

**UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
COLEGIO DE FILOSOFÍA**

**EL PROBLEMA DE LA VERDAD EN “*SOBRE VERDAD Y MENTIRA EN
SENTIDO EXTRAMORAL*” DE FRIEDRICH NIETZSCHE**

**INFORME ACADÉMICO POR ARTÍCULO ACADÉMICO
QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE
LICENCIADA EN FILOSOFÍA**

P R E S E N T A:

STEPHANIE GOYTORTÚA ALARCÓN

DIRECTORA: DRA. LETICIA FLORES FARFÁN

CIUDAD UNIVERSITARIA 2012



Universidad Nacional
Autónoma de México



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.

El problema de la verdad en *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral* de Friedrich Nietzsche

La cuestión de la verdad ha sido un asunto ampliamente tratado a lo largo de la historia del pensamiento. Se ha preguntado por ella desde diferentes ámbitos y se la ha definido de distintas maneras. Una hambrienta voluntad de verdad se haya, pues, detrás de esta incesante búsqueda, la cual opera a la manera de un motor que empuja a decir de una vez y por todas qué es la verdad.

Esta voluntad no pretende encontrar verdades, sino que va en pos de la verdad con mayúsculas; es decir, busca una verdad fija, universal, válida en todo espacio y tiempo y resistente a cualquier tipo de cambio o devenir. A esto se suma que a la voluntad de verdad se le tiene alta estima: se la ha revestido de dignidad; se valora al que dice la verdad y se repudia al que miente; se habla y se actúa en nombre de la verdad e incluso se conquistan pueblos enteros por la creencia de que se posee el discurso verdadero. La cuestión de la verdad es, pues, inquietante y atañe profundamente a los seres humanos.

Uno de los pensadores que reparó y dedicó gran parte de sus investigaciones al análisis de este concepto fue Friedrich Nietzsche. Podemos encontrar que en diferentes momentos de su reflexión, Nietzsche aborda el problema de la verdad para destituirlo como ídolo y puede decirse, además, que el desfondamiento de este concepto es fundamental para

entender con mayor precisión a la voluntad de poder y a la transvaloración de todos los valores.

El presente texto no tiene por objetivo hacer ese rastreo que iría del desfondamiento del concepto de verdad hacia la voluntad de poder y la transvaloración, pues se toma como texto eje un escrito de juventud en donde todavía no figuran dichos conceptos y que lleva por título *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*. Así, este artículo se propone ver como es que Nietzsche despoja a la verdad de su halo metafísico a través de un análisis genealógico de dicho concepto para luego desplazar la reflexión al ámbito de la retórica y la política y recolocar a la verdad en este ámbito.

Más allá de las consideraciones que Nietzsche expresa en *Ecce homo* sobre su obra de juventud a la cual le atribuye un tufo hegeliano¹ por pensar mediante antítesis y síntesis, puede decirse que en *Sobre verdad y mentira* se anuncia ya el gesto genealógico que acompañará a Nietzsche a lo largo de su pensamiento, pues, a pesar de que no aparece explícitamente la palabra genealogía, sí aparece el interés de investigar la *procedencia* del impulso a la verdad. Desde este punto de vista, cabría decir que Nietzsche coloca a la verdad en el terreno de los prejuicios morales. En el *Prólogo* de *La genealogía de la moral* podemos encontrar unas líneas que apoyarían la

¹ Cuando Nietzsche habla del tufo hegeliano de su obra lo hace refiriéndose a *El nacimiento de la tragedia* y dice que éste “es políticamente indiferente – no “alemana”, se dirá hoy; desprende un repugnante olor hegeliano, sólo en algunas fórmulas está impregnada del amargo perfume cadavérico de Schopenhauer. Una “idea” – la antítesis dionisiaco y apolíneo- traspuesta a lo metafísico; la historia misma vista como el desenvolvimiento de esa “idea”: en la tragedia, la antítesis superada en unidad; desde esa óptica, cosas que jamás se habían mirado cara a cara, puestas súbitamente frente a frente, iluminadas y comprendidas unas por medio de otras” (Friedrich Nietzsche, *Ecce homo*, p. 76) A pesar de esta afirmación de Nietzsche, Deleuze dice sobre este tufo hegeliano que “el comentador de Nietzsche debe evitar, sobre todo, “dialectizar” el pensamiento nietzscheano bajo cualquier pretexto”, pues, según el filósofo francés, *El nacimiento de la tragedia* se diferencia de la dialéctica en la forma en que la contradicción y su solución son concebidas. Es decir, a diferencia de Hegel, en Nietzsche lo negativo no está presente en la esencia como aquello de donde la fuerza extrae su actividad, sino que es un producto de la propia existencia (Deleuze, Nietzsche y la filosofía, p. 17-20).

idea de atribuirle a *Sobre verdad y mentira* un gesto genealógico cuando Nietzsche habla de su inclinación precoz, espontánea -y en contradicción con su ambiente y con su edad- a investigar la procedencia de los prejuicios morales². La pregunta que interroga por las condiciones en las que el ser humano inventa juicios de valor, y por el valor mismo de esos juicios, se encuentra ya en *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*.

