** Empiriocriticismo, principio de economía, olvido, memoria, voluntad de poder.

### Abstract

The purpose of this article is to compare the epistemology elaborated by Friedrich Nietzsche with the epistemology elaborated by the positivists of the 19th century, especially Herbert Spencer and Ernst Mach. The theme running through this comparison is the different use that these authors make of the principle of economy applied to epistemology. The aim of the comparison is to appreciate in what sense nineteenth-century epistemology is reworked when it comes into contact with Nietzsche's hypothesis of the will to power, following the publication of *Beyond Good and Evil*. Once the way in which Nietzsche reformulate this epistemology has been elucidated, what will interest us will be to see in what sense the theoretical displacement operated by the principle of economy produces in Nietzsche's thought an inversion and re-evaluation of the concepts of “memory” and “forgetting” as applied to the theory of knowledge.

**Keywords:** Empiriocriticism, principle of economy, oblivion, memory, will to power.

¡Arroja a lo profundo lo que te pesa!  
 ¡Olvida, ser humano! ¡Olvidalo!  
 ¡Divino es el arte del olvido!  
 Si quieres volar,  
 si quieres tener tu morada en las alturas:  
 ¡arroja al mar lo que más te pesa!  
 Aquí está el mar, ¡arrójate al mar!  
 ¡Divino es el arte del olvido!

Friedrich Nietzsche

El objetivo de este artículo es mostrar la forma en que cierta epistemología crítica del siglo XIX es reelaborada al entrar en contacto con la hipótesis de la voluntad de poder en los escritos de Nietzsche. Para mostrar esa transformación, es interesante cotejar formulaciones de esa epistemología que prescinden de la hipótesis de la voluntad de poder con aquellas formulaciones en las que dicha hipótesis es esencial. De entrada, se advierten dos lugares en los que podemos encontrar estas formulaciones intocadas por la idea de la voluntad de poder. El primero lo constituyen los textos de los autores positivistas y evolucionistas del siglo XIX en los que Nietzsche se inspira para elaborar su propia epistemología. El segundo lugar lo constituyen aquellos textos del propio Nietzsche previos a *Más allá del bien y del mal*, momento en el que Nietzsche formula explícitamente la hipótesis de la voluntad de poder.<sup>1</sup> En efecto, esa tesis característica de los últimos textos de Nietzsche tendría algo que decir concretamente en el ámbito de la epistemología. Como expresaría después, con acierto, Heidegger:

Si la voluntad de poder es el carácter fundamental de todo el ente, el pensar de este pensamiento tiene que “encontrarla”, por así decirlo, en cualquier región del ente: en la naturaleza, en el arte, en la historia, en la política, en la ciencia y en el conocimiento en general (396).

Numerosos estudios atestiguan que Nietzsche no sólo está reelaborando materiales de naturalistas, evolucionistas, filósofos de la ciencia y físicos del siglo XIX, sino también llegando, gracias a dicha reelaboración, a conclusiones en materia epistemológica que la filosofía de la ciencia tardará en aceptar hasta los años 50 del siglo XX.<sup>2</sup> Especificar algunos de estos nexos y retraducir la

1 La noción de voluntad de poder aparece por primera vez en la obra de Nietzsche en boca de Zaratustra (Z II, De la superación de sí mismo) y es presentada como tal, de forma insistente y contundente, en el inicio de *Más allá del bien y del mal*. A partir de ese momento, la noción de voluntad de poder aparece mencionada en todas sus obras publicadas. Para las citas de las obras publicadas de F. Nietzsche se emplean las abreviaturas y signos propuestos en la edición española dirigida por Diego Sánchez Meca de las *Obras completas*, así como las siglas establecidas internacionalmente por los *Nietzsche-Studien*. Para las citas correspondientes en alemán se ha utilizado el *Digitale Kritische Gesamtausgabe Werke und Briefe* a cargo de Paolo D'orio basado en la edición preparada por G. Colli y M. Montinari. Las citas que provienen de bibliografía diferente del castellano son traducciones propias.

2 Es especialmente destacable el trabajo de Thomas H. Brobjer, “*Nietzsche’s Reading and Knowledge of Natural Science: An Overview*” (2016), en el que el autor se encarga especificar todas las lecturas científicas de Nietzsche, así como de señalar su influencia concreta sobre su obra; ver en específico de la página 21 a la 50.

filosofía de Nietzsche al lenguaje de estas disciplinas hará notar la tremenda importancia de su reflexión y la oportunidad de sus matices. Además, leer a Nietzsche a través de ciertos positivistas críticos de su contexto para entender sus similitudes y desplazamientos a través de sus conceptos nos permite arrojar algunas luces sobre la propia filosofía nietzscheana.<sup>3</sup>

La incorporación de las nociones de “voluntad” y de “poder” a campos como la epistemología, la teoría de la percepción o la historia de la ciencia va a suponer una revolución que todavía continúa siendo productiva y de la que solo podemos tener entera noticia atendiéndola en detalle. Por tanto, no solamente las similitudes entre las formulaciones nietzscheanas y las de sus contemporáneos arrojarán luz sobre su propuesta. Constatando la distancia entre los planteamientos de unos y otros podremos comprobar mejor lo que significa para Nietzsche que el conocimiento sea voluntad de poder. Una vez que hayamos notado estas similitudes y distancias estaremos en disposición de caracterizar el conocimiento como una herramienta al servicio de la vida y de tomar nota de lo que significa para Nietzsche la percepción, el conocimiento y la ciencia. Con ello podremos hacernos cargo de las críticas que Nietzsche dirige a nociones como “yo”, “cosa en sí” o “verdad” y entender lo que significa su propuesta de un perspectivismo epistemológico. Finalmente, rastreando la importancia que tiene la memoria para la concepción nietzscheana del conocimiento, podremos proponer una lectura según la cual Nietzsche estaría invirtiendo la jerarquía establecida tradicionalmente entre olvido y memoria,<sup>4</sup> así como dilucidar en qué sentido nos es posible hablar de olvido como voluntad de poder.<sup>5</sup> De este modo, se proporciona una perspectiva que mejora el entendimiento de la extraña concepción que tiene Nietzsche del conocimiento como un error, de la teoría del conocimiento como una teoría del falseamiento.

La tesis del presente artículo es que la epistemología nietzscheana se configura en torno a la reflexión sobre el principio de economía como uno de sus núcleos fundamentales y que Nietzsche, para elaborar su “teoría del conocimiento” –si es que se puede decir que tal cosa existe en él– re-

3 Un intento de este tipo ya ha sido llevado a cabo con resultados muy satisfactorios por parte de Nadeem J.Z. Hussain en su artículo “Reading Nietzsche through Ernst Mach” (2016), donde explica la crítica de Nietzsche a la metafísica y a la epistemología tradicional retraduciéndola en los términos del monismo neutro machiano; esto lo hace desde la página 111 hasta la 129.

4 El tema del olvido en Nietzsche ha sido trabajado en lengua castellana, aunque rara vez en términos epistemológicos. La importancia del olvido y la memoria ha sido suficientemente ponderada en términos históricos a la luz de la segunda intempestiva “Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida”, y en términos éticos referenciando sobre todo *De la genealogía de la moral*, concretamente aquellos pasajes donde Nietzsche tematiza la capacidad de perdonar y de hacer promesas. Para ver algunos tratamientos del olvido y la memoria en esos sentidos pueden consultarse los siguientes trabajos: “Historia, olvido y recuerdo en Hegel y Nietzsche” (2007) de Luis Gama; “Historia, olvido y perdón en Nietzsche y Ricoeur: apertura de la memoria y el olvido a la vida” (2011) de Sofía Polivanoff; “Consideraciones sobre la memoria y el olvido en la filosofía de Friedrich Nietzsche” (2015) de Kevin Vanioff y “La transformación de la memoria en la *Genealogía de la moral*. Un acercamiento desde la mala conciencia de la religión” (2021) de María Guibert.

5 Para una tematización del olvido como voluntad de poder en términos más bien ontológicos y desde la reflexión heideggeriana, véase: “De la utilidad del olvido para la vida” (2019) de Pilar Gilardi.

coge y reelabora formulaciones de dicho principio que le preceden.<sup>6</sup> A este respecto, el primer autor con el que es interesante comparar la propuesta de Nietzsche es Herbert Spencer. Spencer no solamente tiene una relevancia evidente en el panorama de la filosofía y las ciencias naturales del siglo XIX, sino también en la obra de Nietzsche. Muchas de sus obras se conservan todavía en la biblioteca del autor alemán con abundantes subrayados y anotaciones.<sup>7</sup>

Además, teniendo en cuenta la cantidad de lecturas que Nietzsche acumula y los escasos nombres que luego aparecen en sus escritos, Spencer tiene también reservado un lugar especial en el corpus nietzscheano, dado que aparece no pocas veces en él mencionado y criticado. Este evolucionista pre-darwiniano es uno de los primeros que comienza a entender el conocimiento como un producto natural que debe ser explicado con leyes naturales. El entendimiento es, para Spencer, un órgano más que se desarrolla en el proceso evolutivo y cuya estructura responde a fines también adaptativos y evolutivos. El conocimiento es concebido tanto en la obra de Spencer como en la de Nietzsche a la luz de la evolución y el desarrollo orgánico de la vida. Las similitudes entre ambos autores no llegan, empero, mucho más lejos. La forma en que Spencer concibe la evolución introduce en sus razonamientos ciertos rasgos que serán inaceptables para Nietzsche y que establecen claramente los puntos de disenso entre las dos propuestas.

