



UNIVERSIDAD NACIONAL
AUTÓNOMA DE
MÉXICO

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
COLEGIO DE FILOSOFÍA

"LO EXTRAMORAL EN NIETZSCHE"

TESIS

QUE PARA OBTENER EL GRADO DE:
LICENCIADO EN FILOSOFÍA

PRESENTA:

CARLOS ALBERTO HERNÁNDEZ QUINTANA

ASESORA:

LINDIG CISNEROS ERIKA REBECA



MEXICO, D.F.

FEBRERO DEL 2012



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

Para quienes me ayudaron directa e indirectamente a ser quien soy: Gracias...

"Es tan grande el placer que se experimenta al encontrar a un hombre agradecido que vale la pena arriesgarse a no ser ingrato". Séneca.

Para mis amigos y compañeros en este viaje lleno de lágrimas, dolor y pena que pocas veces encuentra un alegre fin y que por ello, es más hermosa y encomiable su presencia...

"Que la amistad, junto con el bien, crezcan como la sombra de la noche hasta que se apague el sol de la vida". Ludwing Van Beethonen.

*¡Sólo loco! ¡Sólo poeta! [Nur nar! Nur
Dichter!]*

*Con el aire apagándose,
cuando ya el consuelo del rocío
se vierte sobre la tierra
invisible, a la par que sin ser oído
-pues lleva blando calzado
el consolador rocío, como todos los tiernos
consuelos-
entonces recuerdas, recuerdas, ardiente
corazón
cuán sediento estabas en otro tiempo
achicharrado, cansado y sediento estabas
de lágrimas celestes y gotas de rocío,
mientras por amarillos senderos de hierba
vespertinas miradas del sol corrían
malignamente a tu alrededor entre negros
árboles,
cegadoras, abrasadoras miradas del sol
malévolas.*

*“¿Tú... el pretendiente de la verdad?” -así se
burlaban-
¡no! sólo un poeta!
un animal astuto, rapaz, furtivo,
que ha de mentir,
que, conscientemente, voluntariamente ha
de mentir,
ávido de presas,
abigarradamente enmascarado,
mascara para sí mismo,
¿eso el pretendiente de la verdad?...
Sólo loco! Sólo poeta!
Solo uno que dice batiburrillos,
que abigarradamente se explaya desde
mascaras de loco,
revoloteando por mentirosos puentes de
palabras,
vagando, rodando
entre falsos cielos
por arco iris mentiras;
¡sólo loco! ¡Sólo poeta!*

[...]

*Tú que viste en el hombre
tanto un dios como una oveja;
desgarrar al dios en el hombre
al igual que a la oveja en el hombre,
y reír desgarrando*

¡En esto tu beatitud,

*Beatitud de una pantera y de un águila
beatitud de un poeta y de un loco!...*

*Con el aire apagándose,
cuando ya la hoz de la luna
se desliza verde y envidiosa
entre rojos purpúreos
-enemiga del día-
a cada paso segando
en sigilo colgantes praderas de rosas
hasta que caen en el fondo
caen pálidas hacia la noche:
así en otro tiempo caí yo
de mi desvarío de verdad,
de mis anhelos de día,
cansado del día, enfermo de luz;
caí hacia abajo, hacia el ocaso, hacia las
sombras,
abrasado y sediento
por una sola verdad.*

*¿Recuerdas aún, recuerdas, ardiente corazón,
cuan sediento estabas entonces?
¡Sea yo desterrado
de toda verdad!
¡Sólo loco! ¡Sólo poeta!*

Friedrich Wilhelm Nietzsche

Ditirambos de Dionisio.

Índice

Introducción.	5
Capítulo I.- El problema de la verdad en Nietzsche desde <i>Sobre verdad y mentira en sentido extramoral</i> .	11
Capítulo II.- Retórica, verdad y mentira.	34
II.I.- Las figuras del hombre racional e intuitivo	47
II.II.- El Lenguaje como argucia, lo retórico.	58
II.III.- El mentiroso	78
III.- Conclusiones	86
III.I.- Lo extramoral como una genealogía de la verdad.	90
III.II.- Lo extramoral y la figura del filósofo.	99
III.III.- Lo extramoral como postura interpretativa	107
Bibliografía.	114

Introducción.

“Es ingenuo creer que nosotros podíamos salir fuera de este mar de ilusiones”.

Friedrich Wilhelm Nietzsche.
Fragmentos póstumos. Septiembre de 1870- enero de 1871.

Este trabajo parte de una pregunta: *¿Qué importancia puede tener lo extramoral en la obra de Nietzsche?* La cuestión surge de la lectura de un pequeño ensayo titulado *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*. Se ha tratado de investigar si es relevante y cómo se inserta en la filosofía de este autor lo *extramoral*, y si puede dar luz a una cuestión como lo es, que el hombre siempre encuentre diversas interpretaciones posibles sobre las relaciones entre el hombre, el lenguaje y eso que llamamos «mundo». Mi afán no es el de exponer algo absolutamente novedoso o nunca visto por otros, la filosofía de este autor se ha trabajado mucho y de maneras muy distintas, sin embargo, no existe un trabajo abocado exclusivamente a lo *extramoral* considerado desde esta perspectiva, de ahí la importancia de hacerlo. Por ello, es pertinente explorar ese nuevo rumbo sin más intención que vislumbrar los alcances y límites posibles en un sendero antes no recorrido en un sentido: la relación de *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral* y *Más allá del bien y del mal*; ya que existen autores volcados a entender, por ejemplo: a) la importancia del texto de procedencia de ese término, b) la relación de sus primeros textos con su posterior obra, c) lo importante del concepto «apariencia», de «ilusión», de lo «Dionisiaco», etc., entre otros, sin llegar a esclarecer del todo lo *extramoral* o siquiera tocarlo. Sin contar la multiplicidad de autores centrados en los llamados *grandes temas* en torno a la filosofía de Nietzsche como: «el súper hombre», «el eterno retorno», la «Voluntad de poder», «lo dionisiaco», «el nihilismo» y «la muerte de Dios»; del mismo modo hay quienes discuten si en sus concepciones se puede o no tomar algún concepto como angular para entender toda su obra. Lo importante en esta

investigación es posibilitar una consideración que se desmarque de otras posiciones y no se pierda entre esos temas para demostrar que su trabajo en la gran mayoría de estos pequeños textos, *aforismos y fragmentos póstumos* es muy complejo como para no tomarlo en cuenta en relación con el resto de su obra. La idea de una filosofía de una «única idea» desde la cual se articula un todo, es incompatible con los textos de Nietzsche. Como si en el transcurso de la vida algunos temas no aquejaran más o menos a quien los piensa, como si no se envejeciera o se adquiriera una mirada distinta al pasar los años. Como se observará, estas ideas son consecuentes al preguntarse por el *conocimiento*, por el *lenguaje* y lo que creemos saber de la *realidad* en el texto antes mencionado; si en todo caso nos encontramos con un filósofo que plantea ciertas cuestiones sin atenderlas en su propia forma de hacer filosofía o, por el contrario, si él reconoce lo contingente de todo esfuerzo por querer mostrar la realidad «tal cual es» o «en sí misma».

La filosofía de Nietzsche se encontró en algún momento debatiéndose entre una lectura *anticientífica* que suponía devaluar la ciencia y el conocimiento por el arte y los sentimientos; para Maurizio Ferraris por ejemplo, es una consecuencia de la lectura del *Nietzsche* de Martin Heidegger.¹ En mi particular lectura no encuentro una exclusión necesaria entre diversos discursos o *modelos* y si a cuestiones *detrás* de ellos; para Nietzsche, intentar determinar al «ente en su ser», «tal como es», supone la concesión de una inteligibilidad originaria de lo que existe, una transparencia efectiva y objetiva al lenguaje en el que las preguntas planteadas por la filosofía en Occidente dan por hecho un acceso intersubjetivo de lo «dado», pero privilegiando sólo al filósofo como quien puede delimitar ciertas inquietudes. Al no aceptar esta transparencia, el joven filólogo de Basilea abre un nuevo panorama: filosofía, poesía y ciencia, no sólo se tocan, conviven sin disputarse una primacía o una posición superior al estar dentro de ese mundo de ilusiones y

¹ Cfr. Maurizio Ferraris, *Nietzsche y el Nihilismo*. Traducción de Carolina del Olmo y César Rendueles. Editorial Akal. Madrid, 2010. En específico "Historia de la metafísica y teoría del contagio"

apariencias;² este primer paso permite observar en posteriores trabajos un relieve profundo en el tema del discurso, donde los viejos límites establecidos para entender lo verdadero son cuestionados, pero sin la intención de establecer nuevas circunferencias al problema: "ser y conocer son planteados en un término de contradicción (o, al menos, de una no-coincidencia)".³ Así, el problema de lo verdadero se transfigurará en una pregunta por valores ocultos en ese discurso, en cómo han devenido y estructurado, en más de un sentido, la «verdad» y la «mentira»; esto deriva en una segunda acepción de lo extramoral que busca y retoma la idea de la posibilidad de una filosofía que no es sólo debe ser reactiva ante otras posiciones, ante otras formas de valorar y vivir. El andamiaje de ciertas antítesis es aprovechado por el cristianismo al distinguir entre este y un otro mundo el cual es supuestamente más verdadero: Nietzsche proyecta al cristianismo como un simple «platonismo para el pueblo». La tarea para una nueva generación de filósofos según este joven profesor de filología, es crear una historia de los sentimientos morales, de las razones por las cuales los juicios en torno al valor de las cosas se han transformado y siguen transformándose; con una idea en mente, que pronto supo adivinar como un prejuicio, el que la conciencia sea idéntica así misma; por el contrario, no está *dada* y no hemos revelado todos sus procesos: *es la última y más tardía evolución de lo orgánico y por ello la más endeble*.

En 1936 un poeta escribió:

Los cuerpos celestiales son las pompas de jabón. Flotan en la empírea, acunando al soñador. La burbuja efímera se eleva al frío invernal y el silencio del cielo. Es el alma del mundo elevándose. Las cosmogonías son burbujas de jabón. El padre de nuestra soledad es un niño. La burbuja no halla reposo. Tras reventar, no queda nada. [...] También el brinco de un bailarín es una burbuja de jabón. Decimos me di un brinco el corazón. Está el largo silencio brillante de Nietzsche ante el cual nos detenemos azorados. Lo lejano y lo inalcanzable se tocan momentáneamente con lo próximo. Por eso necesitamos del arte.⁴

² El concepto de ilusión y apariencia ya no refiere a una dicotomía entre una realidad superior y otra inferior. Véase, Friedrich Wilhelm Nietzsche, *La ciencia Jovial (La Gaya Scienza)*. Introducción, traducción y notas de Germán Cano. Madrid, Editorial Biblioteca Nueva 2001, "La conciencia de la apariencia" págs. 143-144.

³ Maurizio Ferraris, *Nietzsche y el Nihilismo*. Traducción de Carolina del Olmo y César Rendueles. Editorial Akal. Madrid, 2010. Pág. 30.

⁴ Charles Simic, *Alquimia de Tendajón. El arte de Joseph Conrad*. Traducción de Elisa Ramírez Castañeda. Universidad nacional Autónoma de México, 1996., pág. 72.

El arte para Nietzsche es necesario, no sólo por su «necesidad metafísica» aquietadora del más profundo dolor ante la existencia, ante lo terrible del cambio y la transformación alrededor de la experiencia humana. El arte en cierto sentido es necesario porque no hay una vía directa hacia el conocimiento; esa «conducta estética» rige la vida, sin darse cuenta el hombre cree ver sólo conceptos y no una producción de significados estéticamente dirigidos, *ahí existe más fantasía que razón, más instinto que sabiduría*. La vida es terriblemente creadora, y si de ella somos un producto hemos de tener su impronta empapada en nuestro ser; en la creación es donde se alcanza una reunión entre nuestras entrañas y el pensamiento: la razón está unida al cuerpo, al crear enlaza uno y otro al mostrar las debilidades o fortalezas. La idea de contraponer el cuerpo y los sentimientos a la razón no puede pensarse más para quien escribió aquel libro llamado *Así hablo Zaratustra*:

¿Qué tenemos nosotros en común con el capullo de la rosa, que tiembla porque tiene encima de su cuerpo una gota de rocío? Es verdad: nosotros amamos la vida no porque estemos habituados a vivir, sino porque estamos habituados a amar. Siempre hay algo de demencia en el amor. Pero siempre hay también algo de razón en la demencia. Y también a mí, que soy bueno con la vida, parece que quienes más saben de felicidad son las mariposas y las burbujas de jabón, y todo lo que entre los hombres es de su misma especie. Ver revolotear esas almitas ligeras, locas, encantadoras, volubles – eso hace llorar y cantar a Zaratustra.⁵

Si la existencia es tan efímera y tan azarosa, preocuparse por una finalidad ulterior a ella, simplemente suena tan irracional como lo es preocuparse por cada grano de arena colocado en alguna playa visitada por una y otra vez por las aguas del devenir; esa nueva jovialidad, el no preocuparse por un fin, es la que se intenta buscar entretejida en la aceptación de esos elementos tachados como malos, tanto los externos, como los internos, tanto como los del cuerpo, como los del alma... *es risa y sabiduría, es «Gaya Scienza»*.

⁵ Friedrich Wilhelm Nietzsche, *Así hablo Zaratustra. Un libro para todos y para nadie*. Introducción, traducción y notas de Andrés Sánchez Pascual. 9ª reimp. Madrid, Alianza Editorial, Biblioteca de bolsillo, 2006, pág. 74 (“Del leer y el escribir”).

Lo «extramoral» entra en escena en 1873 al mostrar cómo en el intelecto no sólo se busca la verdad por sí misma, ella plantea siempre una actitud determinada de frente a la vida; pensamiento y vida no se excluyen; el pensamiento es sólo una capacidad más del humano para subsistir no es algo ulterior a ella. Lo uno es el reflejo del otro, de ahí las preguntas tan extravagantes por la alimentación, por el sueño, por una historia del amor, de la avaricia y de otras cuestiones cotidianas en todas las culturas y tan diferentes en cada una de ellas (*¿Conocen los efectos morales de los alimentos? O ¿se ha ofrecido una dialéctica del amor y el matrimonio?*).⁶ El problema entre cuerpo y mente, es un falso problema en esos términos, pero un gran terreno de investigación para quien cree que en los actos conscientes se pueden rastrear algunos que no lo son, que nos dejan ver algo más de la relación entre el cuerpo y la mente, cuestión que 1885 toma un acento muy distinto; el conocimiento no refiere sólo a «objetos», a «entes», refiere a las relaciones creadas por el sujeto hacia ellos desde una superficie humana, demasiado humana. En todo caso, para Nietzsche "ni siquiera los propios pensamientos de uno se pueden reproducir completamente en palabras".⁷ Por tanto, la nueva tarea del filósofo no es buscar un sentido en los objetos; al entender lo efímero del intelecto humano y de su existencia, de su actitud hacia ellos, la tarea se transforma en introducir nuevos sentidos y olvidar un carácter reactivo que impone ciertas oposiciones con las que se ha pensado lo real. Esta última tarea, es la segunda meta planteada por este joven filólogo en lo extramoral al reconocer diferentes formas de valorar en una obra muy posterior como lo es *Más allá del bien y del mal*. Por ende, lo que se busca no es un estudio exhaustivo y minucioso acerca de la «verdad»; es un intento por ver los límites y consecuencias del texto *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*.

⁶ Friedrich Wilhelm Nietzsche, *La ciencia Jovial (La Gaya Scienza)*. Introducción, traducción y notas de Germán Cano. Madrid, Editorial Biblioteca Nueva 2001, págs. 97-99.

⁷ *Ídem.*, pág. 259.

Para finalizar, me gustaría resaltar el carácter de la escritura de Nietzsche en una práctica no muy usual en la filosofía: el «*aforismo*», él carga de diversos significados lo expuesto brevemente, pero no indica una falta de *coherencia* o *inconexión* entre su unidad y otras consideraciones. Algunos exégetas de su obra no ven en el aforismo, lo decisivo de su filosofía; ya que, existe una relación entre sus ideas, pero no es lineal y tampoco busca reencontrarse con los sistemas filosóficos. Para este filósofo su filosofía pretende ser un todo, una vida filosófica que se transmite en pensamiento con la actividad de una tarea: experimentar los pensamientos como fuerzas creadoras.⁸ El viejo ideal del conocimiento como búsqueda de la verdad, es substituido paulatinamente por el de la interpretación, indicando el sentido siempre parcial y fragmentario de la sabiduría humana. Su pensamiento nos demanda una lectura diferente. Para ello, propongo analizar de qué manera se plantea el problema de la «verdad» para indicar un subsecuente giro en su filosofía que no se nota a detalle en otros de sus textos, con la intención de averiguar si el posterior tratamiento de lo extramoral recolecta ciertas ideas y conclusiones; la primera de ellas es el reconocimiento de un «impulso a la construcción de metáforas» como parte esencial del discurso y del conocimiento disolviendo ciertas concepciones que se posicionan como contrarias como el bien y el mal, forjando una idea del discurso como eminentemente retórico. Ello por una parte, por otra, la cuestión de los valores y la historia parecen estar entretejidos en estos tratamientos como una constante, parece ser de manera preliminar, que un análisis genealógico está presente desde estos primeros textos encontrando en *Más allá del bien y del mal* unos primeros bosquejos más terminados que dan cohesión a estas primeras consecuencias de lo extramoral.

⁸ Karl Jaspers. *Nietzsche*. Traducción de Emilio Estiu. Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 1975. págs. 24-26.

Capítulo Primero.- El problema de la verdad en Nietzsche desde *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*.

“Nietzsche llama débil o esclavo no al menos fuerte, sino aquel que, tenga la fuerza que tenga, está separado de aquello que puede”.

Gilles Deleuze. Nietzsche y la filosofía.

¿Qué es la «verdad»? La tradición filosófica occidental dio distintas repuestas a esta pregunta. De esas tantas posibles respuestas nos interesan dos que parecen ser cuestionadas en *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*: La palabra «verdad» se usa primariamente al referirse a proposiciones y para describir una determinada «realidad». Por ello, se dice de una proposición que es *verdadera* a diferencia de una *falsa*. En una de tantas acepciones de lo falso podemos remitirlo al *engaño*. En un segundo caso, el término «verdad» es referido a lo real, que se define por oposición a lo *aparente*, lo *ilusorio*, lo *irreal* o lo *inexistente*.⁹ No es fácil distinguir estos dos sentidos de «verdad» ya que, en unas ocasiones se usan indistintamente lo *falso* y lo *irreal*; para Nietzsche, la confusión de estos usos ha tenido algunas funestas implicaciones directamente relacionadas con el discurso. La concepción de la verdad que predominó en filósofos griegos, como Platón y Aristóteles, se transformó rápidamente en un posicionarse radicalmente en contra de otras posibilidades como la *falsedad*, la *ilusión* y la *apariencia*; lo interesante para el joven profesor de Basilea Friedrich Nietzsche es, cómo a pesar de hacer esta distinción, el engaño, la ilusión y otros elementos nombrados como malos por esa tradición, siguen interviniendo en esas diversas relaciones con el discurso, cuestión que trataré más adelante. Para Deleuze, el nihilismo se encuentra prefigurado o preparado desde estas etapas tempranas cuando forja categorías reactivas del pensamiento y no creativas; donde crear es aligerar, es descargar la vida,

⁹ José Ferrater Mora. *Diccionario de filosofía. Tomo II*. Buenos Aires, Editorial Sudamericana. 1951, págs. 884 y ss.

inventar nuevas posibilidades de vida.¹⁰ Ya que, para Nietzsche, las palabras pueden conservarse pero los objetos, sentimientos y ciertos usos a los cuales hacen referencia se transforman o pueden desaparecer.¹¹ La verdad era en este caso idéntica a la *realidad*, y esta última era considerada como semejante a lo que permanece, a *lo que es*. Lo *permanente* era, pues, concebido como lo *verdadero* frente a lo *cambiante*. Así mismo hemos heredado una concepción de la «verdad» como correspondencia entre el pensamiento y la realidad. Algunos filósofos griegos concibieron la verdad como ἀλήθεια; es decir, como la percepción de lo que es *verdaderamente*, pero *oculto* por la apariencia. Posteriores filosofías mantendrán posturas similares en el sentido de contraponer la verdad, a la mentira, pero también al error, a la falsedad, y a lo inauténtico. El joven filólogo Nietzsche, se acercó a esta pregunta por aquello llamado «verdad» de una forma singular; en su texto *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*¹² se preguntó: “¿Qué sucede con las convenciones del lenguaje?, ¿Son quizá producto del conocimiento?, ¿Concuerdan las designaciones y las cosas?, ¿El lenguaje es la expresión adecuada de todas las realidades?”.¹³ Las relaciones entre el lenguaje y el conocimiento, como se observa, para ese profesor y filólogo, no son tan simples y sobre esos cuestionamientos procederán sus inquietudes. La respuesta que ofreció fue radical: “sólo gracias al olvido puede el hombre creer que está en posesión de la verdad en el grado que se acaba de señalar”.¹⁴ Lo cual arroja una posible respuesta a sus investigaciones sobre la filosofía pre-socrática, al seguir esa línea de

¹⁰ Guilles Deleuze, *Nietzsche*. Traducción de Isidro Herrera y Alejandro del Río. Madrid. Arena libros, 2000., pág. 26.

¹¹ “Entre las nociones que transmite el sentido común, la verdad es, sin duda, una de las que parecen haber existido siempre, sin haber sufrido ningún cambio”. Marcel Detienne, *Los maestros de verdad en la Grecia arcaica*, México, Sexto piso, 2004, pág. 47.

¹² Al no ser publicado en vida de Nietzsche podríamos alegar una inautenticidad del texto *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*; no ha sido de ese modo debido a la existencia de borradores y trabajos confirmando una labor intensa alrededor del año 1873. El único texto que hace referencia directa al contenido conceptual, la relevancia y a la existencia como texto no publicado no es *Ecce Homo*; ese pequeñísimo texto, donde se hace referencia *Verdad y mentir en sentido extramoral*, es el prefacio de *Humano, demasiado humano II*. En sus palabras es «una memoria secreta».

¹³ Friedrich Wilhelm Nietzsche, *Sobre verdad y mentira*. Quinta edición. Traducción de Luis M. y Teresa Orduña. 5ª edición. Madrid. Tecnos, 2007., pág. 21.

¹⁴ *Ídem*.

pensamiento examinó el surgimiento de la filosofía y sus relaciones con la *verdad*. Exploremos con mayor detalle este acercamiento.

[***]

Para Nietzsche, el surgimiento de la filosofía entre los griegos fue posible sólo gracias a otras formas de pensamiento anteriores; el pensamiento filosófico occidental recorrió un largo camino desde el mito, pasando por la poesía y la «gnómica», hasta la filosofía.¹⁵ En consecuencia, pensar en Tales como primer filósofo es desconocer estas formas previas; sin embargo, sostiene que sí hay un punto de ruptura entre la filosofía y esas otras formas del saber. Este momento marca la idea de una singularidad del pensamiento de esos primeros filósofos y la relación que guardaban con el conocimiento.¹⁶ En tanto que los antiguos sabios asumían una relación indisoluble entre pensamiento y vida, en estas incursiones sobre la filosofía griega no lograra percibir a partir de Platón este lazo entre vida y obra. El conocimiento deja de verse como algo posibilitado a la experimentación, al juego, a las posibilidades, a una actitud como vivencia original y también como azar. La filosofía inicia un proceso distinto desde el momento en que ya no se busca el conocimiento para vivirlo, sino que se persigue como un fin en sí mismo. Este es el punto en el cual Nietzsche enlaza la filosofía de esos antiguos filósofos y el problema de la «verdad». Esto último, como veremos, afectará profundamente su filosofía. De acuerdo con él, en Grecia la existencia de los primeros filósofos se debe al ámbito cultural en el cual vivieron; no aparecieron aislados, son toda una pléyade de grandes hombres; son venerados como grandes y su sociedad pide más de ellos, no son seres incomprendidos o alejados de su sociedad y que igualmente será un gran cambio que afectara el quehacer filosófico. En muchas épocas de la humanidad, el filósofo apareció y no fue percibido hasta mucho tiempo después de su muerte. La filosofía no ha

¹⁵ Friedrich Wilhelm Nietzsche, *Los filósofos pre-platónicos*. Traducción e introducción de Francese Ballesteros Balbastre. Madrid, Editorial Trotta, 2003.

¹⁶ Friedrich Wilhelm Nietzsche *La filosofía en la época trágica de los griegos. (Lecciones sobre los filósofos pre-platónicos)*. Traducción, prólogo y notas de Luis Fernando Moreno Claros. Madrid Editorial Valdemar, 1999, pág. 36.

encontrado un suelo tan fértil como el griego; muchos pueblos suelen producir sólo un tipo de filósofo, en Grecia no fue así.¹⁷ Sócrates al ser el último de estos filósofos pre-platónicos, reflejaba una estricta conexión entre su pensamiento y su vida en su carácter único e irrepetible, cuestión que cambia después de él; para Nietzsche en Sócrates se mezcla algo muy similar a sí mismo, algo que puede reconocer como propio: «lo decadente» y el «valor para un nuevo comienzo». No obstante, en Sócrates se presenta un cambio (lo cual muestra una imagen de Sócrates interesante y con muchos más relieves que la expuesta en *El Nacimiento de la Tragedia*);¹⁸ los «modales dialécticos» empiezan a tener mayor preponderancia, ahí donde el arte tenía una fuerza superior con sus imágenes y mitos. La transformación o decadencia del mito, no sólo es responsabilidad de Sócrates y sus seguidores,¹⁹ es algo previo a él, refleja una necesidad de nuevos rumbos y nuevas direcciones; algunas preocupaciones aparecen entre los griegos muy diferentes a las de los primeros filósofos. No obstante, el pensamiento de Sócrates le es problemático a quien en su primer obra, *El nacimiento de la tragedia*, ve en él un símbolo de decaimiento en Grecia. En especial, en lo que él cree que es un juicio acerca de la vida (cuestión abordada en *El Problema Sócrates*).²⁰ Creerá encontrar una repuesta a esa *decadencia* que se filtrara a las posteriores filosofías ubicando el carácter mixto y la superficialidad del pensamiento de hombres como Platón y Aristóteles al no dar colocar un punto de inflexión donde vida y obra se reconozcan mutuamente: “en Grecia los mismos sistemas tardíos (el propio Aristóteles) captaron los problemas eleáticos con demasiada superficialidad”.²¹ La filosofía después de Sócrates es un examen, un juicio a la vida y no una vida mediada por una actitud que la dota de nuevas perspectivas.

¹⁷ Nietzsche, *op. cit.*, *Los filósofos pre-platónicos*. pág. 18.

¹⁸ Nietzsche, *op. cit.*, *Crepúsculo de los ídolos*.

¹⁹ Friedrich Wilhelm Nietzsche, *El pensamiento trágico de los griegos. Escritos póstumos 1870-1871*. Edición de Vicente Serano. Madrid 2004. Biblioteca Nueva. “*Sócrates y la Tragedia*”.

²⁰ Nietzsche, *op. cit.*, *Crepúsculo de los ídolos*, “El problema de Sócrates”.

²¹ Nietzsche, *op. cit.*, *Los filósofos pre-platónicos*, pág. 19.

[***]

La necesidad de instaurar la «verdad» como eje de la filosofía, podría ser un efecto mismo de algo que aconteció con diferentes intenciones y no su causa.²² Es decir, la filosofía no apareció gracias a la necesidad de preguntarse por ella; su búsqueda se encuentra en un segundo momento. Para Nietzsche, el hacer una historia de los filósofos antiguos tiene una preocupación clara: "Las teorías que hemos seleccionado son aquellas en la que con más fuerza resuena la personalidad del hombre que lasideo [y no] como se acostumbra hacerse en los manuales [al] oscurecimiento personal".²³ Es decir, ver la filosofía y al pasado, no sólo como datos, verlos vivos, como obra de hombres a la cual podemos acceder asimilando algo que nos impulse a seguir un camino propio; sin la idea de un origen, de un camino único o de un lugar donde la verdad puede rastrearse.

[***]

La filosofía posterior a los pre-platónicos retoma el problema del conocimiento de la realidad en un nivel muy distinto "al observar que nuestro intelecto no capta en absoluto el devenir, deducen de ello la existencia de un mundo metafísico. Todas las filosofías posteriores luchan contra el eleatismo: la contienda concluye en el escepticismo".²⁴ Las diferentes filosofías y filósofos para el joven filólogo, no buscan lo mismo y no tienen los mismos resultados como para ser encuadrados en un mismo sendero. Buscan una respuesta a la pregunta ¿qué es el devenir? La respuesta dada por esos primeros filósofos, según Nietzsche, surge sin distinción entre la razón y una bella imagen, sentir y pensar se tocan: es un cuestionarse por la realidad que surge desde la inquietud por vivir y sentir una respuesta, así las primeras filosofías independientemente de ser o no científicas o racionalistas son consideradas como una intuición casi mística;²⁵ cuando se dejó de buscar esa posibilidad, la pregunta también cambió. El pensar y sentir como un acto unívoco se

²² Nietzsche, *op. cit.*, *La ciencia Jovial (La Gaya Scienza)*, pág. 251.

²³ Nietzsche, *op. cit.*, *La filosofía en la época trágica de los griegos*, pág. 31.

²⁴ Nietzsche, *op. cit.*, *Los filósofos pre-platónicos*, pág. 21.

²⁵ *Ibíd.*, pág. 45.

disoció. Independientemente de si se busca algo como Alétheia (o «verdad»)²⁶ o no, lo que se busca no es tanto el resultado de la pregunta *¿Cómo entendían la verdad?* La pregunta es muy diferente “¿qué podemos aprender del valor de la historia de la filosofía griega *para los griegos* mismos? Y no: ¿Qué podemos aprender para su filosofía? Nos proponemos explicar el hecho de que los griegos hicieran filosofía”.²⁷ ¿Cómo se ha entendido la filosofía, cómo fue posible que los griegos hicieran filosofía? Esa es una pregunta exageradamente distinta. Es decir ¿qué es la filosofía sin ese compromiso por la verdad? O ¿Cómo se entendió la filosofía en su papel que enlazaba vida y obra? Se desplaza una pregunta ontológica (*¿Qué es la verdad?*) por una pregunta presumiblemente genealógica: ¿cómo apareció la filosofía? Esta pregunta no busca establecer un determinado valor o ideal el cual sea absolutamente confiable para investigar a través de la historia; antes bien, se pregunta por las condiciones en las cuales nacieron, por ello presumiblemente estos textos y *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral* tienen la misma premisa que *La Genealogía de la moral*: se oponen al despliegamiento metahistórico de las significaciones ideales y de las indefinidas teologías: son opuestas a la búsqueda del origen.²⁸ La pregunta, si es correcto el planteamiento anterior, giraría buscando las relaciones que han estado implicadas en una comunidad, la cuestión para el joven profesor de Basilea desde 1873 es, cómo surge la oposición entre verdad y mentira en la filosofía; al mismo tiempo, parece otorgarnos lo que posteriormente llamara la «primer psicología del sacerdote». Para entender este cambio en

²⁶ Bosquejare brevemente las posiciones de Platón y Aristóteles acerca de su concepción de «verdad» para entender un poco más ese punto. Para Platón es lo que permanece, lo inmutable, lo que siempre «es» de la misma manera. Lo cambiante es meramente aparente y, por tanto engañoso (*Teeteto* 186-d). Ella es lo cualitativamente más real, lo que más merece el nombre de «ser». El que afirma que todo es mutable no debería ni siquiera hablar, pues el mero hecho de hablar y querer comunicarnos mediante la palabra implica ya de por sí la idea de que existe algo que es comunicable, común y verdadero para todos. La verdad es la idea que se halla oculta tras el velo de la apariencia. Para Aristóteles: Un enunciado es «verdadero» si lo que dice se corresponde con aquello de lo que se habla, si hay «adecuación del intelecto a la cosa», entendida esta última de un modo realista, como la cosa en sí, existente más allá del sujeto e independiente de él. Así vemos como las dos definiciones tomadas en principio no distan de lo que postularon estos dos filósofos como la «verdad».

²⁷ *Ibid.*, pág. 17.

²⁸ Michael Foucault. *Nietzsche, la genealogía, la historia*. Traducción de José Vázquez Pérez. Valencia. Editorial Pre-Textos 2008, pág. 13.

las formas de elaborar significados (y con ello, también de relacionarse con algo llamado: «verdad») entre los griegos, podemos recurrir al helenista Marcel Detienne, para reconocer si el trabajo de Nietzsche tiene sustento o simplemente equivoco su rumbo. Para él, la palabra «mítico-religiosa» se opone a la «palabra-dialogo» mediante un proceso de secularización de la palabra que daría lugar a la retórica y la sofística por un lado y a la filosofía por otro.