La pregunta que surge a continuación es, ¿qué implica leer genealógicamente un texto? y, más aún, ¿qué se está entendiendo aquí por genealogía? Empecemos diciendo que, si la genealogía es parte del oficio de Nietzsche y si él mismo describe su labor como derrumbar ídolos³, entonces la genealogía tiene que ver con el derrumbamiento de dichos ideales. Pero, ¿qué son los ideales? Son valores que se han colocado en el lugar de lo fijo y que, por tanto, se ofrecen como verdaderos. La genealogía, para derrumbar ídolos, va a las condiciones en las que el ser humano inventa juicios de valor; es decir, averigua la procedencia de los valores y los piensa insertos en la historia.

En repetidas ocasiones, Nietzsche reclama a los filósofos su falta de sentido histórico y dice que creen otorgar honor a una cosa cuando la deshistorizan o cuando pasan por alto la condición deviniente de los conceptos mismos, convirtiéndolos, así, en momias. Es decir, por la falta de sentido histórico, los filósofos creen en lo que es; creen en lo fijo y miran con

² Vid., Friedrich, Nietzsche, *La genealogía de la moral*, p. 22-23

³ “Yo no establezco ídolos nuevos, los viejos vana aprender lo que significa tener pies de barro. *Derribar ídolos* (“ídolos” es mi palabra para decir “ideales”)- eso sí forma ya parte de mi oficio. A la realidad se le ha despojado de su valor, de sus sentido, de su veracidad en la medida en que sea *fingido mentirosamente* un mundo ideal... El “mundo verdadero” y el “mundo aparente” – dicho con claridad: el mundo *fingido* y la realidad” (Friedrich, Nietzsche, *Ecce homo*, p. 18)

recelo al cambio, pues lo consideran engañoso. Dado este carácter engañoso que los filósofos atribuyen al cambio ellos mismos exclaman que:

Tiene que haber una ilusión, un engaño en el hecho de que no percibamos lo que es: ¿dónde se esconde el engañador? – “Lo tenemos”, gritan dichosos, ¡es la sensibilidad! Esos sentidos, *que también en otros aspectos son tan inmorales*, nos engañan acerca del *mundo verdadero*. Moraleja: deshacerse del engaño de los sentidos, del devenir, de la historia, de la mentira,- la historia no es más que fe en los sentidos, fe en la mentira (...) ⁴

La historia, pues, es pieza fundamental de la genealogía. Sin historia no hay genealogía y sin genealogía ni historia no es posible sacar a los conceptos del hábito. De esta manera, la genealogía, sirviéndose de la historia, penetra en la fuente de donde brotan los valores. Justamente este es uno de los aspectos más importantes de la filosofía nietzscheana: la cuestión del valor y su procedencia, pues, como dice Sánchez Pascual en la introducción a la *Genealogía de la moral*, el problema básico de Nietzsche es el problema de valor y, dado que esto es así, su método de sospecha tenía que ser cabalmente la genealogía ⁵.

Si la genealogía es un método de sospecha, entonces ha de desenmascarar todo aquello que tenga pretensión de verdad o de absoluto. Como afirma Deleuze en *Nietzsche y la filosofía*: “la genealogía se opone al carácter absoluto de los valores y a su carácter relativo o utilitario. La

⁴ Friedrich, Nietzsche, *Crepúsculo de los ídolos*, p. 51-52

⁵ Vid., Sánchez Pascual, *Introducción en La genealogía de la moral*, p. 16

genealogía significa el elemento diferencial de los valores; del cual deriva su valor mismo. La genealogía quiere decir, pues, origen y nacimiento, pero también diferencia o distancia en el origen”⁶.

Pero, ¿cuál es la importancia de hacer una crítica a los valores? Respuesta: que los valores o valoraciones fungen como principios a partir de los cuales se aprecian fenómenos. Las valoraciones implican maneras de ser y modos de existencia. De ahí que auscultarlos con el martillo sea una tarea de carácter vital. Decir que hay valores que valen por y en sí mismos y para todos, -y elevarlos a fundamento, revestirlos de oro, divinizarlos y situarlos más allá- significaría mantener el egipcismo tan criticado por Nietzsche y que resulta peligroso porque se vuelve contra la vida.