Concretamente, para Spencer la evolución es un proceso teleológico, desde un estado de completa homogeneidad hacia estados cada vez más heterogéneos, desarrollado en una continuidad monista e insuperable. El rudimentario naturalismo de Spencer pretende explicar con las mismas leyes procesos tan dispares como el de la conformación del sistema solar y la de las sociedades modernas pasando, por supuesto, por la adquisición y estructuración del conocimiento y la ciencia. Todos esos procesos son explicados por un sencillo proceso de especialización unidireccional desde estados homogéneos hacia estados heterogéneos. Lo interesante para nosotros es que el principio fundamental que rige ese proceso no es otro que el principio de economía, ese principio que tendrá una de sus consecuencias más depuradas e interesantes en la epistemología nietzscheana.

Spencer habría tomado una idea existente en la física y en la teología de su época, cuya procedencia se remonta a la *lex parsimoniae* conocida como “la navaja de Ockham”, que vendría a

6 Proponemos aquí, por tanto, una genealogía de la epistemología nietzscheana alternativa a aquella que señala como sus antecedentes directos las críticas del conocimiento elaboradas, sobre todo, por Kant y Lange. No obstante, aunque alternativa, esta genealogía es respetuosa y del todo compatible con ese análisis que, a mi entender, explica bien lo fundamental de la crítica del conocimiento realizada por Nietzsche. Una genealogía de ese tipo ha sido reconstruida con todo detalle por George J. Stack en su libro *Lange and Nietzsche* (1983), así como más concretamente en su artículo “Kant, Lange and Nietzsche: critique of knowledge” (1991). En síntesis, George J. Stack señala lo siguiente: “El agnosticismo radical respecto a los principios, teorías y conceptos científicos propugnados por Nietzsche fue consecuencia de su acertada síntesis de las implicaciones escépticas del análisis del conocimiento llevado a cabo por Kant, las opiniones escépticas de los científicos neokantianos del siglo XIX y el fenomenalismo escéptico de Lange” (Stack 49, traducción propia). A su vez, esa genealogía queda asegurada por el minucioso trabajo de Thomas H. Brobjer que se ha encargado de precisar en detalle los títulos que Nietzsche leyó y su exacta cronología en “*Nietzsche’s Reading and Knowledge of Natural Science: An Overview*” (2016).

7 Thomas H. Brobjer ha hecho notar la influencia de Spencer sobre Nietzsche señalando la compra de algunos de sus volúmenes y la abundancia de las anotaciones y subrayados de aquellos que se conservan en su biblioteca (cf. 37).

postular que los cambios se obran siempre con el menor gasto de energía posible, es decir, de la forma más sencilla. Spencer argumenta que, si los procesos que tienen lugar en el mundo ocurren desencadenando el mínimo cambio posible, y el conocimiento es un proceso evolutivo, entonces el conocimiento se conforma también de forma económica. El filósofo polaco Leszek Kolakowski ha estudiado bien esta cuestión en su tratado sobre la filosofía positivista y ha definido el principio de economía aplicado a la epistemología de la siguiente forma: “Cuando nuevos elementos, cualesquiera que sean, nos son dados en la experiencia, el cambio que se produce en la conciencia para asimilarlos es el menor posible en la situación dada” (143).

Este principio de economía no solamente está presente en Spencer, sino en otros muchos filósofos y científicos naturalistas del siglo XIX. Es también el principio fundamental que dio lugar al empiriocriticismo fundado por Richard Avenarius y Ernst Mach, y tiene además su correlato en la epistemología nietzscheana, concretamente en la reformulación de las categorías de memoria y olvido. Uno de los filósofos que popularizó en Alemania la aplicación del principio de economía en la epistemología fue Friedrich Herbart. Para Herbart, el acto perceptivo y cognoscitivo ocurre cuando dos elementos entran en relación. Siguiendo su terminología, el primer elemento a considerar en el acto cognoscitivo es la “masa aperceptiva”, es decir, el conjunto del conocimiento previo al acto perceptivo o cognoscitivo. La masa aperceptiva estaría formada por las percepciones anteriores acomodadas en nuestra memoria de forma coherente. El segundo elemento de esta relación es la “apercepción”, es decir, aquellos elementos nuevos que se captan del medio. Para Herbart, los empiriocriticistas y, como veremos, también para Nietzsche, los elementos captados en la apercepción no se conocen nunca en sí mismos, sino solamente entrando en relación con la “masa aperceptiva” y, siguiendo el principio de economía, desencadenando en ella los mínimos cambios posibles.

Lo verdaderamente interesante de este modelo epistemológico es que designa como elemento activo no al acto de percepción, sino a la masa aperceptiva, que es la que se encarga de seleccionar y traducir la percepción para poder relacionarla con el conjunto de las representaciones ya fijadas. Retraducir la epistemología nietzscheana a estos términos nos permite entender mejor el papel activo de la memoria en su filosofía. Conceder el papel activo a la “masa aperceptiva” nos permite explicar el hecho de que constatemos regularidades, constancias e identidades en un mundo que no las tiene. Normalmente, el principio de economía, considerado tanto por los autores empiriocriticistas como por Nietzsche, se aplica de modo superficial para ilustrar la evolución de las ciencias o para describir a grandes rasgos la epistemología de estos autores. Sin embargo, este desplazamiento del *locus* de la actividad cognoscitiva es el que permitirá, a mi entender, la formulación de la hipótesis de la voluntad de poder en el seno de la epistemología nietzscheana, así como la elaboración de una epistemología que esté en condiciones de explicar la percepción y el

conocimiento prescindiendo de la actividad del “yo”.

En los fragmentos póstumos sobre epistemología que Nietzsche escribe en la época en que prepara *Más allá del bien y del mal*, teoriza el acto de conocimiento siempre en estos términos. Para Nietzsche, “conocer’ es un *referir retrospectivo*” (FP 1885 2 [132]). Conocer algo es el acto mismo de abarcar lo nuevo con lo viejo:

Del mismo modo que al surgimiento de la aritmética tiene que haber precedido un largo ejercicio y preparación en el ver igualador, en el querer tomar como igual, en el poner casos idénticos y en el “contar”, lo mismo le ocurre a la deducción lógica. ¡El juicio es originariamente algo más que la creencia “esto y esto es verdadero”, es, más bien: “¡quiero que sea verdadero justo así y así!” El instinto de la asimilación, aquella función orgánica fundamental en la que se basa todo crecimiento, se adapta también interiormente a lo que se apropia del entorno: la voluntad de poder funciona en este abarcar lo nuevo bajo las formas de lo viejo, lo ya vivido, lo todavía-vivo en la memoria: y nosotros lo llamamos entonces –¡“comprender”! (FP 1885 40 [7]).

La aplicación del principio de economía a la teoría del conocimiento tiene como una de sus consecuencias más rudimentarias el coherentismo o el holismo epistemológico cuyas derivas son rastreables en la filosofía de la ciencia hasta las obras de Pierre Duhem, Thomas Kuhn o Willard Van Orman Quine. La imposibilidad de conocer los hechos puros, así como el hecho de que toda percepción involucra ya la introducción de teoría, es uno de los primeros corolarios de este giro epistemológico. No obstante, Nietzsche no se detiene en las consecuencias más obvias de dicho giro. Como señalábamos, podemos perseguir los razonamientos de Nietzsche a través de la comparación de sus textos con los de sus coetáneos. Encontramos una forma de holismo epistemológico en *First Principles of a new system of philosophy*, una de las obras fundamentales de Spencer:

Cada pensamiento involucra todo un sistema de pensamientos y cesa de existir si se separa de sus correlativos. Del mismo modo que no podemos aislar un solo órgano de un cuerpo viviente y tratarlo como si tuviera una vida independiente del resto, tampoco podemos separar de la estructura organizada de nuestras cogniciones una de ellas y proceder como si hubiera sobrevivido a tal separación. [...] De forma similar, una inteligencia ya desarrollada solo se puede alzar sobre los amorfos materiales de la conciencia mediante un proceso que, al definir a los pensamientos, los haga también mutuamente dependientes, estableciendo entre ellos ciertas conexiones vitales cuya destrucción causaría la destrucción instantánea de esos pensamientos. [...] Todo pensamiento involucra la idea de la semejanza: ninguna cosa puede ser concebida abiertamente como única, sino que debe ser conocida solo como siendo de tal o cual especie, como siendo clasificada junto con otras cosas en virtud de sus atributos comunes. [...] La inteligencia desarrollada está enmarcada en ciertas concepciones organizadas y consolidadas de las que no puede despojarse y sin cuyo uso no puede moverse más de lo que podría moverse un cuerpo sin la ayuda de sus miembros. ¿De qué manera, entonces, podría la inteligencia, es-

forzándose en filosofar, dar cuenta de sus concepciones y mostrar su validez o invalidez? Solo hay una forma: deben asumirse como *provisionalmente* verdaderas aquellas concepciones que, o bien son vitales, o bien no pueden ser separadas de las demás sin provocar la disolución mental. Las intuiciones fundamentales que son esenciales en el proceso del pensamiento deben ser temporalmente aceptadas como incuestionables, dejando a los resultados la tarea de justificar su incuestionabilidad (135-138).

Compárense las similitudes y diferencias entre el razonamiento de Spencer y el que sigue de Nietzsche, y se advertirán las distintas conclusiones que uno y otro sacan de un modelo epistemológico que funciona siguiendo el principio de economía. Nietzsche, mucho menos optimista que Spencer en lo relativo al conocimiento y la ciencia, coloca un sugestivo “pero” en el centro de su razonamiento. En uno de los fragmentos póstumos de 1885 Nietzsche escribe:

Toda la “experiencia interior” descansa en que para una excitación de los centros nerviosos se busca y representa una causa –y en que sólo entonces la causa encontrada entra en la conciencia: esta causa no es en absoluto adecuada a la causa real –es un tanteo basado en las “experiencias interiores” que previamente se tuvieron– es decir, basado en la memoria. Pero la memoria conserva también las rutinas de la antigua interpretación, es decir, sus causalidades erróneas... de modo que la “experiencia interior” aún ha de llevar consigo las consecuencias de todas las falsas ficciones causales precedentes (FP 1885 15 [90]).

