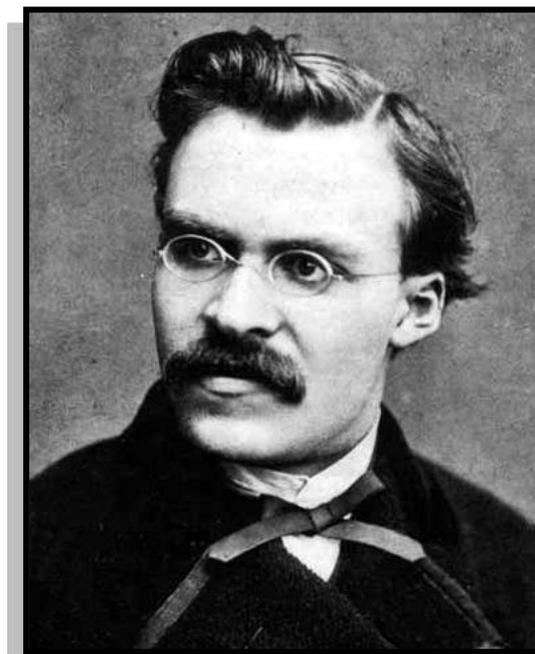


INFLUENCIA

El pensamiento de Nietzsche ha tenido una enorme influencia en la filosofía y la cultura del siglo XX, y existen muchas y muy diferentes corrientes (a menudo contrapuestas entre sí) que o bien lo reclaman como un precedente, o bien coinciden con algunas de sus tesis aunque no citen a Nietzsche como origen de las mismas. Sin embargo, no existe una escuela nietzscheana: del mismo modo que el propio Nietzsche no puede ser englobado en ninguna escuela, y se presenta como un pensador radicalmente individual, tampoco tuvo discípulos y su influencia puede decirse que es amplia pero fragmentada. Son multitud los pensadores que toman algo de Nietzsche, pero prácticamente ninguno lo sigue en el conjunto de su doctrina.



Durante los casi veinte años en que permaneció en activo, la obra de Nietzsche pasó bastante desapercibida. A partir de 1890, cuando Nietzsche ya se encontraba sumido en la demencia, sus obras comenzaron a estudiarse en las universidades y en poco tiempo se convirtió en un pensador de moda, aunque él ya no podía ser consciente de su éxito. Al principio fue un pensador valorado sobre todo por las **corrientes izquierdistas**, que destacaban sus ataques a la religión y al Estado, y encontró la oposición de las corrientes más conservadoras. Pero después de la Primera Guerra Mundial esta relación se invirtió, y Nietzsche empezó a ser empleado por el conservadurismo militarista alemán, que encontraba sus ideas reflejadas en las concepciones antidemocráticas y aristocráticas de Nietzsche, y en sus constantes apelaciones a la voluntad de poder y la fuerza. Finalmente el **nazismo** lo adoptó como filósofo de referencia, realizando una interpretación de su obra que obviaba sus declaraciones contraías al antisemitismo, los partidos de masas y el Estado. Elisabeth, la hermana de Nietzsche, contribuyó en gran medida a esta interpretación. Elisabeth, afiliada al partido nazi desde 1930, era la propietaria del archivo Nietzsche (los textos originales del filósofo), y supervisó hasta su muerte en 1935 todas las ediciones de las obras de su hermano, de las que eliminó los párrafos que resultaban incompatibles con el ideario nazi. Además, confeccionó junto con el nazi Alfred Bäumler una obra póstuma, "La voluntad de poder", que tuvo mucha difusión en la época, en la que empleó y manipuló fragmentos póstumos y de otras obras, presentando el pensamiento de Nietzsche como un precedente directo de las doctrinas nazis. Tras la Segunda Guerra Mundial los archivos se hicieron públicos y pudieron corregirse las manipulaciones que se habían realizado en las ediciones del periodo nazi. En 1958 el filósofo italiano Giorgio Colli realizó a partir de dichos archivos una edición de la obra completa de Nietzsche que es considerada hoy en día como la fuente canónica de su pensamiento, y que incluye también, ordenados cronológicamente, los fragmentos inéditos. Esta edición contribuyó en gran medida a que la obra de Nietzsche se desvinculara del pensamiento nazi y recuperara su influencia en el pensamiento contemporáneo. Hoy en día aun se mantiene la polémica acerca del peso que tienen las ideas prefascistas en el pensamiento de Nietzsche. Hay que decir que efectivamente Nietzsche es un pensador antidemocrático que defiende que no hay criterios morales objetivos más allá de la fuerza, y