La anterior explicación sobre la genealogía prepara el terreno para la apuesta interpretativa del presente artículo y que se puede expresar de la siguiente manera: en *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, Nietzsche hace genealogía del concepto de verdad para pensarla extramoralmente. Mediante la genealogía, el filósofo alemán auscultaba a la verdad con el martillo y la despoja de su halo metafísico haciendo ver que la verdad es un valor y cuestiona, a su vez, cuál es el valor de ésta en ese ámbito de la metafísica. Es aquí cuando Nietzsche habla de la verdad como una moneda que ha perdido su troquelado y se ha convertido en metal por el prolongado uso que un pueblo le ha dado. Precisamente el análisis genealógico deja ver el proceso que hizo derivar a la verdad como moneda (verdad como valor) a la verdad como metal (verdad canónica). El derrumbamiento de la verdad como ídolo permite pensarla no ya como

⁶ Gilles, Deleuze, *Nietzsche y la filosofía*, p. 9

concepto y sí como valor, y el espacio desde donde se preguntará por ella será el de la retórica y la política.

Para comenzar, hay que prestar atención al título del texto de Nietzsche, pues ya desde ahí se dibuja la inquietud que movió a nuestro autor en sus reflexiones en torno al problema de la verdad, a saber: pensar a la verdad y a la mentira fuera del ámbito de la moral.

Esta inquietud suscita varias preguntas como ¿qué resultan ser la verdad y la mentira cuando se las piensa extramoralmente?, ¿cuál es ese ámbito extramoral?, ¿qué quieren decir aquí verdad y mentira? Ya el propio título, analizado palabra por palabra, da una pauta de lectura y sugiere una posible interpretación del texto nietzscheano que es la que se juega aquí.

En primer lugar, puede decirse que la verdad y la mentira se juegan en el ámbito del sentido y del valor, pues, como dice Deleuze en *Nietzsche y la filosofía* “no hay ninguna verdad que antes de ser una verdad no sea la realización de un sentido o de un valor”⁷. Dentro de las posibles configuraciones del sentido está el moral, el cual interpreta, define, dota de cierto valor y usa a la verdad y a la mentira de una determinada manera. En contraposición al sentido moral, se encuentra el extramoral que a su vez interpreta y dota de valor a la verdad y a la mentira y que es en el que a Nietzsche le interesa ahondar. ¿Cómo hace Nietzsche para pensar a la verdad fuera del sentido moral? Respuesta: haciendo genealogía del concepto de verdad.

Nietzsche sitúa la genealogía del concepto de verdad en el terreno de la relación que guarda el ser humano con el mundo, lo cual señala, de

⁷ *Op., cit.*, p. 146

entrada, los límites antropomorfos de la verdad. La frase con la que inicia el texto pone de manifiesto dicha relación: “En algún apartado rincón del universo centelleante, desparramado en innumerables sistemas solares, hubo una vez un astro en el que animales inteligentes inventaron el conocimiento”⁸. El ser humano, en su relación con el mundo, inventa el conocimiento. De esta primera sentencia podemos señalar ya dos tesis que van marcando el posicionamiento de Nietzsche respecto a la cuestión de la verdad, a saber:

1. El ser humano es inventor o creador.
2. El conocimiento es un invento que los seres humanos crearon en su relación con el mundo.

El sistema solar, continúa Nietzsche, se heló. Los seres humanos hubieron de perecer y con ellos el conocimiento. Las pretensiones de un conocimiento válido en todo tiempo y espacio hubieron de perecer de igual manera a pesar de haber sido una de las más altas metas de la humanidad. Con esto, Nietzsche pone bien claro que “el intelecto no tiene ninguna misión ulterior que conduzca más allá de la vida humana”⁹. Es decir, no es que el intelecto y el conocimiento tengan un valor independiente de la humanidad, sino que éstos son recursos de los que la humanidad se sirve para conservarse “un minuto en la existencia”. No obstante, el ser humano coloca al intelecto como el centro alrededor del cual todo gira. Ese, dice Nietzsche, es su *pathos*.

⁸ Friedrich, Nietzsche, *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, p. 17

⁹ *Idem*.

Mediante el intelecto, el ser humano crea el conocimiento y éste, dice, está ligado al poder:

Nada hay en la naturaleza, por despreciable e insignificante que sea, que, al más pequeño soplo de aquel poder del conocimiento, no se infle inmediatamente como un odre; y del mismo modo que cualquier mozo de cuerda quiere tener su admirador, el más soberbio de los hombre, el filósofo, está completamente convencido de que, desde todas partes, los ojos de universo tienen telescópicamente puesta su mirada en sus obras y pensamientos¹⁰.

Pero, ¿en qué sentido el conocimiento está ligado al poder? Al principio del texto, esta idea es sólo mencionada de paso cuando Nietzsche dice que el poder del conocimiento infla al orgullo y éste hace engañar a los seres humanos sobre el valor de la existencia al adular al conocimiento y al pensar que se pueden alcanzar lo que son las cosas en sí mismas. Sin embargo, la mirada del ser humano sólo se limita a la superficie de las cosas; se limita a tantear tan solo el dorso.