A la luz de la comparativa podemos hipotetizar que la objeción de Nietzsche a Spencer se referiría a su concepción de la ciencia como un proceso de simplificación sistemático del conocimiento. Si bien es cierto que para Spencer no es posible un conocimiento científico exacto de lo real (dicho sea de paso, porque esa es una experiencia que reserva a una dimensión religiosa), también es cierto que la experiencia científica del mundo, como generalización de nuestras experiencias, acaba siendo una y la misma para todos. Como hemos apuntado anteriormente, el evolucionismo teleológico de Spencer conlleva una cierta unidad y objetividad del conocimiento evidentemente intolerables desde el punto de vista del perspectivismo nietzscheano. Mientras que Spencer estaría dispuesto a aceptar “como *provisionalmente* verdaderas aquellas concepciones que, o bien son vitales, o bien no pueden ser separadas de las demás sin provocar la disolución mental” (135-138) esperando una ulterior confirmación científica, para Nietzsche dicha esperanza es vana, dado que “la memoria conserva también las rutinas de la antigua interpretación, es decir, sus causalidades erróneas” (FP 1885 15 [90]). Nietzsche se confronta directamente con Spencer en este punto, quizá sin prestar demasiada atención a que el autor inglés no acepta sin más aquellas ideas que no puedan contradecirse, sino que lo hace “provisionalmente”. Justamente esa

palabra aparecería en el original inglés –y así la hemos respetado– enfatizada en cursiva. En un fragmento póstumo que tiene por título “La voluntad de poder como conocimiento”, Nietzsche critica la posición de Spencer como “ingenua”:

La imperiosa necesidad subjetiva de no poder contradecir en este punto es una necesidad biológica: el instinto de la utilidad de razonar como nosotros razonamos lo llevamos en el cuerpo, nosotros somos poco más o menos ese instinto... Pero qué ingenuidad, sacar de ahí la prueba de que poseamos por ello mismo una “verdad en sí” ... El no-poder-contradecir demuestra una incapacidad, no una “verdad” (FP 1888 14[152]).

Podrían quedar dudas de que Nietzsche se estuviera aquí confrontando directamente con Spencer si no fuera porque tan solo unas páginas antes, en su cuaderno, habría pretendido ridiculizar su posición inscribiéndola en la fachada de un manicomio:

*Inscripciones en la fachada de un manicomio moderno.*

[...] La definitiva comprobación de la verdad de una proposición es la imposibilidad de comprender su negación.

Herbert Spencer (FP 1888 14[48]).

Sin duda, estas ingenuidades no son achacables a Ernst Mach, el siguiente autor con el que convendría comparar la propuesta de Nietzsche. La proximidad entre las propuestas de Mach y Nietzsche es asombrosa, porque, si bien sabemos que ambos acabaron por conocer la obra del otro, no está nada claro que ninguno de ellos hubiera estado influido de forma significativa por las obras de su coetáneo. Estas similitudes tanto en sus pensamientos como en la cronología de sus desarrollos han llevado a varios especialistas a debatir si pudieron leerse mutuamente antes de concebir lo fundamental de sus formulaciones. Por ejemplo, Thomas H. Brobjer ha señalado que Nietzsche anotó en 1882, como una de sus lecturas previstas, la conferencia de Mach de 1872 *Die Geschichte und die Wurzel des Satzes von der Erhaltung des Arbeit* (Historia y fundamentos del principio de la conservación de la energía) (Brobjer 43). También aporta el testimonio de Max Oehler, según el cual, Nietzsche habría leído textos de Ernst Mach en una biblioteca pública de Zúrich en 1884. Finalmente, Nietzsche compraría ya hacia 1886 o 1887 la famosa obra de Mach, *Análisis de las sensaciones*, que incluso se conservaría subrayada en su biblioteca. Brobjer señala también lo problemáticas que resultan las críticas por parte de Nietzsche a los positivistas críticos teniendo en cuenta que el propio Nietzsche se habría tomado la molestia de enviar un ejemplar de *Genealogía de la moral* a Mach en noviembre de 1887, a lo que él le habría contestado enviándole, por su parte, un ejemplar dedicado de uno de sus artículos publicados en ese año. Por otro lado, tanto Pietro Gori como Naddem J.Z. Hussain han

señalado que “tanto el punto de vista de Mach como otros similares estaban en el aire lo suficientemente pronto como para influir en Nietzsche” (Hussain 120). De hecho, Gori, basándose de forma convincente en referencias comunes a ambos autores, ha sostenido en un breve artículo que:

aunque, de hecho, algunas posiciones de Nietzsche en materia epistemológica sean parecidas a las ideas de Mach, el estudio fisiológico de sus escritos y, en particular, la cronología de las referencias textuales no permiten convalidar el influjo directo. Personalmente, más bien que sostener —como se ha hecho recientemente— que Nietzsche puede haber acogido algunas posiciones de Mach, que seguramente circulaban a partir de 1872, considero preferible admitir que los dos autores hayan hecho referencia a fuentes comunes (101).

Además, Pietro Gori, en su libro *Il mecanicismo metafísico: Scienza, filosofia e storia in Nietzsche e Mach*, donde ha trabajado más extensamente esta temática, aporta un testimonio que entra en contradicción con el de Max Oehler, ya que asegura que Nietzsche habría leído varios textos de Mach en 1884. Para Gori, siguiendo a Kleinpeter, aunque ambos autores fueran fenomenistas con una teoría del conocimiento similar, ambos habrían llevado a cabo sus investigaciones desconociendo las del otro, y la certeza de esta afirmación se desprende de:

una información que el estudioso [Kleinpeter] habría obtenido directamente de la hermana de Nietzsche. Kleinpeter señala que fue informado en Weimar de que el filósofo leyó por primera vez un artículo de Mach solo en 1885, encontrando sus argumentos de gran interés y reconociendo las afinidades teóricas entre ellos (29-30).

Sea como fuere, debido a los sorprendentes paralelismos —a menudo parecen paráfrasis— el caso de la epistemología de Ernst Mach proporciona un trasfondo idóneo con el que comparar la de Nietzsche y apreciar en qué sentido la hipótesis de la voluntad de poder, que diferencia ambas propuestas, modula la epistemología crítica del siglo XIX en manos de Nietzsche.

Mach, por su parte, habría asumido plenamente el giro evolucionista de Spencer y habría sacado algunas consecuencias más del principio de economía. Concretamente, para Mach, el principio de economía no describe solamente el funcionamiento de la ciencia, sino también y de un modo más originario, la relación de un sujeto con su entorno. La ciencia, como continua corrección de representaciones, es una deriva especializada de nuestra vida psíquica normal y, como tal, un aspecto de nuestro desarrollo orgánico.<sup>8</sup> De un modo mucho más cercano a la visión

8 Cf. “Nietzsche, Mach y la metafísica del yo” (2011) de Pietro Gori para un extenso análisis de las implicaciones del principio de economía en la obra de Mach (15-37).

perspectivista y desencantada de la ciencia de Nietzsche, para el físico alemán el conocimiento ya no es un estadio conjunto y objetivo al que nos aproximamos históricamente. En sintonía con Nietzsche, todas nuestras aseveraciones sobre el mundo se hacen sobre una experiencia previa falseada y, por tanto, su validez es siempre transitoria.

En esa línea, la estabilidad del conocimiento aparece como una herramienta biológica frágil y no como un estadio al que tendamos inexorablemente. Para ambos autores, la constancia, identidad y estabilidad que encontramos en el mundo es generada una y otra vez por la memoria y sostenida por el lenguaje. Ese continuo proceso de estabilización artificial produciría categorías que luego habríamos hipostasiado, confiriéndoles una realidad substantiva. Comparamos ahora algunos fragmentos de Mach y Nietzsche para apreciar la similitud de sus razonamientos. En las primeras páginas de *Análisis de las sensaciones* Mach escribía lo siguiente:

Los colores, los sonidos, el calor, la presión, el espacio, el tiempo, etc., se presentan combinados en variadísimas formas, y a ellos van ligados estados de ánimo, sentimientos y voliciones. De este tejido compuesto, los elementos más firmes y estables se destacan, se graban en la memoria y se expresan por medio del lenguaje. Los complejos de colores, sonidos, presiones, etc., enlazados en funciones temporales y espaciales, se manifiestan como relativamente más estables, por lo cual son designados con nombres y considerados como cuerpos. Pero tales complejos distan mucho de ser absolutamente estables. [...] La mayor frecuencia, el predominio de los elementos estables (para mí importantes) sobre los variables, penetra en la economía, en parte instintiva, en parte voluntaria, del sistema de representaciones y de los signos representativos empleados habitualmente por el pensamiento y el idioma. Lo que una vez es representado recibe una denominación, un nombre. El complejo de recuerdos, estados de ánimo, sentimientos que aparecen vinculados en un cuerpo cualquiera, el cuerpo humano, por ejemplo, y que es designado como “yo”, se muestra relativamente estable [...]. Pero, en realidad, el yo es sólo relativamente estable. La estabilidad aparente del yo consiste preferentemente en la continuidad, en la lentitud de los cambios (2-3).