Detienne explica, que la larga pujanza de la clase guerrera²⁹ hacia la democracia, hacia la prosecución de un bien común, tiene como consecuencia la decadencia de la palabra «mágica», a una palabra «política», la palabra «mítico-religiosa» pierde su fuerza; y con ello, el uso de la «palabra-dialogo» adquiere efectos políticos: la igualdad en la posibilidad de tomar la palabra. El uso de la palabra mítico-religiosa, al no ser temporal y al no referir al presente humano, privilegia al hombre excepcional, es inseparable de determinadas conductas y «valores simbólicos». El estatuto guerrero busca otra cosa al mediar y combatir con la palabra: “En las asambleas militares, la palabra es ya un instrumento de dominación sobre otro, una primera forma de retórica”.³⁰ Para Nietzsche como para Detienne, es interesante ver quiénes son estos personajes con respecto a esta cultura y la transformación de las condiciones en las cuales la palabra es usada.

Para Detienne, así como para la actual investigación “La verdad puede definirse en dos niveles: por una parte, conformidad con unos principios lógicos; por otra, conformidad con lo real”,³¹ por ello, se debe de buscar en qué momento el filósofo se asumió como aquel que podía hablar de la

²⁹ Sócrates es un guerrero, con lo cual en «El Problema Sócrates» se muestra una imagen más compleja con respecto a los demás filósofos de la época trágica y ese filósofo de la «*Mayéutica*». En 1875 enuncia dos diferentes juicios, pintando lo complejo del pensamiento de Nietzsche a ese respecto: 1) “*Sócrates es la venganza de Tersites*: El magnífico Aquiles mató a golpes al feo hombre del pueblo Tersites, de cólera por sus palabras a la muerte de Pentésilea; el feo hombre del pueblo es Sócrates mató a golpes la *autoridad* del magnífico mito en Grecia”. Y 2) “Tales – lo no mítico. / Anaximandro el surgir y desvanecerse en la naturaleza moralmente como culpa y castigo. [...] Sócrates: No me queda más que yo mismo; el temor por uno mismo se convierte en el alma de la filosofía”. Friedrich Wilhelm Nietzsche, *Nosotros los Filólogos*. «El valor de la vida» Eugen Düring (*Fragmentos póstumos*, Invierno 1974-verano 1875). Edición, traducción y notas de José Luis Puertas. Madrid, Biblioteca nueva, 2005, págs. 233-237.

³⁰ Detienne, *op. cit.*, *Los maestros de verdad en la Grecia arcaica*, pág. 153.

³¹ *Ibid.*, pág. 47.

realidad «tal cual es» o, de forma verdadera al establecer según él un vínculo transparente a todo humano entre el pensamiento y lo real; es decir, un punto de correspondencia entre ambos. La crisis de la palabra mítico-religiosa es parte de la caída de la soberanía real de la Grecia arcaica, aquí se pone en entredicho la alianza de los dioses con el rey transformando el papel del adivino y del poeta. Ese cambio del poder real dio lugar a que la «arché», localizada en el palacio, lugar central del dominio real, quedara ubicada en el centro³² de un mundo humano que ya no cuenta con un responsable exclusivo que garantice su acontecer; ese lugar central en la constitución de las ciudades fue el ágora, el espacio público, lugar de encuentro entre los miembros con derecho al uso de la palabra. Esa crisis de la soberanía real, hizo tambalear la certeza de las narraciones míticas³³ porque la palabra divina ya no será la revelación directa de Zeus a un rey absoluto que tendrá el deber de resguardarla, sino que se manifestará como voz poética, inspiración de las Musas. Los poetas épicos tenían el deber de resguardar la Themis, la palabra establecida y fijada por la tradición como verdadera y significativa. Sólo cuando las Musas lo acompañan puede el poeta imprimir su rememoración, convocando a reactualizar la acción heroica, el acontecer ejemplar de los héroes y los dioses. Al poeta no le es posibilitada la memoria sin el auxilio de las Musas. Entonces, la relación de ese discurso mítico-religioso y un uso de la palabra-dialogo tiene en el pensamiento de Detienne una preocupación especial por demostrar cómo se ha transformado la concepción de la «verdad» en la Grecia arcaica, desde el adivino y el poeta hasta las sectas filosóficas. Mostrando que en los griegos existieron diversas formas de acercamiento a la verdad, diversos usos. La palabra mítico-religiosa, refiere a un determinado uso de la palabra «eficaz», en el que la palabra una vez articulada se convierte en potencia, en fuerza, en acción cubierta por determinados usos religiosos y litúrgicos por un personaje investido con determinadas funciones, la palabra no está separada de su realización; con el adivino y sus

³² *Ibid.*, pág. 142 (“ἐς μέσον”).

³³ *Ibid.*, pág. 86.

visiones es absolutamente lo mismo: cuando Apolo profetiza, realiza.³⁴ Cuando el poder político pasa al centro, de la mano del rey al «ágora», no desaparece totalmente la palabra mítico-religiosa; sin embargo, las instituciones impulsadas por la clase guerrera, ponen en práctica un uso político no sujeto a una red simbólico-religiosa, llevando a una plena autonomía ese uso de la palabra, en otro plano y con otras leyes. A pesar de que la palabra-dialogo busca la «isonomía»³⁵ sigue siendo el privilegio de pocos guerreros.

[***]

Esta transformación de los diversos usos de la palabra «verdad» tienen a un largo proceso, uno que podría llamarse de «secularización»³⁶ que se produjo con el advenimiento de la ciudad griega, y que coincide señaladamente con un momento privilegiado en la historia del Derecho³⁷ para Detienne, el discurso mítico es reemplazado en algunos lugares por otras formas distintas del uso de la palabra en la polis:

Por una parte [...] el *logos*, como instrumento de las relaciones sociales; por otra, sobre el *logos* tomando como medio de conocimiento lo real. La Retórica y la Sofística exploran la primera de las vías forjando técnicas de persuasión, desarrollando el análisis gramatical y el estilo como nuevo instrumento. La otra vía es el objeto de una parte de la reflexión filosófica: ¿Es la palabra lo real?, ¿todo lo real?³⁸

La filosofía es sin embargo, heredera de la palabra mítico-religiosa como una entidad viva, como un algo intemporal y relacionada con lo real como «*physis*»; el cambio de lo religioso a la filosofía es un proceso igualmente de abstracción; algunas sectas filosóficas, buscaron una dimensión alejada de la vida en ese discurso de lo real, sin lo efectivo, sin la acción de la palabra mítico-religiosa por una parte, y por otra, el discurso en sus relaciones sociales como lo retórico es señalado como algo deplorable ¿Cómo es que la filosofía conservó ciertos rasgos del discurso

³⁴ *Ibid.*, pág. 108.

³⁵ *Ibid.*, pág. 150. “ἰσονομία”.

³⁶ *Ibid.*, En específico los capítulos IV “La ambigüedad de la palabra”, V “El proceso de secularización” y VI “La opción: *alétheia* o *apaté*”.

³⁷ *Ibid.*, pág. 159.

³⁸ *Ibid.*, pág. 162.

mítico-religioso y a su vez, se contrapuso al uso de la palabra-dialogo como lo es la retórica? La respuesta para Detienne se encuentra en el transcurso de lo mítico, del pensamiento mágico hacia el pensamiento racional; el pensamiento religioso y el pensamiento filosófico se ven unidos por ἀλήθεια en el sentido de distinguirse de lo engañoso. Mientras el pensamiento religioso entiende ἀλήθεια como antitético, pero complementaria con Λήθη en el pensamiento filosófico la verdad procede la dicotomía de lo verídico y lo engañoso. Para que el pensamiento filosófico surja, es necesario un cambio dentro de las relaciones sociales para poder desmarcarse del peso de los mitos y emprender una búsqueda diferente, la secularización de la palabra le permite a los primeros filósofos, a pesar de usar las contraposiciones como lo visible y lo invisible, lo determinado y lo indeterminado, lo permanente y lo cambiante del pensamiento religioso 1) preguntarse por el ser y el no-ser y no sólo por ἀλήθεια y Λήθη y 2) producir una verdad que se entrega a la confrontación racional, pero sólo de unos cuantos. En Parménides, “se confía en el público un saber que al mismo tiempo se proclama inaccesible a la gran mayoría”.³⁹ La historia del pensamiento en occidente hereda ese discurso. Las relaciones entre filosofía y retórica, entre ciertas relaciones del discurso, han sido problemáticas. Nietzsche pone en relación estas dos formas de aproximarse al discurso para problematizar las relaciones entre el lenguaje y la verdad; entre el lenguaje y el mundo; entre el lenguaje y el sujeto; entre otras. A la filosofía le pertenece ese plano de la palabra mítico-religiosa, al buscar un uso de palabra que indica qué es lo real; independientemente de la poesía, de si existe un distanciamiento a la verdad como Alétheia, la filosofía se plantea como una urgente elección: un sendero indica la ilusión hermanada con el devenir y la otra vía, lo fijo e inmutable como lo cierto.

Con estas oposiciones la filosofía no sólo se distingue de otras formas de usar la palabra, también origina una incompatibilidad y hasta desdén por ellas; la poesía, la sofística y la retórica son

³⁹ *Ibid.*, pág. 208.

inconciliables con el pensamiento filosófico. Al luchar contra el «olvido», y buscar lo más posible alejarse de la opinión, de lo que cambia, la filosofía busca certeza. La opinión como doxa, para los hombres de la esfera política se refiere a una problemática distinta; los Sofistas y hombres de retórica no privilegian ni la Alétheia o ni la Lethé, buscan el triunfo de la argumentación, por ello filósofos como Platón los discriminara.⁴⁰ Para las sectas filosófico-religiosas no hay una opción entre la opinión, lo engañoso y la verdad; en su polarización se encuentra un sesgo moral: Ahora bien, en este plano de pensamiento, sea «Lethé», «Peithó», «Apaté» o «Doxa», la ambigüedad es siempre lo contrario de «Alétheia». No existe una tercera vía: «Alétheia» o «Apaté».⁴¹

[***]

Nietzsche por su parte señala que la filosofía no nace como un discurso separado de las relaciones con la Polis. Por el contrario, existe una estricta necesidad del nacimiento de la filosofía con una época y un pueblo como lo son los griegos y como lo es su época trágica. Así, el problema de la verdad adquiere un doble cuestionamiento en *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*: a) social y b) lingüístico⁴². Así mismo, en su posterior obra⁴³ se señalan otras dos problemáticas:

1. El filósofo no está lejano del sacerdote ni en sus prácticas y mucho menos en sus ideales. Existe una relación entre el ascetismo sacerdotal y la filosofía. La búsqueda de la «verdad» está marcada por imperativos morales; siendo sólo el refinamiento de algunos mecanismos para obtener poder en una comunidad. En vez de usar el engaño o la fuerza bruta, se usa la fuerza de los argumentos o argucias para lograr determinados objetivos.
2. El discurso filosófico detenta la postura de la verdad como una distinción entre esta y el engaño, la ilusión, el olvido, excluyendo necesariamente a diversos usos del lenguaje

⁴⁰ *Ibid.*, pág. 180.

⁴¹ *Ibid.*, pág. 199.

⁴² Julio Quesada, *Un pensamiento intempestivo. Ontología, estética y política en F. Nietzsche*. Prólogo de J. M. Navarro Cordón. Editorial Anthropos. Barcelona. 1988, pág. 158.

⁴³ Como lo son los textos de *Más allá del bien y del mal* y *La Genealogía de la moral*.

como lo es la retórica; el triunfo de un discurso sobre otro por argucias o técnicas del lenguaje aparece como un acto totalmente deplorable.⁴⁴ Con esta clara distinción, el discurso mítico-religioso del cual abreva la filosofía, se transforma en un discurso de antítesis y contradicciones no-complementarias.

Empero, las contraposiciones detentadas por ese discurso, descansan en un marco gramatical; en un marco de una buena y clara composición;⁴⁵ siendo de este modo, para Nietzsche el «Principio de no contradicción» descansa en reglas gramaticales.⁴⁶

[***]

Nietzsche, como dijimos no opone el discurso filosófico ni a lo retórico, ni a lo poético; por ello, no presenta un discurso confiado únicamente en el ámbito solar de la razón, reconoce necesariamente ese otro ámbito ciego, oscuro del «olvido» (concepto importantísimo en *La genealogía de la moral* y *La segunda intempestiva*) y de lo misterioso o «monstruoso de la vida». Por ello recurre a lo que él llama «lo retórico del lenguaje» para mostrar como la verdad es un efecto del discurso. La necesidad de abordar el problema de la verdad y la mentira en un sentido extramoral⁴⁷ da luz a estas cuestiones. Así los supuestos en los que descansa la afirmación del compromiso de la filosofía con la verdad son revisados.

⁴⁴ Uno de los ejemplos más explícitos lo encontramos en Platón con su *Eutidemo*. Cfr., Platón, *Eutidemo*. Introducción, traducción y notas de Ute Schmidt Osamanczik. Universidad Nacional Autónoma de México. 2002.

⁴⁵ En ese sentido, declara que el sacerdote ataca a la decadencia y aquellas nuevas perspectivas tomadas como contrarias a las formas usuales con el poder de la palabra, existe también un empoderamiento gracias al buen o mal uso del discurso. “Sabemos que existen otros modos de asesinato que no son el puñal ni el asalto. Sabemos también que cree en todo lo que está *bien dicho*”. Friedrich Wilhelm Nietzsche, *La ciencia Jovial (La Gaya Scienza)*. Introducción, traducción y notas de Germán Cano. Madrid, Editorial Biblioteca Nueva 2001, págs. 118-121.

⁴⁶ Nietzsche, se adelanta a en este sentido a Wittgenstein como veremos («la Teología es una gramática» *Investigaciones filosóficas* §273). Señala que la gramática es una teología, una metafísica para el pueblo. Y lo es así, para por el supuesto orden y estructura racional de lo que se puede mentar por medio del discurso, por medio de la distinción y jerarquización de las cosas como si fuesen estables. Con la promesa de lo inmutable, de un mundo fuera de este donde existen los objetos como formas puras, con un Dios que ordena al mundo desde algo más real, más verdadero hacia un mundo lleno de cambio e ilusión. Dejamos subsumir las cosas bajo las palabras con la certeza de poder recuperarlas más tarde sin cambios, conservando idéntico al todo. Este tema, sólo lo sugiero por no omitirlo, pero como se verá páginas adelante lo extramoral precede esta tesis.

⁴⁷ No es el único texto donde encontramos una referencia a lo extramoral, en *Humano, demasiado humano* I y II así como en sus prólogos existe una referencia directa, aunque no se lo define. Con esta relación entre diversos

El hombre ha creído estar por encima de los animales por su capacidad racional ¿y si esa capacidad estuviese más involucrada con los instintos y exhibiese su animalidad? Entonces, la verdad parecería dudosamente ligada a una tendencia superior a los instintos, al cuerpo y exhibirá ciertas relaciones con él. La pregunta por el sentido de su valor fue planteada desde un discurso que acredita contraposiciones como lo falso y la ilusión a lo verdadero; al poner en cuestión estas contraposiciones no sólo se combate una determinada forma de concebir la «verdad», también se busca una diferente perspectiva para dotar de significado. La pregunta que conduce las reflexiones de Nietzsche es: ¿Cómo se ha *valorado* la verdad hasta ahora?⁴⁸ Ahí podemos encontrar una distinción entre Nietzsche y otras filosofías, por ejemplo Kant: su filosofía es un «criticismo» que está basado en la seguridad de los «criterios valorativos» y en «el manejo conscientemente de una unidad de método». Mientras Nietzsche no querrá seguir reflexionando sobre los límites legítimos de la razón, dado que esta empresa supone ya confianza en las fuerzas de la razón sobre el cuerpo -lo cual es ya una forma de contraposición presumiblemente heredada por ciertos usos del discurso. Kant denuncia las falsas pretensiones del conocimiento, aunque no el ideal bajo el cual hemos posicionado el conocimiento. "Nos reprocha el haber entre mezclado dominios, intereses; pero los dominios quedan intactos, y sagrados los intereses de la razón (el verdadero conocimiento, la verdad moral, la verdadera religión)."⁴⁹

[***]

Desde sus primeros escritos Nietzsche formula una teoría del discurso, que podríamos considerar una especie de giro retórico, que en general ha sido poco valorada en las interpretaciones de sus textos y que a mi entender afectaría radicalmente la manera de entender su filosofía hasta cierto

textos se podría *contra-argumentar* tal relación por editarse en el año de la aparición de *Más allá del bien y del mal* (entre 1886 y 1887) las segundas ediciones de trabajos *tempranos*: *El nacimiento de la tragedia*, *Humano, demasiado humano*, y *La gaya ciencia*.

⁴⁸ En ese sentido, se sigue un poco, sin quererlo, al esquema planteado en *Nietzsche y el círculo vicioso* por Pierre Klosowsky en el sentido de buscar primero esos prejuicios ocultos en el discurso, para proseguir con un itinerario. En este caso, el de lo extramoral.

⁴⁹ Deleuze, *op. cit. Nietzsche.*, pág. 28.

punto (los límites de estas consecuencias son parte de este trabajo).⁵⁰ Dicho giro retórico, logrará desestabilizar una lógica de oposiciones conceptuales que estructuran al pensamiento de un uso del discurso filosófico en la historia de Occidente. En el fondo, es una crítica contra la fe en las estructuras lingüísticas y racionales. Estas disociaciones no se pueden mantener, hasta se podría decir bajo el mismo marco criticado que son falsas; inconvenientemente, este análisis reproduciría lo detectado. Para él existen otras formas de relacionarse con el discurso y con lo real. Busca mostrar la falta de coherencia entre ciertas contraposiciones con las que la filosofía ha creído describir lo real a cabalidad: verdad y mentira, verdad y falsedad, verdad e ilusión, etc. Asumir esos usos del discurso implica cierto compromiso con esas contraposiciones y significaría, si no se asume un papel crítico ante ellas, no tener el valor para crear nuevos sentidos o direcciones.

[***]

Los escritos de Nietzsche sobre la filosofía antigua, discurren por un lado, sobre la distinción entre las filosofías de Platón y Aristóteles y *Los filósofos de la época trágica* o pre-platónicos; y por otro, sobre el discurso, ya sea en *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral* o en los *Escritos sobre retórica*. En escritos posteriores el tema de la relación entre la filosofía y discurso toma nuevas líneas, sin embargo podemos reconocer ciertos paralelos que presumiblemente surgen de estas primeras aproximaciones: “La «razón» en el lenguaje: [...] Temo que no vamos a desembarazarnos de Dios porque continuamos creyendo en la gramática...”⁵¹ Por ello, se debe asumir una distancia

⁵⁰ No es común el interés por la retórica en torno al pensamiento de Nietzsche, no todos los comentaristas, traductores o exégetas de su obra han trabajado esos temas. «El súper hombre» (o «Sobre hombre» como observa Ortega y Gasset), el «eterno retorno», la «voluntad de poder» y otros temas han sido trabajados con mayor intensidad. No obstante, existen varios autores tomando muy en serio el tema del discurso y varios de estos escritos tempranos en Nietzsche. Paul de Man, por ejemplo, no sólo señala la conexión entre *Verdad y mentira en sentido extramoral* y los *Escritos sobre retórica*, indica cómo Nietzsche denuncia diversos supuestos lógicos como la identidad detrás del discurso. En su obra, *Nietzsche y el Nihilismo*, Maurizio Ferraris, indica que el surgimiento de los ámbitos del nihilismo nietzscheano serían las de la teoría del conocimiento desde 1870. Así mismo, la obra de Santiago Guervós va más allá de un simple traductor, en *Arte y poder*.

⁵¹ Nietzsche, *op. cit.*, *Crepúsculo de los ídolos*. pág. 53.

con ciertos conceptos posteriores de la filosofía de Nietzsche con el fin de pensar los límites de una filosofía que se autoriza a sí misma como extramoral.

Desde la filosofía de Parménides Nietzsche señala como manifiesta una supuesta relación *transparente* entre pensamiento, discurso y realidad en el pensamiento filosófico occidental: “Se debe decir y pensar lo que es; pues es posible ser. Mientras «a la» nada no «le» es posible «ser»”.⁵² Pensamiento y realidad están unidos, y no existe una diferencia entre ellos; la realidad es racional, puede pensarse, y lo que puede pensarse es real. “«Lo que» puede pensarse es lo mismo que aquello por lo cual existe el pensamiento”.⁵³ La contraposición es radical, lo verdadero es existente y lo irreal ni siquiera puede aspirar a la existencia entonces: ¿la argucia no es efectiva frente a la «verdad»? Pregunta que se responderá implícitamente luego de un análisis del discurso como lo retórico.

[***]

Sócrates pertenece al grupo de estos primeros filósofos llamados pre-platónicos o de la época trágica, su quehacer, su doctrina y su vida fueron una y la misma; por ello Nietzsche nombra a todos estos filósofos como simples, puros y originales.

Quien deseara pronunciarse desfavorablemente acerca de aquellos maestros antiquísimos podría calificarlos de *simples* o unilaterales, y a sus epígonos, con Platón a la cabeza de *complejos* o múltiples. Más justo y más imparcial sería caracterizar a estos últimos de caracteres filosóficos híbridos y a los primeros tipos de filósofos puros.⁵⁴

Ahora es momento de analizar a estos otros filósofos de «carácter mixto» para vislumbrar ese otro camino que tomo la filosofía de Nietzsche en 1873 y su relación con lo extramoral. Aristóteles, a pesar de ser consciente de diferentes formas de comunicar el conocimiento, tiene un fuerte compromiso al buscar la verdad. En la teoría de los «Predicables» encontramos una teoría para entender los diversos modos para mentar al ser. En la cuales podemos encontrar serias diferencias

⁵² Eggers Lan, Conrado; Juliá, Victoria E. (1978). *Los filósofos presocráticos*. 1 (5ª reimpresión). Madrid: Gredos, pág. 478.

⁵³ *Ibid.*, pág. 481.

⁵⁴ *Ibid.*, pág. 40.

entre definición (ὅρος), propiedad (ἴδιον), género (γένος), diferencia (διαφορά) y accidente (συμβεβηκός). Lo que llama mi atención es la idea de poder comunicar de distintas formas el conocimiento, lo cual abriría distintas posibilidades al tratar de comunicar un rasgo de la realidad cualquiera que ese fuese; lo cual no sucede, por el compromiso adquirido al buscar lo verdadero y el “alejarse de una combinación imposible [...] Pero también todas aquellas cosas que, siendo ciertamente cosas que son, por naturaleza aparecen, o no como son, o no lo que son”⁵⁵. Aristóteles es el primer filósofo en escribir una historia de la filosofía, de las diversas consideraciones acaecidas en ese tono hasta su momento, pero al final termina separándose de ellas al proponer la suya como la más acabada. La autoimposición de su «filosofía primera» le hace distinguir su filosofía como la mejor opción. Esa ciencia que estudia lo que es, en tanto que algo que es y los atributos que, por sí mismos, le pertenecen (IV, 1003a21–22).⁵⁶ Su concepción de verdad no le permitiría apartarse de esa fe que para Nietzsche se hermana con un prejuicio en contra de los animales y el cuerpo, y que también se podría sustentar como una forma de poder: quien detenta la verdad puede también ser identificado como bueno, como quien sabe verdaderamente qué es lo bueno.

En la medida en que el hombre ha creído en los conceptos y en los nombres de las cosas como *en aeternae veritatae* [...], se ha apropiado de ese orgullo con el que se elevó por encima de la bestia: creía realmente tener en el lenguaje el conocimiento del mundo. El creador del lenguaje no era tan humilde como para creer que él sólo daba a las cosas denominaciones, sino que él se imaginaba que expresaba con las palabras el supremo saber sobre las cosas.⁵⁷

Subsiste una duda por debajo de esta posición: que los conceptos usados sean realmente adecuados para los objetivos que nosotros pensamos que ellos realizan.

⁵⁵ Aristóteles. *Metafísica*. Introducción, traducción y notas de T. Calvo Martínez. Revisión: Paloma Ortiz García. Madrid. Editorial Gredos. 2006, pág. 261.

⁵⁶ *Ibid.*, pág. 161.

⁵⁷ Friedrich Wilhelm Nietzsche, *Humano, demasiado humano. Primer volumen. Fragmentos póstumos 1876 hasta invierno 1877-1878*. Introducción de Manuel Barrios. Traducción de Alfredo Brotons. Editorial Akal, pág. 48.

En *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral* no se sustenta más una división, ni tampoco una escisión entre sentimiento y razón, entre verdad y mentira, entre bueno y malo. Se busca presentar a la razón como producto del cuerpo, de los instintos, de los sentimientos. Si el tema de nuestra investigación, es entender lo extramoral,⁵⁸ y con ello cómo la filosofía de Nietzsche no restablece ciertas preguntas de la filosofía tradicional como: ¿Qué es la verdad? Recordemos las cuatro preguntas que aparecen para Nietzsche en ese sentido y que ahora se pueden plantear como distancia entre esa primera posición de su obra prima (*El nacimiento de la tragedia*): ¿Es el lenguaje la expresión adecuada de todas las realidades?, ¿Qué sucede con esas convenciones del lenguaje?, ¿Concuerdan las designaciones y las cosas?, ¿Son quizá productos del conocimiento, del sentido de verdad? El problema de la verdad es un terreno donde se han incrustado un cúmulo de supuestos muy amplio. Entre ellos el creer en una estructura firme aunado a un «orden moral» donde algunas dicotomías se sustentan; si existiese tal cosa, necesariamente existiría una estructura correcta para generar o usar la palabra, para comprender y describir el mundo en un idioma evidente a todo ser racional.

Lo moral y lo epistemológico se tocan desde la posición que distingue entre «doxa» y «episteme» en los antiguos griegos, entre el filósofo y el sofista. Lo original en Nietzsche es cuestionar si esas contraposiciones se han mantenido, ya que se tocan en diferentes esferas: verdad-mentira en lo moral, verdad-ilusión en lo ontológico y, verdad-error/falsedad en lo epistemológico. El problema está barruntado con diferentes elementos, no obstante, si se busca establecer un marco para cada una de ellas ¿no se estaría haciendo patente un mejor modo de organizar y pensar la realidad?

⁵⁸ Andrés Sánchez Pascual nos otorga algunas direcciones para entender varios temas tratados en *Más allá del bien y del mal* al relacionar varios aforismos de esa obra con *Verdad y mentira en sentido extramoral*; por mi parte, creo poder relacionar el prólogo de *La Genealogía de la moral con Humano, demasiado humano*, por dos cuestiones: 1) por la referencia a encontrarse un trabajo previo y muy cercano en varios aforismos en ese lugar y 2) por tocar el tema del surgimiento de los sentimientos morales, en este caso el desinterés en «*El desinterés y su origen*». Por otra parte, se ve reforzado este punto con el trabajo de Foucault, que por su parte, se preocupa intensamente por dos textos de Nietzsche, la mencionada *Genealogía de la moral* y *La segunda intemperstiva*.

Como si tuviéramos una «medida correcta» con la cual se pudiera medir o evaluar todo.⁵⁹ Esta idea señala, indirectamente, que las esferas en que se ha movido la filosofía, como lo son la Ontología, la Epistemología o la Ética, no son totalmente independientes.

[***]

Para Nietzsche es importante comprender de que forma se produce la distinción entre verdad y mentira. La primera forma de producir ese contenido para él tiene una relación con la vida social y sus avatares, con la manera en la que el hombre en un supuesto estado previo a la sociedad, tal como la conocemos, podría usar el intelecto para sacar provecho de los demás y como es que se encausa para no hacerlo. Remitiéndose a Hobbes, se plantea el fin de «*Bellum omnium contra omnes*»⁶⁰ desde el discurso; sirviéndose de él se busca llegar a un acuerdo para buscar un fin común. En *Humano, demasiado humano*, señala como un primer escalón para la vida en sociedad, el dejar la inmediatez del instante por la planificación, por los bienes duraderos,⁶¹ el que los hombres se ayuden los unos a los otros les es más útil que vérselas a solas como individuo. Con ello intenta comprender el origen del derecho como emanado de la tradición,⁶² el que los hombres convengan no atacarse los unos a los otros y apoyarse en ciertas circunstancias benefició al individuo, de ahí, surgieron los derechos de cada uno de ellos frente a sus congéneres; se fue lo suficientemente perezoso para cambiar o reconocer lo acontecido, “y poco a poco, al ir el olvido extendiendo su niebla sobre el origen, se creyó tener un estado sagrado, definido, sobre el que

⁵⁹ Nietzsche, *op. cit.*, *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*. pág. 29.

⁶⁰ “*la guerra de todos contra todos*”.

⁶¹ Nietzsche, *op. cit.*, *Humano, demasiado humano*. Primer volumen. *Fragmentos póstumos 1876 hasta invierno 1877-1878*. pág. 86.

⁶² Friedrich Wilhelm Nietzsche, *Humano, demasiado humano*. Segundo volumen. *Fragmentos póstumos 1878 hasta noviembre de 1879*. Introducción de Manuel Barrios. Traducción de Alfredo Brotons. Editorial Akal, pág. 135.

cada generación debía continuar la edificación.”⁶³ La historia de la verdad parece ser narrada por el joven filólogo en *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral* en las mismas líneas.

Con lo anterior, podemos agregar que “se necesita, para vivir en sociedad, de un tratado de paz. Hay que ponerse de acuerdo para vivir juntos y lo fundamental –para su consecución- es ponernos de acuerdo al hablar”.⁶⁴ Esta primera forma de producir significados es llamada «poder legislativo del lenguaje» el cual, le proporciona al hombre las primeras leyes para que algo sea llamado «verdad»⁶⁵ y es así a causa de la búsqueda para establecer determinados *usos* de la palabra, para las designaciones (tomadas como) «válidas» en determinadas prácticas o situaciones. No es extraño en la historia de la filosofía encontrar teorías convencionalistas de la verdad. Empero, este modelo señala la convención como el resultado de la vida en sociedad, como fijación de valores y preferencia de una comunidad. Con la fijación de estos valores y pautas, se llama mentiroso a quien usa de *mala* manera las palabras o designaciones válidas para sacar provecho a través del engaño. Es decir, con ese “tratado de paz se hallara a juicio del joven Nietzsche una tendencia por la verdad, a siempre buscar estar a tono con la comunidad que es llamado impulso hacia la verdad”⁶⁶ o «*pathos de verdad*».⁶⁷ A pesar de que el intelecto está más dispuesto para el engaño (¿el intelecto dispone del cuerpo para subsistir o el cuerpo subsiste por usar la razón? Para Nietzsche, el cuerpo sigue dirigiendo a la razón sin que ella quede inmovilizada frente a lo corpóreo), en sociedad es mal visto hacer uso de la argucia, excepto cuando no perjudica. Las virtudes, sólo son llamadas encomiables cuando la sociedad se beneficia de ellas,

⁶³ *Ibíd.*

⁶⁴ Julio Quesada. *Un pensamiento intempestivo. Ontología, Estética y Política en F. Nietzsche*. Prólogo de J.M. Navarro Cordón. Anthropos. 1998., pág. 158.

⁶⁵ Nietzsche, *op. cit.*, *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, pág. 20.

⁶⁶ Quesada. *op. cit.*, pág. 158.

⁶⁷ Existen dos textos donde se aborda este tema y que están relacionados por el contenido y por la época de su elaboración. Para no remitir al lector a dos fuentes distintas como lo es la versión ya citada de *Verdad y mentira en sentido extramoral* y *Sobre el pathos de verdad*. Traducido al español por la UNAM, es preferente encontrar ambos textos en una edición posterior del primer texto, de la misma editorial pero ahora con el título de *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral y otros fragmentos de filosofía del conocimiento*.

independientemente de si el individuo lo hace. Ese impulso hacia la verdad como uso correcto de las designaciones válidas tiene necesariamente una correlación con la comunidad, con la manera en que una sociedad fija valores y perspectivas de valoración, enumera reglas y pautas de actuación común: dando como resultado el que cada designación de las palabras sea una especie de recordatorio de una experiencia que quiere ser fijada y convertirse en un lugar común. La designación de lo verdadero y lo falso en una comunidad crea así mismo el primer compromiso moral entre sus integrantes que, si bien está presente en la sociedad, no deja de transformarse y transformar al hombre. Su objetivo no es el conocimiento; busca la preservación de un tipo de vida. Si ese joven filólogo, se comprometiera a reestructurar y poner fronteras limitadas, a la moral, a la epistemología y a la ontología, concedería directa o indirectamente la razón a la contraposición entre verdad y mentira, porque al creer que en el discurso existe una forma confiable y segura de relacionarse con la realidad, supondría tener certeza en esas distinciones conceptuales y que la filosofía de Platón sustentó como acceso a un mundo más verdadero. Un ejemplo para señalar lo anterior puntualiza que la palabra «*hoja*» nos da la idea de una «hoja en sí», cuyas «hojas» particulares en la experiencia sólo son aproximaciones. En *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral* no se examina una posición o un acceso privilegiado al conocimiento, más cercano a la esencia de las «cosas», sino a una posición humanamente creativa hacia ellas. La verdad es entendida como un producto de un posicionarse ante la vida.