La idea de la relación entre poder y conocimiento puede ubicarse y desarrollarse más adelante en el texto cuando Nietzsche habla sobre el tratado de paz. Para mostrar con mayor claridad el porqué de esta afirmación es menester desentrañar poco a poco el argumento nietzscheano. Digamos, entonces, que hay un juego entre intelecto, conocimiento, orgullo y poder que se puede expresar en los siguientes puntos:

¹⁰ Friedrich Nietzsche, *Op., cit.*, p. 22

1. El intelecto es un medio de conservación de los seres humanos “débiles y poco robustos”.
2. El intelecto, como medio de conservación, desarrolla fuerzas que fingen.
3. Una de estas fuerzas es la invención del conocimiento.
4. Junto al conocimiento viene la sensación de orgullo y de poder.
5. La estimación de valor del conocimiento hace engañar a los seres humanos sobre el valor de la existencia.

Dado este arte de fingir tan propio del ser humano, resulta inconcebible que éste se incline sincera y puramente hacia la verdad y más si se toma en cuenta que la percepción y la sensación no conducen en ningún caso a ella. He aquí la pregunta que aparece una y otra vez a lo largo del texto y que propicia el análisis genealógico del concepto de verdad: ¿de dónde procede el impulso a la verdad?

Puede decirse que, de entrada, Nietzsche no va a pensar más esta cuestión del impulso a la verdad desde el ámbito metafísico¹¹ en donde se valora a la verdad como un en-sí inmóvil al cual debemos tender¹², pues desfonda y derriba este lugar.

¹¹ Para Nietzsche, la perspectiva metafísica duplica al mundo en verdadero y aparente. Por un anhelo de estabilidad, los seres humanos crearon un mundo estable, inmutable, fijo y lo bautizaron con el nombre de mundo verdadero del cuál éste era copia. El mundo verdadero era esa quimera que brindaba la posibilidad de pensar en un mundo en donde no había cambio ni devenir, sino que *era*. Este mundo verdadero se aprehende en el conocimiento, en el pensamiento, en la razón y en la corrección y adecuación en el representar.

¹² En los Fragmentos póstumos correspondientes a la época en que Nietzsche escribió *Sobre verdad y mentira* (verano-otoño 1873), podemos encontrar esta idea de relación entre verdad y deber, por ejemplo, en el fragmento 29(4):

1. Verdad como deber – verdad perversa. Análisis del impulso de *verdad* – *pathos*.
2. Lo imposible en las virtudes.
3. El hombre no ha crecido partiendo de estos supremos impulsos, todo su ser muestra una moral más laxa, con la moral más pura se eleva por encima de su ser.
4. Mentira en la naturaleza humana – sueño, por ejemplo, autoconciencia (velamiento de la verdad).

Si, como se dijo más arriba, a Nietzsche le interesa pensar a la verdad en otro sentido que el moral y si, además, en el ámbito de la metafísica se piensa a la verdad como el valor supremo, entonces podría decirse que es justo en el ámbito metafísico en donde a la verdad se le da un sentido moral. Hay que poner especial atención en el hecho de que la filosofía de Nietzsche, tal como dice Deleuze, se mueve principalmente sobre las nociones de sentido y valor. En palabras del propio Deleuze:

El proyecto más general de Nietzsche consiste en esto: introducir en la filosofía los conceptos de sentido y valor (...) Nietzsche no ocultó nunca que la filosofía del sentido y de los valores tenían que ser una crítica (...) la filosofía de los valores, como él la instaura y la concibe, es la verdadera realización de la crítica, la única manera de realizar la crítica total, es decir, de hacer filosofía a “martillazos”. El concepto de valor, en efecto, implica una inversión *crítica*. Por una parte, los valores aparecen o se ofrecen como principios: una valoración supone valores a partir de los cuales ésta aprecia los fenómenos. Pero, por otra parte y con mayor profundidad, son los valores los que suponen valoraciones, “puntos de vista de apreciación”, de los que deriva su valor intrínseco (...) las valoraciones no son valores, sino maneras de ser, modos de existencia de los que juzgan y valoran, sirviendo precisamente de principios a los valores en relación a los cuales juzgan¹³.

Siguiendo el hilo de este argumento, podría concluirse que la interpretación nietzscheana de la verdad como un valor desfonda el ámbito

-
5. Lenguaje, sensación, conceptos.
 6. Materia.
 7. Arte. Mentira por necesidad y mentira libre. Esta última también se reduce a una necesidad. (...)