con un discurso que a menudo glorifica el uso anticompasivo de dicha fuerza, pero al tiempo presenta un claro rechazo del poder del Estado, de los partidos de masas, el antisemitismo y el pensamiento conservador en general. En Nietzsche se encuentran, por tanto, ambos elementos, en una combinación muy peculiar, lo cual hace posible que se haya convertido en un pensador de referencia tanto para movimientos de derecha como de izquierda, según cuál de los elementos de su filosofía se enfatizan, y cuales se disimulen.

En el campo de la filosofía académica el peso de la influencia de Nietzsche ha sido enorme. Algunos de los pensadores más relevantes de la corriente existencialista hacen constantes referencias a su obra. Por ejemplo, Martin **Heidegger** (1889-1976), uno de los filósofos más relevantes del siglo XX, partió de la crítica a la metafísica de Nietzsche, y de su actitud esteticista, para desarrollar su propio rechazo a la metafísica, que pretende ser más radical aun que el de Nietzsche. Heidegger considera que la metafísica es un “olvido del ser” que convierte este “ser” (que no es sino una corriente continua y temporal, que no puede concretarse ni detenerse) en “entes” y hace pasara estos por “ser” (en Heidegger por tanto, “ser” y “ente” no son términos sinónimos, sino al contrario, antónimos), y lleva a cabo esta falsificación por medio de las estructuras del lenguaje, que Heidegger pretende romper empleando un estilo oscuro, complejo (por no decir retorcido) que constituye una vuelta de tuerca sobre el estilo metafórico empelado por Nietzsche. Otro pensador existencialista que se ocupó abundantemente de la obra de Nietzsche fue Jean Paul **Sarte** (1905-1980), formado a su vez en la filosofía de Heidegger. La influencia de Nietzsche sobre Sartre puede apreciarse en la defensa que este último hace de la precedencia de la existencia sobre la esencia, la crítica a la moral convencional, y la concepción del ser humano como alguien “condenado a ser libre” incluso en el caso de que decida dejar de serlo (lo cual coincide bastante con la concepción que Nietzsche tenía acerca de la “voluntad de poder”). Por cierto, estos dos pensadores son una clara muestra de la ambivalencia de Nietzsche, ya que mientras que Heidegger estuvo afiliado al partido nazi, Sarte lo estuvo al partido comunista.

El aspecto más influyente de la obra de Nietzsche ha sido su crítica al racionalismo, al lenguaje y al proyecto ilustrado, con la carga de relativismo extremo que esto implica. Esta actitud puede verse reflejada en corrientes muy distantes del vitalismo nietzscheano, como es la **Escuela de Frankfurt**, surgida en 1923 con la fundación del Instituto de Investigación Sociológica de la Universidad de Frankfurt, y cuyos principales autores son Adorno, Horkheimer y Marcuse. Esta corriente constituye una reinterpretación del marxismo, con lo cual la influencia predominante en su pensamiento es la de Marx, pero a esta se añade una crítica al proyecto ilustrado y al progresismo defendido por Marx que procede de planteamientos antipositivistas como los nietzscheanos. Estos planteamientos desembocan finalmente en la “teoría crítica”, según la cual no es posible desarrollar una utopía social sino tan sólo hacer patentes los errores de la sociedad actual (es decir, que no puede determinarse que es cierto o bueno, sino tan sólo qué es falso o malo).