[***]

Lo «extramoral» hace patente por qué Nietzsche no busca una nueva definición de la verdad en esos textos y por qué habla de moral en algunas consideraciones supuestamente epistemológicas. Para comprender lo extramoral se necesita no instaurarse en esos fundamentos centrados en oposiciones para buscar nuevos horizontes; ya que los anteriores están arraigados profundísimamente en el discurso. Por ello, una respuesta planteada desde una nueva

formulación, pero centrada en esas categorías,⁶⁸ implicaría no ir más allá de que se pone en cuestión. Por ello, una preocupación común persiste: si fuese posible obtener un conocimiento acerca de los objetos «como son» entre esa estructura gramatical y la realidad *¿Cómo serían posibles los diferentes leguajes?*⁶⁹ Tal vez, en el discurso no se pongan en juego puros elementos conceptuales.

[***]

No debemos pasar por alto que las filosofías de Platón y Aristóteles asignan un lugar a los diferentes usos del discurso, no obstante siempre establecen para sí mismos el escalón más meritorio. Por ejemplo, el término «propio» desde la «teoría de los predicables» refiere a uno de los modos de relación entre el sujeto y el predicado: aquel en el cual la relación es convertible y no esencial,⁷⁰ en tanto que no es un conocimiento de la «esencia» no puede buscar definir lo «que es» un objeto. A pesar de ello, el compromiso por alejarse de una combinación imposible⁷¹ indica ya ese sesgo moral heredado de un uso de la palabra que se aleja de lo incierto, de lo aparente. Con la hipótesis de poder tener una medida o límite para separar los atributos que le pertenecen a los objetos de aquellos que no pueden pertenecerles; en otras palabras, separar lo aparente de cómo son las cosas. Cosa que, para Nietzsche sería insostenible. Ese concepto de lo «propio», nos señala que, si bien existen diversas formas de relacionarse con el discurso, que las filosofías occidentales han reconocido desde muy temprano, quizá desde Aristóteles, el compromiso con que algo sea llamado «verdad» cierra esas diferentes formas para no ser indiferente y adherirse a la cual se presente como mejor para describir, entender y aprehender lo real en su propia red de

⁶⁸ Como una de las nociones más abstractas y generales por las cuales las entidades pueden ser reconocidas, diferenciadas y clasificadas

⁶⁹ *Ibid.*, pág. 22.

⁷⁰ Ingemar Düring. *Aristóteles. Exposición e interpretación de su pensamiento*. Traducción de Bernabé Navarro. Universidad Nacional Autónoma de México, México 2005. Definición de Propio como *Proprium*. 128 y 135, exposición de la teoría de los predicables ver “Lenguaje, opinión y verdad” en *Los Tópicos*.

⁷¹ Aristóteles. *op. cit.*, *Metafísica*. pág. 261.

conceptos. La desconfianza en Nietzsche hacia esos compromisos se plantea desde lo moral, si ante ella sólo cabe obedecer, muestra una lucha del espíritu libre que no se satisface de los valores y perspectivas en curso, invitando al análisis, a dejar de ver sólo la vida desde el hoy. Dentro de esas valoraciones se encuentra un bueno y un malo que responden también a otros criterios. En la medida que ese límite moral es una parte irrenunciable de este mismo mundo, la moral es, *extramoralmente*, ilusoria. Por eso la intención subterránea de Nietzsche no es conservar el viejo ideal al legitimarlo de nuevo, sino, cuestionarlo sin esos supuestos.

[***]

Concluyendo: Si Nietzsche pone en cuestión el que la verdad sea contraria a la mentira, es porque esa separación presupone un conocimiento no sólo superior al de otras formas del discurso, teniendo como consecuencia una posición afín a esa diferenciación desde lo moral al creer que esa separación únicamente puede ser llevada a cabo por un ser virtuoso: el filósofo no sólo es un sabio, también es un maestro de la moral, es quien establece lo bueno y lo malo desde lo verdadero y lo falso. Las diferentes posiciones para Nietzsche se justifican desde dos enfoques que se hallan a la hora de entender al ser humano como eminentemente creativo: al no poder agotar al objeto siempre se coloca al conocimiento desde un determinado horizonte el cual produce determinados usos. Sino hubiese diferentes formas de acercarse a lo real no sólo se justificaría la verdad como pretensión de una transparencia entre discurso y objeto patente a todo hombre, implícitamente se negaría todo cambio en el discurso en el gusto de una comunidad y el que toda posición contraria a los lugares comunes es necesariamente falsa, engañosa, perniciosa e intolerable. De esta manera, es necesario entender como se concibe ese posicionamiento ineludible a todo ser que conoce, para buscar si la relación con aquello llamado verdad es contingente o absolutamente obligatoria a todo discurso. Cuando la filosofía se fió en buscar la verdad y denigrar a la apariencia, al error y al cambio se volvió reactiva ante otras posiciones al

querer confrontarlas y posicionarse sobre ellas, se transformo en una posición crítica frente a otras filosofías olvidándose de otras vías para la reflexión.

Al buscar en la filosofía pre-platónica y establecer diferencias, lo privilegiado entre unos y otros no es un sentido más o menos originario⁷² o si mantenían compromisos con un grado mítico o poético previo, es lo original de su pensamiento y su carácter. Nietzsche entiende lo original como aquello presente a los ojos de todos, pero que no lo llegan a deparar "Es ver algo que todavía no tiene nombre".⁷³ La unidad de estilo en todas las manifestaciones vitales de un pueblo⁷⁴ demuestra su grado de cultura; el hecho de haber aprendido y de saber mucho, no demuestra nada en favor de los individuos de una determinada comunidad, lo demuestran al buscar el nacimiento de nuevas generaciones más preparadas, de mejores hombres. La existencia de un tipo de hombres singulares producidos en serie por una civilización, expone el grado alcanzado por su cultura y el aprecio no sólo del saber por el saber mismo, demostraba un gusto especial por la vida. Elemento que Nietzsche ya no percibe en filosofías posteriores; la filosofía al buscar esa «verdad» como una forma de hablar de la realidad tal como es, pierde en sus consideraciones la vida como posibilidad abierta y en proyecto. Los sistemas filosóficos se transformaron en las necrópolis de los filósofos. Buscar a estos primeros filósofos y sus doctrinas nos recuerda una deuda que tiene la filosofía actual con ellos, recordar lo inseparable del carácter de la filosofía en sus inicios al buscar vivir conforme a unos valores y perspectivas propias, con toda la injusticia y el valor que conlleva ese acto: ese es nuevo comienzo de un Sócrates al hacerlo con la razón que sujeta al corazón del hombre.

⁷² Foucault. *op. cit.*, págs. 20-25.

⁷³ Nietzsche, *op. cit.*, *La ciencia Jovial (La Gaya Scienza)*. pág. 262.

⁷⁴ Friedrich Wilhelm Nietzsche, *Consideraciones intempestivas, 1. David Strauss, el confesor y el escritor (y fragmentos póstumos)*. Introducción, traducción y notas de Andrés Sánchez Pascual. 1ª reimp. Madrid, Alianza Editorial, Biblioteca de bolsillo, 2006 pág. 31.

Capítulo Segundo.- Verdad y mentira.

“¿Cuál es entonces nuestro propósito, si es que tenemos uno? Hagamos de cuenta que se trata de un estudio falso”.

Pierre Klossowski. Nietzsche y el círculo vicioso.

Podría surgir una duda al interior de mi planteamiento que no he atendido con suficiente profundidad *¿Nietzsche realiza una definición de qué es la verdad o, esquematiza como se produce contenido y cuales son algunas de sus presuposiciones?* Algunas posiciones omiten estos textos de 1873 y, sustentan a la «Voluntad de poder» como fundamental para entender la función del conocimiento como búsqueda y engranaje de las estructuras de poder inherentes a toda sociedad, con ello se puede interpretar una definición en ese sentido. Lo cual no es incorrecto del todo, pero sólo si se la entiende como *querer poder*. Es decir, la «verdad» podría proyectarse como «Voluntad de poder» en el sentido de concebir al conocimiento fuera de un acceso a lo real para comprenderlo, sino para controlarlo. No obstante, Deleuze nos muestra otra posibilidad al remitirnos a una lectura diferente de la «Voluntad de poder»: el poder es lo que quiere en la voluntad. El poder es el elemento genético y diferencial en la voluntad.⁷⁵ Por ello, la «Voluntad de poder» es esencialmente creadora y no reactiva. Es bastante revelador que la «Voluntad de poder» sea expresada –o Nietzsche así lo apunta- a pesar de que se hable de lo bueno y de lo malo,⁷⁶ más allá del bien y del mal. En ese sentido Deleuze prosigue al señalar que los débiles buscan congelar toda forma de apropiación de los usos del discurso congelándolos y buscando eternizarlos. Lo que busca Nietzsche es justamente lo contrario: entender de qué manera se han producido lo bueno y lo malo, verdad y mentira sin agotar los sentidos eventuales que pueden adquirir. No niego, así mismo, la «emergencia» de pensar que es viable introducir la temática del

⁷⁵ Guilles Deleuze, *Nietzsche y la filosofía*. Barcelona. Anagrama. 1971, pág. 85

⁷⁶ Nietzsche, *op. cit.*, *Así hablo Zarathustra. Un libro para todos y para nadie.*, 2006, págs. 174-178. "De la superación de sí mismo".

libro publicado con el nombre de *La voluntad de poder*, para defender la posibilidad de encontrar una definición de la verdad para ostentarla como superación de los anteriores sistemas filosóficos; no obstante, es menester el recordar cómo fue planteado desde sus primeros esbozos esa obra: "Un ensayo de una nueva interpretación"⁷⁷ y no de un nuevo sistema. Y ello es así porque la «Voluntad de poder» configura lo llamado verdadero pero también distingue en esa polarización quien puede reconocer que la supuesta «verdad» es *eterna y fija*, o quien la concibe como algo que ya ha caminado con esos pies:⁷⁸ como producción de significado, como búsqueda de dirección, como creación (como «creatividad»)⁷⁹. Gracias al ansia de ver por encima, de ir más allá, de lo que se tiene y por ello también se la puede nombrar como «Virtud que da»: no aspira, no busca, sobre todo no desea el poder, se afirma frente al límite para buscar algo diferente. Por esta razón, cuando Nietzsche habla de lo retórico del discurso no busca definir la «verdad» o al discurso sólo como retórico, nos habla de los mecanismos para producir significado. Es necesario aclarar más este punto desde un análisis de las relaciones entre discurso, conocimiento y verdad *extramoralmente*. Todo ello sin introducir conceptos como la mentada «Voluntad de poder» u otros ya trabajados con excelsa meticulosidad para no extraviar la importancia de *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral* en sus consecuencias: dentro de los argumentos de Nietzsche, como en las intenciones de una filosofía que se plantea libre de ciertos prejuicios contenidos en el discurso.

Para Nietzsche el conocimiento adquirido por el hombre acerca de los objetos no puede parecerse ni remotamente como para entenderlo «tal como él es», lo cual no quiere decir que no exista el

⁷⁷ Friedrich Wilhelm Nietzsche, *Fragmentos póstumos III (1882-1885)*. Traducción, Introducción y notas de Diego Sanchez Meca Y Jesús Conill. Madrid. Tecnos. 2010, pág. 837.

⁷⁸ Nietzsche, *op. cit.*, *Así hablo Zaratustra. Un libro para todos y para nadie.*, 2006, págs. 174-178.

⁷⁹ Lizbeth Sagols, *¿Ética en Nietzsche?* Facultad de filosofía y letras. U.N.A.M. México D.F. 1997, pág. 136.

conocimiento o el objeto; existe una diferencia insondable entre «Gnoseología» y «Ontología» como para considerarlas intercambiables.⁸⁰

Si nos detenemos por un instante y meditamos en la confianza del hombre y su trato diario podemos encontrarnos con la suposición de estar en un suelo firme entre el discurso y los objetos en los que se crea esa relación; por ello, parece difícil de comprender el porqué se cuestiona al lenguaje. El argumento principal va en contra de la pretensión de agotar la realidad confiados en la posibilidad de distinguirla de la «apariencia», de lo engañoso, de lo cambiante y de otra serie de antítesis que fueron señaladas de antiguo con el «no-ser», seguidas de un personaje quien se detenta como aquel que puede percibir la justa frontera entre ellas. En Nietzsche encontramos un cuestionamiento profundo a esa relación entre la realidad y el lenguaje o discurso, no por la existencia de los objetos; si bien no se puede saber en última instancia qué es el objeto, tampoco se puede descartar la realidad de los objetos; pero, sin la pretensión de tener una medida con la cual podemos estar seguros de establecer ciertas relaciones. El joven filólogo se plantea la posibilidad de expresar sus dudas a futuro, con la Filología como disciplina, al no atender algunos de estos problemas siendo uno de sus tantos planes la creación de una *consideración intempestiva* con el nombre tentativo de *Nosotros los filólogos*. Empero, nunca llegó el día de presentar este trabajo, el mismo destino tuvo *La voluntad de poder*; dejando la difícil tarea de buscar entre sus escritos no publicados la crítica a esa relación y al modelo con el cual se ha venido pensando la realidad, con el que la filosofía pensó poder describirla «tal como es». Y no porque se siga definiendo la verdad como con los primeros filósofos, antes bien, por no dudar de los elementos que se encontraban detrás del estar en posesión de la verdad.

Otros filósofos han buscado cuestionar esa relación, Heidegger por ejemplo, examinó al discurso señalando uno de los modelos más preeminentes en la historia de Occidente;⁸¹ él reconoce un

⁸⁰ Ferraris, *op. cit.*

modelo cuestionando por Nietzsche y analiza sus alcances. El escrito al cual hace referencia Heidegger, es llamado *Peri Hermeneias* o *Hermenéutica*. Aristóteles afirma aquí que las palabras no son en sí o por sí falsas o verdaderas: lo importante para Aristóteles es que las palabras designen algo; ellas son sólo una codificación de lo encontrado o padecido por el hombre en la realidad o en el alma, siendo a todos patente su igualdad.

Así pues, lo «que hay» en el sonido son símbolos de las afecciones «que hay» en el alma, y la escritura es el símbolo de lo «que hay» en el sonido. Y es así como las letras no son las mismas para todos, tampoco los sonidos. Ahora bien, aquello de lo que las cosas son signos primordialmente, afecciones del alma, son las mismas para todos y, aquello de lo que éstas son semejanzas, las cosas, también son las mismas.⁸²

Este es precisamente el esquema que el joven Nietzsche quiere poner en duda como he mencionado, para entender como el hombre se posiciona creativamente frente a lo que cree es la «realidad». En principio he adelantado un posible problema en la relación con la verdad sin tocar del todo ese esquema: al hablar de un «poder legislativo del lenguaje» se preocupa desde lo político. Ese impulso hacia la verdad surge desde estas relaciones sociales; es limitado por consecuencias *morales*.

Dos perspectivas cuestionan ese esquema sobre el cual se ha pensado el lenguaje, la primera señala a la pretensión de verdad en cualquier uso del lenguaje como marcada por una determinada comunidad, y una segunda desde la imposibilidad de asentar una relación firme e incuestionable entre discurso, conocimiento y realidad, debatiendo un poco contra la sensibilidad como garantía absoluta del conocimiento en estos textos. Este argumento es sustentado para Nietzsche ya que, según él, todo el conocimiento es prefigurado o viciado desde las condiciones sensibles del humano. Analicemos desde ese punto el camino marcado para entender este modelo preeminente en la historia de la filosofía, para ver si Nietzsche sólo radicaliza la postura de Kant

⁸¹ Cfr. *Camino al habla*.

⁸² Aristóteles, *Tratados de lógica (Órganon) Sobre la interpretación. Analíticos primeros. Analíticos segundos*. Introducciones, traducciones y notas por Miguel Candel Sanmartín. Madrid. Editorial Gredos. 2006, págs. 35-36.

siguiendo a Schopenhauer o, si tiene una postura que podríamos seguir en sus trabajos *Sobre retórica* y *Sobre Verdad y mentira en sentido extramoral* y que posteriormente, como creo demostrar, se enlazan como parte de una descripción del resentimiento y la sed de poder de aquellos que usan medios distintos a la fuerza bruta para confrontarse contra otros; con ello adelantamos que el resentimiento reprocha como moralmente mala la posesión de cuanto no se puede poseer, los placeres que sería incapaz de compartir. Es la articulación moral de la envidia, la expresión ética de la impotencia la que se encuentra detrás de estos mecanismos. Al no ser capaz de quitarle al otro lo que tiene ni de disfrutarlo, se pretende envenenarlo con reproches de moralidad.

[***]

El primer paso a dar para dimensionar esas dos perspectivas es entender que en la Grecia arcaica se expresó la posibilidad de pensar la realidad «tal cual es» desde el discurso con toda seguridad; como ejemplo, vemos en Aristóteles el señalamiento de una ciencia el estudio de «lo que es en tanto que algo es» y las verdades llamadas «principios».⁸³ Esta ciencia, debe estar a cargo del filósofo, quien estudia los principios que se aplican al ente. Estableciendo como primer principio "que toda cosa necesariamente ha de afirmarse o negarse, y que es imposible ser y no ser a la vez".⁸⁴ Para estudiar este principio se afirma la imposibilidad de salir de un esquema binario donde sólo cabe la afirmación y la negación. Aunque, ello no quiere decir que todo sea falso o verdadero para Aristóteles en ese terreno, introduciendo la contradicción y lo probable.⁸⁵ Que no son explorados por ese compromiso moral por alejarse de la «apariencia». La contradicción es disuelta en estos únicos componentes como si se pudiera reducir a estos dos. Se encuentra una consideración bastante ridícula para Nietzsche, ya que, no es posible reducir lo real a nuestro

⁸³ Aristóteles. *op. cit.*, *Metafísica*. págs. 169-170.

⁸⁴ *Ibid.*, pág.136.

⁸⁵ *Ibid.*, págs. 201-203.

conocimiento, a nuestras sensaciones o a las designaciones con las cuales buscamos nombrar «la realidad». Estas últimas, al ser reflejo de lo que podemos percibir, reflejan al hombre mismo en su posibilidad de ser afectado por los objetos. Entonces, en primer lugar busca cuestionar ese paso del sonido de la palabra hacia el objeto al cual se intenta hacer referencia; ya que, las contraposiciones señalarían en el conocimiento, en esa red conceptual sólo al hombre y no al objeto; con lo cual, la tradición que surge con esa distinción entre lo verdadero y lo falso nos remite en última instancia, a la forma de acercarse mediante el discurso y no a una forma de encontrarnos con el objeto de forma diáfana.

Si no se contenta con la verdad en forma de tautología, es decir, con conchas vacías, entonces trocara continuamente ilusiones por verdades ¿Qué es una palabra? La reproducción en sonidos de un impulso nervioso. Pero inferir además a partir del impulso nervioso la existencia de una causa fuera de nosotros, es ya el resultado de un uso falso e injustificado del principio de razón.⁸⁶

Poniendo en una mala situación, gracias a este primer acercamiento, el que las impresiones ofrezcan algo que no sea depositado por el hombre y sus circunstancias y que ello deba ser necesariamente igual para todos; ni si quiera se concede el que una impresión puede ser la misma en tiempos diferentes; he ahí una aproximación del por qué Nietzsche no busca una posibilidad de establecer un suelo firme para el conocimiento. Lo que busca el hombre, en todo caso, tampoco se parece a la verdad como conocimiento puro. Entonces, esa búsqueda parece estar más asociada con la seguridad, en contra del cambio y la transformación.⁸⁷ La correlación entre la verdad y la realidad tiene más aristas: el pensamiento sólo puede acceder a la realidad determinando una parte del todo que a su vez nunca puede ser abrazado, por ello en Wagner en Bayreuth señala que “el lenguaje está enfermo”⁸⁸ al creer que, el discurso sólo puede nacer de una facultad como la razón, cual si fuese omnipotente para conocer y emparentado al discurso con un

⁸⁶ Nietzsche, *op. cit.*, *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*. pág. 21.

⁸⁷ Olivier Reboul, *Nietzsche crítico de Kant*. Madrid. Editorial Anthropos. 1997.

⁸⁸ Friedrich Wilhelm Nietzsche, *Escritos sobre Wagner*, Traducción de Joan B. Linares, Biblioteca Nueva, Madrid, 2003, pág. 113.

ciego impulso hacia la verdad; poco o nada tiene que ver el surgimiento del discurso con la verdad, por una parte por su visión política de la verdad no lo concede y al parecer tampoco puede sustentada por la condición del conocimiento, el cual siempre es contingente.

¡Cómo podríamos decir legítimamente, si la verdad fuese lo único decisivo en la génesis del lenguaje, si el punto de vista de la certeza lo fuese también respecto a las designaciones, cómo, no obstante, podríamos decir legítimamente: la piedra es dura, como si además captásemos lo «duro» de otra manera y no solamente como una excitación completamente subjetiva! Dividimos las cosas en géneros, caracterizamos el árbol como masculino y la planta como femenina: ¡qué extrapolación tan arbitraria! ¡A qué altura volamos por encima del canon de la certeza!⁸⁹

Las consecuencias de estos y otros argumentos son la imposibilidad de un posicionamiento para describir la realidad «tal cual es» y, cuestionar un uso del discurso que cree poder hacerlo así. No obstante, Nietzsche no opta por filosofía, poesía o ciencia, buscará mostrar el carácter artificial y artístico de la mirada del ser humano en su capacidad racional.

[***]

Esta pretensión de la filosofía lleva a bifurcar otros saberes como ajenos a la tarea de pensar y describir la realidad al no colocarlos como conocimiento, señalándolos como meras ilusiones y no es que se quieren legitimar contra la ciencia pero pertenecen a los diversos usos del discurso; en otros tiempos, la filosofía calificó de engaño y ficción a la poesía, desde la perspectiva de encontrarse totalmente opuesta a la tarea de la razón, por tanto, se confiaba en la contraposición verdad-mentira la cual derivaba en otros calificativos como irracional; lo hizo también desde los compromisos adquiridos por la filosofía como ciencia del «ente en tanto ente»; el estar siempre en el vilo de la razón descalificó otras formas de acercarse a la realidad. En la opinión de María Zambrano, la palabra adquirió a lo largo de la historia, entre la poesía y la filosofía, una diferencia entre sus exponentes: “El filósofo quiere poseer a la palabra, convertirse en su dueño. El poeta es

⁸⁹ Nietzsche, *op. cit.*, *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*. pág. 22.

su esclavo; se consagra y se consume en ella”.⁹⁰ Al encontrarse entre la verdad y la mentira no cabe una tercera opción, para el filósofo la consciencia debe luchar contra el olvido, sin ver en él un complemento. Ese olvido como Lethe le perteneció sólo al poeta. La filosofía de Nietzsche busca mostrar las raíces de los ideales aparentemente más celestes, del mismo modo sugiere la vacuidad de la distinción entre celeste y terrestre; interpretar los valores como signos de fuerzas subterráneas, rechazando toda interpretación que se pretenda como única; así desvela las causas disimuladas por nuestras certezas. Tal es la vía doble que no deja de seguir Nietzsche: por un lado desmitificar y con tal fin demostrar, mostrar, desmontar, explicar y revelar y, desde otra, hacer presente y patente la falta o ausencia de un fundamento, una incomprendibilidad principal del mundo, el abismo sobre el que reposa toda evaluación o emergencia para entender el mundo.

[***]

La mirada de un Nietzsche joven se interroga por cómo es que el hombre se acerca al objeto. Para él existe una tendencia, una directriz o una predilección, al presentarse ante los objetos desde ciertas pretensiones, es ahí a donde desea llegar, cómo se establecen a partir de ello ciertas relaciones como lo es el conocimiento. En otras palabras, toda pregunta prefigura su respuesta. Por su parte, intenta asignar un lugar a lo instintivo, porque aún en los dominios de la razón ella no es la que manda en todo momento –cuestión que muy posiblemente hereda de Schopenhauer.

[***]

Al desligarse de perseguir una visión correcta o auténtica de lo qué es la realidad o de que debe de entenderse por ella, Nietzsche, no se plantea cuáles son las consecuencias de seguir buscando la verdad como contraposición a la mentira. Este es el punto donde *Sobre verdad y mentira...* y otra serie de textos compilados en los *Escritos sobre retórica* intentan concebir de forma distinta al discurso. Estos textos se tocan al optar por no seguir confiando en ese discurso que, para

⁹⁰ María Zambrano, *Filosofía y Poesía*. 4ª ed. 4ª reimp. México, Fondo de Cultura Económica, 2006, pág. 42.

Nietzsche sólo categoriza, objetiva y generaliza. Busca hacer todo lo anterior, desde las posibilidades de quien mira en la dirección del cuerpo y los instintos; en ese estado de cosas, el conocimiento no puede dejar de ser «antropomórfico», una metáfora abierta en el sentido de transportar a los objetos las posibilidades humanas con las que interactúa. He ahí la importancia de la retórica para el joven filólogo, ella exhibe la argucia sin llamarla mala y expone a la verdad como su congénere. La concepción del entendimiento como medio de conservación, desarrollando sus fuerzas principales fingiendo, puesto que éste es el medio merced al cual sobreviven los individuos débiles y poco robustos,⁹¹ lo retórico y la argucia están presentes al mismo tiempo que un impulso hacia la verdad; para Nietzsche, tampoco es tan importante el que una u otra sean más originarias, antes bien es el cómo conviven y se transforman mutuamente. Es decir, el «pathos de verdad» no elimina de su seno al engaño, lo presupone, por ello surge la necesidad de ser verdadero.

[***]

Lo extramoral, busca no suponer la existencia de una medida bajo la cual se pueda establecer un edificio firme para el uso adecuado o correcto de las palabras y, subsecuentemente de los conceptos que tenemos de los objetos, como si existiese una normatividad para hacerlo fuera de convenciones humanas frágiles ante el suceder de las preferencias y modas; y no solo eso, también declara cómo algunas de nuestras consideraciones epistemológicas están empapadas por cuestiones morales. Por tanto, el análisis del discurso debe llevarse *más-allá-de* la moral y no dentro de una epistemología que, inconscientemente, establece ciertos límites que luego presupone necesarios y firmes hacia lo que investiga.

Con lo anterior se bosqueja un poco el proceder de lo extramoral en el año de 1873; ahora es necesario describir cómo se percibe el problema detrás de un discurso que se acredita con la capacidad de describir mejor la realidad. Para él ningún discurso por muy científico que sea, puede

⁹¹ Nietzsche, *op. cit.*, *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*. pág. 18.

expresar lo que es la realidad, a pesar de que tanto el científico como el filósofo se afanen en afirmar la posibilidad de hablar con propiedad o autenticidad. En ello es claro y lo resume brevemente “no hay expresiones «propias», ni conocimiento *propio sin metáforas*. Pero la ilusión subsiste en ello, es decir, la *fe* en una verdad de la impresión sensible”.⁹² Ahora bien, en este fragmento se habla de dos temas bastante complejos, la metáfora y la fe en las impresiones sensibles. Si no existen designaciones garantizando ser imágenes fieles de la realidad, únicamente se tienen una serie de palabras y metáforas usadas por una comunidad, donde las menos usuales perturban y son consideradas ajenas a determinados usos. Esta dimensión del discurso es eminentemente política y moral, ya que lo usual garantiza la aceptación de la comunidad. Decir la verdad, ser verdadero⁹³ no quiere decir otra cosa diferente a no separarse de los usos comunes y aceptados, de un sentido usual asignado a una relación con los objetos. Si todo concepto es la equiparación de casos no iguales,⁹⁴ las diversas experiencias que el humano tiene de los objetos caen bajo una misma palabra que pretende ser garante de una igualdad entre ellas. Entonces el humano supone con el uso de las palabras y de los conceptos algo que es siempre diverso bajo algo que supone ser inmóvil y firme: como si el uso de las palabras y las concepciones detrás de ellas no cambiaran.

«El principio de identidad» en el cual Aristóteles se basa en una de las múltiples ficciones de la filosofía occidental, erigiéndose como un punto medular para la lógica y la metafísica posterior, como garantes de firmeza y seguridad del conocimiento ocultando al devenir en cuyo seno nada puede ser idéntico, todo fluye de forma incesante e inaprehensible, así la realidad humanamente pensada sólo es un constructo posibilitado por nuestras facultades, si ellas cambiaran, toda

⁹² Nietzsche, *op. cit.*, *Fragmentos póstumos I (1869-1874)*, pág. 371.

⁹³ *Ibid.*, pág. 372.

⁹⁴ Nietzsche, *op. cit.*, *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, pág. 23.

nuestra realidad sería apreciada de forma totalmente distinta.⁹⁵ La ficción de que en el marco de este océano embravecido y caleidoscópico del devenir se puedan dar a *prima facie*, «cosas», entes determinados, «idénticos a sí mismos», aprehensibles mediante la consideración racional, surge a partir de la fe en la identidad del «yo», al punto de llegar años más tarde a la conclusión a concebir al objeto como una función del sujeto.⁹⁶ En efecto, ha sido la fe en la identidad del yo y su estructura la que, proyectada a los objetos ha creado la idea de la subsistencia de los objetos sin un sujeto observándolos. Nietzsche retoma estos primeros pasos para hacer una abierta crítica a la metafísica, esto debemos de verlo con mayor detalle, para atender cómo desde 1873 se pueden rastrear varios de sus argumentos sin cometer una extrapolación abusiva.

[***]

Nuestro intelecto extrapola, los sonidos, las imágenes, hacia las concepciones sobre los mismos, creemos en su existencia como visibles, sonoros y con forma gracias a nuestra posibilidad de acercarnos así a ellos. Todo discurso se enfrenta con una red conceptual, con un estilo vinculante que segrega las metáforas no usuales y la imposibilidad para salir de las proyecciones humanas. El sujeto se proyecta en los objetos desde un horizonte determinado. No dudamos del objeto si no es por un ejercicio de escepticismo; por ello, el poder de la comunicación de lo sonoro en la palabra ha sido tan efectivo, que se llega a creer en una relación necesaria entre palabra y objeto desde ese horizonte como un enlace necesario entre esos elementos desde el momento en que se olvida la plasticidad del discurso. Una pregunta a responder sería ¿no abusamos de una confianza desmedida en nuestras designaciones? De inicio, el sonido de las palabras no puede hacer referencia directa o pretender ser lo mismo, o del mismo material al del «objeto» o la situación a la cual quiere evocar, por tanto esa pregunta puede ser muy relevante. "Éste se limita a designar

⁹⁵ Nietzsche, *op. cit. Los filósofos pre-platónicos*, pág. 79.

⁹⁶ Friedrich Wilhelm Nietzsche, *El anticristo. Maldición sobre el cristianismo. Fragmentos póstumos 1887*. Traducción de *El anticristo* Carlos Taurino Rottens. Traducción de *Fragmentos póstumos* Paola Porcofisher. Terramar Ediciones., pág. 139.

las relaciones de las cosas con respecto a los hombres y para expresarlas apela a las metáforas más audaces. ¡En primer lugar, un impulso nervioso extrapolado en una imagen! Primera metáfora. ¡La imagen transformada de nuevo en un sonido! Segunda metáfora".⁹⁷ Un esquema bastante revelador ya que no supone en ningún momento la relación entre palabras u objetos como necesaria, la metáfora aparece como capacidad de dar saltos fuera de las esferas en las cuales se encuentra cada elemento. He ahí uno de los argumentos centrales en el sentido de la imposibilidad de relacionar el objeto con el sonido de la palabra que supuestamente lo designa; por ello, es más coherente pensar en una imposición de signos y de sonidos diferentes a lo designado. Y no sólo eso, al usar la palabra metáfora, la relación entre estos elementos no sugiere seguir el mismo camino recorrido por la filosofía, en ese supuesto discurso racional que puede hablar propiamente de la realidad; realza la posibilidad del discurso en otros ámbitos: desde las relaciones sociales como lo retórico, en la construcción del discurso al relacionar elementos distintos como poético, en su relación con la descripción de su realidad como fantástico...

A partir de este cuestionamiento de la sensibilidad como garantía del conocimiento, Nietzsche señala que la relación con los objetos es antropomórfica por un lado y por otro, no deja en ningún momento de ser metafórica (lo cual no deja de lado otros cuestionamientos). Al preguntar por el contenido de un concepto y su relación con un objeto, al buscar nombrar este proceso, que si bien, también es llamado ilógico,⁹⁸ es concebido como un extrapolar, como un proceso metafórico. Agregaría, que toda asociación entre objeto y sujeto mediado por el discurso es también metonímica al transportar al objeto algo no contenido en él: "Sustitución de un nombre por otro, o también, ὑπαλλαγή [intercambio, hipálage], ejus vis est, por eo quo ddiitur, cusam popter quam dicitur, ponere [La sustitución de la causa por lo que nosotros decimos de una cosa

⁹⁷ Nietzsche, *op. cit.*, *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, pág. 22.