¹³ Gilles, Deleuze, *Nietzsche y la filosofía*, p. 7-8

metafísico y desfonda a su vez el sentido moral de la verdad, quedando el camino queda libre para investigarla desde otra perspectiva o sentido. A este respecto, hay que recordar que el propio Nietzsche afirma en el *Prólogo* a *La genealogía de la moral* que preguntar por el valor de los valores hace vacilar la fe en la moral, lo cual permite interpretar a las valoraciones morales como síntoma, máscara, enfermedad o como medicina, estímulo, freno o veneno¹⁴.

La genealogía de la verdad¹⁵, en su afán por descubrir de dónde proviene el impulso de verdad, voltará pues la mirada al terreno de la política. Dice Nietzsche que:

En un estado natural de las cosas, el individuo, en la medida en que se quiere mantener frente a los demás individuos, utiliza el intelecto y la mayor parte de las veces solamente para fingir, pero, puesto que el hombre, tanto por la necesidad como por hastío, desea existir en sociedad y gregariamente, precisa de un tratado de paz y, de acuerdo con este, procura que, al menos, desaparezca de su mundo el más grande *omnium contra omnes*¹⁶.

El ser humano, pues, vive en sociedad por necesidad y hastío y, para vivir en sociedad y desaparecer la guerra de todos contra todos, requiere de un tratado de paz. Dicho tratado es el primer paso para la consecución del impulso a la verdad, ya que fija lo que ésta ha de ser:

¹⁴ Vid., Nietzsche, *La genealogía de la moral*, p. 28

¹⁵ La genealogía, siguiendo a Foucault, no tiene como tarea alimentar la fe en la metafísica, pues se opone a la búsqueda del origen, a las significaciones ideales y a los indefinidos teológicos. Es decir, la genealogía no intenta levantar las máscaras para desvelar una identidad primera, sino que escucha atentamente a la historia para ver que detrás de las cosas no hay nada esencial (Michael, Foucault, *Nietzsche, la genealogía, la historia*, p. 7 y 10)

¹⁶ Friedrich Nietzsche, *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, p. 24

Este tratado de paz conlleva algo que promete ser el primer paso para la consecución de ese misterioso impulso hacia la verdad. En este mismo momento se fija lo que a partir de entonces ha de ser “verdad”, es decir, se ha inventado una designación de las cosas uniformemente válida y obligatoria, y el poder legislativo del lenguaje proporciona también las primeras leyes de verdad, pues aquí se origina por primera vez el contraste entre verdad y mentira¹⁷.

Verdad, vida en sociedad y tratado de paz están estrechamente ligadas. Es por esto que puede hablarse de una verdad que se juega en el suelo de lo político y en el consenso. El consenso provee de significación y forma vínculos entre los integrantes de la sociedad.

La verdad, en este sentido político, es erigida como aquello que funge como medida¹⁸. Es decir, a ella se apela para la resolución de conflictos y para la defensa de intereses particulares. Esta afirmación no supone ya una verdad dada en sí, metafísica, que funde sin ser fundada, que sea inmutable y eterna, sino que, al considerar a la verdad en el ámbito de lo político y poner el acento en la función de significación y vínculo que esta tiene en la sociedad, se explicita la condición de constructo de la verdad y se la liga al parecer de la comunidad. La comunidad, según su parecer, pacta la significación de las verdades el tiempo que estas doten de sentido y, por

¹⁷ Friedrich, Nietzsche, *Op., cit.*, p. 24-25

¹⁸ Valga traer a colación la siguiente cita: “(...) lo que garantiza la existencia de la ciudad, es decir, la comunidad de los hombres, es que exista una “medida”, una referencia valoral en donde se enmarquen las opciones de cada ciudadano en cuanto individuo” (Flores Farfán, Leticia, *Atenas, ciudad de Atenea. Mito y política en la democracia ateniense antigua*, p. 209)

tanto, formen vínculos. En este sentido, puede decirse que se habla ya de verdades caducas y en constante cambio¹⁹.

A esta tesis se le podría objetar que al decir que las verdades son perecederas y que obedecen al parecer de la colectividad, se toma como criterio de valoración a un relativismo o subjetivismo extremo y que, además, se topa con la dificultad de que las opiniones o pareceres de la sociedad no están siempre en acuerdo, por lo que no se puede que cada uno sea el único juez. Es decir, sería fácil caer de la crítica al *homo mensura*²⁰ al relativismo o al escepticismo y se podría preguntar cómo es posible la vida en sociedad habiendo desacuerdo y diferencia en la opinión entre los individuos que la componen.

Una acusación tal tendría detrás la sombra de la exigencia y el afán de una verdad esencial y fija, además de que pasaría por alto el papel determinante que la sociedad juega en la construcción de la verdad. Pero, ¿cómo se construye a la verdad?, ¿a través de qué mecanismos?, ¿mediante qué discurso? Valga en este punto recordar lo que se dijo anteriormente sobre el tratado de paz y la sociedad. Dice Nietzsche que el tratado de paz

¹⁹ En este sentido, y recordando a Nietzsche, serían verdades que van más acorde con la vida pues, como esta, están en un devenir constante.