Más directa es la influencia de Nietzsche en los diferentes autores que se relacionan con la **corriente postmoderna**. La corriente postmoderna se caracteriza por defender un relativismo extremo, según el cual toda doctrina no es sino “un relato”, careciendo todos los relatos de fundamento alguno, y no existiendo ninguno que pueda considerarse más objetivo, ni siquiera el discurso científico, que se pone de este modo al mismo nivel que el discurso literario o el mítico. Michel **Foucault** (1926-1984), incluido en la corriente estructuralista francesa, se vincula directamente a Nietzsche a través de su noción de “arqueología del saber”, la cual no es sino una reedición, a través de la formación estructuralista de Foucault, del método genealógico de aquel. La “arqueología” pretende descubrir las condiciones de posibilidad de los discursos, las cuales denomina “epistemes” y define como infraestructuras

conceptuales, inconscientes y anónimas propias de una época y que preceden y determinan a las teorías y los discursos explícitos. Estas epistemes son como cuadrículas que determinan nuestra visión del mundo, al modo de las categorías kantianas, pero sin ser a priori ya que son históricas y por tanto cambiantes. Dichos cambios se producen sin razón alguna y sin solución de continuidad, por lo cual no existe necesidad alguna en el paso de una episteme a otra. La visión fragmentaria de la realidad propia del pensamiento de Foucault es aun más evidente en su tratamiento del poder, el cual a partir de 1970 toma el primer plano en su obra. Desde este momento, Foucault concibe que en todo discurso está ya actuando el poder, de modo que verdad y saber están siempre integradas en una estrategia de poder. Esto no significa que entre poder y saber se dé una relación causa-efecto, sino que todo poder se organiza en un saber y todo saber se concretiza en poder. La verdad pasa a ser contemplada, siguiendo a Nietzsche, como una "voluntad de verdad", es decir, como un poder que se expresa en saber. Dicho poder tiene formas ilimitadas y mutables, constituyendo una trama impersonal de relaciones no subjetivas, es decir, no nacidas de la voluntad de los sujetos. Foucault pone especial interés en mostrar cómo dicho poder no emana de un centro estatal o social, sino que a la inversa se ejerce desde innumerables puntos que dan lugar a un plexo relacional de fuerzas inmanentes a una sociedad, desde el que surge el poder institucional. Frente a la concepción macrofísica del poder existente en la versión liberal y en la marxista, Foucault opone una visión microfísica del poder que elimina los dualismos maniqueos, ya que en tal concepción no es posible una partición estricta entre dominadores y dominados, puesto que cada sujeto es una u otra cosa en una u otra relación de poder. Ello implica que, si no hay un lugar privilegiado del poder, tampoco lo hay de resistencia al mismo, con lo cual el planteamiento marxista es una peligrosa abstracción que imposibilita el tratamiento local del poder, que en opinión de Foucault es el único posible. Toda utopía totalizante es por tanto engañosa, y reproduce las formas de poder que pretende derribar. Frente a esto, sólo es posible una actitud anarquista, y sobre todo una visión fragmentaria y local de los problemas, y una resistencia igualmente local.

También vinculado en principio al estructuralismo francés, Jacques **Derrida** (1930-2004) se ha hecho famoso por su método deconstructivo. La deconstrucción, que lleva al extremo las posturas de Heidegger, es contraria a todo logocentrismo, y niega en consecuencia que exista ningún privilegio de los discursos logocéntricos respecto al resto, es decir, de la filosofía respecto a otras tradiciones. La deconstrucción procede a desmontar los textos con el objetivo de descubrir en ellos sentidos ocultos por el propio texto. En este aspecto se relaciona con la actitud de la genealogía nietzscheana, que siempre busca bajo un valor no simplemente algo diferente a él, sino precisamente su contrario. La deconstrucción es un proceso sin fin, ya que todo texto deconstruido debe ser reconstruido para mostrar su sentido oculto, lo cual produce una nueva construcción que debe ser deconstruida a su vez. Esta ausencia de fin, junto a la atención prioritaria a las cuestiones marginales (notas, juegos de palabras, etc.) que supone la negación de la existencia de cuestiones centrales, y una permanente búsqueda de lo diferente bajo la apariencia de identidad, son características típicamente postmodernas. En una línea semejante encontramos a Gilles **Deleuze** (1925-1995), quien igualmente siguiendo a Nietzsche, se opone a todo intento de corte hegeliano por limitar la diferencia y reunir la fragmentación en una síntesis. Intentando nuevos modos de expresión filosófica, Deleuze adoptó el formato de ensayos fragmentarios y de temática dispar, a través de los cuales pretendía hacer patentes los huecos de la razón y desarticular los conceptos básicos de la cultura moderna.