⁹⁸ Nietzsche, *op. cit.*, *Fragmentos póstumos I (1869-1874)*, pág. 373.

en lugar de la cosa a la que nos referimos]".⁹⁹ Si nuestras capacidades no agotan al objeto en todas posibilidades de ser constituido como tal, o representado para "un sujeto el cual se encuentra junto a ellas y las mide según sus capacidades",¹⁰⁰ tomará la capacidad de ser excitado por los objetos como parte constitutiva de los mismos, lo cual nos deja en el serio problema de cómo diferenciarlas; la capacidad de ser afectado por los objetos en nuestras retinas es llamada ver, y nombramos a los objetos que llegan a excitarnos en ese sentido como visibles siendo que podría un ser vivo, como es el murciélago, generar otras formas de ubicarse en su medio; hablar de colores en este sentido, sería algo difícil de adscribir al objeto mismo, y con ello, las relaciones antitéticas del blanco y del negro quedan siempre como una ostentación de un conocimiento que parece adscribirse al objeto mismo y no a la percepción de quien mira con determinadas capacidades. La palabra ver denomina un acto acerca de nuestras capacidades sensoriales, la cual no es receptiva o pasiva, elabora esos datos; los objetos no entran en la conciencia de forma prístina, es la conciencia la que se dirige a ellos olvidando que entre esas dos esferas tan distintas no existe ninguna causalidad, ninguna exactitud, ninguna expresión sino, a lo sumo, una conducta estética.¹⁰¹ "Por tanto: lo primero es la acción, y luego nosotros unimos a ella una propiedad. [...] Lo primero «ver», luego la «visión». El que «ve» pasa por la causa «ver». Entre el sentido y su función percibimos una relación regular: la causalidad es la transposición [Übertragung] de esta relación (del sentido a la función) a todas las cosas".¹⁰² El hombre le imprime un sentido a las cosas y al preguntarse por él, sólo examina lo puesto en ese lugar por sí mismo. Cuando se pregunta por el color de un objeto en realidad se pregunta por la capacidad humana de representarse, en una gama de tonos y matices, esa sección y sólo esa sección separándola y esquematizándola en las más de las ocasiones como se le ha dicho por una comunidad que debe de hacerlo.

⁹⁹ Friedrich Wilhelm Nietzsche, *Escritos sobre retórica*. Edición y Traducción de Luis Enrique de Santiago Guervós. Editorial TROTTA, Clásicos de la cultura, Madrid, 2000, pág. 110.

¹⁰⁰ Nietzsche, *op. cit.*, *Fragmentos póstumos I (1869-1874)*, pág. 357.

¹⁰¹ Nietzsche, *op. cit.*, *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, pág. 30.

¹⁰² Nietzsche, *op. cit.*, *Fragmentos póstumos I (1869-1874)*, pág. 366.

II.1 Las figuras del hombre racio-bal e intuitivo.

“En qué somos todos irracionales.- Seguimos sacando conclusiones y juicios que consideramos falsos, de doctrinas en las que ya no creemos - apoyándonos en nuestros sentimientos”.

Friedrich Wilhelm Nietzsche. *Aurora*.

Con el término *extramoral* Nietzsche quiere subrayar de inicio, que el problema no se va a tratar desde lo bueno o lo malo de la mentira o para postular una mejor concepción de la «verdad»; el problema no es tan fácil dado que en nuestro día a día se ha *incorporado* el problema de la antítesis de la verdad y la mentira. La cuestión central es: el valor de la verdad y la mentira para el humano como ser vivo. Incluso sin proyectar un mundo existente detrás, se sigue remitiendo a la apariencia, la mentira y al error, por vivir de algo que no se puede legitimar del todo: la «verdad», la «identidad» y, en general, las nociones más abstractas y generales que construyen y regulan el mundo desde el discurso.

El conocimiento no es un dato natural ni algo evidente por sí mismo, no existe una transparencia en él; es una maña, un artificio que le permite al humano defenderse con éxito en un medio hostil. Los datos de la percepción son, pues, elaborados y caen dentro de una red conceptual; una vez elaborados estos conceptos, el pensamiento sigue su propia lógica; se erige un orden propio, pero no en base al mundo no sometido a esa red, sino en los esquemas que se ha formulado. Un mundo ilusorio, que, sin embargo, ha sido afirmado durante tanto tiempo que ya nadie es consciente de su carácter ficcional. Revisemos un poco más esto.

Lo que buscaría Nietzsche al cuestionarse por la verdad podría interpretarse desde la pregunta: ¿cómo son posibles los juicios sintéticos a priori? Para derivar, según el esquema de Kant, a través de la «Deducción» un examen de cómo las «Categorías del entendimiento» obtienen «validez y realidad objetiva». No obstante, la pregunta es planteada en otro terreno que le confiere un

paralelo con un análisis genealógico: ¿por qué le son necesarios al humano los juicios sintéticos a priori? Para él “la lógica (como la geometría y la aritmética) valen sólo ante *verdades ficticias, que hemos creado*. La lógica es *el invento de comprender el mundo real según un esquema del ser establecidos por nosotros, para hacer más exacto, formulable, calculable*”.¹⁰³ No es que existan círculos, triángulos, unidades o números en lo real, es que nosotros hemos introducido esas nociones para subsistir. Sólo podremos hablar de «cosa», de una entidad delimitada, cuando esta corriente del devenir es solidificada. Pero, precisamente, lo que realizamos con nuestro uso de conceptos es esta pausa y justamente por eso ya no tratamos de la realidad, sino que, incapaces de ello, la forzamos. Ni siquiera espacio o tiempo como «intuiciones puras» pueden ayudarnos en este punto. Para analizar estas cuestiones debo señalar un paralelo entre un fragmento de 1873 y otro de numerado como 9 [67] de 1887 en la edición crítica de Colli-Montinari. Los argumentos que emplea en este último se concentran en la noción de verdad como correspondencia.

Primero anotemos por qué razón Nietzsche frecuentemente señala, que omitimos o estamos en contradicción, las más de las veces, en nuestra noción de tiempo en relación con el supuesto que estructura la idea de poder aprender la realidad gracias a la capacidad racional del humano de crear conceptos (lo cual ya lo señala desde 1873): la «identidad». Los principios mismos de la lógica no hacen más que recoger los postulados que se han introducido en el «suceder», en la conjugación de tiempo y espacio. El hombre no conoce las cosas sin tejer para ello una red en la cual puedan envolverse; hasta espacio y tiempo no son conocidos por el hombre directamente, los establece desde cómo entiende o comprende que le afectan. Ya Schopenhauer había notado ese problema en cierto sentido, al decir que la ciencia no puede establecer «que es» el ente, únicamente nos dice cómo actúa y nada más.¹⁰⁴ Pero el problema fundamental para Nietzsche es

¹⁰³ Nietzsche, *op. cit.*, *El anticristo. Maldición sobre el cristianismo. Fragmentos póstumos 1887*, pág. 135

¹⁰⁴ Patrick Gardiner, Schopenhauer. Traducción de Ángela Saiz Sáez. México. Fondo de cultura Económica. 1975, págs 192 y ss.

que hay ciertas contradicciones irreductibles: "las leyes del espacio son pensadas, por consiguiente, como intemporales. El movimiento adolece de la contradicción, que él construya según las leyes del espacio y que él presuponga, de hecho, el tiempo, hace que estas leyes sean al mismo tiempo imposibles";¹⁰⁵ las del tiempo siendo que él es perceptible como constante, por un ser que es intermitentemente consciente de su paso y creer o presuponerlo como parte necesaria para descifrar lo real es proyectar un instante al infinito. Así para Nietzsche, la concepción de que algo sea idéntico se basa sobre ciertos juicios cuestionables.

El «principio de no contradicción» para Nietzsche no tiene nada que ver con una «verdad» o con un conocimiento superior, sino que es un principio normativo, un imperativo acerca de aquello que debe valer como verdadero. La prohibición de la contradicción parte de la creencia de que podemos construir conceptos, y a su vez de que un concepto no solamente designa lo verdadero de una cosa en esa red conceptual, sino que la aprehende como es. Nietzsche se preguntó en 1887 si los axiomas lógicos son adecuados o si ellos siquiera podrían adecuarse a lo real. Para él, el principio de no contradicción no expresa, si es correcto el planteamiento nietzscheano, una «necesidad objetiva», sino que, sólo muestra nuestra incapacidad para pensar fuera de ciertas dicotomías; es un precepto subjetivo que olvida las contradicciones y confía ser funcional para concebir un mundo estable. La crítica al «principio de identidad» constituye un ataque radical contra la lógica. En él se pone de manifiesto que la lógica se basa en presupuestos a los que no corresponde nada en el mundo real.

Si, de acuerdo con Aristóteles, *el principio de no contradicción* es el más cierto de todos los principios, si es el último y más básico, al cual remiten todas las demostraciones, si en él reside el principio de todos los demás axiomas: con tanto mayor rigor debería examinarse qué afirmaciones en el fondo ya *presupone*. O bien se afirma con él algo respecto de lo real, del ente, como si ya se lo conociera de otra parte: a saber que no se lo *pueden* atribuir predicados contrapuestos. O bien el principio quiere decir: que no se le *deben* atribuir predicados contrapuestos. En ese caso la lógica sería un imperativo, *no* para el conocimiento de lo verdadero, sino para poner y arreglar un mundo *que debe llamarse*

¹⁰⁵ Nietzsche, *op. cit.*, *Fragmentos póstumos I (1869-1874)*, págs. 430-433

verdadero para nosotros. En resumen, queda abierta la pregunta: ¿los axiomas lógicos son adecuados a lo real, o son criterios y medios para *crear* previamente para nosotros lo real, el concepto de «realidad»?¹⁰⁶

La «necesidad subjetiva» de creer en la lógica expresa que, antes de ser conscientes de ella, el hombre introduce los postulados y de ahí que luego cree encontrarlos cual si fuesen una garantía; los objetos adquieren esos postulados, se vuelven simplemente lo que el sujeto puede reconocer en ellos: con ello Nietzsche regresa en cierto sentido a las consideraciones de Hume y no a las de Kant, afirmando que la causalidad está sólo en la mente humana, en nuestra interpretación de los hechos, pero nunca en los hechos mismos.¹⁰⁷ "Lo que percibiría un hombre en su experiencia es que una cosa sigue a otra; pero la experiencia no nos enseña ni una coacción ni un arbitrio en este hecho. La causalidad es creada por el pensamiento".¹⁰⁸ En realidad, se trata de una creación o invención que responde a la necesidad de ordenar la experiencia; la lógica y las leyes a las que llegamos con la razón se hacen imprescindibles para la vida, mediante su falsificación de lo real disminuye el miedo ante lo casual. Si no somos siquiera capaces de pensar de forma adecuada lo real, dado que nuestro pensamiento ha operado sobre ciertas ilusiones: "la existencia de cosas duraderas, la existencia de cosas iguales, la existencia de cosas, materias, cuerpos, la creencia en que una cosa es tal como ella aparece, que nuestro querer es libre, que lo que es bueno para mí, también es bueno en sí y por sí mismo"¹⁰⁹ la fuerza del discurso para decidir sobre lo que es verosímil o no, residiría en su grado de incorporación, de cómo se ha hecho carne con el humano a través de cientos de años, de cómo nos hemos acostumbrado a pensar. Con el discurso modificamos nuestra relación con los objetos, las capacidades del humano cambiaron "poco a poco, el cerebro humano se fue desarrollando con tales juicios y convicciones".¹¹⁰ Sólo congelando

¹⁰⁶ Friedrich Wilhelm Nietzsche, *Fragmentos póstumos IV (1885-1889)*. Traducción, Introducción y notas de Juan Luis Vermal y Juan B. Llinares. Madrid. Tecnos. 2006, págs 263-264.

¹⁰⁷ Friedrich Wilhelm Nietzsche, *op. cit., Fragmentos póstumos III (1882-1885)*, pág 730.

¹⁰⁸ Nietzsche, *op. cit., Voluntad de poder*. pág. 402.

¹⁰⁹ Nietzsche, *op. cit., La ciencia Jovial (La Gaya Scienza)*, pág. 203.

¹¹⁰ *Ibid.*, pág. 205.

la realidad hasta llegar a un estado en el que nada fluye sino que *es*, el pensamiento obtiene su asidero que le permite actuar de manera *efectiva*; ya que un mundo en devenir constante no le ofrece la seguridad de un mundo estable. Pero, si no se puede determinar lo real «tal como es», el discurso y la conciencia se liberan ante la idea de estar comprometidos a funcionar, a concebir, a estructurar y a relacionarse sólo de una forma con lo real llegando a declarar después de 1873, pero en paralelo con los *Escritos sobre retórica*: "¿Qué puede ser el conocimiento? - «interpretación» no «explicación»".¹¹¹ Con las vinculaciones a una determinada comunidad, con sus tradiciones y fijaciones que se implantan en el individuo, es como se han venido actualizando las diversas tradiciones trastocando y prefigurando la pregunta hecha por aquellos que suponen cuestionar lo real tomando como seguras y legítimas esas estructuras. El conocimiento en esa posibilidad tuvo tal éxito que, poco a poco, el hombre confió cada vez más en ella para considerarla como una representación de la realidad, la estructura de algo más profundo que se escondía detrás del mundo y que construía su propia verdad independiente.

Ni lo que se denomina verdad ni lo que se denomina error se distinguen esencialmente, por lo menos no por el hecho de que acierten o no con lo *real*. Lo que se afirma «verdadero» se equivoca en su pretensión de tropezar con algo real. Esto puede tener un doble sentido. El que no acierte a lo real, puede querer decir tanto que no existe algo así como un referente real, y es por lo tanto iluso en su pretensión de verdad, o también puede querer decir que no corresponde a nada porque reproduce apócrifamente lo real. Ambos significados se unifican para Nietzsche: la tesis central es, la verdad intenta una referencia que no sólo no puede encontrar su objeto, sino que además es una negación de otras formas de relacionarse con lo real. Pero si no hay distinción entre la verdad y la mentira, sin apelar a la ficción que es consciente de su carácter no-verdadero ¿cómo es posible que Nietzsche simplemente no guarde silencio ante esos problemas encontrados

¹¹¹ Nietzsche, *op. cit.*, *Fragmentos póstumos IV (1885-1889)*, pág 102.

en el discurso al cuestionarlo desde la paradoja de realizar una crítica desde la escritura? Siendo que sería preferible el que cada uno experimentara en carne propia aquello que llamamos «mundo», desde las infinitas posibilidades que representan al encontrarse con una multiplicidad siempre abierta como es la vida. La imposibilidad de fijar valores revela para quien no puede asumir la «inocencia del devenir», el que no exista un orden moral del mundo al cual ceñirse y con ello la presuposición de que nada puede tener valor. Pero la posición que tratara de buscar Nietzsche, es sacar de esa supuesta dificultad todo un nuevo campo libre, porque si no hay un origen, un punto necesario en el cual basarse, «todo esta permitido». Si todo ser que percibe genera una concepción de mundo al proyectar en él, sus experiencias, sus fuerzas, sus deseos, sus costumbres, su dolor... Tendrá que hacerse cargo de sus propias medidas y pesos, de pesar y medir todo de nuevo siendo conscientes de nuestra actitud frente al mundo. Por ello, no se compromete por reconocer en *Más allá del bien y del mal* al referirse a un periodo extramoral de interpretación como superior y sí, como un prejuicio que en algún momento deberá fenecer. Es más, en *Más allá del bien y del mal* el propio Nietzsche lo describe como un "Ensayo de examen extramoral de los fenómenos morales."¹¹² Así se contrastará este examen en los textos posteriores a 1873: frente a una ausencia total de significados y valores originarios, el hombre puede añorar las antiguas formas de relacionarse con lo real y llorar sin cesar por un pasado o, rebasar los antiguos resabios de ciertas valoraciones para crear las propias.

[***]

Si no es posible encontrar, según Nietzsche, un punto firme o un uso del lenguaje garante de un conocimiento auténtico o propio de la realidad ¿Cómo es que piensa la relación entre el sujeto, la realidad y el discurso? Encuentro especialmente interesantes dos posiciones al respecto: la de Manuel Cabada Castro y la de Remedios Ávila. La primera, señala la importancia y la relación de la

¹¹² Friedrich Wilhelm Nietzsche, *Fragmentos póstumos III (1882-1885)*, pág. 563.

obra de Nietzsche y de los encuentros y desencuentros con Schopenhauer a la hora de pensar el valor de la vida; en ambos, se encuentra patente la idea de lo connatural que le es a lo vivo el dolor y el sufrimiento, sin embargo, Nietzsche afirma la vida, el conocimiento, la filosofía, la moral, como interpretación al servicio de los impulsos o de los intereses del hombre, de la voluntad subjetiva y particular.¹¹³ Para Cabada Castro el condicionamiento del objeto es una cuestión decisiva para comprender, por qué Nietzsche señala a la ciencia postrada desde esa subjetividad al responder al temor de lo imprevisible.¹¹⁴ la seguridad es el correlato del avance científico. Por su parte, Remedios Ávila, indica desde la definición del concepto de ilusión dos posibles concepciones: a) “concepto, imagen o representación sin verdadera realidad, sugerido por la imaginación, o causado por engaño de los sentidos [agrega líneas adelante] la esperanza acariciada sin fundamento racional”.¹¹⁵ Y b) con la capacidad de proyectarse desde una posición determinada hacia la vida.

Con estas posiciones en mente, las distintas posturas de Nietzsche al respecto, nos llevan a plantearnos la relación entre vida y pensamiento. Si existen diversas formas de acercarse a lo real por medio del conocimiento deben ser analizadas en nuestro texto principal que es *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*. Así surgen dos figuras al final de ese texto: «El hombre racional» y «el hombre intuitivo». Imágenes poco trabajadas desde las consecuencias de una concepción diferente entre entendimiento y la vida, que como se ha mostrado, pone en duda un esquema entre discurso y realidad, en específico, cómo se confronta la existencia por una actitud que configura su noción de realidad desde el conocimiento. Para analizar estas figuras, y consecuentemente lo retórico del discurso, pretendo bosquejar como la idea de entendimiento en Nietzsche se articula con la noción de lo retórico como argucia.

¹¹³ Manuel Cabada Castro, *Querer o no querer vivir. El debate entre Schopenhauer, Feuerbach, Wagner y Nietzsche sobre el sentido de la existencia humana*. Barcelona. Editorial Herder. 1994, pág. 271.

¹¹⁴ *Ibid.*, pág. 275.

¹¹⁵ Remedios Ávila, *Identidad y Tragedia. Nietzsche y la fragmentación del sujeto*. Barcelona. Editorial Crítica. 1999, págs. 137-184.

[***]

La pregunta de esta investigación comenzó desde el primer capítulo por la «verdad», distinguiéndose de otra pregunta trazada de la siguiente manera: ¿qué es la verdad? Al plantearse una pregunta por cómo se la ha entendido, por su sitio de nacimiento se desplaza, como dije anteriormente, la pregunta de una pregunta Ontológica por una Genealógica. La perspectiva genealógica mira desde el cuerpo como hilo conductor de la investigación filosófica, supone, esencialmente esta afirmación: toda creación es la proyección de las sensaciones elementales, orgánicas, fisiológicas. Por lo tanto, es el cuerpo quien interpreta. El cuerpo es lo anterior a toda supuesta objetividad. Ahora bien, si el conocimiento tiene una conexión con una proyección del ser humano, es necesario entender si esa proyección desvincula a la razón de los sentimientos o si otorga en el esquema de Nietzsche una postura diferente al de la tradición.

[***]

El intelecto busca conservar los individuos,¹¹⁶ utilizando toda clase de artimañas y argucias. Por consiguiente ¿Por qué el hombre se siente molesto por el engaño, por estas argucias y no, en cambio, por dejarse engañar en la noche por sus sueños?¹¹⁷ En consecuencia ¿podríamos inferir un gusto por la ficción, y un desagrado por el engaño? es correcto, existe una diferencia entre engaño y ficción; la diferencia radica en las consecuencias morales (nos beneficia y es bueno o nos perjudica y es nombrado como malo); ciertamente, es poca o nula la relación del intelecto y un conocimiento sin consecuencias, el hombre es indiferente ante tal cosa,¹¹⁸ siendo por otra parte, bastante extraño o absurdo el buscar una corrección en las capacidades oníricas; el intelecto no sólo conoce y comprende, también fantasea e imagina. En la historia de la filosofía occidental ningún sistema o filósofo le ha pedido a los sueños retratar la realidad «tal cual es». Si el intelecto

¹¹⁶ Nietzsche, *op. cit.*, *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, pág. 18.

¹¹⁷ *Ibid.*, pág. 19.

¹¹⁸ *Ibid.*, pág. 21.

no tiene un fin ulterior a la vida, la respuesta a la diferencia entre esas dos clases de artimañas debe ser más simple, y lo es para Nietzsche. El hombre no huye tanto de ser engañado, como de los perjuicios del engaño ya que también goza con él; al ser liberado de esas consecuencias morales, celebra sus Saturnales.¹¹⁹ Al sueño no se le puede cambiar, pero tampoco se le puede entender como una simple mentira.

[***]

Las figuras del hombre racional y el intuitivo se acercan a la realidad desde una perspectiva totalmente distinta y ya no como un animal eminentemente racional. Ahora es un animal poético. Lo cual no es lo mismo que creer que es sólo poético; estas figuras no son graduaciones de un acercamiento mejor o peor a la realidad. Simplemente producen significado de forma distinta. Así intenta desmarcarse de la larga tradición de reunir en una forma de producir significado, esa radicalización que tiene serios componentes morales con la verdad. Y ello, de ninguna manera implica que el hombre racional, esté más alejado o más cerca de un conocimiento auténtico de los objetos. Si no existe un sustento firme, o las condiciones para obtener un conocimiento de las cosas por completo, pasaría lo mismo que en nuestros sueños: inferiríamos de una serie de impulsos, imágenes, sonidos de una forma totalmente creativa.

Un discurso confiado en su posibilidad de aprehender los objetos por medio de lo conceptual, tiene diversas dificultades en estas consideraciones. La falta de lógica como necesidad entre esos elementos, dado que, el nombrar se realiza por medio de relaciones que no apelan directamente a la cosa (y que, en todo caso no podrían hacerlo), transportar al discurso elementos no contenidos en el objeto. Esta idea de aprehender conceptualmente a los objetos surge de la desconfianza en los sentidos y de la creencia en la eliminación de todo lo accidental o subjetivo de una experiencia particular para transformarla en algo general y funcional. Si el lenguaje fuese eminentemente

¹¹⁹ *Ibíd.*, pág. 35.

racional, si todos los fueran y todos sus elementos lo fuesen ¿no existirá un consenso entre todas estas diversas formas de relacionarse con los objetos? Sería algo tan fácil como intercambiar los factores de una ecuación, mas no el resultado que supuestamente es transparente desde el esquema de Aristóteles.

Si no se está optando y confiando en las posibilidades del discurso como si únicamente se pudiesen encontrar elementos racionales en él ¿Cuáles son sus razones para no posicionar una de esas dos actitudes para producir significados como mejor? Una es concebir el lazo entre las palabras y los objetos como una relación que no puede ser reducida a elementos puramente racionales o metafóricos –no hay una preeminencia de unos o de otros; aunque no se pueda escapar el discurso de relacionarse gracias al uso de la razón por una parte y por otra, de su capacidad de construir metáforas, ya que siempre se tiene *a la mano*, lo humano. Ese vínculo entre objeto y palabra es bastante incierto en el sentido de posibilitar comprender la esencia de las cosas, y mucho menos, el de ser la estructura misma para comprender la realidad por medio de sus nociones más generales o categorías. El concepto iguala casos no iguales; es decir, el que un objeto sea igual a otro, pese a ser del mismo género o compartir propiedades con otro, no lo hace ser el mismo. Pero, lo ciertamente importante es la concepción de Nietzsche de lo conceptual como igualar olvidando las desemejanzas,¹²⁰ lo cual elaboraría en ese olvidar e igualar una «cualitas oculta». No definible por el qué es, sino en cómo afecta. Definir sólo equivale a buscar relaciones. Al hablar de las cualidades de los objetos, sólo hacemos referencia a relaciones igualmente ilógicas, simuladas o en todo caso, superficiales de los objetos sólo en cuanto vemos las consecuencias en nuestra sensibilidad y nunca la causa “la esencia de la definición: el lápiz es un cuerpo alargado, etc., A es B; eso que es largo también está coloreado. Las cualidades contienen relaciones [...] Las relaciones nunca pueden ser la esencia, sino sólo consecuencias de la

¹²⁰ *Ibid.*, pág. 22.

esencia”.¹²¹ Eso no quiere decir del discurso, ni de la capacidad del humano, para crear esas relaciones una falta de fuerza o capacidad para transmitir determinadas consideraciones para con la realidad, sólo muestra la incapacidad del discurso para agotar y transmitir sin más, las cualidades esenciales del objeto.

[***]

Esta capacidad de crear nexos entre objeto y sujeto es también metafórica, y metonímica: “Por lo tanto, el juicio sintético incluye en su esencia una metonimia, es decir, es una falsa adecuación”.¹²² Se puede ver una falta de sustento para determinar algo como una correlación estricta entre los objetos y nuestros conceptos acerca de ellos, si esta relación sólo es ficticia, la verdad en este supuesto no tiene más un sostén como relación entre pensamiento y realidad. Como lo pensaba Parménides: la realidad no es únicamente racional, porque lo racional sólo es una de esas posibilidades para cifrar, más no la única. El engaño y la verdad están unidos, “el hombre nada más que desea la verdad en un sentido analógicamente limitado: ansia las consecuencias agradables”¹²³ es decir, busca alejarse del engaño para no ser perjudicado y se acerca a la verdad por sus consecuencias agradables. Pero, también esa verdad al no tener una unión necesaria con un fundamento, su búsqueda o posicionamiento es parte de una apuesta en el mundo, de una ficción para darle sentido a lo real. Este es el final en *Verdad y mentira...* dos distintas actitudes para comprender y vivir a través del conocimiento. Si el individuo intenta proyectarse desde sus capacidades o debilidades siempre buscara justificar su existencia como el hombre racional al pensar la realidad dispuesta a ser cuestionada mediante la razón o como el hombre intuitivo, lleno de sentimientos creativos y estéticos: pero uno y otro siguen buscando un lugar en el mundo para vivir y evitar el sufrimiento desde su bastión, desde sus intereses.

¹²¹ Nietzsche, *op. cit.*, *Fragmentos póstumos I (1869-1874)*, pág. 374.

¹²² *Ibíd.*

¹²³ Nietzsche, *op. cit.*, *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, pág. 21.

II.II El Lenguaje como argucia, lo retórico.

“«El pintor realista». Ser fiel a la naturaleza por completo ¿Cómo se hace? / ¿Acaso una vez que fuera ésta / *despachada* en una imagen? / ¡Infinito es el más pequeño fragmento del mundo! / Él sólo pinta lo que le gusta. / ¿Y qué le gusta? ¡Lo que *sabe* pintar!”.

Friedrich Wilhelm Nietzsche. *La Gaya Scienza*.

Queda aún por investigar el problema de las relaciones entre los impulsos nerviosos, las imágenes y el lenguaje, y a partir de estas relaciones el sentido en que se puede o no hablar de una propiedad de las expresiones. Sí, pero desde otro ángulo, ya que, páginas atrás hablé de dos posibilidades de entender estas relaciones: a) desde los distintos usos del discurso y como cada uno, en su acepción de la verdad constituye un diferente acceso a lo real y b) desde el pacto originario de un «poder legislativo del lenguaje». Donde el conocimiento no está predispuesto a una relación objeto-sujeto transparente, como si no hubiese una actitud detrás de ellas. Un interés, que en todo caso no sería objetivo. Con las figuras del hombre intuitivo y el hombre racional se señala lo problemático del esquema aristotélico en ese sentido porque en el estilo vinculante a una comunidad se presenta como benéfico y desinteresado. Pero, el desinterés es buscado por una sociedad por los beneficios de esas acciones hacia los demás, dejando en un segundo término al individuo. “¡Los motivos de esta moral se oponen a su principio! ¡Lo que esta moral quiere demostrar queda refutado por su propio criterio moral!”.¹²⁴ Con este pequeño acercamiento a lo moral, podemos concebir otro ángulo del problema y también, las razones de los trabajos e investigaciones de tantos hombres en ese sentido. Por ello, el problema de la verdad

¹²⁴ Nietzsche, *op. cit.*, *La ciencia Jovial (La Gaya Scienza)*, págs. 115-116.

se puede bifurcar entre lo social y lo lingüístico. El problema moral que erige a la verdad como una tendencia, o un *pathos*, con el estilo vinculante dentro de una sociedad, se toca con la producción de significado por medio de lo retórico del discurso, por un impulso hacia la construcción de metáforas. Y con ello, con una dimensión retórica del discurso. Estudiando como procedimientos inconscientes con los que se dota de significado a las palabras. No obstante, veo una dimensión, que a mi parecer no es tan obvia dentro de muchos trabajos en torno a la filosofía de Nietzsche: una dimensión política.

Recordemos el esquema diseñado en *Sobre verdad y mentira...* “¡En primer lugar, un impulso nervioso extrapolado en una imagen! Primera metáfora. ¡La imagen transformada de nuevo en un sonido! Segunda metáfora”.¹²⁵ El sonido de la palabra salta de la sensación, del impulso nervioso hacia una imagen terminando en ese material auditivo; este salto no es un doble de la sensación nerviosa: primero porque la reproducción tiene lugar en otro material, es de otro material literalmente; segundo, porque el cambio de esfera o salto no es capaz de expresar lo individual de la sensación. Si bien, con el ejemplo de la hoja se mostraba como un determinado uso del discurso puede ocultar las diversas sensaciones o impulsos nerviosos de la hoja, creyéndolos sólo una aproximación a un elemento más abstracto el concepto de Hoja, ahora se puede detallar lo problemático de creer en el esquema de Aristóteles. En ese último, se cree en la posibilidad de poder homologar las diversas experiencias o «afecciones del alma» de cualquier hombre como si fuesen la misma. Para Nietzsche, no se puede fiar de esta supuesta igualdad de los impulsos nerviosos en tiempos distintos aún cuando la afección sea creada por un mismo objeto. He ahí la razón por la cual el discurso para Nietzsche, y su referencialidad no es transparente o simple; en esta relación se toma lo distinto como igual. Ese proceso es retórico, y en ese sentido es tomado por Nietzsche como proceso artístico (como producción o transposición [Übertragung] de

¹²⁵ Nietzsche, *op. cit.*, *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, pág. 22.

significado).¹²⁶ Y no por ello, se tacha a la razón como inferior en este proceso hacia la construcción de metáforas.

[***]

En *Verdad y mentira...* se menciona:

Ese impulso hacia la construcción de metáforas, ese impulso fundamental del hombre del que no se puede prescindir ni un solo instante, pues si así se hiciese se prescindiría del hombre mismo, no queda en verdad sujeto y apenas si domado por el hecho de que con sus evanescentes productos, los conceptos, resulta construida una visión del mundo regular y rígido que le sirve de fortaleza.¹²⁷

Efectivamente, no es lo conceptual como esa capacidad para crear oposiciones, en la cual no se pueda fiar para buscar una explicación del discurso, en ella ya existe una interpretación de lo real, y puede ser que una metafísica o, más de una. Los elementos no conscientes, son también decisivos en la vida del hombre y no sólo su capacidad racional, que además proviene del cuerpo, por ello, el discurso no puede ser entendido bajo la idea de creer que lo racional es contrario a lo corporal o de lo sensible/inteligible. Ese «impulso hacia la construcción de metáforas» no tiene ninguna relación con buenas o malas maneras de proceder.

[***]

Nietzsche, ve con toda malicia esa petición para escindir en mejores o peores formas el acceso a la realidad, dado que, existe una pretensión de empoderarse por parte de la institución o de quien busca establecer los límites, pautas o normatividades en el discurso. Ahí no existen elementos meramente epistemológicos, se encuentra ya una valoración que desea imponerse, un uso de diversas metáforas comunes, usuales. Esa creación de relaciones entre distintos campos tiene un origen más primitivo:¹²⁸ por tanto, sentado en bases muy diferentes a los de nuestro presente; el

¹²⁶ Cuestión que merecería toda una investigación aparte por aparecer de constante en los fragmentos póstumos de esa época relacionando no sólo a *Verdad y Mentira en sentido extramoral* y *Los escritos sobre retórica*.

¹²⁷ Nietzsche, *op. cit.*, *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, pág. 34.