Mientras que Nietzsche, en un fragmento póstumo de la misma época (1885), escribe:

Los continuos tránsitos no permiten hablar de “individuo”, etc.; el “número” mismo de los seres es fluctuante. Nosotros no hablaríamos de tiempo y no sabríamos nada del movimiento, si no creyéramos ver, de un modo tosco, algo “en reposo” junto a lo “móvil”. Tampoco de causa y efecto, y sin la errónea concepción del “espacio vacío” no habríamos llegado a la concepción del espacio. El principio de identidad tiene como trasfondo la “apariencia óptica” de que hay cosas iguales. Un mundo en devenir no podría en sentido estricto ser “concebido”, “conocido”: sólo en la medida en que el intelecto “que comprende” y “que conoce” encuentra un mundo tosco ya creado, construido con meras apariencias, pero estabilizado, en la medida en que esta especie de apariencia ha conservado la vida –sólo en esa medida hay algo así como el “conocimiento”: es decir, una comparación entre sí de los anteriores y de los recientes errores (FP 1885 36 [23]).

En ese sentido, las críticas que Mach y Nietzsche dedican a nociones como “cosa en sí”, “yo” o “átomo” provienen de las mismas intuiciones y se expresan en el mismo sentido. Ciertamente, como han señalado algunos especialistas, el parecido de estas críticas de Mach y Nietzsche, sobre todo a la noción de “cosa en sí”, es suficientemente explicable teniendo en consideración la preponderancia de las tesis neokantianas en el campo de las ciencias y la filosofía de la segunda mitad del siglo XIX en Alemania.<sup>9</sup> Costaría discernir, sin aparato crítico, la procedencia de estos dos fragmentos que corresponden, respectivamente, a Ernst Mach y Friedrich Nietzsche:

El hábito práctico de designar con un nombre lo estable y de reunir en un concepto sin análisis especial las partes constitutivas, puede llegar a entrar en una contradicción característica con el intento de aislar estas partes constitutivas. [...] Como cada una de estas partes puede ser suprimida sin que la imagen deje de representar el conjunto, pudiendo ser siempre éste reconocido, se cree que se podría suprimir todo y que aún quedaría algo. Así nace naturalmente el concepto de una cosa en sí (reconocida como distinta de su apariencia) (Mach 5-6).

La “cosa en sí” un contrasentido. Si separo con el pensamiento todas las relaciones, todas las “propiedades” todas las “actividades” de una cosa, no queda como resto la cosa: porque la cosidad sólo ha sido añadida ficticiamente por nosotros, por necesidades lógicas, o sea con el fin de designar, de entenderse, no – – – (para ligar esa multiplicidad de relaciones) propiedades actividades) (Nietzsche, *FP 1887* 10 [202]).

Teniendo en cuenta estas similitudes, resta ahora especificar la contribución original de Nietzsche en materia epistemológica. ¿Por qué Nietzsche, a pesar de compartir estos análisis hasta tal punto, se muestra tan crítico con la epistemología evolucionista de su época? A la luz de la comparativa que acabamos de hacer se aprecia el interés que reviste concebir, como lo hace Nietzsche, el conocimiento desde la óptica de la voluntad de poder.

La originalidad de Nietzsche, entonces, tiene que ver con su introducción, sin salir del plano de inmanencia, de una nueva fuerza que se conjuga con aquella fuerza igualadora y estabilizadora del conocimiento descrita, entre otros, por los empiriocriticistas. Para Nietzsche, bajo esta voluntad de igualación, de abstracción y estabilización, que se diferencia como hemos visto de una voluntad de verdad, opera una voluntad mucho más importante. Una voluntad que ya no es la de la igualación y que no puede ser descrita solamente con el principio de economía. Bajo esa voluntad, todavía poco biológica y maquinica –a pesar de su componente evolucionista–, opera una voluntad de poder. La igualación

<sup>9</sup> Sumamente interesante es la crítica de Lichtenberg a la noción de “yo” como referencia que Mach y Nietzsche tendrían en común, tal y como ha señalado Pietro Gori. La cita de Lichtenberg que Mach habría utilizado en *Análisis de las sensaciones*, y que está evidentemente detrás del famoso aforismo 17 de *Más allá del bien y del mal*, es la siguiente: “Llegamos a ser conscientes de ciertas representaciones que no dependen de nosotros; otras, por el contrario, al menos lo creemos, dependen de nosotros; ¿dónde está la línea de demarcación? Conocemos solamente la existencia de nuestras sensaciones, representaciones y pensamientos. El pensar debería ser considerado de una manera igualmente impersonal que el relampaguear (debería decirse ‘se piensa’, como se dice ‘relampaguea’). Decir ‘cogito’ es ya demasiado cuando se lo traduce con un ‘yo pienso’. Suponer el yo, postularlo, es una necesidad práctica” (Lichtenberg citado en Gori 104-105).

y el ajuste económico de la percepción y el conocimiento no se dan simplemente por una teleología ciega que termina subsumiéndolo todo en una ley universal. Su finalidad última es más bien el control, la capacidad de operación, de afectar y ser afectado y, en definitiva, de ejercer poder. La simplificación y falsificación que opera en el acto cognoscitivo no se entiende del todo bien si no se tiene en cuenta que su fin último es la introducción de una valoración interesada. Esta es la gran diferencia que separa a Nietzsche del resto de autores mencionados y que se hace verdaderamente productiva cuando Nietzsche, tras el *Zaratustra*, reconsidera la epistemología a la luz de su hipótesis de la voluntad de poder. Como ha sostenido Óscar Quejido:

Nietzsche comprende a estas alturas de su obra que esta expresión de un “querer que sea verdadero”, este “artículo de fe regulativo” responde en realidad, como cualquier otro querer, a la manifestación de una voluntad de poder, que no responde a una voluntad de verdad, sino a una voluntad de igualación: una reducción, una “abreviatura”, que concluye con la generación de conceptos o categorías, y que responde a una operación fisiológica de simplificación y, por tanto, de valoración –de jerarquización– por medio de la que los poderosos establecen, determinan, como estamos viendo, el valor de los valores (97).

La operación que lleva a cabo aquí Nietzsche es, por lo tanto, mucho más concreta y direccionada que la intuición spenceriana. El acto cognoscitivo no es ya un acto meramente mecánico de la naturaleza, sino que es una voluntad la que genera ese conocimiento como condición de posibilidad para la acción. La reformulación epistemológica de Nietzsche se resume con lo siguiente: “el juicio es originariamente algo más que la creencia ‘esto y esto es verdadero’, es, más bien: ‘quiero que sea verdadero justo así y asá’” (*FP 1885 40[7]*). Así, para Nietzsche no es posible pensar el conocimiento sin que involucre voluntad de poder. El conocimiento ya no es más adecuación a la realidad, sino una ficción interesada que una voluntad es capaz de imponer violentando el equilibrio en el que vive:

El conocimiento trabaja como instrumento del poder. De este modo cae por su propio peso que crecerá con todo más de poder [...]. Es la utilidad de la conservación, no una necesidad teórico-abstracta cualquiera, lo que se encuentra como motivo detrás de la evolución de los órganos del conocimiento [...]. La medida del querer-conocer depende de la medida del crecimiento de la voluntad de poder de la especie: una especie capta tanta realidad como capacidades tiene para dominarla, para ponerla a su servicio (*FP 1888 14 [122]*).

Aquí, la cronología narrativa reviste importancia. Se dice que “el conocimiento [...] crecerá con todo más de poder” y no al contrario, como venía entendiendo tradicionalmente la filosofía occidental bajo la coacción del proyecto ilustrado. No es que la capacidad de acción aumente conforme un individuo o sociedad adquieren de forma mecánica y pro-

gresiva conocimiento. Más bien, el motor mismo del conocimiento es una voluntad previa que quiere enseñorearse, y el conocimiento aparece como un medio para ello. La voluntad no espera pacientemente al descubrimiento de una realidad para actuar, es ella misma la que introduce, mediante el conocimiento, el contexto mismo en el que prevé su acción. En sentido estricto, acto cognoscitivo y acto volitivo no son procesos diferentes, sino interpretaciones en distinto registro de un mismo proceso. Lo que cabe decir entonces no es que Nietzsche haya introducido una nueva dimensión en la epistemología, sino que, en pureza, ha unificado dos dimensiones que permanecían estancas bajo la interpretación de la voluntad de poder. Por tanto, lo que queda desplazado con la introducción de esta nueva fuerza en la epistemología es la relación tradicional que se venía estableciendo entre conocimiento e interés o entre conocimiento y conservación en pro de la relación más rica y explicativa entre el conocimiento y el crecimiento del poder. Nietzsche va, por descontado, más allá de la crítica a la idea del conocimiento por el conocimiento, a la contemplación filosófica como algo que tenga sentido en sí mismo, pero tampoco considera la mera utilidad como el motor de la intelección. Sin ser esta una verdad despreciable, no constituye, en realidad, el fondo del asunto. No se trata, entonces, de conservarse, sino de aumentar la capacidad de afectar y ser afectado, de esparcirse, de crecer en vida y en afectos. Como es sabido, este es el motivo por el que Nietzsche se posiciona más bien de parte de Lamarck que de Darwin en materia evolucionista. En *Más allá del bien y del mal*, Nietzsche dirigiría esta crítica a los fisiólogos de su contexto intelectual:

Los fisiólogos deberían pensárselo dos veces antes de definir la pulsión de autoconservación como pulsión cardinal de un ser orgánico. Antes que nada, algo vivo quiere descargar su fuerza —la vida misma es voluntad de poder—: la autoconservación es solo una de las consecuencias indirectas y más habituales de esto. —En definitiva, aquí, como en todas partes, ¡cuidémonos de principios teleológicos superfluos— tal como lo es una pulsión de autoconservación así (se la debemos a la inconsecuencia de Spinoza—). Así lo exige, en efecto, el método, el cual debe ser sustancialmente economía de principios (MBM 13).