Como autores propiamente postmodernos (es decir, que se autodenominan así) citaremos a Lyotard y Vattimo. Jean François **Lyotard** (1924-1998) partió de posiciones marxistas no ortodoxas que posteriormente combinó con la fenomenología, y fue

abandonando poco a poco para oponerse a cualquier tipo de meta-relato, como el que defiende la visión marxista de la historia. En 1979 publicó "La condición postmoderna", obra que le haría famoso y en la que se tematiza definitivamente la cuestión del pensamiento postmoderno, como resulta obvio por su título. En ella parte de la hipótesis de que la entrada de las sociedades en la era postindustrial va a producir también un cambio cultural (era postmoderna) caracterizado por los cambios que van a operarse en el saber a raíz de que este se ha convertido en la principal fuerza de producción y por tanto en una mercancía, perdiendo su valor de uso y su antigua relación a la formación de la persona, del espíritu. A continuación, diferencia entre saber narrativo y saber científico. El primero da preeminencia al relato y constituye la base de la cultura tradicional (o sea, mítica), admitiendo una gran pluralidad de juegos de lenguaje interrelacionados. El relato no precisa de una forma especial para legitimarse, ya que es el relato el que decide lo que debe decirse y hacerse en una cultura, y por tanto se legitima a sí mismo por su transmisión. El saber científico sin embargo aísla un juego de lenguaje, el denotativo (o sea, el que describe la realidad), con lo cual no implica la función de creación de lazos sociales que sí encontramos en el saber narrativo. Por ello, el saber científico está siempre necesitado de una legitimación exterior, y por ello tiene que acudir al relato, el cual sin embargo es despreciado por la ciencia como no-saber (al contrario que el relato, que sí puede admitir a la ciencia como una verdad parcial dentro de la cultura narrativa). Lyotard expone los dos relatos que han servido para legitimar el saber científico: i) por un lado, el relato de emancipación, basado en la noción de progreso dirigida por el Estado, en el cual el saber se legitima no en sí mismo sino por su utilidad para el desarrollo de la humanidad; ii) por otra parte, el relato especulativo, en el que la ciencia obedece a sus propias reglas bajo la forma de Espíritu, que a su vez dirige a la nación por medio de la síntesis de la actividad científica y la práctica ética. Ambos relatos han sido deslegitimados en la sociedad industrial, de tal modo que ya no es posible recurrir a los grandes relatos para legitimar ni el saber ni la sociedad. Frente a ello, Lyotard afirma que sólo se puede recurrir a pequeños relatos, admitiendo que no puede encontrarse un relato que justifique todos los juegos de lenguaje ni es posible un consenso general, sino tan sólo local y sujeto a constante revisión.