¹²⁸ Friedrich Wilhelm Nietzsche, *Crepúsculo de los ídolos. O cómo se filosofa con el martillo...* pág. 54. Para su relación de este fragmento con diversas problemáticas acerca del lenguaje ver Juan Luis Verma, *La crítica a la metafísica en Nietzsche*. Barcelona, Editorial Anthropos, 1987, "La cuestión del lenguaje y el conocimiento".

que el discurso (tal cual como hoy existe) reuniera a los grupos humanos en torno a la palabra puede ser un anacronismo. Empero, ese no es un problema tan central (dado que la pregunta se plantearía, de nuevo, buscando el origen) como lo es la creencia en esa palabra llamada verdad en donde creían los antiguos griegos encontrar algo cierto, bello y bueno, lo cual no puede apreciarse desde nuestra cultura. “Ahí donde los antiguos colocaban una palabra creían haber hecho un descubrimiento”,¹²⁹ sin darse cuenta, encontraban algo problemático, imponerle una palabra sólo le confería una falsa unidad: ahora debemos conceder algo que los antiguos con la tragedia admitían, existen verdades terribles y dolorosas. La verdad como algo bello y bueno en la tradición filosófica es simplemente la consolidación de esa dislocación entre vida y pensamiento, del compromiso adquirido por la filosofía al diferenciarse de otros usos del discurso para buscar un sendero seguro hacia la felicidad. En este punto, existe una gran distancia entre las tradiciones filosóficas sustentadas desde Platón, en el sentido de una denigración de la apariencia por aquello supuestamente más próximo a la verdad como actitud correcta para acceder a ese conocimiento y, un método o régimen para entender los rasgos auténticos o propios de lo real. Por ello Nietzsche guiña en varias ocasiones hacia otras tradiciones, hacia otras formas de pensar el mundo sin tomarlas, como lo fue el caso de Schopenhauer, como superiores o más relevantes. Ahora podemos decir con Nietzsche que todo estar-en-el-mundo ya pretende o sustenta una comprensión de lo que es el mundo, la vida, lo real con una actitud que no es indiferente; mejor dicho, que no puede ser indiferente ante la vida.

[***]

Una idea muy sugerente en este contexto es que si no existe un punto fijo para limitar al objeto en tanto él mismo, sin la intervención de un sujeto de conocimiento, entonces aquello obtenido por las primeras impresiones sensibles ahora convertidas en conceptos, sólo llegarán a mostrar lo

¹²⁹ Friedrich Wilhelm Nietzsche, *Aurora. Reflexiones sobre los prejuicios morales*. Traducción de Genoveva Dieterich. Barcelona, Editorial Alba, S. L. España, 1999, pág. 56.

colocado ahí por el sujeto. En esta idea mostrada con anterioridad, puede deducir una distancia entre ese discurso que busca hablar de forma *apropiada* como puramente conceptual sin apelar, supuestamente a ningún artificio el cual pueda introducir la apariencia, el error o la ilusión. Al mostrar como puras relaciones al contenido del conocimiento, no podrían ser otra cosa diferente a metáforas llenas de conceptos que parten de la sensibilidad humana; el conocer, implicaría dar un sentido a lo real como una transposición [Übertragung] de elementos no contenidos en el objeto, para petrificar lo metafórico y olvidando su plasticidad “primero limitándola con los conceptos, luego muerta y desarrollada y, como concepto, momificada y conservada”.¹³⁰ Definir es relacionar correctamente una serie de metáforas vinculantes y acreditadas por una comunidad; entonces, sólo nos remitimos a sus relaciones planteadas en un determinado horizonte y no se otorga un conocimiento fuera de los usos y mecanismos para relacionarse adecuadamente con él: en el discurso no hay un conocimiento desnudo en sentido estricto de la realidad. Si los conceptos son abstracciones sustentadas en esa transportación abusiva, entonces todos los conceptos son en cierta medida una metonimia del cuerpo; la filosofía, ha pensado desde la posibilidad de los conceptos tácitamente más abstractos, siendo para Nietzsche necesariamente originados desde lo sensible, la cuestión es que lo ha olvidado; puede leerse implícitamente en este proyecto una postura para no olvidar al cuerpo.

[***]

Nuestra relación con los objetos es diferente si la entendemos como relacionada con un «impulso hacia la construcción de metáforas», por lo antes dicho y, porque implica, además una nueva percepción del hombre, si conocer ya no es suficiente por todas las limitaciones sociales y políticas en una comunidad, crear cómo ir más allá de lo puesto en juego, si lo es; en el sentido de

¹³⁰ Nietzsche, *op. cit.*, *Fragmentos póstumos I (1869-1874)*. pág. 373 (19 [236]).

reconocer lo contingente de esas limitaciones para buscar nuevas.¹³¹ Y, si esto ocurre en nuestro trato directo con cualquier objeto y con nuestras percepciones, entonces el hombre pareciera obligado a crear. Otorgar, ocasionar o conceder esa riqueza desde el momento de entrar en contacto con el mundo en un sentido no contenido en él. Los sentidos otorgados por esa posibilidad siempre estarán abiertos, no existe un fundamento al cual debemos apegarnos para hablar propiamente, si no fuese así los distintos lenguajes, la generación de nuevas palabras y usos serían imposibles. Pensar lo real como accesible a la capacidad racional del humano ahora no sólo es puesto en duda de una forma radical al pensar que ya todo concepto es una ficción del hombre para subsistir, como un determinado uso del discurso y como la apuesta de un sujeto que se proyecta hacia el universo: “Parménides había dicho: No se puede pensar lo que no es; nosotros estamos en el otro extremo, y decimos: Lo que es pensado debe ser seguramente una ficción”.¹³² Quedarse en ese juego de relaciones o en estas metáforas preferidas, implicaría quedarse siempre en el mismo lugar lo cual no es posible por su constante cambio; se puede estar de acuerdo o no con esa manera de mostrar el significado de la verdad, inconvenientemente las posibilidades de definirla siempre serán múltiples, no así su función que es determinada por la sociedad. La función de la verdad es más interesante para Nietzsche que buscar nuevas condiciones para establecerla. Con ello, la frase “Solamente mediante el olvido puede el hombre alguna vez llegar a imaginarse que está en posesión de una verdad”,¹³³ adquiere un nuevo significado. Este olvido, implicaría dejar de involucrarse con los objetos en esas distintas posibilidades para optar sólo por una, que por costumbre usamos al no querer ejercer la duda, para no cuestionar los lazos tendidos por una sociedad, para ceñirnos a una moral en boga, etc.

¹³¹ *Ibid.*, pág. 351 ([19] 125).

¹³² Friedrich Wilhelm Nietzsche, *Voluntad de poder*. Prólogo de Dolores Castillo Mirat. Traducción de Aníbal Foufe. Editorial Edaf 2006, pág. 367.

¹³³ Nietzsche, *op. cit.*, *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, pág. 21.

Las convenciones del lenguaje se han olvidado de su plasticidad, de su condición que también puede ser retórica. Lo cual deseo mostrar en este capítulo. Ahora bien, las convenciones o lugares comunes se las ha tomado como si siempre hubiesen existido, como si nunca cambiaran ¿de dónde surge ese impulso por los lugares comunes, y de algo llamado verdad dentro de esas convenciones? Para Nietzsche, ese es el punto, no existe un acercamiento directo al conocimiento desde esos usos comunes, en algún momento ellos también fueron una creación humana, muy humana. Por ello, Foucault nos recuerda de constante qué es una investigación genealógica: buscar a lo largo de las meticulosidades de la historia, en este caso en la historia de la filosofía, para dejar de ser solemnes con el Origen.¹³⁴ La verdad es un producto manufacturado desde las implicaciones morales de mentir, de ser engañado, de sus «consecuencias morales» en última instancia: para buscar sólo sus secuelas agradables en la aprobación de una sociedad cuando un individuo se ciñe sólo al «estilo vinculante». El proceso de *metaforización*, es algo hermanado con diversas capacidades del hombre, con sus sueños, con la razón y no sólo para ella, ya que siempre “busca un nuevo campo para su actividad y otro cauce y lo encuentra en el mito y, sobre todo, en el arte. Confunde sin cesar las rúbricas y las celdas de los conceptos introduciendo de esta manera nuevas extrapolaciones, metáforas y metonimias”.¹³⁵ Por lo tanto, no es algo acabado. La exigencia de una expresión adecuada o de un modo propio de expresar la realidad «tal cual es», es contradictorio a lo buscado hasta este momento. Al hablar de lo retórico o plantear este giro retórico en la filosofía de Nietzsche, quiero hacer patente la falta de una relación necesaria, natural, transparente entre los objetos, las palabras y la estructura de las mismas. Mostrando que el discurso cambia, adquiere nuevos tonos y pierde algunos usos. El discurso relaciona elementos distintos, más no exhibe o muestra la similitud entre ellos, por eso también el concepto verdad como correspondencia no se sostiene. Esta idea, de que el discurso es una imposición de signos

¹³⁴ Foucault. *op. cit.*, pág. 19.

¹³⁵ Nietzsche, *op. cit.*, *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, pág. 34.

arbitrarios, hace imposible en su particular perspectiva que el sujeto humano pueda ver y conocer algo más allá de sí mismo, tan imposible que conocer y ser, son las esferas más contradictorias que existen.¹³⁶ Por ello, esta postura es más compleja que una crítica a la correspondencia entre pensamiento y realidad. Veamos las razones de Nietzsche para no confiar en los lugares comunes, en la filosofía como garante del cómo establece una frontera entre verdad y mentira para reconocer por último, como se articula la producción de significado con lo retórico del discurso.

[***]

El tema de la filosofía y un uso retórico del discurso puede rastrearse desde la filosofía griega, siendo igualmente desautorizados los poetas y los sofistas. Desde Platón se tacha a la poesía y a la retórica por igual de, no hablar o buscar la «verdad», y que sólo persigue la imagen o su apariencia. En palabras del fundador de la Academia, la persuasión se debe quitar la máscara, lo cual es una exigencia para proseguir hasta conseguir la verdad, a pesar de ser esa verdad humana para convertirse en un verdadero conocimiento. La δόξα (doxa u opinión) se presentará siempre como el resultado definitivo del camino que transita por la εἰκασία (eikasía conjetura imaginaria) y la πίστις (pistis o creencia), y éstas también podrán ofrecerse con pretensiones de verdad, sin sobrevivir a la episteme (conocimiento intelectual). En otras palabras, lo que hará un *buen* hombre es resistir a la tentación al tomar estas primeras posibilidades del conocimiento y permanecer atento hacia un nuevo estudio, siempre inacabado, aunque no por ello vacío, y siempre inagotable para el hombre frente al Dios. Por eso es que Platón llegue a situar la Idea del bien más allá del ser, pudiera ser un gesto hacia la aceptación del hecho de la infinitud del diálogo filosófico y la imposibilidad de la búsqueda de lo verdadero. Sin embargo, en este camino de distancia entre la doxa y la episteme tomas sus primeras víctimas: la música y la poesía simplemente no pueden

¹³⁶ Nietzsche, *op. cit.*, *La filosofía en la época trágica de los griegos*. pág. 36.

entrar en contacto de ninguna manera con la verdad por hablar de puras apariencias. Homero y su poesía debe ser echados de la *polis*:

todos los poetas, comenzando por Homero, no son sino imitadores de imágenes de virtud o de aquellas otras cosas de que tratan los poemas; que no alcanzan la verdad, [...] el poeta, sin saber otra cosa sino imitar, colorea, él también, sólo que por medio de las palabras y frases, los objetos de las diversas artes como él, que no ven sino a través de las palabras.¹³⁷

Bajo ese orden de ideas, no se investiga o se llega a dar razón de la certeza de ese conocimiento, del valor de las cosas, de los objetos, de lo propio de ese conocimiento. El poeta no da razón de por qué el héroe actúa así y no de otra manera, sólo muestra imágenes bellas. Esta nueva perspectiva para interpretar como ha devenido el discurso, que propone Nietzsche, tiene como primer punto alejarse de ciertas dicotomías con las cuales la filosofía ha venido transformándose. Lo que debe ser un acto honesto de la filosofía es poner en marcha sus propias sentencias.

[***]

Gracias al discurso y las nociones más abstractas y generales emanadas de él, se ha pensado en poder buscar las condiciones más óptimas para entender la realidad; implicando también conocer aquello por lo cual nos hacemos conscientes: Conócete a ti mismo, lo cual implicaría conocerse en ese mundo diurno el cual el hombre siempre busca configurar,¹³⁸ racionalizar, graduar y poseer. Así Nietzsche observa las empresas filosóficas y ese impulso hacia la verdad, como una búsqueda de posesión, de seguridad sustentada en el imperio de la razón y las intenciones. “El filósofo vive en su conciencia, y la conciencia no es sino cuidado y preocupación [...] Cuidado y preocupación, porque tiene algo que no acaba de tener el dueño de esa conciencia”.¹³⁹ La verdad como producto de la moral, en esa restricción de no-hablar de ilusiones, fantasmagorías y tal vez del no-ser, como contraposición de un conocimiento auténtico o propio, está relacionada con la concepción del discurso como herramienta del pensamiento. Lo racional, por tanto es bueno y lo no racional no lo

¹³⁷ Platón, *La república*. Introducción, versión y notas de Antonio Gómez Robledo. Universidad Nacional Autónoma de México. Bibliotheca Scriptorvm Graecorum et Romanorum Mexicana. México. págs. 154-355.

¹³⁸ Nietzsche, *op. cit.*, *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, pág. 35.

¹³⁹ Zambrano, *op. cit.*, pág. 35.

es; esta es una valoración detrás de esa interpretación del discurso que erige, en principio las contraposiciones que en todo caso no encontramos en ningún otro lado que en las concepciones humanas. Estas contraposiciones, debo decirlo, nos facilitan el trabajo de posicionarnos, crean una idea de estar en posesión de un lado correcto en uno incorrecto. O ¿podríamos estar ciertos de que en todos los casos la falsedad, la ilusión o la mentira sean absolutamente contrarias a la razón? Así la opción entre filosofía y poesía, se ha planteado como si una y otra estuvieran contrapuestas en su acceder al mundo desde distintas capacidades y no desde diferentes actitudes frente a la vida; es decir, como si existirán entre distintos bandos o partidas donde una debe estar bien y la otra necesariamente mal en su pintar y pensar el mundo. Sin darse cuenta que aquel que pinta el mundo, que busca conocerlo lo hace desde sus colores preferidos.

Mi pregunta por el discurso señala que no hay una relación *natural* entre objetos, palabras y conceptos, que las intenciones y las razones no bastan para concebir a cabalidad qué es el discurso porque no sólo es racional y a su vez, que el lenguaje no permite en sus diferentes usos hablar de las cosas como son, deberíamos preguntarnos si ¿el discurso debe entenderse como una herramienta deficiente? O si una pregunta más precisa es ¿Como funciona el lenguaje? La respuesta debe de estar en la investigación de ese «impulso hacia construcción de metáforas», de ese impulso del que no podría prescindir ni un instante el ser humano y no sólo en sus capacidades racionales.¹⁴⁰ La pregunta por el discurso busca plantearse desde cómo han actuado elementos inconscientes que han sido dejados de lado y que por su omisión pueden darnos una imagen diferente y que en dado caso, no eliminan otras perspectivas, pero pueden complementarlas.

[***]

¹⁴⁰ Friedrich Wilhelm Nietzsche, *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral y otros fragmentos de filosofía de conocimiento*. Edición preparada por Manuel Garrido. Traducción de *Verdad y mentira en sentido extramoral* de Luis Manuel Valdés. Traducción de *Sobre el Pathos de verdad* de Luis Enrique Santiago de Guervós. Madrid, Editorial Tecnos, 2010, pág. 35

Resumiré un poco lo mencionado hasta el momento en la relación discurso y vida: si aceptamos los argumentos en torno a nuestras capacidades metafóricas y metonímicas en la imposibilidad de obtener una certeza en nuestra forma de aproximarnos a los objetos y sólo pensarlos como interpolaciones humanas, como antropomorfismos, no podría existir un método para señalar un conocimiento absolutamente cierto de los objetos, y en ello sólo existirían actitudes frente a ellos. Es decir, “no son las cosas las que penetran en la conciencia, sino la manera en que nosotros nos relacionamos con ellas”.¹⁴¹ En los escritos *Nietzsche contra Wagner* y *La cuarta intempestiva, Wagner en Bayreuth*, se retoma el tema del discurso, hablando de él como enfermo: poco a poco el discurso ha quedado lisiado por sólo buscar en una de sus tantas posibilidades. El hombre en la vacuidad de los conceptos no llega a enlazar sus necesidades más apremiantes sin hacer referencia a una multiplicidad aplastante de relaciones en las que se pierde. Ese impedimento, hace de quien busca en los conceptos un ser con-fundido en estas nociones, impedido con otros para comunicarse en aquello más indispensable (el conocimiento no puede dejar de tener una relación vital).¹⁴² Y no por ello, esa confusión de conceptos, priva al hombre de una profundidad y de querer dominar la vida mediante ese asombro como aquel estoico confrontando ante las mismas desgracias, instruido por las experiencias y autocontrolado a través de los conceptos.¹⁴³

Para Nietzsche el lenguaje está marcado por lo retórico, por la suma de relaciones encontradas en el discurso. Por aquellos artificios que ya están presentes en sus diversos usos. Por el contrario de la opinión de Aristóteles, y esa tradición confiada en poder seguir buscando la verdad contraponiéndola a la mentira, Nietzsche no cree que la retórica sólo adorne al discurso. Indicando una diferencia substancial: ella radica entre instruir o transmitir como eje del discurso.¹⁴⁴ Punto bastante importante si deseamos entender el desplazamiento de Nietzsche de una filosofía que

¹⁴¹ Nietzsche, *op. cit.*, *Escritos sobre retórica*, pág. 91.

¹⁴² Nietzsche, *op. cit.*, *Escritos sobre Wagner*, pág. 113.

¹⁴³ Nietzsche, *op. cit.*, *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, pág. 38.

¹⁴⁴ Nietzsche, *op. cit.*, *Escritos sobre retórica*, pág. 91. “El lenguaje no quiere instruir (*übertragen*) sino transmitir”.

denuncia todo afán de sistema por la de una interpretación siempre en proyecto e inacabada. Si el intelecto no es considerado como dispuesto únicamente para el conocimiento y se le asocia como parte de las capacidades animales del ser humano, la petición de un purismo conceptual en sus construcciones es totalmente desacertada: el discurso no busca instruir, transmite. O como ya se menciono con anterioridad, el discurso no desea explicar y su resultado es una pura interpretación. La retórica como estudio apareció como ese usar argucias no *naturales*, transformando ese instruir en comunicar fantasmagorías y apariencias para filósofos como Platón. Sin embargo, si no existe un conocimiento propio de los objetos, tampoco existe uno impropio. No es resultado de la episteme, es una tecné, un arte.¹⁴⁵

[***]

La relación entre la retórica y la filosofía es indiscutible. La filosofía está ya desde el inicio ligada al diálogo, al igual que la poesía. Pero Nietzsche va mucho más allá, al declarar que la filosofía y otros diferentes usos del discurso echan mano de las metáforas, a veces alegorías, parábolas, fábulas, mitos, es decir, metáforas extendidas, figuras del discurso con pretensiones de verdad. La reflexión sobre el lenguaje y la retórica, en la que se evidencian los fundamentos epistemológicos que preludian y determinan el horizonte ulterior de la filosofía nietzscheana:

¿Qué es entonces la verdad? Una hueste en movimiento de metáforas, metonimias, antropomorfismos, en resumidas cuentas, **una suma de relaciones** que han sido realzadas, extrapoladas y adornadas y retóricamente y que, después de un prolongado uso, un pueblo considera firmes, canónicas y vinculantes; las verdades son ilusiones de las que se ha olvidado que lo son; metáforas gastadas que han perdido su fuerza sensible.¹⁴⁶

El filósofo pretende en su uso del discurso una coincidencia con lo real, no obstante, la mayoría de las veces impone sus prejuicios para imprimir en el mundo una estructura que él mismo construye creyendo ser la única posible. El único modo de dominar la multiplicidad consiste en estructurar categorías y construir conceptos, es decir, subsumir la infinita variedad de las cosas y experiencias

¹⁴⁵ *Ibid.*, pág. 91.

¹⁴⁶ Nietzsche, *op. cit.*, *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral y otros fragmentos de filosofía de conocimiento*. pág. 28.

en una imagen que logra abstraer las semejanzas. Formar un concepto es un acto creativo, artístico, una operación retórica, no lógica, de asociación entre imágenes:

Toda palabra se convierte inmediatamente en concepto desde el momento en que no debe servir justamente para la vivencia original, única, absolutamente individualizada, a la que debe su origen, por ejemplo, como recuerdo, sino que al mismo tiempo debe servir para innumerables experiencias más o menos análogas.¹⁴⁷

La concepción de lo retórico busca precisamente desmarcar esta concepción de instrucción y así mismo, junto con *Sobre verdad y mentira...*, indicar la imposibilidad de pensar en la filosofía de este autor como una inconsistente crítica del discurso. Lo conceptual del discurso se sustenta para Nietzsche en metonimias, en recursos retóricos ya presentes en el discurso de manera inconsciente. La retórica es un perfeccionamiento de los artificios que ya estaban presentes;¹⁴⁸ no hay un camino secreto u oculto para entender lo retórico, sólo es el olvido de esas condiciones ya presentes en nuestro interactuar con el mundo (por ello, no he dudado ni un instante en pensar que esa posición guarda una estrecha correspondencia con una pregunta genealógica: ya que se interroga por las formas del discurso y por las figuras que ha usado al presentarse a lo largo de la historia). Si todos los diferentes lenguajes fueran creados por un proceso únicamente nacido de la capacidad conceptual humana, la diferencia entre todas esas diversas lenguas simplemente sería circunstancial y bastante superflua; la propuesta de un discurso o lenguaje único sería algo absolutamente consecuente, sí y solo si, se lograra reducir gracias a la lógica subterránea, a la configuración de lo real en una *traducción radical* de todos los lenguajes. Como ello no es así, no se puede hablar de una adecuación de las palabras y las cosas o de la similitud entre sus ordenaciones; el discurso no se adecua con lo real y no se puede tener una certeza en sus conceptos más generales y abstractos como lo son las categorías para pensarlo con esa estructura interna, al menos no, para Nietzsche. Sin embargo, al pertenecer a uno de esos tantos recursos y

¹⁴⁷ *Ibíd.*, pág. 27.

¹⁴⁸ Nietzsche, *op. cit.*, *Escritos sobre retórica*. pág. 91.

al ser comparado, esquematizado, tampoco puede ser un puro impulso o un pathos sin más, eso nos regresaría al principio, a una radicalización, a un cisma. La metáfora y el concepto, no tienen una primacía, están entremezclados.

[***]

En este examen del discurso podemos hacer una distinción entre metonimia, metáfora y lo retórico; para ver los límites de este giro retórico, que se enlaza con una filosofía que se acredita como extramoral al no crear contraposiciones que, al tocarse con estas ideas nacidas de un examen de la filosofía antigua ejercen constantemente una posición que cristalizara en esos tres ensayos de la *Genealogía de la moral*. La metáfora es esa producción de significado por medio de procedimientos que lo dotan de un contenido diferente al habitual en la comparación, en la cual se substituye una palabra por otra, con ese movimiento no se producen nuevas palabras, pero les da un nuevo significado.¹⁴⁹ La metonimia es una sustitución fundada en la relación entre dos objetos que existen cada uno fuera del otro; es decir, el objeto cuyo nombre se toma subsiste independientemente del objeto cuya idea se evoca. La metonimia puede ser entendida también como un proceso que sólo afecta a la relación externa de lo lingüístico, entre el semema y la representación mental del objeto; mientras que el proceso metafórico afecta también la organización interna del lenguaje. Se juega con el significado y el sonido de las palabras. Nietzsche también señala que es la sustitución de la causa por el efecto así cuando decimos en vez de trabajador, sudor.¹⁵⁰ La metonimia y la metáfora –para Nietzsche- pueden ser distinguidas como diversas formas de lo retórico: una acepción de la metonimia aparece desde las posibilidades de los objetos para afectarnos, tomando esas afecciones como el objeto.

Mientras que toda metáfora intuitiva es individual y no tiene otra idéntica y, por tanto sabe ponerse a salvo de la clasificación, el gran edificio de los conceptos ostenta la rígida regularidad [agrega en líneas posteriores] el concepto, óseo y octogonal como un dado, y

¹⁴⁹ *Ibíd.*, pág. 92.

¹⁵⁰ *Ibíd.*, pág. 92.

como tal, versátil, no sea más que el residuo de una metáfora, y que la ilusión de la extrapolación artística de un impulso nervioso en imágenes es, si no la madre, sí sin embargo la abuela del concepto.¹⁵¹

Esos impulsos son fundamentales ya que de ellos se inicia, son la materia prima para lo retórico; la metonimia por ejemplo, tomara a esos impulsos, a esas posibilidades de ser afectado y obtener imágenes, sonidos, texturas, etc., como el contenido para sus metáforas. El concepto en este sentido es el residuo de ese cambio de esferas entre palabra y capacidad para ser afectado.

¿Por qué Nietzsche le toma tal importancia a lo retórico y en especial a la metáfora si parecen no dar un nuevo sustento o razón de los procedimientos del discurso? Para ello debemos ir en busca de Paul de Man. Él cree que Nietzsche es consciente de la historia del discurso, exponiendo falsas inferencias metonímicas como una relación causa-efecto. Detectando una constancia por desmarcarse del concepto de identidad en la filosofía de Nietzsche como parte de una denuncia a la verdad lógica y matemática: no hay nada parecido a «A» que sea igual «A».¹⁵² Conocer, en este sentido para Nietzsche, es una fábula.¹⁵³ La sustitución metonímica es esencial para el proceso de abstracción y formación de los conceptos, y su primera manifestación es la confusión de una entidad con su consecuencia. Es decir, Paul de Man ve en estos textos y no en los fragmentos correspondientes a las nociones de tiempo y espacio, una crítica al «principio de identidad» del cual ya hice un cierto bosquejo. Esto viene a confirmar que la estructura paradigmática del lenguaje -según Paul de Man-, es retórica, más que representativa o expresiva de un significado referencial. Las polaridades sujeto-objeto, interior-exterior, y causa-efecto sobre las que se apoyaba la filosofía parecen no tener un suelo firme. El discurso se vuelve, en este sentido, circular: el sentido del lenguaje es lingüístico, se olvida que él es un entramado de metáforas originarias con el que buscó sistematizar la naturaleza; así, o en ese sentido cree ponerse en

¹⁵¹ Nietzsche, *op. cit. Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, págs. 26-27.

¹⁵² Paul de Man. *Alegorías de la lectura. Lenguaje figurado en Rousseau, Nietzsche. Rile y Proust*. Barcelona, Lumen, 1990, pág.149.

¹⁵³ *Ibíd.*, pág. 379.

contacto con las cosas mismas. Con ello, entendemos porque Nietzsche constantemente nos recuerda que la estructura con la cual ha procedido la filosofía occidental es un marco gramatical y no un contacto directo con los objetos; se les olvida por la preferencia de conceptos que son más fácilmente manejables para el intelecto: el «hombre racional» ha encontrado un suelo firme dominando a la naturaleza desde su capacidad de crear conceptos, cantidades y medidas pero esta actitud tiene un alto costo que pronto advino Nietzsche como un optimismo, que cuando ve su empresa sentada en el aire muta en un nihilismo.

De estas consideraciones debemos obtener una nueva mirada hacia la producción de significados y el papel de la retórica para Nietzsche; si ella puede darnos un panorama nuevo del discurso, si podemos entenderlo como cambiante o simplemente seguimos en el mismo sendero de creer inmutable, fijo y dado al par de las capacidades humanas y al lenguaje: hasta ahora con la metonimia analizamos las razones por las cuales Nietzsche no puede y no desea crear un supuesto nuevo modelo de purismo, en un uso específico del discurso que pueda garantizar un acceder mejor a la esencia de lo real. Nietzsche cree que puede otorgarle un nuevo dinamismo desde sus elementos más básicos como la palabra desde la retórica; la comprenderá como Trópos (τρόπος): se desmarca, de nuevo, de ciertos compromisos con aquello llamado «verdad», como el que la palabra tenga que designar rígidamente, la búsqueda de las designaciones impropias insta en su pensamiento imágenes sonoras que se evanece en el tiempo, en vez de aquello que tiene lugar verdaderamente.¹⁵⁴ Con Detienne, podemos tropezarnos con un nuevo paralelismo, existe para Nietzsche un conflicto entre distintas clases de palabra disputándose la supremacía, centrado en esta dicotomía del discurso mítico y filosófico entre lo consciente (racional) y lo no consciente (irracional); quienes creen en la autoridad, antes mencionada, de una buena y clara composición y quienes juegan, usan y transforman al discurso sin un cuidado ante la autoridad que se cree con el

¹⁵⁴ Nietzsche, *op. cit. Escritos sobre retórica*, pág. 92.

derecho de establecer los límites mismos de lo verosímil, de lo correcto y lo propio desde un «estilo vinculante» que segrega necesariamente: “los tropos populares surgen de la estupidez y de la confusión, mientras que los tropos oratorios son productos del arte y de la complacencia. Esta es una oposición totalmente errónea. En ciertos casos el lenguaje se ve forzado a usar metáforas (Übertragungen), porque le faltan sinónimos”.¹⁵⁵ El discurso entonces no cambia sólo desde las cualidades supuestamente más encomiables de una sociedad, desde aquello que ha llamado bueno. El hombre únicamente se permite la mentira, la ficción y estos usos impropios cuando la «verdad» no puede ser vista, o no puede ser aplicada en la esfera en la cual se desea: por ello, ningún humano en sus 5 sentidos ha buscado corregir al sueño en la noche. Ahora bien, si este cambio es posibilitado desde los usos, preferencias y relaciones que se mantienen con el discurso es necesario entender como es que estas nociones están hermanadas con un proceso de abstracción: este proceso, según Paul de Man y Detienne, proviene desde la metonimia hasta las nociones más abstractas que son la moneda de cambio en la filosofía, toma algunas de las cualidades más perceptibles para el humano del objeto; las usa como si pertenecieran a los rasgos distintivos no sólo de uno u otro objeto, sino de la realidad misma. Así transforma el humano, la capacidad de ver del sujeto hacia el objeto para comprenderlo como visible, de ahí salta eliminando ciertas particularidades (pensando que es «idéntico» a otros) para poder formar algo más abstracto como, y es sólo una presuposición, la noción griega de idea (eidos) como «forma». Nietzsche sigue al cuerpo como posibilidad de interpretación, no de conocimiento, como una emergencia para forjar relaciones: los brazos del río, la desembocadura, el ojo de un huracán, etc. Con la metáfora como una comparación breve, señala las infinitas combinaciones siempre abiertas para adquirir o perder determinados usos en aquellos lugares comunes que son las palabras; reencontrando la plasticidad olvidada del humano en el discurso: produce nuevos significados con

¹⁵⁵ *Ibid.*, pág.107.

las mismas palabras usadas por todos; ellas, no tienen un uso cerrado, pueden tener nuevos usos y significados.

Si pudiéramos entendernos con una mosca, llegaríamos a saber, que también navega por el aire sintiendo que es el centro volante de este mundo. La crítica del sujeto como ficción del lenguaje surge de pensar en él como una metáfora más: sólo olvidando este mundo lleno de metáforas donde no cabe un conocimiento vertical, el hombre puede vivir con cierta seguridad, si pudiera salir por un solo momento de esta prisión,¹⁵⁶ desaparecerían inmediatamente ciertas seguridades y postulados que se han introducido.

El giro retórico muestra cómo se dota de significado, cómo los supuestos usos y contenidos de las palabras no se encuentran enclaustrados en el canon de las instituciones que suponen preservar el discurso; el cambio y la transformación de ambos, de palabra y de cómo se produce su significado no han permanecido siempre iguales. En algunos casos las palabras han permanecido, lo sorprendente para Nietzsche es creer que también los conceptos designados por ellas sean los mismos.¹⁵⁷ El significado, por otra parte, no está contenido en los objetos (“Las metáforas de alguna manera son un bien prestado que se toma de otro, porque no lo posee en sí mismo”),¹⁵⁸ no pertenece única y exclusivamente a una experiencia transparente a todo ser humano en una única vía y sea garantía de un nexo seguro entre palabras y objetos. Las palabras adquieren significado desde la trasposición (Übertragung) en la metáfora y la metonimia y la co-implicación (Mitumfassen) en la sinécdoque, lo es así, dado que estas argucias o supuestas designaciones impropias, no parecen ser adornos o impurezas “los tropos no se añaden ocasionalmente a las

¹⁵⁶ Friedrich Wilhelm Nietzsche, *op. cit.*, *Aurora. Pasamientos sobre los prejuicios morales*, pág. 134.

¹⁵⁷ Friedrich Wilhelm Nietzsche, *Fragmentos póstumos IV (1885-1889)*. Traducción, introducción y notas de Juan Luis Vermal y Juan B. Linares. Madrid. Tecnos. 2006, pág. 58.