²⁰ Una de las preocupaciones centrales del *Teeteto* es dar una respuesta a la pregunta ¿qué es conocer? La primera contestación de *Teeteto* es que conocer es percibir. La manera en que Platón pone a prueba esta definición, de que saber es percepción, es recurriendo a Protágoras. Protágoras sostuvo que el hombre es la medida de todas las cosas, tanto del ser de las que son, como del no ser de las que no son. Una interpretación de esta frase es que cada uno es para sí la única medida: cada uno es juez de la existencia o realidad de lo que percibe. Se requiere del sujeto de la enunciación, del “yo”, para que las cosas adquieran significado. Esta definición resulta problemática porque si la percepción es propia y si la misma persona en diferentes momentos, no percibe lo mismo, entonces ¿cómo es posible que el hombre sea medida si también el cambia? o ¿cómo es posible el conocimiento, si tanto el sujeto como el objeto cambian? que *mi* percepción es verdadera *para mi* y, así, soy juez de lo que es *para mi* y también de lo que no es. He aquí el punto débil: si la realidad es sólo lo que llega a ser *para mi*, entonces no es auténtica realidad. Si realmente fuera así, el cerdo o el cinocéfalo, que también perciben, serían la medida de todas las cosas y además nadie se podría considerar más sabio que otro.

fija lo que ha de ser verdad entendiendo a esta como “designación de las cosas uniformemente válida y obligatoria”. El poder legislativo del lenguaje, continúa, proporciona las primeras leyes de verdad.

Al desplazar a la verdad del ámbito metafísico para pensarla en el político, la relación entre verdad y lenguaje se pone de relieve y el poder que la palabra tiene salta a la vista. Un ejemplo que ilustra esta relación entre lenguaje, política y verdad lo encontramos en la Grecia antigua y nos remite, inevitablemente, al campo de la retórica.

En Atenas la actividad política se hacía por medio de la retórica²¹. Se tenía que estar capacitado para hablar en público y actuar ante los tribunales. Era necesario saber el arte de la persuasión, pues el pueblo se decidía por la propuesta del orador más persuasivo. Siendo un orador hábil, se podía ser un político poderoso.

Ciertamente, la persuasión no tiene que ver necesariamente con decir lo verdadero, sino que más bien se trataba de decir lo que convenía más a la ciudad. De ahí que el ejercicio de la política a través de la retórica fuera criticado por Platón, pues para el filósofo se había de hacer política partiendo del conocimiento de lo justo y lo injusto y no partiendo de un discurso persuasivo que hiciera aparecer, mediante la retórica, lo que más conviene a la ciudad²².

El argumento de Platón es como sigue:

1. Si la retórica, cuya actividad y eficacia se produce mediante la palabra, sólo capacita a los hombres para hablar y cambiar el ánimos de

²¹ Vid., J. Calonge, *Introducción* en el *Gorgias* de Platón, p. 9-22

²² El tema de la retórica es tratado por Platón en el *Gorgias*. En este diálogo, Sócrates le pide a Gorgias que defina el objeto del arte que profesa, o sea, de la retórica. Para Gorgias, la retórica es el arte que trata de los discursos que refieren al mayor bien para el hombre y que persuade por medio de la palabra sobre lo justo y lo injusto.

los oyentes sin capacitarlos para pensar sobre las cuestiones de las que habla, entonces tiene por objeto la creencia y no el conocimiento.

2. Dado que la retórica no produce ciencia, sino creencia, el que se sirva de la retórica puede parecer más sabio de lo que en realidad es.
3. A este respecto, Platón señala que no basta con aparentar tener conocimiento, pues para decidir sobre los asuntos de la ciudad, es preciso poseer el conocimiento de lo justo y lo injusto²³.

Así, Platón condena a la retórica y a los sofistas, pues estos –además de ser hombres de poder- eran educadores profesionales que comerciaban con la sabiduría. Saben cómo persuadir a los jueces, saben cómo volcar la opinión de una asamblea y dar nuevas leyes. En una palabra, hacen obra política sin un conocimiento de la justicia y la injusticia.

Frente al discurso de la persuasión, el discurso de la filosofía apunta a la consecución del bien común mediante el conocimiento de la justicia y la injusticia. El filósofo, entonces, es aquel que, consciente de su ignorancia sobre lo que éstas sean en sí mismas, investiga y se pregunta sobre estos temas sirviéndose, para ello, del diálogo. Por esta razón, reprocha al sofista que su preocupación no sea el bien común y que, en su discurso, hable de

²³ Sóc.- Si te parece, establezcamos, pues, dos clases de persuasión: una que produce la creencia sin el saber; otra que origina la ciencia.

Gor.- De acuerdo.