Gianni **Vattimo** fue discípulo de Gadamer y se encuentra influido ante todo por Nietzsche y Heidegger, a quienes considera sus predecesores. En su obra "El fin de la modernidad" (1985) afirma que estos identificaron la modernidad como la sucesiva apropiación de fundamentos, que elabora en términos seculares la visión judeocristiana de la historia, o sea, en términos de progreso. Dicho progreso se disuelve poco a poco porque la secularización acaba por eliminar la teleología (el mundo, por tanto, no tiende a ningún fin), y de este modo surge la actitud postmoderna, que no pretende ser una novedad respecto a lo moderno (en cuyo caso permanecería aun en lo moderno, que valora muy positivamente la novedad) sino la disolución de la categoría de lo nuevo, la cual Vattimo afirma que se ha convertido en rutina (lo nuevo ya no es revolucionario sino por el contrario una forma de mantener el sistema). Junto a la noción de progreso se pierde la visión metafísica del hombre y el mundo, es decir, la concepción que identifica el ser con estructuras estables, lo cual implica la pérdida de la verdad como algo substancial de lo que uno se apropia, para pasar a ser tan sólo el horizonte hermenéutico en el que uno se mueve (lo cual supone a su vez substituir a la ciencia como modelo por el arte y la retórica). En conclusión, la única actitud que puede superar la metafísica es el nihilismo consumado, aquel mismo del que hablaba Nietzsche, y que consiste en la aceptación de la disolución del ser en valor. Cualquier esfuerzo por restablecer algo propio contra dicha disolución es nihilismo reactivo, que pretende evitar la realización del nihilismo y por tanto pretende volver a la metafísica de uno u otro modo. Esta disolución del ser afecta también al sujeto, el cual concebido como autoconciencia, tal como lo hacía el humanismo, no es sino el correlato de la pretendida objetividad metafísica. Este humanismo entra en crisis porque su estrecha relación con la teología occidental hace que no

pueda sobrevivir a la muerte de Dios, quien le sirve de fundamento, a pesar de que dicha muerte en un principio parezca servir precisamente para reafirmar al hombre. En consecuencia, la única salida posible ante la técnica es un “adelgazamiento del sujeto” para que este ya no se conciba como sujeto fuerte. En definitiva, no se puede escapar de la modernidad por medio de la crítica, ya que esta pertenece a la misma modernidad. Por contra, será preciso emplear otros caminos que no mantengan la creencia en la superioridad de la verdad sobre el error y de lo estable sobre lo cambiante, y acepten la conclusión de Nietzsche de que no existe ningún fundamento ni el pensamiento debe fundar nada. De este modo, se acepta el “errar” con una actitud diferente, de modo que el mismo vagabundeo de la metafísica se viva con “buen temperamento”. El conjunto de todo ello conforma lo que Vattimo denomina “**pensamiento débil**”, y que supone la renuncia a las certidumbres, el progreso, la crítica, el sujeto racional, las explicaciones meta-históricas, las visiones globales, etc., para limitarse a la ontología de la diversidad y la diferencia, sin más fundamento que la pluralidad de discursos. El resultado es la posibilidad de construir cada uno sus propias certidumbres débiles, en un completo relativismo y eclecticismo que voluntariamente renuncia a justificarse. Claro ejemplo de esto es la afirmación de Vattimo de que el fin de la modernidad supone también el del ateísmo, ya que han caído las teorías filosóficas que pretendían haber acabado con la religión. No hay razones filosóficas para ser ateo, pero tampoco para ser creyente, con lo cual cada uno puede hacerse su “personal puzzle filosófico-religioso”.

Por último, la huella del relativismo de Nietzsche puede rastrearse incluso en la filosofía de la ciencia, que después de la Segunda Guerra Mundial fue moviéndose poco a poco desde las posiciones positivistas de la concepción heredada del Círculo de Viena, hacia teorías mucho más relativistas y que como hiciera Nietzsche en su momento, consideran que la ciencia es una actividad interpretativa, y no la descripción objetiva de la realidad. Un buen ejemplo de ello es la **teoría de las revoluciones científicas de Thomas Kuhn (1922-1996)**. Kuhn introduce la noción de paradigma, que básicamente puede ser entendida como un punto de vista compartido por grupos de teorías, y que incluiría tanto principios metafísicos como valores (que determinan qué se considera una buena teoría), modelos heurísticos para la construcción de teorías y una caracterización de qué tipos de problemas se consideran interesantes. El desarrollo científico puede entonces dividirse en dos etapas: la “ciencia normal”, que es aquella en la cual las anomalías de las teorías se resuelven sin producir un cambio en el paradigma, de manera que en ella los cambios pueden considerarse acumulativos, y “revolución científica”, que es el momento en que un paradigma entra en crisis ante la imposibilidad de resolver sus anomalías, produciéndose entonces una proliferación de teorías, a partir de las cuales se formará un nuevo paradigma. El cambio de paradigma no puede ser explicado en términos acumulativos, y por tanto en él no funcionan los criterios racionalistas de explicación del cambio científico propios de la concepción heredada, por lo pronto porque los paradigmas en lucha son inconmensurables, no son traducibles el uno al otro, y por tanto no se los puede comparar en términos racionales ni acudir a la experiencia como árbitro neutral (dado que la experiencia también está determinada por el paradigma). Los cambios de paradigma sólo pueden explicarse en función de la persuasión practicada por cada alternativa, y por tanto a partir de factores sociales y retóricos que nada tienen que ver con el conocimiento objetivo.