¹⁵⁸ Nietzsche, *op. cit.*, *Escritos sobre retórica*, pág. 106.

palabras, sino que constituyen su naturaleza más propia”.¹⁵⁹ Estas metáforas preferidas o mitologías con las cuales una comunidad engendra determinados usos, aparecen también como relatos, alrededor de los objetos, de una determinada concepción y tal vez, en una forma singular de concebir lo real. El significado de las mismas, refiere a esa relación de la comunidad y sus relatos. Así se busca denunciar la forma en que estos relatos están presentes aún cuando existe un discurso acreditado como propio . Dentro de los diferentes usos ¿Cómo calificar a uno sobre otro como mejor? La respuesta es simple: por un compromiso con un estilo vinculante (moral), demostrando en otro sentido, únicamente la preponderancia en la aceptación y el gusto de una sociedad que después de un largo uso considera firmes, canónicas y vinculantes.¹⁶⁰

Para concluir esta pequeña aproximación a los textos de 1873 debemos responder a esas cuatro preguntas planteadas en *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral* para entender su relación con el discurso, para preguntarnos, posteriormente por los cambios acaecidos en las valoraciones detrás de ellos: “¿Qué sucede con las convenciones del lenguaje?” Son tomadas esas convenciones olvidando que son Tropos o ficciones forjadas por la comunidad; son pensadas en una supuesta correspondencia con los objetos: la sensación de que es equiparable con las cosas reina por el largo uso y éxito que ha tenido en dominar y preservar al individuo.¹⁶¹ “¿Son quizá productos del conocimiento?” No podrían serlo en un sentido estricto, el humano usa el conocimiento siempre en su beneficio, busca conservar su existencia o un tipo de existencia; hasta la idea del conocimiento por el conocimiento refleja una actitud frente lo real. “¿Concuerdan las designaciones y las cosas?” Si fuese viable esa concepción, la existencia de diferentes lenguajes sería totalmente imposible. “¿Es el lenguaje la expresión adecuada de las realidades?” Esta pregunta ha dejado al pensamiento occidental con muchas dudas, en específico, por el acento en

¹⁵⁹ *Ibid.*, pág. 93.

¹⁶⁰ Nietzsche, *op. cit.*, *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, pág. 25.

¹⁶¹ Jesús Conill Sancho, *El poder de la mentira. Nietzsche y la política de la transvaloración*. Prólogo de Pedro Laín Entralgo, Editorial Tecnos, 1997, pág. 51

las posibilidades de diversas realidades, lo cual es consecuente a la hora de comprender la expresión “conocer y ser son las esferas más contradictorias que existen”¹⁶² abriendo la puerta a otras concepciones de conocimiento, de concebir lo real.

El conocimiento infla con sus fantasmagorías al humano, hasta le ciega ante otras posibilidades. Y, quien sabe, también libera un prejuicio ante los animales y sus capacidades para entender desde un distinto ángulo lo real. Buscar nuevos ángulos es fundamental; el olvido como posibilidad de ostentar algo como la verdad es una consecuencia moral, indica desde ahora una sospecha ante quien busca ostentarla como institución o como individuo, liberando toda aproximación con el discurso como *Doxa* (*δόξα*). Al hablar de las expresiones mediante trópos resulta especialmente sugerente la etimología de *τρόπος* como dirección: en todo caso, el discurso es ya, de inicio, marcar una orientación hacia la realidad como entramado humano responsabilizando al sujeto que hereda esas direcciones como artísticamente creador.¹⁶³ En este sentido es revelador el que Nietzsche señale hacia los primeros filósofos sin el afán de indicarnos un origen más verdadero de la filosofía, desplazando esa imagen por una donde se une vida y pensamiento; de esta manera entendemos que, las diferentes formas de vivir generan maneras de pensar y así mismo, sucede lo contrario. El discurso se engarza con una forma de entender el mundo.

¹⁶² Nietzsche, *op. cit.*, *La filosofía en la época trágica de los griegos*. pág. 36.

¹⁶³ Nietzsche, *op. cit.*, *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, pág.29.

II.III El mentiroso. Una dimensión política en torno a un joven Nietzsche.

“Pensar y ser no son en absoluto lo mismo. El pensamiento debe ser incapaz de aproximarse al ser y apropiarse de él”.

Friedrich Wilhelm Nietzsche.
Fragmentos póstumos. Septiembre de 1870-Enero de 1871.

Con lo anterior vemos como es consecuente la filosofía de Nietzsche al girar de un análisis del discurso hacia las condiciones que él cree necesarias para poder dar nacimiento a nuevas prácticas, sin parir nuevas oposiciones, sin centrarse en un quehacer reactivo: por ello, la insistencia por *crear*. Las consecuencias de estos planteamientos derivan en una apuesta por una *transvalorar* y por *interpretar*; de ahí, como bien he mencionado desde el principio, el carácter del aforismo como medio de expresión que dota de significado a las palabras teniendo en consideración de su carácter siempre fragmentario como uso del discurso. Empero, con esto comprendemos la manera en que Nietzsche puede marcar una idea del discurso como móvil, perteneciente a un ser que constantemente se transfigura al usar el conocimiento como un *vérselas con el mundo mediante el conocimiento* necesariamente contingente al paso de los tiempos, de sus necesidades y sus avatares: las necesidades de los humanos cambian, y ellas nunca son las mismas de uno hombre a otro; teniendo como resultado el que las nociones que sustentan la «verdad» también cambien, y ella no pueda responder igual a diferentes momentos en la que se la concibe, así como las bases, o si se prefiere, los prejuicios que la sustentan no sean los mismos.

Si en todo caso, el engaño, la ficción fueran tomados como malos por una sociedad sin más, el gusto por el arte y sus creaciones simplemente estarían prohibidas, quedarían calificadas como algo contrario al bien común. Cuando ha ocurrido en la historia de la humanidad, siempre se ha

hecho en favor de alguna forma en específico de crear, de un grupo determinado, de un estilo de producir significados. Lo cual no puede ser imputado a Nietzsche, ya que la moral es sólo el instinto de rebaño en una sociedad y él desea superar algunos de esos avatares.¹⁶⁴

La búsqueda del conocimiento tiende hacia la vida, por tanto, se le confiere una función para subsistir, ya sea dentro de la sociedad a la cual pertenece desde lo útil o provechoso; que al pasar el tiempo se olvida su utilidad y se la toma como si siempre hubiese existido.¹⁶⁵ Cualquier pregunta por cómo es posible el conocimiento y por sus funciones se encuentra, ya de inicio, enredada en la vida: por las necesidades del ser humano y por sus relaciones sociales. Por algo se le busca. Preserva la vida al examinar cómo sacar provecho de sus cualidades: no tiene una función ulterior a la vida.¹⁶⁶ El individuo no puede eximirse de pertenecer a una sociedad que le impone valoraciones, perspectivas y prejuicios: igualmente contenidos en las palabras, combatirlos no cambia la pertenencia a un determinado *nicho*. No obstante, la experiencia humana puede sacudirse ciertas imposiciones de su sociedad; el ser humano en una sociedad no puede ser fundido a ella totalmente. La igualdad en ese sentido es cuestionable porque nadie tiene las mismas experiencias, las mismas perspectivas y deseos, vernos iguales sólo favorece a la sociedad que necesita al individuo como una herramienta reemplazable.

[***]

La imposición de la verdad es producto de una determinada comunidad para protegerse de quien no usa estos principios comunes a todos; señalando a ciertos filósofos y a su búsqueda por la verdad como efectos de una moral; buscar la verdad es una impronta de una vida comunal, el filósofo se vuelve ayudante del poder en turno al buscar replantear, reformular o restablecer esos principios comunes a todos al no cuestionarlos profundamente y establecer un nuevo suelo a las

¹⁶⁴ Nietzsche, *op. cit.*, *La ciencia Jovial (La Gaya Scienza)*, págs. 209-210

¹⁶⁵ Nietzsche, *op. cit.*, *Humano, demasiado humano. Segundo volumen*, pág. 135-136

¹⁶⁶ Nietzsche, *op. cit.*, *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, pág. 17.

instituciones: al creer sólo en esos valores como los únicos posibles. Este es un punto indicado desde temprano, el filósofo y el sacerdote coinciden en la posición de una racionalización moral hacia el conocimiento tomando un uso del discurso como más adecuado para la tarea de pensar, describir y relacionarse con lo real. “El filósofo busca también ahora, en el ámbito en el que dominaban las religiones. Él quiere una verdad que permanezca. Por lo tanto, extiende a nuevos ámbitos la necesidad de convenciones sólidas de verdad”.¹⁶⁷ Extendiendo esas metáforas favoritas con las cuales se desarrollan las relaciones del humano con su realidad es como creen poder aprehenderla; por ello, y debido a su lazo con determinados compromisos, al romperse con uno el otro se ve ligado con ese desgarramiento: mentir es hablar de algo que no corresponde con esa red, con algo que supone ser conocimiento y efectivamente, si no se cae en esas redes es algo indebido. La moral embrutece al buscar sólo en lugares comunes que hombres anteriores a nuestra llegada establecieron como producto de su *estar en el mundo*; ahora bien, si esta herencia no es cuestionada o busca rebasarse pareciera que le otorgamos al pasado nuestro féretro, si no es posible salir de esos prejuicios, de esas redes tendidas pareciera que no necesitamos nuevas experiencias.¹⁶⁸

[***]

Mentir es no estar alineado a esa estructura o red, no tanto por errar en la designación usada para delimitar la realidad que supone estar estrechamente emparentada con el pensamiento; es usarla de distinta manera a lo usual, a una forma de dar dirección a esas metáforas no vinculante con el resto de los individuos del grupo social. Este problema, como se trabajó anteriormente, tiene consecuencias políticas al hacer de la verdad un uso de una determinada comunidad

¹⁶⁷ Nietzsche, *op. cit.*, *Fragmentos póstumos I (1869-1874)*, pág. 372.

¹⁶⁸ Friedrich Wilhelm Nietzsche, *Aurora. Pasamientos sobre los prejuicios morales*. Introducción, traducción y notas de Germán Cano. Editorial Biblioteca Nueva, pág. 75.

favoreciendo a lo habitual y acostumbrado. Y no, una relación prístina entre discurso y realidad alrededor del conocimiento.

En la sociedad política es necesario un compromiso firme, éste se fundamenta en el uso corriente de metáforas. Cada cosa inusual las perturba, más aún, las destruye. Por consiguiente, usar así cada palabra, como la utiliza la masa es una conveniencia política y moral. [...]. Lo verdadero es el *ente*, en contraposición a lo irreal. La primera convención es aquella sobre lo que debe valer como «ente».¹⁶⁹

fectivamente, el filósofo al buscar la verdad quiere para sí mismo los beneficios de estar en lo correcto, de hablar *bien*, de ser aceptado y empoderarse; quiere subyugar a todo quien no esté en posesión o alineado con esos usos. El hombre no se ha hecho menos salvaje o agresivo, es sólo que los mecanismos del poder se han sofisticado y afinado.

[***]

Al no existir una única forma de designar las cosas, no se puede apelar a una sola forma de nombrarlas en un sentido estricto; al concebir la imposibilidad de nombrar las cosas con un sentido propio, se ubica el problema en sus relaciones, y así se pueden percibir los cambios de los compromisos morales en las sociedades. Las valoraciones que se estructuran detrás del discurso no son inamovibles, los valores devienen precisamente como los filósofos han estado detrás de la conservación de determinados valores, también los han transformado defendiéndolos o buscando conservar los anteriores; bajo esta perspectiva, todo lo que se ambiciona conservar en una sociedad en un primer momento es llamado bueno y todo aquello que amenaza con reemplazarlo es lo malo.¹⁷⁰ Para Nietzsche, esta relación entre discurso, historia y valores, lleva a que el concepto de lo extramoral también sea empleado para trazar estos cambios en las valoraciones y en el uso de las palabras, bueno, malo o verdad como lo ha hecho en la historia.¹⁷¹ El hombre está condenado a crear, a dar significado, a producirlo desde las relaciones que puede establecer.

¹⁶⁹ Nietzsche, *op. cit.*, *Fragmentos póstumos I (1869-1874)*. pág. 273.

¹⁷⁰ Nietzsche, *op. cit.*, *Más allá del bien y del mal*. pág. 115.

¹⁷¹ *Ibid.*, aforismos §32 (págs. 62-64), §55 (pág. 86) y §201(págs. 141-144).

El hombre exige la verdad y la produce en las relaciones morales con los hombres, en eso se basa su vida en común. Se anticipan las graves consecuencias de las mentiras recíprocas. De aquí procede el *deber de la Verdad*. [...] se permite la mentira cuando se considera como algo agradable [...] La mentira está permitida allí donde no se puede saber nada como verdadero.¹⁷²

¿Quién se preguntó por el valor mismo de la pregunta por la verdad dentro de esas relaciones? Y ¿qué papel ha desarrollado en la historia de la humanidad? El olvido de esas funciones, del origen metafórico del discurso y la suposición de que la pregunta por el valor de la verdad es el mismo siempre, posibilita creer en esa estructura del discurso como la estructura misma de lo real. La verdad como producto de un ser vivo debe surgir de sus capacidades, pero también de sus necesidades. Es importante entender la razón por la cual Nietzsche no cree que la pregunta por la verdad sea la misma, ya que el individuo que pregunta por ella lo hace siempre desde una determinada circunstancia; algunos hombres han filosofado desde sus debilidades, en su deseo de aquietar y apaciguar su existencia, otros han buscado en la exuberante fuerza de su existencia un escalón para buscar ascender sobre sus propias inquietudes. La historia de la verdad en este sentido, es la historia de cómo las sociedades han proyectado sus mitos, sus dioses y sus metáforas a la realidad desde lo que los individuos en ella temen y desean, pero igualmente de sus fortalezas y potencias. La filosofía para Nietzsche al no atender a esas otras posibilidades no racionales en cierta parte de su historia es sólo un malentendido del cuerpo. Tema por demás importante a la hora de entender su filosofía. Si el intelecto es parte de las capacidades humanas, del cuerpo, de los instintos, no se lo puede privilegiar; la razón es parte del cuerpo, de esos instintos, por más que trate de desmarcarse de ellos, más exhibe su animalidad al buscar condiciones favorables para dar rienda suelta a ese instinto o a otro instinto como a ese «Pathos (trieb) de verdad».¹⁷³ Por ello, ni el hombre racional ni el hombre intuitivo pueden desmarcarse de ese posicionarse con el conocimiento ni de la razón, ni de los instintos. Por ello, Deleuze en su

¹⁷² Nietzsche, *op. cit.*, *Fragmentos póstumos I (1869-1874)*. pág. 273.

¹⁷³ Friedrich Wilhelm Nietzsche, *El nacimiento de la tragedia. O Grecia y el pesimismo*. Introducción, traducción y notas de Andrés Sánchez Pascual. 8ª reimp. Madrid, Alianza Editorial, Biblioteca de bolsillo, 2007, pág.41.

Nietzsche ve en Sócrates un desplazamiento peligroso (el nacimiento de la metafísica) cuando la vida debe ser juzgada por la razón, creando una dislocación entre vida y pensamiento al generar oposiciones que nos impiden ver la unidad presocrática. Para Nietzsche este desplazamiento y estas oposiciones (bueno/malo y verdad/mentira) deben ser analizadas, ello le pertenece a un primer momento en su análisis de lo extramoral, para buscar posteriormente un cambio de perspectiva que no sólo reconozca al cuerpo en un esquema sea filosófico o poético, su interés es integrarlo en una nueva praxis filosófica.

[***]

Parece ser difícil entender el sentido de lo extramoral como una simple desmitificación de la creencia de la estructura del discurso como la estructura misma de lo real, en su entramado lógico, también se busca entender esa capacidad creativa del ser humano como un lazo entre vida y pensamiento. El pensamiento, la lógica y la ciencia no son los grandes villanos en la Historia de la filosofía según Nietzsche, tampoco lo son los compromisos morales a los cuales no pudieron escapar, en los cuales quedaron atrapados. En cierto sentido, lo que se busca es dar razón de cómo el hombre se proyecta en los objetos, de sus posibilidades creativas y de cómo época tras época cambian dando matices novedosos y bellos. Sin embargo, siempre existirá un punto ciego. En ese punto ciego, el hombre debe encontrar la ocasión para seguir creando.

[***]

El hombre intuitivo y el hombre racional para Nietzsche, simplemente buscan dominar la vida, preservarse en ella mediante una actitud mediada por sus capacidades para cifrar la realidad. Vida y conocimiento en Nietzsche son inseparables; cuando se analizan estas concepciones que tratan de desligar la vida del pensamiento, se reconoce una vieja tradición que se respalda en dicotomías como alma y cuerpo, cuerpo y mente; él disuelve ese problema hacia la división de bueno y malo que le subyacen. Aún cuando se odie lo voluptuoso, lo instintivo y lo animal del hombre, en cierto

sentido se privilegian otras de sus facultades. Al señalar al intelecto dispuesto al engaño, en relación a los instintos, a las facultades animales; y no como opuestas a las facultades nombradas como buenas, se las señala como parte inseparable. Bien, si estas facultades llamadas malvadas también son necesarias, son ese veneno difícil de digerir en el estómago del humano, sólo lograrán ser digeridas por aquel que pueda sobreponerse a lo adverso de la vida: entre más de ese veneno, que es el engaño y la apariencia, pueda soportar el humano menos necesitara de ese andamiaje de oposiciones, de tradiciones pasadas, sólo entenderá la vida en devenir como juego.

[***]

La razón por sí misma no tiene, por más que se busque en ella, esa fuerza creativa para dar sentido y forjar metáforas en el discurso. El impulso desde el cual se busca producir significado no es eminentemente racional. De no ser así, la razón sería una maquinaria como una computadora procesando datos. Sin embargo, el discurso no sólo procesa datos, asume algunos de ellos como parte de su día a día, como una carga o un respiro frente a la vida; no es indiferente a ciertos pensamientos, conceptos o ideas acerca de la realidad, de su vida, de cómo debe de vivir, sentir y existir. Nietzsche parece adelantarse a la postura del Zoólogo Konrad Lorenz en varios puntos, entre los más destacados es la concepción de la razón marcada por la animalidad del hombre. Si bien, la palabra y el discurso, parecen también tener ciertas similitudes y consecuencias, una de ellas es pensar al discurso como parte de los instintos sociales¹⁷⁴ (como ese compromiso de mentir borreguilmente en Nietzsche).

La razón puede a lo sumo inventar medios para realizar objetivos determinados [...] no puede dar fines ni órdenes. [...] la razón sería como una computadora a la que no se hubiera dado ninguna información relevante [...]. Aunque todas sus operaciones fueran lógicamente válidas, no tendríamos más que un maravilloso sistema de rodajes y rodajes, sin motor que lo hiciera funcionar.¹⁷⁵

¹⁷⁴ Konrad Lorenz, *Sobre la agresión: el pretendido mal*. Traducción de Félix Blanco. Siglo XXI editores, primera edición 1971, pág. 263.

¹⁷⁵ *Ibíd.*, pág. 276.

La razón sólo es una función entre otras para acercarse a la realidad profundamente asociada con sus capacidades instintivas, pero el por qué se acerca la realidad, las necesidades para buscar ese choque no está ahí contenido, ello viene desde fuera. Otra similitud es la sospecha de que lo llamado malo en nuestro tiempo, en algún momento de la historia pudo haberse llamado bueno. Konrad Lorenz lo aplica con nuestros antepasados los cavernícolas, donde el comer en exceso no tenía en ningún sentido alguna referencia a la gula, a ser un vicio, antes bien era una necesidad comer lo más posible mientras hubiese alimento.

[***]

Lo extramoral para Nietzsche en un segundo momento abreva de estos planteamientos en *Más allá del bien y del mal*. Los instintos llamados malvados, impulsan al hombre en un doble sentido: a) como parte de las condiciones que mejoran al hombre,¹⁷⁶ que lo impulsan hacia más y que también conservan sano y b) como parte inseparable del humano, si bien, el hombre ha nombrado algunas de sus facultades como buenas o malas no implica necesariamente que no le pertenezcan al humano por igual. El que la razón sea una facultad humana buena y que los instintos sean malvados pertenece a una valoración centrada en oposiciones; que la razón sea opuesta a los instintos¹⁷⁷ podemos decirlo hoy, es incorrecto. He ahí la razón para crear un nuevo periodo interpretativo de las acciones humanas que no esté marcado por esas antítesis, en especial la creencia en las intenciones como decisivas para entender al humano. Este es el nuevo horizonte donde nuestro itinerario se plantea comprender lo extramoral como un momento previo a una genealogía de la moral, pero donde se concentra un elemento distinto a los trabajos de 1873: una diferenciación por distintos periodos previos a los cuales no se les busca para comprender la riqueza del pasado. Sin asumirlo del todo, sin tacharlo de falso, sin negarlo, aprendiendo de él por medio de una idea distinta de la historia y del quehacer de la filosofía.

¹⁷⁶ Nietzsche, *op. cit.*, *La ciencia Jovial (La Gaya Scienza)*, pág. 95.

¹⁷⁷ Nietzsche, *op. cit.*, *Más allá del bien y del mal*. págs. 23-25.

Conclusiones.

“Uno empieza a amar algo y apenas llega a amarlo por completo: el tirano que hay en nosotros nos dice: <<Esto es lo que justamente quiero en sacrificio>>”.

Friedrich Wilhelm Nietzsche. *Carta a Heinrich Von Stein desde Génova diciembre de 1882.*

Concluyendo: debo señalar lo que he encontrado en este análisis de lo extramoral para ahondar posteriormente en algunas de sus posibles lecturas posteriores a 1873:

Con respecto a las diversas fuentes trabajadas para ubicar lo extramoral. Existen diferentes textos en los que Nietzsche se refiere a lo extramoral; el primer texto es *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, mismo que he usado como guía para esta investigación, como he tratado de exponer, los pensamientos ahí plasmados no se comprometen en construir una Epistemología, Ética u Ontología en un sentido estricto, se plantean desde una perspectiva crítica. Lo cual no quiere decir que esos planteamientos no tengan consecuencias en esos ámbitos y en otros. En esta tesis se desea mostrar cómo este pequeño texto señala una conexión entre un Nietzsche joven, decepcionado, desilusionado y crítico hacia muchos postulados de la filosofía y la filología. Lo central es comprender los pasos que dio para negar una pretensión de dar palabras últimas como el único trabajo asignado a la filosofía entendida como sistema. No quiere decir que a partir de este texto se pueda encontrar una unidad en su pensamiento. Por el contrario, se demuestra una clara conexión entre *Sobre verdad y mentira...* y otros de sus textos siendo consistente en un postulado mencionado en ese texto: reconocer el cambio; explorar senderos nuevos, entender nuestro andar flotante en el mundo como punto de partida para entender a este filósofo. Y si se es congruente con ese punto de vista, querer pensar, escribir o preguntarse por aquello que llamamos «mundo» nunca será igual ni en sus causas ni en sus conclusiones a lo largo de la existencia de cualquier hombre que se dé o no, a la tarea de pensar. Al encontrarnos lo extramoral

en textos posteriores, como los fragmentos póstumos, requerimos una lectura que se enriquezca de esta multiplicidad sin introducir temáticas ajenas; por ello, no planteo una conclusión como tal. Deseo mostrar los alcances de ese concepto, con una lectura que retoma estos textos para saber si pueden ser aparejados con las ideas de un hombre que pareciera ser distinto.

¿Del por qué iniciar con un análisis del discurso, si lo extramoral no se plantea como una interrogante epistemológica? Lo extramoral es una configuración del pensamiento nietzscheano con la cual se ofrece una interpretación de cómo valores detrás de las relaciones humanas, organizadas por una determinada comunidad, llegan a afectar todo tipo de terrenos. El que lo moral deba instaurarse entre lo bueno y lo malo ya es una interpretación de cómo debe de ser el actuar humano, por eso toda investigación que se plantea entre esas dos concepciones ya prefigura su respuesta; lo mismo sucede en la filosofía al pensar que su tarea debe de ser buscar la «verdad» y no la mentira, el error, la apariencia... Sin mencionar todos los supuestos que el hombre ha introducido detrás del discurso, en él ya hay una interpretación. El que una persona sea llamada mentirosa no tiene nada que ver con el yerro al hablar; antes bien, se huye del engaño, del perjuicio, de aquello que puede hacernos daño: la verdad responde en uso cotidiano, primeramente, a «consecuencias morales». Siendo de esa manera develamos otra postura en Nietzsche, hacer depender en última instancia del dolor y del placer el valor de la vida; lo anterior, es simplemente una perversidad del pensamiento, y eso se hace cuando sólo se sujeta la verdad y la mentira a una moral centrada en una contraposición como lo es bueno y malo. Con el dolor y el placer como normas de valor la vida se encuentra, para decirlo de alguna manera, encerrada, aprisionada; a la vida le es por completo indiferente esta prisión, por ser algo que se da en un momento, en un instante como un episodio sin tener una importancia como para detenerse en esos intervalos. Si sobre esos instantes, espontáneamente, son salpicados de valor para el hombre, no es porque la vida se desarrolle hacia esos instantes, sino al contrario, porque ellos se

han desarrollado hacia la vida. Con ello se disloca la pregunta hacia la vida. Pero retomemos la pregunta por la verdad desde el discurso: si ella es, en su acepción más preeminente para la filosofía occidental, adecuación de expresiones y las expresiones son esencialmente inadecuadas tendremos que concluir que el concepto de verdad es una contradicción.

La importancia de lo extramoral. Nietzsche retoma y regresa constantemente a este pequeño escrito de juventud,¹⁷⁸ a esa pequeña confesión que se hacía cuando ya no creía ni en Schopenhauer, o eso nos dice Safranski.¹⁷⁹ El que nuestra investigación busque una asociación entre ese texto y otros de la misma época alrededor de la filosofía griega reconoce su afán por explorar diversas posturas para pensar lo real. El que la filosofía adoptara la búsqueda de la verdad como directriz, no señala el que otras formas y otros usos del discurso no tuviesen hermosas y grandes cosas que mostrar al mundo. Los filósofos cuestionaron profundamente lo que significaba la «verdad», buscaban instaurar una nueva concepción del mundo; no obstante, no cuestionaron las implicaciones de la división verdad-mentira, cuestión que tal vez derivo en aquella «fabula en que se convirtió el mundo». Por su parte, Nietzsche no propone una «skepsis» contra la verdad,¹⁸⁰ desea manifestar que esas divisiones se han incorporado en el pensamiento de Occidente a un grado muy alarmante. La importancia de lo extramoral es su carácter *intempestivo* y *crítico*; cuestionando diversas contraposiciones que se creían fundamentales a la hora de pensar lo real, y señalarlas como simples preferencias de una comunidad que vincula a sus integrantes con un estilo de hablar, de actuar y tal vez, hasta de imaginar. No somos más que una sucesión de estados discontinuos, por referencia al código de signos que usamos cotidianamente, y sobre la cual, la supuesta fijeza del lenguaje nos engaña: mientras dependamos de ese código concebimos nuestra continuidad, aunque sólo vivimos como discontinuos. El yo dentro de este esquema es sólo una

¹⁷⁸ Rüdiger Safranski. *Nietzsche. Biografía de su pensamiento*. Traducción Raúl Galbás. Tusquets Editores, pág. 225.

¹⁷⁹ Nietzsche, *op. cit.*, *Humano, demasiado humano. Segundo volumen*, pág. 8.

¹⁸⁰ Nietzsche, *op. cit.*, *La ciencia Jovial (La Gaya Scienza)*, págs. 203-206.

unidad pero como las que usamos en las matemáticas; así que, no por usar y comprender al mundo a través de los números por ejemplo, quiere decir que ellos existan. La cuestión es que hemos dejado de ver el troquelado de las monedas para considerarlas como el metal con el cual construimos el mundo.

Las consecuencias de lo extramoral en la obra de Nietzsche. Lo que ocupó a Nietzsche en los años posteriores a *Más allá del bien y del mal* es en cierto sentido la indiferencia ante la vida de diversas filosofías occidentales herederas de esas oposiciones. La realidad que planteo el cristianismo abreva de esas aguas en su apuesta transmundana (que como bien he dicho, Deleuze cree rastrear desde la imagen de Sócrates en el *Nacimiento de la tragedia*); esa postura la hace incapaz de ubicarse en el mundo del devenir o en la historia; se dirige hacia esa realidad despectivamente, comprendiéndola como una copia devaluada, pues no se puede criticar ni transformar el mundo, él siempre estará lleno de corrupción. Sólo queda la abnegación como opción ante la vida; con un resultado funesto, la total desvaloración de todo elemento corporal, instintivo y fisiológico; si la existencia no encuentra ya la justicia, la verdad, lo bueno dentro del ámbito del mundo, implicaría afirmar este mundo sólo como pecado y dolor; por ello, primero debemos iniciar ese alejamiento de las sombras de Dios y esas valoraciones desde uno de sus bastiones menos atacados: el discurso. Si estos valores arraigados en Occidente se han transformado y cambiado, no se haría algo extraño al buscar un cambio más. Restablecer una noción de vida en su sentido tanto más bello y horrendo, no disociados fue un imperativo desde sus primeras obras para Nietzsche. Según esto, cada estadio de la existencia humana ha dejado de hallar su fin en algo absoluto y definitivo; lo extramoral y una genealogía de la moral, tienen la misma finalidad: aceptar la vida afirmándola en sus diversas posibilidades, aceptando *lo otro*. Eso *otro*, es lo no común, aquello que nos causa inseguridad, lo que nos mueve a pensar de forma distinta y por supuesto, lo cambiante.

III.1.- Lo extramoral como una genealogía de la verdad.

“Al hacer residir el pensamiento en la incertidumbre, Nietzsche se contrapone, por un lado, al filosofar moderno que se asienta en un afán sistemático y resolutivo. Tal afán se expresa de manera sobresaliente en la pretensión hegeliana de lograr, de una vez por todas, que la filosofía deje de ser amor por el saber y se convierta en un saber real”.

Lizbeth Sagols. *¿Ética en Nietzsche?*

De una *genealogía* de la verdad puede ser tachada esa primer parte del trabajo emprendido hasta hora, pero mi meta es indicar el camino hacia una genealogía de la moral que en esencia, está prefigurada en *Más allá del bien y del mal*; en ese texto, lo extramoral y una pregunta por cómo se ha entendido lo bueno y lo malvado son planteadas como si fuesen una misma (el trabajo de Nietzsche en *Sobre Verdad y mentira...* es un primer esfuerzo por mostrar cómo se estructura el instinto de rebaño y cómo ese instinto radicaliza, desde ese ámbito, lo bueno y lo malo). Ahora es tiempo de ver los límites de estas presuposiciones para analizar diversas lecturas posibles en *Más allá del bien y del mal* siguiendo el hilo de *Sobre verdad y mentira...*

[***]

Si la meta buscada por Nietzsche es percibir cómo es que los valores se han transformado, sin considerar a las valoraciones distintas a ella como simplemente falsas, necesariamente se debe quebrar con una concepción de la verdad que presupone encontrar valores *fundacionales*: de los cuales, las aproximaciones son sólo sombras sin valor. Por ello, todo lo anterior le pertenece al mismo interés: *lo extramoral*. Las figuras como el decadente, el hereje y la bruja ahora pasan de ser las sombras, lo deleznable y enfermo de una sociedad, al ser entendidos como agentes que, en

cierta medida, propugnaban un cambio en la percepción y función de ciertos valores; Sócrates y Nietzsche son esta medida símbolos de la descomposición de las perspectivas dominantes del tiempo en el cual vivieron. El cambio de estas valoraciones, señala que el ámbito moral desde el cual se ha pensado al cambio como malo, es una imposición de la cual podemos, al menos en este momento, liberarnos. Esta conclusión momentánea nos permite entender al *Nacimiento de la tragedia* desde otro ángulo: ahí Nietzsche se permitió ver lo moral naciendo en el mundo no sólo de la apariencia, arrojándola al mismísimo mundo del engaño.¹⁸¹ Por tanto, si hay una separación con esa primer obra, aunque en lo esencial, no se está muy lejos. Lo anterior, es una conclusión a la que el propio Nietzsche llega al hacer en ese ensayo de autocrítica que aparece al unísono con nuevas ediciones, las cuales tienen una gran importancia para esta tesis ya que conviven con *Más allá del bien y del mal*; en otras palabras, al parecer el joven filólogo se lee poco así mismo, pero casi diez años después, se encuentra interesadísimo y más en sus errores que en sus aciertos: tal vez, lo extramoral en un primer momento sólo fue eso; tener el valor para cometer errores.

Si se demuestra la imposibilidad de cerrar un *as* de respuestas, y se coloca toda respuesta en el horizonte de la Doxa, lo extramoral y el papel de la filosofía podría cambiar: la figura del filósofo, del *auténtico* filósofo, es la imagen de un ser combativo que no acepta de primera mano a su tiempo, a sus modas, a sus máximos representantes como el *non plus ultra* del cual puede estar seguro a todas luces. El filósofo es quien supera su época¹⁸² y a su vez, busca ser su peor conciencia.¹⁸³ En primer lugar, se busca mostrar cómo se puede pensar de forma distinta al *hoy*; que paradójicamente, siempre es el mismo cambiando. Siempre se afirma un sector de la vida, ya sea desde una tarea negativa y vengativa (reactiva) o quienes afirman en el dolor y lo cruel de la existencia sólo una fracción que se une con lo bello y hermoso sin ser su contrario:

¹⁸¹ Nietzsche, *op. cit.*, *El nacimiento de la tragedia*. pág. 32.