Así, conviene preguntarnos, ¿qué es lo que permite a Nietzsche estar en condiciones de elaborar una epistemología de este tipo? ¿Qué le permite reformular de esta manera las tesis evolucionistas y empiriocriticistas de su época y diferenciarse de sus coetáneos? Una breve comparativa con sus textos más tempranos nos enseña que, si bien la hipótesis de la voluntad de poder se formula hacia el final de la producción nietzscheana, ya desde muy temprano están sentados los cimientos para dicha concepción. Esos cimientos aparecen hacia 1873 cuando, tras la publicación de *El nacimiento de la tragedia*, Nietzsche opera un giro en su epistemología dejando atrás los vestigios metafísicos que impregnaban su primera obra. En el conocido texto de ese año *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*

Nietzsche escribía célebremente:

¿Qué es, pues, la verdad? Un ejército de metáforas, metonimias, antropomorfismos en movimiento, en una palabra, una suma de relaciones humanas que han sido realzadas, extrapoladas, adornadas poética y retóricamente y que, tras un prolongado uso, a un pueblo le parecen fijas, canónicas, obligatorias: las verdades son ilusiones que se ha olvidado que lo son, metáforas que se han quedado gastadas y sin fuerza sensible, monedas que han perdido su imagen y que ahora ya no se consideran como monedas, sino como metal (VME 1).

Leyendo este fragmento y el texto en general nos convencemos de que, si bien de forma todavía no explícita, la concepción nietzscheana del lenguaje y el conocimiento es concebida tempranamente en los términos de la producción de una voluntad propia, de un acto puramente creativo que sirve como herramienta de dominio. Tras las críticas recibidas por *El nacimiento de la tragedia*, Nietzsche se distancia del modelo según el cual la música puede representar lo “uno primordial”, la realidad dionisiaca, y comienza a pensar todas las producciones culturales a la luz del arte de una forma totalmente distinta.

En este momento en que Nietzsche está preparando sus cursos sobre retórica para la universidad de Basilea, queda conmovido por un libro que le hace cambiar de perspectiva y cuyo título es suficientemente revelador: *Die Sprache als Kunst* (El lenguaje como arte) de Gustav Gerber. Desde este momento, todo lenguaje, toda forma de comunicación –y con ello, toda producción cultural en sentido amplio– queda comprendida por Nietzsche bajo el esquema de lo artístico. Lo que nos interesa retener de este giro operado en 1873 es que Nietzsche no se aproxima a la indagación epistemológica desde la óptica científica como habían hecho aquellos otros pensadores con los que lo hemos comparado. Nietzsche no se acerca a la reflexión naturalista para buscar los fundamentos biológicos de la ciencia y el conocimiento, como hacían otros, sino que lo hace desde el fenómeno artístico, concretamente a través de la música y el lenguaje. Por ello, no necesita concebir el conocimiento como la gradual conformación o adecuación de la vida psíquica al mundo real, que sería el objetivo de la ciencia. Sus consideraciones en torno a la ciencia llegarían solamente en un segundo momento y como extensión de sus consideraciones sobre el fenómeno artístico.

Es de rigor mencionar que la otra obra que indudablemente está detrás del cambio de paradigma que se aprecia comparando *El nacimiento de la tragedia* y *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral* es la obra de Friedrich Albert Lange, *Historia del materialismo*, que Nietzsche conoció y estudió profundamente desde su publicación en 1865. Como ha comentado George J. Stack en su monográfico *Lange and Nietzsche*:

como filólogo, Nietzsche ya estaba familiarizado con la importancia de la interpretación para la comprensión de un texto. Pero fue Lange quien le sugirió la universalidad de la *Auffassung* o *Auslegung*, su importancia para la vida, la sensación, el pensamiento y el conocimiento (136).

De hecho, Pietro Gori se ha encargado de analizar cómo, desde 1873 hasta el final de su vida, Nietzsche se va desprendiendo paulatinamente del vocabulario artístico que encontramos en todo su esplendor en *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral* y lo va sustituyendo por un vocabulario marcadamente evolucionista tomado, probablemente, de la lectura reiterada de la obra de Lange. Poco a poco, categorías como “ficción” y “metáfora” habrían ido dejando paso a la categoría “error” que remite más bien al contexto científico que al filológico (Gori 40-55).

En cualquier caso, la reflexión del Nietzsche maduro conserva los rasgos esenciales que tenía en 1873. Todo conocimiento es un violentar lo que nos rodea, darle una forma determinada omitiendo su devenir incesante. Todo conocimiento es un error o un engaño y toda voluntad de conocer es una voluntad de engaño. Ahora bien, lo que no estaría escrito en ningún sitio es que debamos, duplicando de algún modo el error, olvidar el origen de nuestro conocimiento. Nietzsche, además, diagnostica un doble engaño en la epistemología tradicional. El primero, inevitable, es aquel que constituye el fundamento mismo del conocimiento y que tiene lugar toda vez que damos a las cosas una forma y un sentido que no están en ellas, creando una representación que nos es útil, que nos permite ciertas operaciones prácticas. El segundo, cuya evitación sí es del todo deseable, aparece cuando nos engañamos sobre el origen de esa representación, cuando consideramos que no es una creación humana, sino que responde en mayor o menor medida al contenido de la realidad siguiendo reglas de adecuación. Nietzsche trata de dar cuenta, entonces, de que la pretensión de verdad última, la pretensión de un conocimiento como adecuación es un equívoco y, además, una interpretación paralizante e indeseable. A esta voluntad de verdad, Nietzsche opone la voluntad de engaño como el movimiento creativo de una voluntad de poder. No hay, lo hemos dicho ya, conocimiento sin voluntad de poder.

Es importante retener esta reflexión nietzscheana para no sacar consecuencias imprecisas de su filosofía que reinscriban de nuevo su epistemología en el marco de la adecuación. Tradicionalmente, se entiende la epistemología nietzscheana, de manera superfluamente acertada, como una epistemología centrada en el error. Según esta explicación, y como hemos visto, los conceptos que estructuran nuestro conocimiento y nuestra percepción serían abstracciones creadas mediante tropos lingüísticos que, por su propia naturaleza, quedarían siempre alejadas de aquello que tratan de designar. El conocimiento se cifraría entonces en un proceso de simplificación con fines adaptativos, cognoscitivos y comunicativos sin relación representacional con el estímulo

original.<sup>10</sup>

Este modo de comprender la epistemología de Nietzsche, por lo demás cierta y respaldada por innumerables pronunciamientos del autor, puede suscitar, sin embargo, la idea de que, siendo nuestros conceptos una abstracción provisional podrían, llegado el caso, acertar a describir cada vez mejor la realidad externa. El pragmatismo del error nietzscheano parecía llevar adjunta la idea de que es posible un acercamiento progresivo a la verdad siempre y cuando una mejor y más ajustada percepción del mundo resultara productiva para el organismo que percibe.

Lejos de ello, lo que deseo mostrar es que el error en la epistemología nietzscheana no es circunstancial, sino constitutivo, y que si no se atiende a ese carácter vertebrador de su epistemología no se comprenden las coordenadas desde las que Nietzsche piensa la aparición del conocimiento sobre la tierra. Es crucial, por tanto, entender a qué se debe el errar que constituye el fundamento de su epistemología. Ese error no se debe, como quizá estuviéramos tentados a creer, al carácter meramente convencionalista del conocimiento.

Que la verdad es convencional es evidente para Nietzsche y muchos otros autores, pero con ello no queda todavía excluida la posibilidad del conocimiento verdadero. Tampoco el error sería constitutivo del conocimiento porque la realidad está siempre en constante devenir. Si esto fuera así, sería todavía pensable una “percepción heraclitiana pura” en la que los sentidos, sin ser boicoteados por la interpretación que hacemos de su actividad, nos mostraran la realidad en su continuo cambio.<sup>11</sup> Por último, como han sugerido algunos intérpretes, esto tampoco se debe a la incapacidad circunstancial del ser humano para registrar la amplia gama de estímulos que le pasan desapercibida y a la que otros seres vivos sí son sensibles.<sup>12</sup> Es pensable la ampliación de nuestra capacidad de registrar estos estímulos mediante derivas evolutivas o mediante la incorporación de tecnología, lo cual, en puridad, no introduciría ninguna modificación de fondo en la epistemología nietzscheana. En realidad, el error es constitutivo del conocimiento por la propia estructura y mecanismo de composición del conocimiento cuya intención, recordémoslo, nunca

10 Cf. *Il mecanicismo metafisico: Scienza, filosofia e storia in Nietzsche e Mach* (2011) de Pietro Gori para un tratamiento de este tipo en la epistemología de Kleimpeter, Mach y Nietzsche.

11 Esta hipótesis es considerada y discutida por George J. Stack en *Lange and Nietzsche* (118-120).

12 Este motivo es sostenido, junto con otros y de forma subsidiaria, como fuente de incapacidad cognoscitiva por George J. Stack: “No solo es eso, sino que la comprensión del funcionamiento de los sentidos incluye la noción de que los sentidos humanos son altamente selectivos y sólo responden a una gama limitada de estímulos. Por tanto, no puede decirse que los sentidos nos den acceso a un devenir puro” (121) y, más adelante, “Nietzsche llegó a la conclusión, a partir de su comprensión de lo esencial de la teoría fisiológica, de que el mundo sensorial que damos por sentado es un mundo representacional compuesto de características seleccionadas. No es la realidad como tal lo que percibimos, sino una perspectiva humana individual y colectiva. Partió de la base de que existe un reino de procesos caóticos que nos rodea, a partir del cual aprehendemos o respondemos selectivamente sólo a algunos estímulos. Nuestra respuesta sensorial suele calificarse como ‘tosca’ por la sencilla razón de que no captamos los procesos infinitamente complejos que los teóricos suponen que ocurren continuamente en cada momento. *Sinnlichkeit* no significa solo ‘simplificación’, sino ajuste a la ‘óptica de la perspectiva’ de la vida humana. El mundo que aceptamos acriticamente como objetivo es, de hecho, un *Welt für uns*, a *Welt als Vorstellung*. Lo que se sostiene es que hay un caos transfenoménico ‘ahí fuera’ que percibiríamos si nuestros sentidos fueran más refinados, más penetrantes” (124).

fue conocer.