Una posición aún más radical y más cercana a posiciones nietzscheanas es la que mantiene Paul K. **Feyerabend (1924-1994)**, quién en su “**anarquismo epistemológico**” defiende que la proliferación de teorías (“todo vale”) es el único método racional que permite asegurar el progreso científico. Según él, el método único que supone el positivismo es una ficción que no se corresponde ni con la historia de la ciencia ni con el ejercicio de la

racionalidad. Todas las teorías interesantes han surgido a partir del incumplimiento de las normas existentes. Si la ciencia realmente obrara como pretende el positivismo, no se daría paso alguno en la misma, pues es imposible cumplir de hecho los estrechos límites que marcan los criterios de justificación. Por tanto, no existe ni método prefijado en ciencia, ni método único ni posibilidad de él, sino una pluralidad de métodos en constante cambio, dentro de los cuales se incluyen razones e intereses socioeconómicos, psicológicos y políticos. De este modo, desaparece incluso la línea que demarca lo científico de lo no-científico, pues tal línea está justificada sobre la existencia del método.



ACTUALIZACIÓN

Aparte de la presencia de las doctrinas de Nietzsche en la filosofía académica, tratada en el apartado anterior, podemos mencionar algunas teorías actuales en otros campos del conocimiento que guardan relación con el pensamiento de Nietzsche aunque no deriven de este. Las más relevantes para el texto del que nos ocupamos son las siguientes.

La substancia

Como vimos en su momento, Nietzsche rechazaba la noción de substancia y en general cualquier concepto que implicara la existencia de entidades fijas y permanentes. Frente a ello, Nietzsche defendió una visión de la realidad que hacía consistir esta en acciones, y no en substancias como los átomos. En alguna ocasión Nietzsche intentó justificar este punto de vista sobre teorías físicas, concretamente sobre la teoría de Roger Joseph Boscovich (1711-1787), un físico y filósofo serbio que defendió que las

partículas elementales de la materia eran tan sólo puntos de fuerza, siendo por tanto la materia un epifenómeno de dichas fuerzas, y eliminando la dualidad materia-espacio vacío propia del atomismo antiguo. La teoría de Boscovich, que estaba basada en la monadología de Leibniz, pero que a diferencia de aquella se planteaba como una teoría puramente física, y no metafísica, no recibió mucha atención en su época, pero constituye un precedente directo de la física moderna, y fue de hecho la base sobre la que Michael Faraday definiría la teoría de los campos de fuerza en el siglo XIX. En época de Nietzsche seguía siendo predominante en el pensamiento científico la concepción de la materia como formada por partículas, basada en la física newtoniana, aunque algunos autores, como Ernst Mach (de quien hablamos en el contexto) ya planteaban que debían eliminarse las concepciones substancialistas de la Física. A partir de la revolución que se produjo en la Física a partir de la mecánica cuántica y la teoría de la relatividad, la situación se invirtió, y cada nuevo descubrimiento iba disolviendo los conceptos permanentistas. Así, la teoría de **Einstein** planteó que tiempo y espacio no eran realidades permanentes, sino parámetros relativos a un sistema de referencia y que se