¹⁸² Friedrich Wilhelm Nietzsche, *Obras completas Tomo XI, Ecce Homo, Arte y artistas. El caso Wagner. Nietzsche contra Wagner*. Aguilar, Buenos aires 1950, pág. 161.

¹⁸³ *Ibidem.*, pág. 162.

Precisamente por eso tiene el filósofo que sobrepasar su tiempo comparándolo con otros y al igual que supera el presente en lo que a él le afecta, debe hacerlo en la imagen que ofrece de la vida; tiene que hacer imperceptible el presente, pintando, en cierto modo, por encima de él. Es una tarea difícil, incluso apenas realizable.¹⁸⁴

No es importante si el hombre es bueno o malo, para Nietzsche, sólo importa si ese hombre puede darse libertad o luchar por ella; quien no quiere luchar por su libertad, por sus propias perspectivas y sólo vive de los otros, como ente vivo es una vergüenza para la naturaleza.¹⁸⁵ Y no se habla aquí de una lucha abierta con armas y derramando sangre, existe una lucha entre quienes subyugan para preservarse parasitariamente y el hombre que derriba límites, barreras y oposiciones con el único fin de ser quien ya es, alejándose de banderas que al poco tiempo se vuelven compromisos, cadenas. El filósofo es quien busca esa libertad, aún cuando deba estar en oposición a su tiempo, a su comunidad y tenga que pasar como un ser deplorable o maldito.

[***]

Tratar de salir, de romper las cadenas del presente, de sus profundos condicionantes, no es de ninguna manera indagado para acceder a valores absolutos nacidos de un acceso a un suelo mítico originario del cual se desprenden malas copias o, para progresar hacia valoraciones más verdaderas; acaso se buscan a las posibilidades otorgadas por una comprensión de la vida, hacia la liberación de los impulsos e instintos del hombre que se permite así mismo. Una de las cuestiones que subyacen, según Nietzsche, es una *doctrina* que ve en todo comportamiento o pensamiento inconsciente como limitación, como coacción,¹⁸⁶ obligándonos en contra de nuestra «libre voluntad» que se presume siempre libre para elegir lo mejor. Las consecuencias de esta posición tiende a colocar todo prejuicio como malo, digno de ser combatido pero ¿se puede eliminar todo prejuicio o se puede conocer sin tener un posicionamiento previo? Por esa razón, se reclama un

¹⁸⁴ Friedrich Wilhelm Nietzsche, *Schopenhauer Como Educador*. Edición, traducción y notas de Jacobo Muñoz. Editorial Biblioteca nueva. Madrid 2000, pág. 51

¹⁸⁵ Nietzsche, *op. cit.*, *Escritos sobre Wagner*, pág. 117. “Y no tiene derecho a consuelo alguno celestial o terrenal”.

¹⁸⁶ Nietzsche, *op. cit.*, *Fragments póstumos IV (1885-1889)*, pág. 50.

distinto uso para el conocimiento; el saber de la historia debe posibilitar, por ejemplo, un escrutar las entrañas de los sucesos humanos como un augur, no para instituir desde pasado un sojuzgamiento hacia el presente, acaso como quien busca precedentes para su obra; lo imperioso de hacer un diagnóstico a nuestro hoy no impide estar en una difícil complicación: pues todo cuanto pertenece al presente es apremiante e influye sobre la mirada de quien busca en el pasado y la determina. La lucha contra lo actual expresa la disputa del sujeto por liberarse de sí mismo, de sus propias posiciones, prejuicios y miedos (por esta razón la «Voluntad de poder» es mencionada en el *Así hablo Zaratustra* en el apartado llamado "La superación de sí mismo" y he optado por emparentarla más como un acto creativo que con un movimiento hacia el poder).

[***]

Si la filosofía de Nietzsche se concentra en demostrar a la verdad y a la mentira fuera de una esfera moral, ahí en la circunferencia en la cual se creía inamovible una perspectiva dominante, y se sustentaba como la misma realidad o la única forma de pensarla, entonces existe una propuesta indicando al quehacer de la filosofía en esa dirección como hemos visto; parte del supuesto de tener que ser la *mala conciencia* de nuestro tiempo y no ser abogados de ningún producto de la actualidad, recae en la posibilidad creativa del hombre, que siempre está abierta a pesar del tiempo en que se viva; por ello, la nueva tarea exhibida en este momento presupone en todo instante que el marco en donde se creía pensar el mundo no es accesible a un discurso cerrado, que él puede forjar nuevos usos y distintas formas de acercarse a la comunidad, a lo real y de pensarse así mismo de una forma totalmente versátil. No obstante, se propone ser promotor del crecimiento humano liberando la vida a través de la vivisección de la moral de nuestro tiempo,¹⁸⁷ que como bien he marcado desde el primer capítulo de esta obra, marca también el circuito de lo llamado verdadero. *En La cuarta Intempestiva. Wagner en Bayreuth* el filósofo de *El*

¹⁸⁷ Nietzsche, *op. cit.*, *Más allá del bien y del mal*. pág. 167.

nacimiento de la tragedia señala una distinta forma de entender esas perspectivas dominantes como un tema central para alejarse del hoy:

La cuestión más importante de toda la filosofía es hasta qué punto tienen las cosas una articulación y una figura inalterables: para luego, cuando ya se haya resuelto esa cuestión, acometer con un coraje extremadamente temerario el perfeccionamiento de esa vertiente del mundo reconocida como modificable. Eso enseñan los verdaderos filósofos.¹⁸⁸

La imagen de Schopenhauer es importante en este sentido, al mostrar lo intrascendente de quienes fueron simples abogados de su época, de quienes vieron en él sólo a una persona arrogante y fuera de lugar. No es, por tanto, tan exótico encontrar en su filosofía exhortaciones a experimentar, a crear produciendo nuevos sentidos ahí en el perímetro de quienes creen haber agotado un sector de lo real; por otra parte, también de ellos podemos ayudarnos: si Kant construyó un puerto seguro para la razón, debemos tomarlo como punto de partida para nuevos viajes; para buscar siempre nuevos horizontes recuperando la idea de la filosofía griega como búsqueda o exploración de caminos distintos.¹⁸⁹

Yo alabo todo escepticismo cuando se me permite responder: probémoslo. Pero no quiero oír hablar de cosa o cuestión alguna que no admite experimentación. Éste es el límite de mi sentido de verdad, pues ahí la valentía ha perdido sus razones.¹⁹⁰

Deben de existir diversas formas de entender y vivir, y si no existen, deben ser creadas con toda emergencia como simulacros alrededor de la vida, sin creer que esas unidades creadas por el humano deban existir o que su existencia ha estado ahí desde siempre: ahí tenemos una de las mejores aproximaciones para entender lo extramoral.

Basta, aún vivo; y la vida no es después de todo una invención de la moral: quiere ilusión, y hago lo que, viejo immoralista y pajarero, siempre he hecho, y hablo immoral, extramoralmente, más allá del bien y del mal.¹⁹¹

Si buscamos entender a qué se refiere con estas palabras, se debe observar de qué manera se busca señalar la necesidad de no caer ante el *canto de las sirenas de nuestro hoy*, de las opiniones

¹⁸⁸ Nietzsche, *op. cit.*, *Escritos sobre Wagner*, pág. 103.

¹⁸⁹ Sagols, *op. cit.*, *¿Ética en Nietzsche?*, pág. 13.

¹⁹⁰ Friedrich Wilhelm Nietzsche, *El Gay saber o Gaya ciencia*. Edición y traducción de Luis Jiménez Moreno. Madrid. Segunda edición 1-IV-2000. Editorial Espasa Calpe, pág. 112.

¹⁹¹ Nietzsche, *op. cit.* *Humano, demasiado humano. Primer volumen*, pág. 36.

y novedades, para conseguir liberarnos de esa falta de honestidad ante nosotros. Únicamente si se inicia desde nuestra forma de comprender la realidad se puede buscar rebasar a los prejuicios heredados desde el discurso y de nuestra cultura: por ende, el movimiento al cual nos interpela Nietzsche, es a servirnos de nuestra capacidad de autocrítica; sólo así podemos mostrarnos como quienes hemos pintado al mundo, imperfectamente tal vez, pero siempre posibilitados para ir hacia otros rumbos. Exclusivamente ese movimiento muestra una diferencia entre quien tiene el valor de enfrentarse a la vida con todo el dolor y la pena, con toda la alegría y la felicidad sin otra meta que no sea vivir –de ahí la importancia de librarse, de buscar nuevas condiciones para la vida estableciendo nuevas, y no ser un vegetal que subsiste de las anteriores o, como quienes lloran porque encuentran toda valoración endeble al paso del tiempo. Lo peligroso e incómodo de una vida como la del filósofo es, no estar acorde con su tiempo al cuestionarse precisamente por las perspectivas dominantes; puede transformarse en juez o parte de un tribunal que no siempre busca ser justo. Lo asombroso no es el que existan hombres «decadentes» entre los filósofos, es que el filósofo no deliberara por el valor de la verdad para la vida humana y siguiera bajo su sombra por muchísimo tiempo. En ese sentido, el valor para ser lo que uno es, sin máscaras, sin banderas y lo peligroso de vivir sin ellas, es lo rescatado de la filosofía de Schopenhauer.

[***]

Nietzsche se presenta a sí mismo como parte de la «Decadence»;¹⁹² por ello, ofrecí desde un principio un fragmento temprano usando la imagen de Sócrates como un ser que preconiza la caída Griega, enlazado la tarea de Nietzsche como aquel filósofo del martillo que desea ver caer los ídolos de su tiempo.¹⁹³ El rechazo o disgusto por lo *no-común* en una comunidad es parte de

¹⁹² Para entender la relación entre la figura del filósofo como Decadente o parte de la Decadence de un pueblo y la transformación o cambio de los valores en curso, que es otro tema en paralelo a los textos de 1873 y *El crepúsculo de los ídolos*, he recurrido a señalar lo complejo de la imagen de Sócrates en diversos textos de Nietzsche en el primer capítulo. No obstante, se debe entender como para Nietzsche también es necesaria esa decadencia; como aquellos instintos llamados malos, que también afirman la vida y buscan nuevos senderos.

¹⁹³ Cfr., pág. 7. Primer capítulo.

ese impulso de conservación por parte de un grupo humano; muchas de las consideraciones humanas buscan preservar a la humanidad, no por amor a ella “sino sencillamente porque no hay nada en ellos más antiguo, más fuerte, más inexorable ni más insuperable que ese instinto”.¹⁹⁴ La comunidad, gracias a esas vinculaciones preserva un tipo de vida, *su* tipo de vida; no por el amor a la comunidad o la búsqueda de superación, es sólo porque como animales el instinto de conservación se ha llegado a imprimirse en las construcciones humanas, sin que, la razón llegue a dar cuenta de ella. De la misma manera, estas convenciones, sus usos comunes, parecen no ser sólo determinados límites acordados, antes bien, se quieren presentar en el lenguaje como el discurso mismo; la moral en este mismo tono se quiere presentar como la única vida aceptable... Olvidando su nacimiento, su origen.¹⁹⁵ Indicándonos el por qué para Nietzsche el tema de los valores está profundamente relacionado con la historia y el discurso; por ello, cuando la filosofía busca restablecer la verdad y lo bueno, los frutos a los que se pueda llegar serán simplemente los esfuerzos de un individuo preñado por su comunidad. De esta manera, una pregunta por como ha devenido la verdad, necesariamente se enfrentara con las diversas formas en que una sociedad valora o establece determinadas relaciones en torno al discurso y como las ha pensado: una genealogía de la verdad acompaña una genealogía de la verdad. La moral por tanto no es el enemigo, ella ha hecho más alegre y profundo al hombre, pero también lo han encadenado cuando no ha podido ir hacia nuevos rumbos; por bastante tiempo ha llevado esas cadenas el humano que ahora, lo hacen sufrir y no dejan libre su camino: esta es una enfermedad; haciendo creer a quien las padece que todo debe tenerlas. Ahí donde no puede percibir las pareciera encontrar lo otro, lo inefable, el no-ser; esas cadenas son “errores graves y sensatos de las

¹⁹⁴ Nietzsche, *op. cit.*, *El Gay saber o Gaya ciencia*, pág. 61.

¹⁹⁵ “*Entstehung* designa más bien la *emergencia*, el punto de surgimiento. Es el principio y la ley singular de una aparición -igual que uno tiende demasiado a menudo a buscar la procedencia en una continuidad sin interrupción, también sería equivocado explicar la emergencia por el último término. Como si el objeto hubiese surgido, desde el principio de los tiempos, para la contemplación; como si el castigo siempre hubiese estado destinado al ejemplo”. Michael Foucault. *Nietzsche, la genealogía, la historia*. Traducción de José Vázquez Pérez. Valencia 2008. Editorial Pre-Textos, pág. 33.

representaciones morales, religiosas y metafísicas”.¹⁹⁶ Nos hacen creer en la presencia de actos morales y no sólo interpretaciones morales en el actuar humano.

[***]

Lo que le permite creer a Nietzsche, indistintamente tanto en lo moral como en el discurso, asumiendo desasirse de ciertos presupuestos para, según él, no ser un resultado vía negativa de otras posturas y establecer lo extramoral o una genealogía como producto de una nueva postura, es su idea de la historia. Por ello, la noción de «El sentido histórico», sabiéndose una configuración más, de un conocimiento y de un dar dirección por el conocimiento, no rechaza su injusticia; si se busca abandonar las cadenas se debe aceptar lo contingente de esa acción insertada en el tiempo. Este es un primer acercamiento a lo extramoral como una interpretación de cómo se configura lo bueno y lo malo o malvado, pero con esta impronta de saberse totalmente fortuita, de ser una posible configuración entre otras acaecidas y por aparecer. De ser un simulacro, un ensayo. Esta es la proposición hecha por Nietzsche para analizar el actuar humano desde otro ángulo, para ya no creer ya en los motivos como lo decisivo para ese juicio.¹⁹⁷ Si las épocas anteriores crearon grandes hombres y grandes obras, sería muy limitado verlas sólo con nuestros ojos sin tratar de entenderlas y en especial comprender su fuerza plástica; sin vislumbrar cómo crearon y sus circunstancias.

[***]

Por otra parte, si vida e ilusión van de la mano en el quehacer del hombre, la historia sólo nos señalaría cómo se ha proyectado en el mundo esa estela de fuerzas, sacrificios, inteligencias y barbaries de la civilización humana. Dar sentido o producir creativamente, no es salir de esa

¹⁹⁶ Nietzsche, *op. cit.*, *Humano, demasiado humano. Segundo volumen*, pág. 220.

¹⁹⁷ Nietzsche, *op. cit.*, *La ciencia Jovial (La Gaya Scienza)*. pág. 136. *Los motivos creídos*. -Por importante que pueda ser llegar a conocer los motivos por los que realmente ha actuado hasta ahora la humanidad, para el hombre de conocimiento tal vez sea aún más esencial la *creencia* en este o aquel motivo.

ilusión, ello es imposible; darnos cuenta de los límites del discurso, de su falsa estabilidad no significa que se pueda salir o romper del todo con el lenguaje. El cambio en las perspectivas y la búsqueda de mejores condiciones para la vida ya han acontecido, no se hace algo diferente ahora; no obstante, ahora se busca ese cambio, esa transición, pero de forma consciente de su fragilidad con toda la alegría de del azar, del juego y la inocencia que se desmarca de una negación continua del pasado. De épocas anteriores a la nuestra. El que la consciencia, la razón y la ciencia dominen en este periodo histórico no debe transformarse en una convicción falsa ante otras cualidades humanas. Por esa razón el describir el actuar humano a través de las intenciones para Nietzsche, no basta por dos razones: 1) porque la consciencia es un producto de otros procesos y no la causa de todos ellos –por ello, no hay «certezas inmediatas»¹⁹⁸ y 2) todo motivo es ya una interpretación racional humana de los mecanismos internos de su condición, mismos que le quedan vedados en última instancia o, ¿es acaso que podemos sentir la digestión o las conexiones sinápticas al comer o al pensar? Esta postura para comprender los sucesos del pasado tiene una injerencia clara y específica en las cualidades de una filosofía interesada en acreditarse como extramoral, en especial al dividir y seccionar temporalmente las valoraciones morales del pasado.

¹⁹⁸ Nietzsche, *op. cit.*, *Más allá del bien y del mal*, págs. 38-50. En específico véase §16.

III.II.- Lo extramoral y la figura del filósofo.

Durante el período más largo de la historia humana -se lo llama la época prehistórica - el valor o el no valor de una acción fueron derivados de sus consecuencias: ni la acción en sí ni tampoco su procedencia eran tomadas en consideración, sino que, de manera parecida a como todavía hoy en China un honor o un oprobio rebotan desde el hijo a sus padres, así entonces era la fuerza retroactiva del éxito o del fracaso lo que inducía a los hombres a pensar bien o mal de una acción. Denominemos a este período el período *premoral* [...]. En los últimos diez milenios, por el contrario, se ha llegado paso a paso tan lejos en algunas grandes superficies de la tierra que ya no son las consecuencias, sino la procedencia de la acción, lo que dejamos que decida sobre el valor de ésta: esto representa, en conjunto, un gran acontecimiento, un considerable refinamiento de la visión y del criterio de medida, la repercusión inconsciente del dominio de valores aristocráticos y de la fe en la «procedencia», el signo distintivo de un período al que es lícito denominar, en sentido estricto, período *moral*: [...] En lugar de las consecuencias, la procedencia [...] una funesta superstición nueva [...] no nos hallaríamos nosotros en el umbral de un período que, negativamente, habría que calificar por lo pronto de *extramoral* hoy, cuando al menos entre nosotros los immoralistas alienta la sospecha de que el valor decisivo de una acción reside justo en aquello que en ella es *no-intencionado*, y de que toda su intencionalidad, todo lo que puede ser visto, sabido, conocido «conscientemente» por la acción, pertenece todavía a su superficie y a su piel, - la cual, como toda piel, delata algunas cosas, pero oculta más cosas todavía?¹⁹⁹

Buscar eliminar otras formas de descifrar y preocuparse por lo real teniendo alguna como la mejor confirmaría tácitamente una partición, que como bien he apuntado, coloca a una cual si fuese más verdadera y a otra, u otras que no lo son y que pueden ser asimiladas o subyugadas, como falsas. Ahora, no es que la apariencia en Nietzsche sea asumida como algo mejor que la verdad y no es necesariamente lo contrario a la realidad. Así las diversas empresas del pasado como la alquimia y la astrología, que tuvieron su momento histórico, su época en la cual decidían sobre la vida del hombre no son tachadas como deplorables; la astrología ha tenido más tiempo en la historia que la astronomía. Bien, ahora la interpretación moral que confía en las intenciones para comprender el actuar humano aparece como astrología frente otras posibilidades interpretativas, recordemos que la psicología tardara un tiempo en ser reconocida.

¹⁹⁹ Nietzsche, *op. cit.*, *Más allá del bien y del mal*, págs. 60-62.

Para entender si lo extramoral surge en un solo un fragmento aislado preocupado por estas percepciones con las cuales se valoro con anterioridad o, si tiene una clara injerencia en el pensamiento de Nietzsche otros *aforismos* pueden ayudarnos y pienso en tres en específico: 1) El antes mencionado §32 de *Más allá del bien y del mal*; 2) En *Humano, demasiado humano* §94 «Las tres fases de la moralidad hasta la fecha»;²⁰⁰ 3) «De las tres transformaciones» en *Así habló Zaratustra*. Donde se muestra un tratamiento muy similar: en esas tres etapas, el segundo momento es ubicado en los sentimientos morales, es la etapa de las intenciones y del honor, de las cadenas. El camino recorrido hacia la concepción de una genealogía, aparece claro y similar al no preguntarse por el honor, acaso

¿En qué condiciones se inventó el hombre esos juicios de valor [...]? [Agregando líneas adelante, y con lo cual se mostraría la relación con este derruir cadenas] ¿Han frenado o estimulado hasta ahora el desarrollo humano?²⁰¹

Ese viejo compromiso para erigir la filosofía como búsqueda de la verdad al parecer está íntimamente ligado con este análisis, así mismo, la concepción de la historia en Nietzsche no nos ha dejado desde el principio. Si agregamos la idea de una filosofía que se plantea el análisis de la historia para no restablecer viejos prejuicios, con el único afán de *liberarse* hacia sus propias condiciones y errores, sitúa a la posición de la verdad como opuesta a la mentira, no desea restituir los valores que la estructuraron; es decir, lo extramoral se puede constituir como el quehacer del filósofo de cara a su momento histórico afirmando el valor para forjar sus propios errores y aciertos, sus valores para tasar lo real:

la verdad de la que tanto hablan nuestros catedráticos parece ser, en realidad, un ser mucho menos exigente del que no hay que temer desorden ni infracciones del orden estableciendo una criatura cómoda y amable que refuerza una y otra vez los poderes establecidos.²⁰²

²⁰⁰ Nietzsche, *op. cit.*, *Humano, demasiado humano*. Primer volumen, pág. 86.

²⁰¹ Friedrich Wilhelm Nietzsche, *Genealogía de la Moral. Un escrito polémico*. Introducción, traducción y notas de Andrés Sánchez Pascual. Madrid, Alianza Editorial, Biblioteca de bolsillo, 2006, pág. 27.

²⁰² Nietzsche, *op. cit.*, *Schopenhauer como Educador*. pág. 41.

Por eso, ya no hay quien pueda morir por la verdad, desde esa postura cómoda de la filosofía académica sólo queda responder a los compromisos de preservar ese clan, esa camarilla y no buscar un camino personal.

[***]

«El sentido histórico», «las momias filosóficas» o «la enfermedad histórica», muestran una preocupación por soltar la exigencia de una «Historia universal» como pretensión necesaria del trabajo filosófico;²⁰³ encaminada contra un aspecto percibido en esos sistemas como ensordecedor de todo sentido,²⁰⁴ concentrado únicamente en apuntalar y justificar a quien les da de comer como los mejores representantes de la humanidad; Hegel es pintado como un «ganapanes» del Estado Alemán.²⁰⁵ La búsqueda de la verdad representa una preferencia exitosa, pero no por ello el filósofo no debe ser apologeta de los poderes establecidos. Para ser un «filósofo auténtico» se necesita buscar nuevos sentidos para vivir y experimentar, no vivir sólo de las modas; la riqueza o si se prefiere, el pasado mismo, se pierden al transformarlo en esa masa inasimilable, para culminar viejas concepciones y tradiciones sin tener el valor para las propias. Y esa falta de honestidad nos impide mirar hacia otras «tradiciones» sin querer imponer la nuestra. Una Historia objetiva, universal, que sólo describe, para Nietzsche extingue la creatividad y la posibilidad para hacer lo propio:

la preocupación por la historia objetiva por la verdad del pasado termina siendo enfocada desde el régimen de los valores actuales que configuran la conciencia del sujeto investigador e ignora la verdad establecida de la época que estudia. Por eso, cuando la historiografía olvida su carácter formativo ha de perderse ese interés vital orientado al futuro desde la actualidad que constituye la posibilidad de innovación.²⁰⁶

²⁰³ Friedrich Wilhelm Nietzsche, *Sobre el porvenir de nuestras escuelas*. Introducción de Giorgio Colli. Traducción de Carlos Manzano. Tusquets Editores, 2000. *Nietzsche inicia esta crítica desde el conocimiento de la Historia relacionándola con la formación y el Estado; en este último, se analiza desde cómo se beneficia la filosofía hegeliana bajo su propia idea de Historia como consumación de la misma.*

²⁰⁴ Nietzsche, *op. cit.*, *Fragmentos póstumos I (1869-1874)*. 29 [38] “La enfermedad histórica”.

²⁰⁵ Nietzsche, *op. cit.*, *Sobre el porvenir de nuestras escuelas*. págs. 106 y ss.

²⁰⁶ Friedrich Wilhelm Nietzsche, *Sobre la utilidad y el prejuicio de la historia para la vida [Il Intempestiva]*. Edición de Germán Cano. Madrid, Biblioteca nueva, 2005, pág. 25.

La Historia, no tiene que ser apreciada necesariamente como puros datos, el conocimiento de las obras, de aquellos llamados como grandes personajes o los grandes acontecimientos, son intrascendentes si de ellos no podemos aprovechar nada; así poco a poco perdemos de vista la vida en ese conocimiento de lo vivido por otros, si no lo vemos como vivo en nosotros. Cuando debiera de buscarse, por medio de todo conocimiento, ensanchar y volver más alegre la vida; ese es un problema para Nietzsche, ya que hacen falta, según él, hombres que puedan ser realmente creativos.²⁰⁷ La creatividad para Nietzsche es igual a hechos, no sólo a teorizar. Los filósofos pre-platónicos son alabados por la eminente cercanía de su carácter y de su pensamiento así como lo original de sus ideas y su vida; en Tales, la creación de la filosofía como un paso fuera de toda moda o lineamiento de su tiempo es señal de la naturaleza del filósofo: un carácter profundamente *intempestivo*. Se ha buscado la verdad y se la ha reformulado desde hace ya mucho tiempo, sin dar lugar a otras formas de producir valor (*¿por qué no, más bien, la no-verdad? ¿Y la incertidumbre?*).²⁰⁸ Es decir, desde qué condiciones, en un sentido amplio, se la viene pensando sin poner en duda el marco planteado para ello. Y es aún peor ese problema, algunas de esas dicotomías intervienen de una forma tan exitosa desde Descartes, que la filosofía como «crítica del sujeto» pareciera no dejar lugar a otras cuestiones, y sin embargo, no renunció del todo a la división mente-cuerpo.²⁰⁹

[***]

Ahora bien, lo extramoral se sitúa igualmente como un trabajo con el tema de la transformación de los valores; desmitificando el uso siempre igual de aquello llamado verdadero. La verdad puede ser entendida como benéfica y útil en sus funciones (pre-moral), como el producto de las intenciones y las finalidades del conocimiento, guiada por los más altos ideales de la humanidad

²⁰⁷ Nietzsche, *op. cit.*, *Sobre el porvenir de nuestras escuelas*, pág. 61.

²⁰⁸ Nietzsche, *op. cit.*, *Más allá del bien y del mal*, págs. 22-23. §1

²⁰⁹ Nietzsche, *op. cit.*, *Más allá del bien y del mal*, pág. 85.

(moral); pero también, cuestionando su utilidad y las intenciones detrás de las funciones sociales de que algo sea llamado verdadero (extramoral). El filósofo se diferencia del trabajador filosófico en este punto: en atender y cuestionar valores. Por tanto, Kant y Hegel simplemente culminan una serie de cuestionamientos planteados por una tradición, siendo para Nietzsche, sólo la cúspide momentánea de la misma, que luego puede ser culminada por otro *ad nauseam*.²¹⁰ El filósofo debe *producir* valores, *direcciones*, nuevos horizontes; el filósofo auténtico busca ser aquel hombre de un *horizonte delimitado*. Cualquier animal lo necesita para mantenerse sano, ese horizonte no debe ser demasiado grande o muy pequeño; de esta manera, el conocimiento en el humano al querer saberlo todo es igual que no querer saber nada, estas dos posiciones enfermarían al humano; mezclando inconvenientemente el abarcarlo todo o de circunscribirse a un panorama demasiado pequeño: ello sólo es posible, reduciendo la vida por medio del ascetismo; la pregunta tiende de nuevo a hacia la vida pero ¿cómo hacerla más fuerte? Liberándose de esas *cadena*s. El tipo de pensador anhelando saberlo todo, conocerlo todo, guiándose por el afán de la verdad u objetividad va en contra de filosofía auténtica: es el producto de una moral.

[***]

Así pues, hacer una genealogía de los valores, de la moral, del ascetismo, del conocimiento, no será jamás a partir de la búsqueda del origen o buscando dar una respuesta a lo qué ellos son; se pregunta por cómo han aparecido, cómo se han configurado y transformado la mirada del hombre y la manera en que él puede, haciéndose cargo de sí mismo, transformar de nuevo esa óptica. Con ello tal vez llego a creer ese filósofo llamado Nietzsche, que el hombre podría cambiarse así mismo. El punto central es la posibilidad de organizar “ese caos que se lleva dentro de sí [para dar

²¹⁰ *Ibidem.*, pág. 166.

lugar a] una reflexión de las auténticas necesidades”;²¹¹ darle un sentido no contenido en ese caos es el nicho de una nueva generación de filósofos que no negaran la injusticia de su mirada, porque no podrán mentirse acerca de saberlo todo o conocer lo qué es la realidad sin la medida subjetiva de su mirar; la materia prima está contenida ahí, más no el producto. Que por otra parte no puede negar su pasado, a las diversas valoraciones y valores detrás, si lo hiciese de esa forma sería negarse; sólo así, se propone darse su bueno y su malo. Esto es lo extramoral o el último periodo de la moralidad hasta la fecha en *Humano, demasiado humano*, anhelando su «sapere aude!» al no dejarse guiar o tutelar. Nietzsche cree en la mayoría de edad del hombre para finalizar su tutela contra las sombras dogmáticas del pasado.²¹² Si ya existiese o hubiese existido una forma adecuada de pensar la realidad tal cual como ella es y de otorgarle valor a las cosas, sería simplemente imposible siquiera plantearse esta tarea; como no hay una medida justa, la cuestión central del conocimiento no es el entendimiento de la realidad desde la razón, es la interpretación de un individuo desde su horizonte atravesado por la cultura, por su cuerpo y sus impulsos. Para finalizar, la filosofía debe negar esa ambición de entender al mundo, para ser una interpretación y no una explicación omniabarcante.²¹³

[***]

Para este nuevo orden no se puede sólo pasar de lado ante las cadenas o romperlas al despreciarlas, se deben de autosuperar (anteriormente he hablado de la relación de este punto y su relación con la «voluntad de poder»); en el sentido exclusivo de reconocerlas como presentes en nuestro trato con el mundo, ya que nunca salimos del todo de aquello que nuestro momento y sociedad nos imprime;²¹⁴ sin negarlas, ni radicalizando nuestra postura ante ellas, entendiendo que toda respuesta estaría cargada; en el mismo sentido, toda supuesta objetividad es también un

²¹¹ Nietzsche, *op. cit.*, *Sobre la utilidad y el prejuicio de la historia para la vida [Il Intempestiva]*, pág. 139.

²¹² Savater, *op. cit.*, págs. 37-38.

²¹³ Nietzsche, *op. cit.*, *Fragmentos póstumos IV (1885-1889)*. pág. 60.

²¹⁴ Nietzsche, *op. cit.*, *La ciencia Jovial (La Gaya Scienza)*, págs. 242.

encuadrar el problema en un determinado sector prefigurado de por aquello que se pregunta y cuestiona desde un determinado tiempo. Autosuperar para Nietzsche significa hacer conciencia por un lado, de nuestros prejuicios y por otro, comprender de la imposibilidad de cerrarle el paso al cambio, al devenir en las condiciones en las cuales se piensa, se pensó y las posibilidades del pensamiento: no es, un paso de menos a más, es sólo un tener cuidado para no ser seducidos por las diversas novedades. “Pero esta vida liberada de sus cadenas está enferma y tiene que curarse. Padece muchas dolencias y no sólo sufre del recuerdo de las cadenas”.²¹⁵ El recuerdo de las cadenas buscaría romper todo lo cercano a las mismas, beneficiar o dañar al ser humano por igual e invertir el rol entre carcelero y encarcelado, hacer depender al carcelero del preso. Ese es el anhelo de quien no puede afrontar la vida con lo bello y lo horrendo sin oponerlos. Esa opción para Nietzsche debe ser descartada y observada como rencorosa y venenosa hacia la vida.

[***]

Los signos asignados en esa división del discurso filosófico, al dividir un mundo aparente y un mundo verdadero son sólo una ilusión óptico-moral para Nietzsche.²¹⁶ Esa ilusión que mantiene vivo al hombre, descansa en esta óptica; ahora podemos señalar y separarnos sin apelar a un mundo verdadero o tomando al aparente como real sin sucumbir o congelarnos ante lo terrible de saberse finito, de saber toda obra como perecedera, ahora podemos soportar más veneno que antes. Así mismo, la crítica a la dicotomía verdad-mentira es entender la imposibilidad de llamar algo verdad contraponiendo radicalmente a la mentira, y por tanto que, si todo es una simulación o una invención, no todas las mentiras tienen el mismo valor: hay mentiras conscientes de ser ficciones.

[***]

²¹⁵ Nietzsche, *op. cit.*, *Sobre la utilidad y el prejuicio de la historia para la vida [Il Intempestiva]*, pág. 135.

²¹⁶ Nietzsche, *op. cit.*, *Crepúsculo de los ídolos*, pág. 56.