Para llegar a una mejor comprensión de la propuesta de Nietzsche, y descartar pretensiones injustificadas como la que es posible derivar del pragmatismo epistemológico, es necesario atender no solamente al resultado de las indagaciones epistemológicas de Nietzsche, sino también a las herramientas conceptuales que constituyen su razonamiento y le permiten defenderlo. Sostengo que una de las herramientas conceptuales fundamentales para construir su epistemología es el principio de economía del pensamiento tal y como Nietzsche lo reformula a la luz de la hipótesis de la voluntad de poder. Que nos sea imposible conocer verdaderamente no es, como a veces se piensa, uno de los resultados de las reflexiones epistemológicas de Nietzsche, sino, más bien, uno de sus fundamentos. El acceso a la verdad no es, en ningún caso, circunstancialmente imposible dada la constitución particular del ser humano, sino que es, en todo caso, imposible. Esto se debe a la sencilla razón de que la verdad es, según la filosofía de Nietzsche, una idea metafísica, pero, sobre todo, un contrasentido.

Una reflexión sobre el papel que juega la memoria y cómo se relaciona con la percepción y el acto cognoscitivo en la epistemología de Nietzsche está en condiciones de iluminar esta perspectiva. Si, contra el positivismo, podemos decir que no hay hechos, sino solo interpretaciones, es porque todo dato que se presenta a la percepción es registrado y comprendido en relación con una memoria, con un “tanteo basado en las experiencias interiores que se tuvieron” (Nietzsche, *FP 1885* 15 [90]). No cabe, por tanto, reformular la teoría del conocimiento nietzscheana para verla como un progresivo acercamiento a la realidad. Nietzsche, reivindicando la posición de Schopenhauer, así lo aclara en una nota póstuma de 1885: “La destrucción de una ilusión no da todavía ninguna verdad, sino sólo un *fragmento más de ignorancia*, una ampliación de nuestro ‘espacio vacío’, un aumento de nuestro propio desierto” (*FP 1885* 35[47]).

Si llevamos la reformulación epistemológica nietzscheana hasta sus últimas consecuencias, la sentencia “comprender la verdad” se convierte, en sentido estricto, en un oxímoron, en una contradicción. Comprender es siempre comprender algo limitado. Es limitar un campo de posibilidades y hacer que algo encaje en él. Comprender algo es constatar en ese algo los límites que, en sí mismo, no tiene.

Ahora bien, la verdad, entendida bajo los términos de la adecuación, es la expresión de un hecho de forma no limitada, no mermada y no falseada. “Comprender la verdad” es, por definición, imposible. Aun concediendo que, en términos metafísicos, pueda existir algo así como la verdad, ese algo no puede reunir las condiciones necesarias para entrar en una relación de comprensión. Dicho a la inversa: toda vez que se comprende algo, ese algo, por definición, ya no es la verdad. El acto cognoscitivo o perceptivo es, usando la terminología de Herbart, la relación entre la “apercepción” y la “masa aperceptiva”, la relación de un estímulo con el conjunto de nuestra memoria de forma no masivamente contradictoria que sigue el principio de organización y mo-

dificación económica. Por eso, tanto para Mach como para Nietzsche, conocer algo “en sí” es, en sentido estricto, una contradicción en los términos, pues lo “en sí” se define justamente por ser algo incondicionado y no determinado por el sujeto que conoce. Dicho con Nietzsche, si “conocer es un referir retrospectivo” y conocer la “verdad” o lo “en sí” es conocer algo sin referenciarlo retrospectivamente, entonces ese tipo de conocimiento es imposible e impensable.

Lo que nos interesa de este razonamiento es lo siguiente: si los elementos ya captados que forman parte de nuestra “masa aperceptiva” o memoria no nos aportan un “conocimiento verdadero”, no representan adecuadamente el exterior ni, dicho sea de paso, ningún posible interior, sino que sirven para captar cosas nuevas mediante su asimilación con ellas, entonces esos elementos ya conocidos que constituyen nuestra memoria están actuando como límite. No surten en nosotros el efecto de una positividad, sino de una negatividad. Por eso, quizás, “la destrucción de una ilusión no da todavía ninguna verdad, sino sólo un fragmento más de ignorancia, una ampliación de nuestro ‘espacio vacío’” (FP 1885 35[47]). Desde luego, esta noción de límite aplicada a los conocimientos y percepciones almacenadas en la memoria es compleja. Se trata de un límite que, a su vez, implica cierta positividad, dado que es el límite mismo el que posibilita toda experiencia futura. La vida, para conocer, necesita del límite. Por eso dice Nietzsche que “el error es, quizá, condición de la observación en general” (FP 1887 7 [1]).

Siguiendo ese razonamiento, si el conocimiento depositado en la memoria actúa como límite, es entonces posible teorizar la fuerza opuesta de la memoria, esa que se encarga de borrar y reorganizar los límites, de forma positiva. El olvido deja de ser entendido como un estado negativo, como ausencia pura de conocimiento, como un vacío en el sistema de datos positivos. Comienza, por el contrario, a poder ser entendido como una fuerza positiva que procura ventajas epistemológicas; un mecanismo eficiente de acción cognoscitiva.

Es posible, con Nietzsche, pensar el conocimiento y la memoria como una fuerza limitante que permite la apercepción, como una fuerza restrictiva con respecto a la cual el olvido se torna una fuerza posibilitadora, liberadora y regenerativa. El conocimiento, desde esta perspectiva, no es un estado epistemológico positivo, sino uno negativo. El conocimiento es, en cierto sentido, una limitación de la capacidad cognoscitiva que, al mismo tiempo, posibilita cualquier acto cognoscitivo. Es una detención o una ralentización de la virtual fluidez de la percepción. En ese sentido, Gilles Deleuze ha valorado el juego entre la memoria y el olvido en el pensamiento de Nietzsche. El olvido es, en efecto, como proclama célebremente Nietzsche en *De la genealogía de la moral*, una verdadera facultad positiva y necesaria de todo organismo sano:<sup>13</sup>

.....  
13 En palabras de Nietzsche: “Esta [la desmemoria] no es una mera *vis inertiae*, como suelen creer los insustanciales, sino, por el contrario, una capacidad de inhibición activa, positiva, en el sentido más riguroso del término, a la que se ha de atribuir el que todo lo vivido, lo experimentado por nosotros, de todo lo recibido penetre en nuestra conciencia en la fase de digestión [...]. La persona en la que ese aparato de inhibición esté dañado y no funcione se puede comparar (y no sólo comparar) a un dispéptico, no logrará despachar nada...” (GM II, 1).

Una fuerza activa, distinta y delegada debe apoyar la conciencia y reconstruir en cada instante su frescura, su fluidez, su elemento químico móvil y ligero. Esta facultad activa supraconsciente es la facultad del olvido. El error de la filosofía consistió en tratar el olvido como una determinación negativa, sin descubrir su carácter activo y positivo (Deleuze 159-160).

No obstante, deben tenerse ciertas precauciones cuando se teoriza sobre el olvido en el marco de la epistemología nietzscheana. Para Nietzsche, nada indica que exista el olvido puro concebido, negativamente, como el borrado de una parcela del conocimiento o la memoria. Así, en un fragmento póstumo declara que “aún no se ha demostrado que exista el olvido, sino solo que ciertas cosas no nos vienen a la mente cuando queremos” (*FP 1883*, 12[1],123). El olvido, entendido de esa forma tradicional, no lograría ser explicado como una fuerza activa que opera modificaciones en la memoria. Justamente por eso es interesante señalar que lo fundamental del giro epistemológico operado por el principio de economía es el hecho de que la actividad, en el acto cognoscitivo, quedaba desplazada del terreno de la “apercepción” al de la dinámica de las “masas aperceptivas”. Tampoco esa concepción negativa de olvido tendría en cuenta que la modificación crucial que el acto cognoscitivo o perceptivo tiene sobre nuestra memoria no es la inclusión de un nuevo dato en su haber, sino, más fundamentalmente, una reorganización económica de la memoria de tal modo que un nuevo “hecho” pueda ser acogido e interpretado de forma que satisfaga a la voluntad que conoce.

De acuerdo con este razonamiento –que sin duda es una versión de holismo epistemológico–, lo que se introduce en la memoria cuando se conoce no es solamente una cosa que nos pueda o no venir a la mente cuando intentamos recordarla, sino una modificación en las relaciones de los elementos de la memoria entre sí. Por eso puede decir Nietzsche que el hecho de que algo no nos venga a la mente no demuestra la existencia del olvido. Los elementos que constituyen la memoria se preservan en ella, junto con las modificaciones que su recepción ha requerido, independientemente de que tengamos un acceso consciente a ellos. Nietzsche, distanciándose de la consideración del olvido tradicionalmente entendido, habla más bien de una especie de “digestión de lo vivido”:

En todo juicio sensorial actúa la entera prehistoria orgánica: “esto es verde”, p. e., *La memoria en el instinto*, como una especie de abstracción y simplificación, comparable al proceso lógico: lo más importante ha sido continuamente subrayado, pero también han permanecido los rasgos más débiles. En el reino orgánico no hay olvido; pero sí una especie de *digestión* de lo vivido (*FP 1885* 34 [167]).