Sóc.- ¿Cuál es, entonces, la persuasión a que da lugar la retórica en los tribunales y en otras asambleas respecto a lo justo y lo injusto? ¿Aquella de la que nace la creencia sin el saber o la que produce el saber?

Gor.- Es evidente, Sócrates, que aquella de la que nace la creencia.

Sóc.- Luego la retórica, según parece, es artífice de la persuasión que da lugar a la creencia, pero no a la enseñanza de lo justo y lo injusto. (Platón, *Gorgias*, 454e)

cosas de las que cree que sabe y, además, convenza al oyente mediante sus palabras²⁴.

Si se ha caracterizado a la filosofía como el discurso que pretende a la verdad y decir lo que las cosas son en sí mismas, y si se ha definido en contraposición a retórica y a la sofística²⁵, que sólo pretenden persuadir al oyente, ¿en dónde queda parada la filosofía una vez que se ha demostrado que la verdad es un constructo y no un fundamento?, ¿cuál es ahora su discurso? y, ¿qué pasa ahora con el concepto de verdad?

Para responder estas preguntas digamos que, en primer lugar, la filosofía ha desacreditado a la sofística, pues esta no se ocupa del ser; no busca la verdad ni el rigor dialéctico, sino la opinión, la coherencia aparente, la persuasión y la victoria en la oratoria. Además, no tiene como meta ni a la sabiduría ni a la virtud. En una palabra, con la filosofía como parámetro, la sofística parece pseudofilosofía pues, como señala Cassin, es filosofía de las apariencias y apariencia de la filosofía. En segundo lugar, la sofística no se ocupa de la verdad y sí de la opinión.

Dicho esto, parecería obvia la oposición entre filosofía y sofística, sin embargo la frontera que las separa parece no ser tan clara al analizarlas con más detalle. Ya lo dijo Platón en el *Sofista*: “distinguir con claridad qué es cada uno [el filósofo y el sofista], no es una tarea fácil ni pequeña”²⁶. En este mismo diálogo, Platón, en su afán por distinguir con claridad al sofista del

²⁴ Sobre el tema de la relación del discurso filosófico con la verdad y con el autoconocimiento dice Sloterdijk que: “La amistad (de la filosofía) con la verdad se entendió como una preocupación por la paz urbana y mundial y como compromiso de su refundación continuada a partir del espíritu de la autognosis” (Peter, Sloterdijk, *Temperamentos filosóficos*, p. 18). Platón critica el oportunismo de los maestros en retórica y de los sofistas y propone una educación del ser humano basada en el conocimiento de sí.

²⁵ Como dice Bárbara Cassin: “(...) el objeto sofístico es un artefacto platónico, el producto de los diálogos. La esencia del artefacto radica simplemente en hacer del sofista el *alter ego* negativo del filósofo: su otro malo” (Bárbara Cassin, *El efecto sofístico*, p. 14)

²⁶ Platón, *Sofista*, 216 b

filósofo²⁷, menciona a los discursos y los clasifica en falsos y verdaderos. De ellos, afirma, el verdadero dice cómo son las cosas y el falso dice cosas diferentes a las que son²⁸ y hace aparecer lo que no es como que es. El primero corresponde a la filosofía y el segundo a la sofística.

En *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, Nietzsche trata este tema y pone especial énfasis en que es en el lenguaje en donde se origina por primera vez el contraste entre verdad y mentira y dice que un mentiroso resulta ser aquel que usa las designaciones válidas para hacer aparecer lo real como irreal; abusa de las convenciones consolidadas al hacer cambios discrecionales e invirtiendo nombres y, además, hace esto de manera interesada y ocasiona perjuicios provocando que la sociedad no confíe más en él y lo expulse²⁹. Sin embargo, el filósofo pone sobre la mesa en repetidas ocasiones que la verdad es una

hueste en movimiento de metáforas, metonimias, antropomorfismo, en resumidas cuentas, una suma de relaciones humanas que han sido realizadas, extrapoladas y adornadas poética 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 que se han vuelto gastadas y sin fuerza sensible, monedas que han perdido su troquelado y no son ahora ya consideradas como monedas sino como metal³⁰.