Por último, en *La Genealogía de la moral* califica de trabajo ahistórico, por parte de los filósofos las preocupaciones con respecto a la moral, las consideraciones en lo tocante a lo bueno, lo malo, el ascetismo, el desinterés y similares; ellas siguen siendo planteadas como si siempre hubiesen existido determinados ideales en todas las épocas de la humanidad, como si el hombre no hubiese cambiado a lo largo del tiempo. Lo extramoral, desde sus primeras líneas, hacia una enconada burlaba a las pretensiones de una historia universal; por ello, no creo exótico emparentar estos dos trabajos tan disímiles en más de un sentido, pero confirmando esta postura ante la historia. Existieron épocas que no conocieron el intelecto humano y algún día desaparecerá, pensar en la presencia de esos valores presupondría una gran contradicción. La filosofía pre-platónica en su capacidad de volatizar desde la vida, desde su sentir y pensar, un cuestionamiento profundo sin la ambición de certeza no sólo se confía en una red conceptual o metafórica; va más allá uniéndolas donde se creían totalmente incompatibles. Tal vez, la mirada de Nietzsche en los inicios de la filosofía buscaba algo que no podía percibir en los filósofos de su época: unidad.

III.III.- Lo extramoral como postura interpretativa.

“El Esclavo / A.- Está en pie y escucha / ¿qué es lo que lleva a equívocos? / ¿Qué es lo que le ha dejado postrado en la tierra? / B.- Como todo el que llevado alguna vez cadenas, / escucha por doquier... su sonido”.
Friedrich Wilhelm Nietzsche. La Gaya Scienza.

En *“De las tres transformaciones”* en *Así Hablo Zaratustra* la emergencia de salir de esas cadenas tiene el significado de un olvido "sanador de ese duro y arduo trabajo", de ese cargar hacia el desierto; un nuevo comienzo, eso implica la inocencia del niño, sólo con ella se puede dar un santo decir sí. La diferencia entre quien carga de significados colgándose a toda una tradición y quien crear, radica en esa inocencia y ligereza de quien se puede permitir olvidar ciertos fardos. El camino del camello hacia el desierto cargado con los pesos más duros, agradecido por soportarlos, también es necesario; la liberación de esas cadenas y pesos tiene como condición de posibilidad haberlos soportado y entendido, para que pueda tener una acción afirmativa frente a la vida, para darse libertad como león reconociendo su viejo amor al «tú debes» sin sentir recelo o dolor. Volviendo a pesar y medir todos los pesos y medidas. "Inocencia es el niño, y olvido, un nuevo comienzo, un juego, una rueda que se mueve por sí misma, un primer movimiento, un santo decir sí".²¹⁷ Ese sentimiento es el que guarda en esencia lo extramoral. En el pasado han ocurrido cambios, pero sólo han hecho un cambio de signos, al buscar una forma única o mejor de interpretar negando a la anterior; que por otra parte, tampoco puede llevarse a una síntesis en la cual, absolutamente todos los elementos del pasado se hagan presentes. Es decir, el hombre nunca podrá dejar de prejuzgar, pero si podrá, entender lo contingente de sus razones, de sus juicios, de sus perspectivas. El último acto de un hombre verdaderamente libre es liberarse de sus

²¹⁷ Nietzsche, *op. cit.*, *Así hablo Zaratustra*, pág. 55.

ideales y también de su libertador.²¹⁸ De rebasar los diferentes ámbitos colocados como límites en lo humano, sin la pretensión de superarlos. En *lo moral* de un pueblo no se puede hacer una batalla abierta; como immoralistas se lograría poco, es simplemente que las razones por las cuales se ha censurado lo bueno y lo malo deben considerarse de nuevo.²¹⁹

Si lo «pre-moral» es un prejuicio superable, el beneficio o detrimento de un acto se transformaron en un signo a interpretar, asimismo la intención del periodo «moral» lo es bajo la idea de mostrarnos muy poco de las razones por las cuales un individuo actúa. Nietzsche, muestra, o intenta hacerlo así, cómo existe un olvido de la función de los sentimientos morales por medio de algunos sucesos consuetudinarios de los cuales ya no podemos retroceder para restituir ese significado original. Al retrotraernos a ese punto, sólo un loco a quien se le ocurriera que bastaría hacer observar el origen de toda valoración y esta envoltura nebulosa de la ilusión, con la cual se han recubierto a los objetos con el paso de las generaciones, se pueda aniquilar sólo con observar ese suceso y denunciarlo.²²⁰ Al determinar lo «moral», lo «pre-moral» y lo «extramoral» enumera posibles elucidaciones del actuar humano, desde cómo se lo puede valorar, no sólo desde la cual se juzga en ese momento histórico y tal vez axiológico; hace presente la contingencia del valorar mismo, al mostrarlos, las más de las veces la falta de fundamento en ese estimar el valor o no valor de una acción. Sin reducir lo real al valorar y su devenir; antes bien, esa es la denuncia: nunca nuestras valoraciones llegan a trocar perfectamente con el ser; por esa razón, somos libres para inventar y reinventar los juicios de valor –y muy posiblemente, nuestra forma de relacionarnos con los objetos. Ese es un punto diferente en las consideraciones éticas de la filosofía hasta ese momento, es lo mismo desde lo epistemológico, dado que no existe un sujeto de conocimiento o de la práctica moral único en sus planteamientos, o no se puede conocer en

²¹⁸ Georg Brandes, *Nietzsche. Un ensayo sobre el radicalismo aristocrático*. Traducción José Liebermann. Editorial Sexto Piso. 2004, pág. 137.

²¹⁹ Nietzsche, *op. cit.*, *Aurora. Pasamientos sobre los prejuicios morales*. págs. 120-121.

²²⁰ Nietzsche, *op. cit.*, *El Gay saber o Gaya ciencia*, págs. 117-118.

todas sus posibilidades; por ello, se podría leer en sus planteamientos un peligroso quizá²²¹ que me gusta repetir en mis consideraciones acerca de su pensamiento.

Nietzsche postula al tiempo como un instante fugaz, precedido de la nada y seguido de una nada, mantiene la apreciación de la permanencia de una ilusión en el conocimiento humano; por esa razón las percepciones de Heráclito²²² pocas veces dejan de ser reconocidas como importantes. Para el filósofo del *Nacimiento de la tragedia*, nos encontramos en una Cárcel²²³ de nuestras capacidades perceptivas, de nuestras posibilidades para ser afectados por los objetos: no existe ese orden o si quiera las condiciones del conocimiento fuera del ser humano; el tiempo, como forma de nuestra sensibilidad es colocada por nosotros hacia las cosas. Esos esquemas sólo existen como un grado de percepción, como puras metonimias. Por tanto, “no existe ninguna cosa que pueda afirmarse: Es”.²²⁴ Que algo sea, implicaría tener un rango de certeza en esas formas – que sólo son, percepciones del sujeto proyectándose hacia lo real. Y si el tiempo sólo es ese instante, buscar una constante implicaría desdoblamiento abusivamente. Sólo si nuestras capacidades, si nuestro organismo, si el corazón del humano, corriera más rápido o lento, esa cárcel sería distinta, y con ello nuestra idea de los objetos, revelando la ilusión del conocimiento humano; nuestro conocimiento es una completa ilusión proyectada hacia el universo. Liberando a nuestras concepciones de los objetos, perfilándolos como una producción del sujeto mismo, de nuevo he de apuntar: “¡Sólo como creadores podemos aniquilar! Pero tampoco olvidemos esto: basta crear nuevos nombres, nuevas estimaciones y nuevas probabilidades para, a la larga, crear cosas nuevas”.²²⁵ Por esta razón ve a quienes viven desde la «enfermedad histórica», desde las cadenas de una comunidad, como parásitos de quienes se atrevieron a crear, a la injusticia, a su grandeza, a su caída, a vivir...

²²¹ Nietzsche, *op. cit.*, *Más allá del bien y del mal*, pág. 24.

²²² Nietzsche, *op. cit.*, *Los filósofos pre-platónicos*.

²²³ Nietzsche, *op. cit.*, *Aurora. Pasamientos sobre los prejuicios morales*, pág. 134. Aforismo 117.

²²⁴ Nietzsche, *op. cit.*, *Los filósofos pre-platónicos*, pág. 79.

²²⁵ Nietzsche, *op. cit.*, *El Gay saber o Gaya ciencia*, págs. 117-118.

El hombre intenta volver a lo acontecido, quedando así perdido en el pasado, imposibilitado de toda distracción constante, desea recordar, se forja una memoria; admira a los animales absortos en el devenir; instante a instante viven sin cargar con su pasado. No obstante, este es el punto en el cual no hay regreso. El hombre quisiera vivir así, en su entrega del momento presiente una felicidad que le está vedada.²²⁶ En la historia de la filosofía Platón es quien inaugura las consideraciones entre el tiempo, el conocimiento y la memoria: el olvido equivaldría a estar hundido en la ignorancia, el recuerdo era un elevarse a lo más propiamente existente saliendo del tiempo, de esta realidad llena de cambio; para Nietzsche la relación del hombre con la verdad debe ser terminada, en ese sentido, busca invertir su sentido, de ahí su supuesto «platonismo invertido». En *El Crepúsculo de los ídolos*, encontramos la cohesión de esta idea con una crítica enconada a la suposición de la permanencia de los valores, de un orden moral del mundo:

«sub specie aeterni» [es decir] falta de sentido histórico, su odio mismo a la noción de devenir [agrega líneas adelante]. Todo lo que los filósofos han venido manejando desde hace milenios fueron momias conceptuales; de sus manos no salió vivo nada real²²⁷

al instalarse en este periodo diferenciado de lo «moral» o «pre-moral», no sólo se enfrenta a un distanciamiento en el pensar la conducta humana y su supuesta problemática siempre igual. Se instala en una idea de cómo se presenta la vida, de cómo se articula sin estos valores como formas fijas; los animales viven sin ellos, el animal humano debió sortearse los más grandes peligros de la vida en su ausencia.

¿Si esa Circe²²⁸ transformo al humano del animal que fue en el homo sapiens que es ahora, podrá ahora al mostrarse en sus contradicciones un retornar al hombre hacia lo animal? Esa es una parte del proyecto filosófico de Nietzsche sin presentarse como un retroceso a un origen: “Mi tarea: la

²²⁶ Nietzsche, *op. cit.*, *Sobre la utilidad y el prejuicio de la historia para la vida*, págs. 40-52.

²²⁷ Nietzsche, *op. cit.*, *Crepúsculo de los ídolos*, pág. 51.

²²⁸ Nietzsche, *op. cit.*, *Humano, demasiado humano. Primer volumen*, pág. 240.

deshumanización de la naturaleza y después la naturalización del hombre”.²²⁹ De esta manera, el buscar circunscribir al intelecto como parte de las condiciones animales que preservan la vida del hombre, es coherente al buscar señalar a la moral como un instinto de la comunidad para salvaguardarse. El acatar a las costumbres, a los usos de una determinada comunidad sólo porque así ha sido, significa ser deshonesto, ser cobarde y perezoso y con ello, el ser sectario si es que no se tiene la posibilidad de crear nuevas, de tener las propias. Lo moral como parte de las más grandes virtudes de una comunidad es puesto en duda y se muestra como algo muy diferente o ¿en que ámbito quedaría el mal, el engaño? El abuso si ha sido una constante en toda sociedad y no el acatamiento de sus normas. En las filosofías cristianas siempre es una cuestión bastante difícil determinar de dónde surge el mal. Entonces ¿en qué esfera surge la moral en el hombre? De la falta de honestidad, la cobardía, y la pereza.²³⁰ La filosofía de igual manera surge en algunos filósofos de sus carencias, de su búsqueda por aquietar la vida, por tener un suelo firme y seguridad en todos los rincones de la existencia. Pero también, de su voluptuosidad, de su gusto por la vida.

La historia se presenta como un proyecto siempre abierto y en constante construcción si se pone al servicio de la vida: ir hacia el origen, hacia el principio no nos permitiría vivir, siempre deseáramos ese inicio donde todo supuestamente era mejor; si a diferencia de ello, regresáramos sin dejar de ensayar, de cometer errores afrontando la vida no sólo por encontrar una seguridad y belleza en ella, podríamos ver con ojos nuevos, con perspectivas diferentes; a la larga se vería, se viviría y se lograría sentir de forma distinta, lo noble y lo vulgar se diferencian en este punto.²³¹ La

²²⁹ Friedrich Wilhelm Nietzsche, *Sabiduría para pasado mañana. Selección de <<Fragmentos póstumos>> (1869-1889)*. Traducción de Juan Luis López y López de Lizaga y Sacha Pablo Koch. Madrid, editorial Tecnos 2001, pág. 101 Ese fragmento es importantísimo para Heidegger la hora de explicar el proyecto del <<Eterno retorno>>, para ello debe remitirse a Martin Heidegger, *Nietzsche. Primer tomo*. Traducción Juan Luis Vermal. Editorial Destino. En específico “La objeción de la <<humanización>> del ente”.

²³⁰ Nietzsche, *op. cit.*, *Aurora. Pasamientos sobre los prejuicios morales*, pág. 120.

²³¹ Lo noble para Nietzsche “tiene una medida singular para valorar”. Friedrich Wilhelm Nietzsche, *El Gay saber o Gaya ciencia*,... págs. 67-69.

importancia de ensayar, de buscar nuevos senderos radica en buscar nuevas medidas. “¡Como si la vida misma no fuera una técnica que tuviera que ser aprehendida y ejercitada a fondo, sin indulgencia y de modo continuo si no se quiere caer en la tontería y la charlatanería!”.²³²

La falta de un fundamento, de un punto firme para develar la realidad deja a la vida no como una reminiscencia de un pasado, de un origen del cual se desprende todo, es injusticia ya que “vivir es crear”.²³³ Si el tiempo es sólo un instante sentido entre la nada, si el conocimiento sólo es un antropomorfismo y el hombre es un animal más, debe buscar también entre aquello llamado malo en otro tiempo para seguir distintas posibilidades ensayando una y otra vez en la vida, desde lo vivo. Lo extramoral como inocencia implica en este sentido, el reconocimiento del pasado, de lo imposible de borrarlo, de librarse de las cadenas sólo con quererlo, de salir de todo prejuicio. El llamado a la inocencia, a la inocencia del niño significa que los ámbitos, cuales quiera que sean, no bastan a la hora de pensar el actuar humano o la realidad. No obstante, podemos autosuperar nuestras anteriores valoraciones, nuestras antiguas creencias para buscar fortalecer la vida, no es siquiera porque algunas valoraciones van en contra de ella; es sólo que algunas no buscan fortalecerla en una acción afirmativa y no vengativa.

A manera de conclusión: la filosofía de Nietzsche puede tener muchas lagunas, en especial en su periodo posterior a la entrega del último texto planeado y llevado a su editor *El caso Wagner*; obras como *La voluntad de poder* aún se encuentran en grandes discusiones alrededor de su importancia, de su legitimidad y hasta de la ordenación de los fragmentos ahí encontrados. No obstante, lo interesante de encontrarnos con un texto como *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral* no es ver uno de esos muchos proyectos que nunca llegaron a publicarse. En este caso, podemos resaltar 3 puntos importantes: a) permitirnos entender lo que posiblemente es un

²³² Nietzsche, *op. cit.*, *Sobre la utilidad y el prejuicio de la historia para la vida*, pág. 133.

²³³ Nietzsche, *op. cit.*, *Aurora. Reflexiones sobre los prejuicios morales*. pág. 122.

trabajo previo a una *Genealogía de moral*, en su conjunción con los textos de 1873 publicados (*La Segunda intempestiva*) y póstumos señala muchos elementos que, como he pretendido, están exhibidos en común; b) la transición de una filosofía que se plantea como una interpretación extramoral de fenómenos morales hacia una genealogía de la moral, se encuentra en esa escisión de un cuestionarse más allá de determinados valores morales, de sus configuraciones a un ejercicio que ya no se pregunta por los elementos que aún se debaten entre lo bueno y lo malo y si ese ámbito es afortunado para hacer ese tipo de juicios, para preguntarse por ¿En qué condiciones se inventó el hombre esos juicios de valor, que son enclaustrados en las palabras de bueno y de malvado?; c) entender que el actuar humano, no puede reducirse a las intenciones: la razón al estar ligada al cuerpo es consciente de sólo una pequeña cantidad de sus procesos, las intenciones están marcadas por algunos de ellos. Si nuestra intención es entender el actuar humano debemos atender a esos pequeñísimos visos de lo corporal.

En Nietzsche existe una fenomenología «sui generis»²³⁴ que ve en el discurso elementos, que al ser descritos y al no ser sólo racionales, señalan una dirección diferente; si no hay manera de salir de lo corporal, de la cultura que le circunda al humano y de esos elementos marcados como malos por toda una tradición de pensamiento, si ellos nunca han entrado en escena el campo de acción de una filosofía supuestamente acreditada para entender el actuar humano, este giro hacia ese horizonte nos permite un amplísimo campo de acción. Esos elementos subterráneos están presentes en el pensamiento y siguen resonando en el actuar humano, en su día con día, dejarlos de lado es un verdadero acto deshonesto ante lo que somos, si empezamos por aceptar eso que no podemos cambiar, el hombre no necesitara de oposiciones para afirmarse ante sí mismo y los demás sin rencor ni asco.

²³⁴ Rüdiger Safranski. *op. cit.*, *Nietzsche. Biografía de su pensamiento*. pág. 220.

Bibliografía.

Obras Citadas.

Aristóteles. *Metafísica*. [Introducción, traducción y notas de T. Calvo Martínez. Revisión: Paloma Ortiz García]. Editorial Gredos.

-*Tratados de lógica (Órganon) Sobre la interpretación. Analíticos primeros. Analíticos segundos*. [Introducciones, traducciones y notas por Miguel Candel Sanmartín]. Editorial Gredos.

Ávila Remedios, *Identidad y Tragedia. Nietzsche y la fragmentación del sujeto*. Barcelona. Editorial Crítica. 1999.

Brandes Georg, *Nietzsche. Un ensayo sobre el radicalismo aristocrático* [Traducción José Liebermann]. Editorial Sexto Piso, 2004.

Cabada Castro Manuel, *Querer o no querer vivir. El debate entre Schopenhauer, Feuerbach, Wagner y Nietzsche sobre el sentido de la existencia humana*. Barcelona. Editorial Herder, 1994.

Conill Jesús, *El poder de la mentira. Nietzsche y la política de la transvaloración*. Prólogo de Pedro Laín Entralgo, Madrid. Editorial Tecnos, 1997.

Deleuze Gilles. *Nietzsche y la Filosofía*. Editorial Anagrama. Barcelona, 1971.

- *Nietzsche*. Traducción de Isidro Herrera y Alejandro del Río. Madrid. Arena libros, 2000.

Detienne Marcel, *Los maestros de verdad en la Grecia arcaica*, México, Sexto piso, 2004.

Düring Ingemar. *Aristóteles. Exposición e interpretación de su pensamiento*. [Traducción de Bernabé Navarro]. México. Universidad Nacional Autónoma de México, 2005.

Ferraris Maurizio, *Nietzsche y el Nihilismo*. [Traducción de Carolina del Olmo y César Rendueles] Madrid. Editorial Akal, 2010.

Foucault Michael. *Nietzsche, la genealogía, la historia*. [Traducción de José Vázquez Pérez] Valencia. Editorial Pre-Textos, 2008.

Gardiner Patrick, *Schopenhauer*. [Traducción de Ángela Saiz Sáez]. Fondo de Cultura Económica. México 1975.

Lan, Conrado Eggers; Juliá, Victoria E. (1978). *Los filósofos presocráticos*. 1 (5ª reimpresión). Madrid: Gredos.

López Castellón Enrique y Julio Quesada (Eds.), *Nietzsche bifronte*. Madrid. Biblioteca Nueva. Ediciones de la Universidad Autónoma de Madrid, 2005.

Lorenz Konrad, *Sobre la agresión: el pretendido mal*. [Traducción de Félix Blanco]. Siglo XXI editores, primera edición, 1971.

Jaspers Karl. *Nietzsche*. [Traducción de Emilio Estiu]. Buenos Aires, Editorial Sudamericana.

Klossowski Pierre, *Nietzsche y el círculo vicioso*. [Traducción Roxana Páez]. Terramar Ediciones.

Nagel Thomas, *Ensayos sobre la vida humana*. [Traducción de Héctor Islas Azaís]. México. Fondo de Cultura Económica, 2000.

Man Paul De. *Alegorías de la lectura. Lenguaje figurado en Rousseau, Nietzsche. Rile y Proust*. Barcelona. Lumen, 1990.

Nietzsche Friedrich Wilhelm, *Aurora. Reflexiones sobre los prejuicios morales*. [Traducción de Genoveva Dieterich] Barcelona, Editorial Alba, S. L. España, 1999.

-*Aurora. Pasamientos sobre los prejuicios morales*. [Introducción, traducción y notas de Germán Cano] Madrid. Editorial Biblioteca Nueva, 2009.

-*Así hablo Zaratustra. Un libro para todos y para nadie*. [Introducción, traducción y notas de Andrés Sánchez Pascual] 9ª reimp. Madrid, Alianza Editorial, Biblioteca de bolsillo, 2006.

-*Crepúsculo de los ídolos. O cómo se filosofa con el martillo*. [Introducción, traducción y notas de Andrés Sánchez Pascual] 5ª reimp. Madrid, Alianza Editorial, 1997.

-*El anticristo. Maldición sobre el cristianismo*. [Introducción, traducción y notas de Andrés Sánchez Pascual] 6ª reimp. Madrid, Alianza Editorial, Biblioteca de bolsillo, 2003.

-*El anticristo. Maldición sobre el cristianismo. Fragmentos póstumos 1887*. [Traducción de *El anticristo* Carlos Taurino Rottens. Traducción de *Fragmentos póstumos* Paola Porcofisher] Terramar Ediciones, 2010.

-*El Gay saber o Gaya ciencia*. [Edición y traducción de Luis Jiménez Moreno] Madrid. Segunda edición 2000, Editorial Espasa Calpe

-*Escritos sobre retórica*. [Edición y Traducción de Luis Enrique de Santiago Guervós] Madrid. Editorial TROTTA, Clásicos de la cultura, 2000.

-*Escritos sobre Wagner*. [Traducción de Joan B. Linares] Madrid. Biblioteca Nueva, 2003.

-*Fragmentos póstumos I (1869-1874)*. [Traducción, introducción y notas de Luis E. De Santiago Guervós] Editorial Tecnos 2007.

-*Fragmentos póstumos III (1882-1885)*. Traducción, Introducción y notas de Diego Sanchez Meca Y Jesús Conill. Madrid. Tecnos. 2010

-Friedrich Wilhelm Nietzsche, *Fragmentos póstumos IV (1885-1889)*. Traducción, Introducción y notas de Juan Luis Vermal y Juan B. Linares. Madrid. Tecnos. 2006.

-*Humano, demasiado humano. Primer volumen. Fragmentos póstumos 1876 hasta invierno 1877-1878*. [Introducción de Manuel Barrios. Traducción de Alfredo Brotons] Madrid. Editorial Akal, 2007.

-*Humano, demasiado humano. Segundo volumen. Fragmentos póstumos 1878 hasta noviembre de 1879*. [Introducción de Manuel Barrios. Traducción de Alfredo Brotons] Madrid. Editorial Akal, 2007.

-*La ciencia Jovial (La Gaya Scienza)*. [Introducción, traducción y notas de Germán Cano] Madrid, Editorial Biblioteca Nueva, 2001.

-*La filosofía en la época trágica de los griegos. (Lecciones sobre los filósofos pre-platónicos)*. [Traducción, prólogo y notas de Luis Fernando Moreno Claros] Madrid. Editorial Valdemar, 1999.

-*Los filósofos preplatónicos*. [Traducción e introducción de Francesc Ballesteros Balbastre] Madrid, Editorial Trotta, 2003.

-*Genealogía de la Moral. Un escrito polémico*. [Introducción, traducción y notas de Andrés Sánchez Pascual] Madrid, Alianza Editorial, Biblioteca de bolsillo, 2006.

-*Más allá del bien y del mal. Preludio a una filosofía del futuro*. [Introducción, traducción y notas de Andrés Sánchez Pascual] 7ª reimp. Madrid, Alianza Editorial, Biblioteca de bolsillo, 2007.

-*Nosotros los Filólogos. «El valor de la vida» Eugen Düring (Fragmentos póstumos, Invierno 1974-verano 1875)*. [Edición, traducción y notas de José Luis Puertas.] Madrid Biblioteca nueva, 2005.

-*Obras completas Tomo XI, Ecce Homo, Arte y artistas. El caso Wagner. Nietzsche contra Wagner*. Buenos aires. Aguilar, 1950.

-*Sabiduría para pasado mañana. Selección de Fragmentos póstumos (1869-1889)*. [Traducción de Juan Luis López y López de Lizaga y Sacha Pablo Koch] Madrid. Editorial Tecnos, 2001.

-*Sobre el porvenir de nuestras escuelas*. Introducción de Giorgio Colli. [Traducción de Carlos Manzano] Madrid. Tusquets Editores, 2000.

-*Sobre la utilidad y el prejuicio de la historia para la vida [II Intempestiva]*. Edición de Germán Cano. Madrid, Biblioteca Nueva.

-*Sobre verdad y mentira*. Quinta edición. [Traducción de Luis M. y Teresa Orduña] 5ª edición. Madrid. Editorial Tecnos, 2007.

-*Sobre verdad y mentira en sentido extramoral y otros fragmentos de filosofía de conocimiento*. [Edición preparada por Manuel Garrido. Traducción de *Verdad y mentira en sentido extramoral* de Luis Manuel Valdés. Traducción de *Sobre el «pathos de verdad»* de Luis Enrique Santiago de Guervós] Madrid, Editorial Tecnos, 2010.

-*Voluntad de poder*. [Prólogo de Dolores Castillo Mirat. Traducción de Aníbal Foufe]. Editorial Edaf 2006.

Savater Fernando, *La idea de Nietzsche*. Editorial Ariel. Barcelona, 2007.

Simic Charles, *Alquimia de Tendajón. El arte de Joseph Conrad*. [Traducción de Elisa Ramírez Castañeda]. Universidad nacional Autónoma de México, 1996.

Platón. *Diálogos III. Teetetes. Cratilo. Menon. Laques*. Universidad Nacional Autónoma de México / Secretaria de Educación Pública.

-Eutidemo. [Introducción, traducción y notas de Ute Schmidt Osamanczik]. Universidad Nacional Autónoma de México. 2002.

-*La República*. [Introducción, versión y notas de Antonio Gómez Robledo]. Universidad Nacional Autónoma de México. Bibliotheca Scriptorvm Graecorum et Romanorvm Mexicana. México.

-*Timeo*. [Versión de Conrado Eggers Lan]. Ediciones Colihue.

Quesada Julio, *Un pensamiento intempestivo. Ontología, estética y política en F. Nietzsche*. Prólogo de J. M. Navarro Cordón. Editorial Anthropos. Barcelona.

Reboul Olivier, *Nietzsche crítico de Kant*. Editorial Anthropos. España. 1998.

Safranski Rüdiger. *Nietzsche. Biografía de su pensamiento*. [Traducción Raúl Galbás]. Tusquets Editores. Barcelona, 2001.

Sagols Lizbeth, *¿Ética en Nietzsche?* Facultad de filosofía y letras. U.N.A.M. México D.F. 1997.

Zambrano María, *Filosofía y Poesía*. 4ª ed. 4ª reimp. México, Fondo de Cultura Económica, 2006.

Consultada.

Campioni Guillianio; Gerardo Martínez Cisterna, *Nietzsche hoy: una propuesta filosofía al futuro*. Ediciones del hombre y mundo. Primera edición 2009, México.

Colli Giorgio, *Después de Nietzsche*. [Traducción de Carmel Artal. Editorial Anagrama. Barcelona] Tercera edición 2000.

Dilthey Wilhelm, *Historia de la Filosofía*. [Traducción, prólogo y bibliografía adicional de Eugenio Imaz]. Fondo de Cultura Económica. México, 1975.

Fink Eugen, *La filosofía de Nietzsche*. [Versión española de Andrés Sánchez Pascual] Editorial Alianza. 2000.

García Bacca Juan David, *Los presocráticos*. Fondo de Cultura Económica. México, 1978.

Garzón Bates Mercedes, *Nihilismo y fin de siglo*. Ediciones del Castor. México, 1997.

-Romper con los Dioses. Universidad pedagógica Nacional. México, 1995.

Grave Crescenciano, *El pensar trágico. Un ensayo sobre Nietzsche*. Facultad de filosofía y letras, UNAM. México, D.F. Primera edición 1998.

Heidegger Martin, *Nietzsche. Primer tomo*. [Traducción Juan Luis Verma]. Editorial Destino. Barcelona, 2002.

- *Nietzsche. Segundo tomo*. [Traducción Juan Luis Verma]. Editorial Destino. Barcelona, 2002.

Jaspers Karl. *La filosofía desde el punto de vista de la existencia*. [Traducción de José Gaos]. Fondo de Cultura Económica. México, 2003.

Mondolfo Rodolfo, *Heráclito. Textos y problemas de su interpretación*. Siglo XXI Editores. Octava edición 1986.

Nietzsche Friedrich Wilhelm, *Consideraciones intempestivas, 1. David Strauss, el confesor y el escritor (y fragmentos póstumos)*. [Introducción, traducción y notas de Andrés Sánchez Pascual] 1ª reimp. Madrid, Alianza Editorial, Biblioteca de bolsillo, 2006.

-*El nacimiento de la tragedia. O Grecia y el pesimismo*. [Introducción, traducción y notas de Andrés Sánchez Pascual] 8ª reimp. Madrid, Alianza Editorial, Biblioteca de bolsillo, 2007

-*El pensamiento trágico de los griegos. Escritos póstumos 1870-1871*. [Edición de Vicente Serano] Madrid 2004. Biblioteca Nueva.

-*Epistolario*. [Traducción de Luis López-Ballesteros y de Torres, revisión de la traducción y notas de Jacobo Muñoz] Biblioteca Nueva. Madrid, 1999.

-*Fragmentos póstumos sobre política*. [Edición y traducción de José Emilio Esteban Enguita] Editorial TROTTA. 2004.

-*La Gaya ciencia*. Traducción de José Mardomingo Sierra. Prólogo de Agustín Izquierdo. Madrid, Editorial Edaf 2002.

-*La muerte de Dios*. Presentación Paulina Rivero Weber. México: UNAM, Dirección General Publicaciones y Fomento Editorial, 2003.

-*Poesía completa (1869-1888)*. [Edición y traducción de Laureano Pérez Latorre] Editorial TROTTA. 2008

-*Schopenhauer Como Educador*. [Edición, traducción y notas de Jacobo Muñoz] Editorial Biblioteca nueva. Madrid, 2000.

-*Notas de Tautenburg para Lou von Salomé. Fragmentos póstumos (Julio-agosto 1882. Verano-otoño, 1882)*. [Edición de José Luis Puertas] Biblioteca Nueva. Madrid, 2003.

Pascal Blas, *Pensamientos sobre la religión y sobre otros asuntos*. [Traducción del resto del autor con las adiciones de Port-Royal convenientemente distinguidas por: Eugenio D'ors. Prologo François Mauriac]. Editorial Losada. Buenos Aires, 2003.

Safranski Rüdiger. *Schopenhauer y los años salvajes de la filosofía*. [Traducción de José Planells Puchades]. Editorial Tusquets. México 2008.

Sánchez Meca Diego, *Nietzsche. La experiencia dionisiaca del mundo*. Editorial Tecnos. Tercera edición. Madrid, 2008.

Schopenhauer Arthur, Las cartas desde la obstinación. [De la traducción de Eduardo Charpenel Elorduy]. De Los libros de Homero. Estado de México, 2008.

-El mundo como voluntad y representación Vol. 1. [Traducción, Introducción y notas de Roberto R. Aramayo].Fondo de cultura económica de España. Madrid, 2005.

- El mundo como voluntad y representación Vol. 2. [Traducción, Introducción y notas de Roberto R. Aramayo].Fondo de cultura económica de España. Madrid, 2005.

Simel Georg, Schopenhauer y Nietzsche. [Versión castellana de Francisco Ayala]. Prometeo Libros. Buenos Aires 2005.

Todorov Tzvetan, *El jardín imperfecto. Luces y sombras del pensamiento humanista*. [Traducción de Folch Gonzales]. Ediciones Paidós Ibérica. Barcelona, 1999.

-Frente al límite. [Traducción de Federico Álvarez]. Siglo XXI Editores. 2007.

Vattimo Gianni, *Las aventuras de la diferencia. Pensar después de Nietzsche y Heidegger*. [Tradición de Juan Carlos Gentile]. Ediciones Península. Barcelona, 2002.

Vallespín Fernando (Ed.), *Historia de la Teoría Política, 5*. Alianza Editorial. Madrid, 1993.

Vermal Juan Luis, *La crítica a la metafísica en Nietzsche*. Barcelona, Editorial Anthropos, 1987.