Así, para Nietzsche, el olvido puede entenderse metafóricamente como una capacidad orgánica para reinterpretar y reordenar el reino de la memoria, modificándola, de manera que sea posible generar nuevas interpretaciones y actos valorativos. Esa reordenación puede ser pensada con precisión a través del principio de economía que Nietzsche emplea sistemáticamente en sus razonamientos sobre el tema. No obstante, el propio Nietzsche se habría pronunciado en contra del uso que hacen los epistemólogos de su época del principio de economía. En el parágrafo 14 de *Más allá del bien y del mal* trata de estúpido al empiriocriticismo,<sup>14</sup> así como a su principio de “la menor fuerza posible”:

Había en este sometimiento y en esta interpretación del mundo a la manera de Platón otra especie de goce que aquella que nos ofrecen los físicos contemporáneos, así como los darwinistas y antiteleólogos entre los trabajadores de la fisiología, con su principio de la “menor fuerza posible” y la mayor de las estupideces posibles. “Allí donde el hombre ya no tiene nada que ver, nada que agarrar, tampoco tiene nada que buscar” —este es ciertamente un imperativo distinto al platónico, mas para una ruda y trabajadora estirpe de maquinistas y constructores de puentes del futuro que debe realizar un sinfín de trabajos brutos puede ser justo el imperativo adecuado (*MBM* 14).

Nietzsche aquí descalifica el principio de la menor fuerza posible de estos fisiólogos, pero, a su vez, parece aceptarlo como un trabajo necesario para tender puentes hacia el futuro. En el parágrafo siguiente, el 15, discutiría con cierta dificultad conceptual el valor heurístico del sensualismo de estos “trabajadores de la fisiología”:

Para practicar la fisiología con buena conciencia se debe insistir en el hecho de que los órganos sensoriales no son fenómenos en el sentido de la filosofía idealista: ¡pues como tales no podrían ser considerados como causas! Por tanto, el sensualismo [es] entendido al menos como hipótesis regulativa, por no decir como principio heurístico (*MBM* 15).

Nadeen J. Z. Hussain ha proporcionado una explicación detallada de este aforismo. Recuerda que Nietzsche discute las afirmaciones de Lange y trata de esclarecerlas a través del trabajo del propio Ernst Mach. Según él, lo que a Nietzsche le interesaría contraponer con esta crítica es la diferencia entre una interpretación y una explicación de los procesos fisiológicos como el del conocimiento que aquí nos ocupa:

.....  
 14 Concretamente, al hablar en este fragmento de “la menor fuerza posible”, Nietzsche parece estar citando el título de la obra de Richard Avenarius *Philosophie als Denken der Welt gemäss dem Princip des kleinsten Kraftmasses* (La filosofía como pensamiento del mundo según el principio de la menor fuerza posible). Como ha señalado Thomas H. Brobjer (42), Nietzsche había extraído pasajes de esa obra y los habría discutido en sus cuadernos de notas en 1883 y 1884, dos años antes de la publicación de *Más allá del bien y del mal*.

Aquí, entiendo, Nietzsche está hablando por sí mismo, pero por sí mismo solo lo acepta como una “hipótesis regulativa, por no decir como principio heurístico” que guiará una determinada interpretación del mundo donde una interpretación del mundo debe ser contrastada con una “explicación del mundo”. Este es el contraste que se subraya en el precedente párrafo 14 de *Más allá del bien y del mal* y, posteriormente, en el 21. Aceptar un conjunto de afirmaciones, digamos las de la física, como interpretación del mundo no es considerarlas como una descripción literal de la estructura de la realidad (Hussain 123).

De hecho, en los aforismos de *Más allá del bien y del mal* posteriores al 14 y 15 hasta el 21, Nietzsche discute –al hilo del debate de la fisiología de los órganos perceptivos– las categorías de “yo pensante”, “voluntad no libre” y “voluntad libre” hasta llegar al final de la sección, donde introduce la idea de la voluntad de poder. De esto podemos extraer que Nietzsche no se posiciona frente al principio de economía del positivismo crítico en sí mismo, sino contra el uso, si se quiere, mecanicista, que estos autores le dan. Lo que a Nietzsche le parecería reprochable sería entonces aquel imperativo que les atribuye, a saber: “allí donde el hombre ya no tiene nada que ver, nada que agarrar, tampoco tiene nada que buscar” (MBM 14). En ausencia de aquella dimensión introducida por Nietzsche referente a una voluntad que quiere conocer, el razonamiento de estos autores solo puede salir adelante recurriendo a la idea de *causa sui*. En dicho aforismo 21 de *Más allá del bien y del mal* leemos:

La causa sui es la mejor autocontradicción jamás ideada, una especie de violación y aberración lógicas: sin embargo, el orgullo desenfrenado del ser humano ha terminado enredándose de manera profunda y terrible justo con este sinsentido. La aspiración a la “libertad de la voluntad”, concebida en aquel sentido metafísico superlativo como el que lamentablemente sigue predominando en las cabezas de los seminstruidos, la aspiración a asumir uno mismo la responsabilidad entera y última por sus acciones y eximir de ellas a Dios, al mundo, a los antepasados, al azar y a la sociedad, no significa de hecho otra cosa que la de ser justo esa causa sui y, con una osadía más grande que la de Münchhausen, salir del pantano de la nada para encaminarse a la existencia tirándose uno de los pelos. Suponiendo que alguien esquivara la simpleza campesina de este famoso concepto de “voluntad libre” y lograra borrarlo de su cabeza, entonces le pediría ahora que diera un paso más en su “ilustración” y borrara también de su cabeza la inversión de ese monstruoso concepto de “voluntad libre”: me refiero a la “voluntad no libre”, que desemboca en un abuso de la causa y el efecto. No se deben cosificar equivocadamente la “causa” y el “efecto”, tal como hacen los investigadores de la naturaleza (o quien, como ellos, piensa en términos naturalistas —) de acuerdo con la torpeza mecanicista dominante que deja que la causa presione y empuje hasta que esta “produce un efecto”; uno debe servirse de la “causa” y el “efecto” tan solo como puros conceptos, es decir, como ficciones convencionales cuya finalidad es la designación, la comunicación, no la explicación. [...] La “voluntad no libre” es mitología: en la vida real solo se trata de una voluntad fuerte o débil. — Es casi siempre ya un

síntoma de lo que le falta a un pensador cuando este, en plena “conexión causal” y “necesidad psicológica”, empieza a sentir algo de coacción, de necesidad, de tener-que-inferir, de presión, de falta de libertad: sentir justamente de este modo es delatador, — la persona se delata a sí misma (MBM 21).

¿Cómo sostener, entonces, el papel que dicho principio juega en la epistemología de Nietzsche? La diferencia fundamental que distingue a Nietzsche de los fisiólogos a los que critica estriba en que, para él, aquello que se quiere acomodar a la memoria no es nunca un estímulo puro que proviene de la realidad en sí, sino, como hemos indicado, un estado de cosas que una voluntad anhela. El principio de economía no trabajaría, entonces, de forma automática, mecánica, al recibir un sujeto dado los datos de la percepción. Por eso quizá Nietzsche apunta a que una descripción de la intelección en términos de causa y efecto es tan solo una interpretación que podemos tomar como heurística pero que, en ningún caso, es una explicación. Por este motivo acusa a los fisiólogos a lo largo de estos párrafos de *Más allá del bien y del mal* de servirse de modo implícito, pero irrestricto, de la idea de *causa sui*. Una auténtica explicación de este proceso sería la que Nietzsche ofrece al postular la voluntad de poder.

El principio de economía del conocimiento no es un resorte que se dispara mecánicamente en presencia de un estímulo. Este es precisamente el enfoque que Nietzsche critica a “los investigadores de la naturaleza” que no hacen sino “cosificar equivocadamente la ‘causa’ y el ‘efecto’” (MBM 21). Tanto la idea de una voluntad libre, como la idea de una voluntad no libre “desemboca(n) en un abuso de la causa y el efecto” (MBM 21). Así, hemos de lograr una explicación que no solo introduzca la dimensión de la voluntad de poder, sino que también reúna en un solo acontecimiento el acto cognoscitivo y el acto volitivo, para no caer en un abuso injustificado de la causa y el efecto.

El principio de economía no determina, por sí mismo, aquello que se conoce y el sentido en el que se conoce. Eso es más bien obra de la voluntad de poder. Ahora bien, también es cierto que su actividad es todo lo que “se hace” en el acto cognoscitivo. Dicho principio trabaja sobre nuestra memoria reorganizándola para que una voluntad pueda interpretar y para que esa interpretación que “se quiere” se acomode en la memoria. De nuevo, debemos de tener cuidado con no describir un proceso de dos tiempos donde, en rigor, solo hay uno. Cuando decimos que la memoria se reorganiza económicamente “para” que la voluntad conozca, ese “para” puede causar la sensación de que la reorganización de la memoria es previa al acto por el cual la voluntad conoce, que solo llegaría después posibilitado por el anterior. En realidad, ambas descripciones remiten a un mismo gesto, aquel en el que la voluntad quiere conocer algo de una determinada forma y aquel en el que la memoria queda reorganizada. Esa reorganización no “posibilita” el conocimiento, sino que “es” ella misma el acto cognoscitivo. Eso sí, la integración en la memoria de una nueva

interpretación se da siguiendo los principios de coherencia generalizada y economía. A esa reorganización de la memoria que significa la adopción de nuevas interpretaciones que permitan el crecimiento del poder es a lo que podemos llamar, con la pertinente licencia literaria, “olvido”. El olvido es, pues, el nombre que le damos a esa parte de la voluntad de poder que modifica y economiza la memoria cuando la voluntad conoce. De este modo, olvido y acto cognoscitivo aparecen como las dos caras de una misma moneda, que es la del conocimiento como voluntad de poder. Sin embargo, lo que es activo en este proceso no es “lo conocido”, sino la reordenación de la memoria, que constituye en realidad la intelección. Por ello, es más preciso hablar de olvido como voluntad de poder.