alteraban en función de la velocidad de un móvil respecto a dicho sistema de referencia. Por otra parte, la física atómica fue desustancializando cada vez más el átomo, a partir de que en 1911 Ernest **Rutherford** descubriese que este tenía un núcleo que concentraba casi toda la materia del átomo y que en consecuencia la mayor parte de este estaba vacío. Esta concepción de la materia como constituida fundamentalmente por vacío y diminutas partículas cargadas de energía fue cobrando mayor fuerza según se iban descubriendo nuevas partículas que a su vez constituían el núcleo atómico, desembocando en los años 70 en la **teoría de cuerdas**. Esta teoría, que aun no ha sido demostrada experimentalmente, pretende ser una teoría del todo, esto es, pretende llevar a cabo la unificación de la Física, reuniendo la fuerza de la gravedad explicada por la teoría de la relatividad y el resto de fuerzas (nuclear débil, nuclear fuerte y electromagnética) explicadas por la mecánica cuántica. La teoría de cuerdas plantea que el elemento fundamental de la materia no sería una partícula, sino un elemento unidimensional que puede tener diferentes estados vibracionales. Según como vibre, ese elemento (denominado “cuerda”) dará lugar a un electrón, un fotón, un quark, etc. La teoría de cuerdas supone por tanto que una acción (una vibración) es la que da lugar a las partículas, y no a la inversa. Aunque esta es una teoría física y esta completamente desconectada de las doctrinas filosóficas de Nietzsche, resulta evidente que la evolución de la física en el último siglo se ha movido en la dirección en que Nietzsche esperaba, hacia una mayor preponderancia de la acción frente a la substancia.

El sujeto

El rechazo de la substancia por parte de Nietzsche se concreta en el rechazo a la noción de sujeto, que según Nietzsche no es sino una ficción creada por el lenguaje, por la gramática. Nietzsche se niega a aceptar que exista un núcleo duro, algo permanente en el individuo que pueda considerarse el “sujeto” que realiza las acciones, y de nuevo da prevalencia ontológica a las acciones sobre un ente substancial. Algunos de los resultados de la moderna psicología cognitiva apuntan en una dirección muy semejante, planteando modelos que superan el substancialismo respecto a uno de los elementos que se había considerado como algo estable en el sujeto, su memoria. Tradicionalmente, se había concebido la memoria por analogía con los registros físicos artificiales que empleamos cuando nos falla la “memoria natural”, como si cada uno de nosotros portase en su cerebro un libro en el que se anotan las experiencias. Un libro que puede estar cerrado, o que puedo tener abierto por una página en particular, pero cuyos signos, cuyos registros, están ahí, físicamente presentes, aunque yo no los esté mirando. Unos registros físicos que son, además, idénticos a sí mismos cada vez que los consulto. Esta concepción de la memoria se ejemplifica claramente en la metáfora de la tablilla de cera: la memoria es una superficie dúctil que recibe la huella de una realidad dura, presente, que no deforma esa huella, que no la pierde, que la conserva fielmente.

Los **modelos de procesamiento de la información** mantuvieron en lo básico esa imagen de la memoria. Aunque ya no se asumía la fidelidad del registro como se hiciese en el antiguo realismo epistemológico, se seguía creyendo en la existencia física de un registro, en el que se encontrarían presentes todos los datos almacenados, aunque no estuviesen presentes a la conciencia en un momento dado. La tabla de cera se ha modernizado: ahora es el disco duro, que contiene físicamente todos los registros, también los que no se están utilizando en la memoria de trabajo. Los modelos de procesamiento en paralelo acabaron con la concepción de la memoria como un almacén físico, y distribuyeron esa memoria por todo el cerebro bajo la forma de patrones de activación. El desarrollo de estos planteamientos ha llevado a conclusiones sorprendentes. El **modelo CHARM**, de Janet Metcalfe, concibe la memoria como

un sistema de recuperación de datos que, en realidad, no se encuentran presentes como tales en la memoria. Es decir, la memoria no es un almacén, sino un procedimiento de generación de patrones de activación que “parece” que recupera información almacenada. Pero cada recuerdo es, en realidad, una elaboración única, no la repetición de algo previo. De este modo, la memoria aparece como “un sistema de procesamiento que, carente del recurso de almacenamiento de entidades concretas e individualizadas, sea capaz de reaccionar a la estimulación actual recuperando estados correspondientes a estimulaciones o entradas pasadas. De este modo, el sistema sería en su funcionamiento análogo a cualquier dispositivo de almacenamiento de elementos concretos de información sin que realmente tenga nada parecido a “un almacén” de tales objetos.” No se trata de una mera hipótesis, sino de un programa de simulación que ha sido capaz de producir este tipo de memoria en computadores que no disponían de dicho almacén. En consecuencia, ya no es necesario postular la sustancialidad de la memoria para explicar el funcionamiento de la conciencia humana.

El relativismo del lenguaje

La doctrina de Nietzsche se basa en el rechazo del supuesto básico del racionalismo, que afirma que el lenguaje es capaz de representar la realidad y que tiene la misma estructura que esta. Nietzsche, por el contrario, supone que nosotros proyectamos sobre la realidad estructuras que solo pertenecen al lenguaje (como por ejemplo la estructura sujeto-predicado) y que de este modo falseamos la realidad, haciendo que esta se adecue a nuestros conceptos. El supuesto de que nuestro lenguaje determina nuestra forma de conceptualizar e incluso percibir el mundo se plasmó, en el campo de la lingüística y la antropología, en la denominada “**hipótesis Whorf-Sapir**”, planteada en 1921 por Edward Sapir, y desarrollada en la década de los 40 por su discípulo Benjamin Lee Whorf. Según la versión fuerte de esta hipótesis, los hablantes de una lengua estarían determinados por la estructura gramatical de esta tanto en las observaciones que realizan del mundo, como en las conceptualizaciones y clasificaciones que construyen sobre esas observaciones, de tal modo que hablantes de dos lenguas que difieran en su estructura diferirán en su percepción de la realidad. Esta hipótesis implica, además, que dos lenguas con diferente estructura son en sentido estricto intraducibles la una a la otra, ya que los conceptos de una solo pueden ser representados aproximadamente por los de la otra. Existe también una versión débil, que no afirma un completo determinismo del pensamiento por parte del lenguaje, sino tan solo una influencia de este sobre aquel, fundamentalmente al nivel de las categorías semánticas (más que de las estructuras gramaticales).

La hipótesis fuerte ha demostrado ser falsa, ya que hoy en día sabemos que pueden formarse conceptos y clasificaciones sin disponer de lenguaje (los niños muy pequeños y los chimpancés pueden hacerlo) y que la ausencia de una distinción lingüística no implica la imposibilidad de percibir esa distinción, imposibilidad que defendía la hipótesis fuerte (se creía, por ejemplo, que los hablantes de lenguas que no tenían términos distintos para determinados colores, por ejemplo azul y verde, tenían mayor dificultad para distinguir esos colores). Sin embargo, la hipótesis débil es admitida por muchos lingüistas, y se encuentra muy presente en la **filosofía analítica**, sobre todo en la de corte pragmatista basada en el segundo Wittgenstein. También existe una importante corriente, liderada por el lingüista Noam **Chomsky**, que rechaza todo relativismo lingüístico y afirma la existencia de una estructura básica del lenguaje, común a todos los seres humanos (denominado lenguaje-L), y que de

hecho constituye una forma moderna de innatismo, ya que Chomsky considera que dicha gramática es una capacidad innata que hace posible el aprendizaje de las lenguas concretas.

Una de las formas de relativismo lingüístico actuales guarda una cercana relación con la doctrina de Nietzsche acerca de la relación entre metáforas y conceptos. La **teoría experiencial de la metáfora, de George Lakoff y Mark Johnson**, plantea que las metáforas proyectan estructuras que proceden de la experiencia física y concreta sobre campos semánticos más abstractos, que carecen de tal estructura. De este modo, las metáforas no constituyen simples comparaciones, ni recursos retóricos, sino un procedimiento básico para generar modelos de la realidad. En función de las diferentes metáforas que empleemos para estructurar la realidad, nuestra percepción de esta, nuestras valoraciones, e incluso nuestras acciones, serán distintas.