Para finalizar, me gustaría señalar que la argumentación de Nietzsche persigue algo más que participar en un cambio de paradigma epistemológico. No se limita a replicar las teorías científicas de su época ni a simplemente abolir la teoría del conocimiento, sino que apunta a un objetivo más amplio: la destrucción de la metafísica occidental.

Para Nietzsche, como hemos visto, el conocimiento verdadero no deja de ser posible por una contingente limitación humana, ya sea natural o cultural. El perspectivismo es una necesidad de la vida mental. Esta consideración es crítica, en sí misma, con la posibilidad de un conocimiento absoluto, de un intelecto que conozca incondicionadamente. Este tipo de intelecto solo sería concebible a la sombra de Dios, que, al crear todo, debería conocerlo todo de forma imparcial e irrestricta. Pero, como hemos visto, lo incondicionado no puede entrar en relación de comprensión; dicho provocativamente: Dios no puede conocer. Si conoce algo, entonces no es Dios; si es realmente Dios, entonces no conoce. Nietzsche acostumbra a emparentar en sus aforismos la idea del conocimiento verdadero con la idea del dios creador monoteísta y, dicho sea de paso, con el intento de la crítica kantiana de la razón:

La presuposición de que en el fondo de las cosas todo acontece de un modo tan moral, de que la razón humana conserva su derecho, —es una candidez y una presuposición de gente bienpensante, un efecto ulterior de la creencia en la veracidad divina— Dios pensado como creador de las cosas. —Los conceptos, una herencia de una existencia previa en el más allá— —Un instrumento no puede *criticar* su idoneidad: el intelecto no puede determinar él mismo su límite, ni tampoco si está bien o mal logrado.— (FP 1885-1886 2 [132]).

El intelecto no se puede criticar a sí mismo precisamente porque no se lo puede comparar con intelectos de otro tipo y porque su facultad de conocer sólo saldría a la luz frente a la “verdadera realidad”, es decir porque, para criticar el intelecto, tendríamos que ser un ser superior con un “conocimiento absoluto”. Esto presupone ya que, fuera de todos los modos perspectivistas de consideración y de apropiación sensible-espiritual, hubiera algo, un “en sí” — Pero la deducción psicológica de la creencia en cosas nos prohíbe hablar de “cosas en sí” (FP 1886-1887 5 [11]).

Por el contrario, Nietzsche pretende elaborar una “teoría del conocimiento” que elimine los fundamentos teológicos de la epistemología tradicional. Invirtiendo los términos de la divinización, afirma: “Esta creencia en la verdad llega en nosotros a su consecuencia última –vosotros sabéis cual es: – ¿que si hay que adorar algo, es la apariencia lo que tiene que ser adorado, que la mentira – y no la verdad – es divina...?” (FP 1886-1887 6 [25]).

Nietzsche entiende que todo nuestro conocimiento está elaborado de forma tal que no tiene ningún fundamento último, sino que forma un todo relacionado entre sí y que es esa interrelación y no la referencia directa a una realidad lo que le confiere sentido. Por eso mismo, también entiende que ningún sistema de creencias puede arrogarse la verdad última: ninguna concepción del mundo y ninguna formación de valores es verdadera en sí.

Uno de los propósitos más generales que tiene Nietzsche al darse cuenta de estos dos hechos –por un lado, que el conocimiento está fundamentado y que adquiere su validez en su interrelación, y, por el otro, que ningún sistema global de conocimiento es más válido que otro por no tener fundamentos mejores que otros) es minar las pretensiones del paradigma metafísico en el que vivimos todavía hoy instalados y dar cuenta de que no es el único posible, de que sus pretensiones de verdad están injustificadas y de que es posible escapar de él hacia concepciones menos dañinas y menos endurecidas por el paso del tiempo. Que es posible, en definitiva, regenerar nuestra concepción del mundo mediante la creación de nuevos valores para obtener una comprensión de la existencia que no será más verdadera, pero quizá sí sea más respetuosa con la vida de la que emana y también con las demás comprensiones que queden por venir.

## Referencias

- Brobjer, Thomas. “Nietzsche’s Reading and Knowledge of Natural Science: An Overview”. *Nietzsche and Science*, editado por Gregory Moore y Thomas Brobjer. Routledge, 2016.
- Deleuze, Gilles. *Nietzsche y la filosofía*. Anagrama, 1998.
- Gama, Luis Eduardo. “Historia, olvido y recuerdo en Hegel y Nietzsche”. *Areté. Revista de Filosofía*, vol.19, no. 1, 2007, pp. 3-39.
- Gerber, Gustav. *Die Sprache als Kunst*. Metzlershce Buchhandlung, 1973.
- Gilardi, Pilar. “De la utilidad del olvido para la vida”. *Éndoxa: Series Filosóficas*, no. 43, 2019, pp. 227-247.
- Gori, Pietro. “Nietzsche, Mach y la metafísica del yo”. *Estudios Nietzsche*, no. 11, 2011, pp. 99-112.
- Gori, Pietro. *Il mecanicismo metafísico: Scienza, filosofia e storia in Nietzsche e Mach*. Il Mulino, 2009.
- Guibert, María. “La transformación de la memoria en la Genealogía de la moral. Un acercamiento desde la mala conciencia en la religión”. *Anuario Filosófico*, vol. 54, no. 1, 2021, pp. 41-60.

- Heidegger, Martin. *Nietzsche*. Ariel, 2013.
- Hussain, Nadeem J. Z. "Reading Nietzsche through Ernst Mach". *Nietzsche and Science*, editado por Gregory Moore y Thomas Brobjer. Routledge, 2016.
- Kolakowski, Leszek. *La filosofía positivista. Ciencia y filosofía*. Cátedra, 1979.
- Lange, Friedrich Albert. *Historia del materialismo II*. Daniel Jorro Editor, 1903.
- Mach, Ernst. *Análisis de las sensaciones*. Daniel Jorro Editor, 1925.
- Nietzsche, Friedrich. *Fragmentos póstumos (1885-1889), vol. IV*. Editado por Diego Sánchez Meca. Traducido por Juan Luis Vermal y Joan Llinares. Tecnos, 2006.
- Nietzsche, Friedrich. *Fragmentos póstumos (1875-1882), vol. II*. Editado por Diego Sánchez Meca. Traducido por Manuel Barrios y Jaime Auspina. Tecnos, 2008.
- Nietzsche, Friedrich. *Fragmentos póstumos (1882-1885), vol. III*. Editado por Diego Sánchez Meca. Traducido por Diego Sánchez Meca y Jesús Conill. Tecnos, 2010.
- Nietzsche, Friedrich. *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral (VME). Obras completas. Vol. I, Escritos de juventud*. Editado por Diego Sánchez Meca. Traducido por Joan Llinares, Diego Sánchez Meca y Luis D. Santiago Guervós. Tecnos, 2016.
- Nietzsche, Friedrich. *Más allá del bien y del mal (MBM). Obras completas. Vol. IV, Escritos de madurez II y Complementos a la edición*. Editado por Diego Sánchez Meca. Traducido por Jaime Aspiunza, Manuel Barrios Casares, Kilian Layernia, Joan B. Llinares, Alejandro Martín Navarro y Diego Sánchez Meca. Tecnos, 2016.
- Nietzsche, Friedrich. *Así habló Zaratustra (Z). Obras completas. Vol. IV, Escritos de madurez II y Complementos a la edición*. Editado por Diego Sánchez Meca. Traducido por Jaime Aspiunza, Manuel Barrios Casares, Kilian Layernia, Joan B. Llinares, Alejandro Martín Navarro y Diego Sánchez Meca. Tecnos, 2016.
- Nietzsche, Friedrich. *De la genealogía de la moral (GM). Obras completas. Vol. IV, Escritos de madurez II y Complementos a la edición*. Editado por Diego Sánchez Meca. Traducido por Jaime Aspiunza, Manuel Barrios Casares, Kilian Layernia, Joan B. Llinares, Alejandro Martín Navarro y Diego Sánchez Meca. Tecnos, 2016.
- Polivanoff, Sofía. "Historia, olvido y perdón. Nietzsche y Ricoeur: apertura de la memoria y el olvido a la vida". *Tábano*, vol. 7, 2011, pp. 83-101.
- Quejido, Óscar. *La construcción relacional de la subjetividad en Nietzsche: hacia nuevas perspectivas políticas*. Universidad Complutense de Madrid, 2016.
- Spencer, Herbert. *First Principles of a New System of Philosophy*. D. Appleton and Company, 1876.
- Stack, George J. *Lange and Nietzsche*. Walter de Gruyter, 1983.
- Stack, George J. "Kant, Lange and Nietzsche: Critique of Knowledge". *Nietzsche and Modern German Thought*, editado por Keith Ansell-Pearson. Routledge, 1991.
- Vanioff, Kevin Iván. "Consideraciones sobre la memoria y el olvido en la filosofía de Friedrich Nietzsche". *Nuevo Itinerario: Revista Digital de Filosofía*, vol. 10, no. 10, 2015, pp. 1-24.