²⁷ Deleuze habla sobre este tema en la *Lógica del sentido* en el apartado titulado *Simulacro y filosofía antigua*. Ahí explica que el método de la división, por el que el proyecto platónico procede, tiene como finalidad seleccionar linajes y distinguir pretendientes, o sea distinguir lo auténtico de lo inauténtico. Así, en el *Sofista* el método de división se emplea "para acorrallar al falso pretendiente como tal, para definir el ser (o más bien, el no ser) del simulacro". (Gilles Deleuze, *Lógica del sentido*, p. 297)

²⁸ Platón, *Op., cit.*, 263 b

²⁹ *Vid.*, Friedrich Nietzsche, *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, p. 25

³⁰ *Ibid.*, p. 24

El poder de la palabra es, pues, de fundamental importancia tanto en la filosofía como en la sofística. Ambas crean, mediante su discurso, a su objeto, pues, como dice Nietzsche al ser las palabras metáforas de las cosas, con ellas no se llega a decir lo que son las cosas mismas³¹; no se alcanza la verdad, sino que sólo se obtiene mediante ellas una visión antropomórfica del mundo³². Como dice Bárbara Cassin: “si la filosofía quiere reducir a la sofística al silencio, es sin duda porque, a la inversa, la sofística produce la filosofía como un hecho del lenguaje”³³. Las palabras producen sentimientos, opiniones, creencias y realidades; constituyen la objetividad del objeto. Tienen fuerza y encantan al que las oye al punto de transformar la opinión. El discurso, pues, infiere en el mundo: le da forma y lo transforma.

Justamente es ese el llamado de atención el que nos hace Nietzsche: a diferencia de la pretensión del discurso filosófico de decir *lo que es* y de aprehender la verdad de lo real, la retórica señala que *lo que es*, es un efecto del discurso.

Para desarrollar este punto es necesario acudir a los *Escritos sobre retórica* de Nietzsche. En este texto de 1872, nuestro autor toma algunos pasajes del *Fedro*, de la *República* y del *Político* en donde Platón hace una crítica al arte de la persuasión para decir que “a Platón le desagradaba profundamente la retórica; la define como una habilidad (experiencia de una

³¹ Dice Bárbara Cassin: “el discurso no puede representar lo real y no tiene que hacerlo; no hace las veces de una cosa o una idea exteriores, ajenas a él y tampoco hace referencia a ellas. En suma, no estamos en el régimen parmenídeo aristotélico de la comunicabilidad que va de la copertenencia y la eclosión simultánea de la adecuación, sino que es el afuera el que se convierte en revelador del discurso (...) el discurso hace ser, y por eso su sentido sólo puede aprehenderse *a posteriori*, a la luz del mundo producido por él” (Bárbara, Cassin, *Op. cit.*, p. 71)

³² El ser humano olvida que las palabras son metáforas intuitivas y las toma por las cosas mismas. Las metáforas se repite, se petrifican y se endurecen; sin embargo, eso no garantiza su necesidad y legitimidad.

³³ Bárbara, Cassin, *Op. cit.*, p. 19

cierta gracia y agradable en expresión), y la subordina al mismo nivel que el arte culinario, el arte de la cosmética y la sofística”³⁴.

Platón no sólo exige al orador que adquiriera –mediante la dialéctica- conceptos claros sobre todas las cosas para introducirlos correctamente en la exposición, sino que también le exige estar siempre en posesión de la verdad para dominar lo verosímil y educar a los oyentes. Además, el orador tiene que saber exaltar las pasiones de los oyentes para ejercer un dominio sobre ellos y persuadirlos, por lo que debe tener un conocimiento exacto del alma humana y de los diferentes discursos que tienen efecto sobre ella.

Como puede verse, el arte de la retórica presupone una amplia y profunda preparación. Una vez poseedor de dichos conocimientos, el orador, dice Platón, ya no querrá ser tal, pues más bien nacerá en él el deseo una meta más alta: transmitir a los otros el conocimiento adquirido. Así es como, según Nietzsche, Platón dibuja al verdadero filósofo que es Sócrates el cual enseña de un modo científico pero también de un modo retórico. Para Nietzsche, el modo retórico se encuentra en el componente mítico de los diálogos, pues, dice, “el mito tiene como contenido lo verosímil; su objetivo no es, por consiguiente, enseñar, sino suscitar en los oyentes una opinión, por lo tanto, persuadir”³⁵.

A pesar de que pueden encontrarse mitos en algunos diálogos platónicos, encontramos que en la *República* el propio Platón divide a los discursos en dos tipos: los discursos que contienen la verdad y los discursos que mienten³⁶. No importa que los mitos pertenezcan a los discursos que mienten, pues, aclara Platón, las mentiras son útiles para los seres humanos

³⁴ Friedrich, Nietzsche, *Escritos sobre retórica*, p.83

³⁵ *Idem.*

³⁶ *Vid.*, Platón, *República*, 376e

en determinadas ocasiones y deben estar permitidas al gobernante siempre y cuando estén dirigidas a la consecución del bien de los ciudadanos³⁷. De ahí que él mismo introduzca mitos en sus diálogos para provocar una opinión específica en el alma de los oyentes.

Nietzsche concluye que “la polémica de Platón contra la retórica se dirige, en primer lugar, contra los fines perniciosos de la retórica popular, luego contra la preparación completamente ruda, insuficiente y no filosófica del orador” y que “sólo le otorga un cierto valor cuando se basa en una formación filosófica y se aplica a fines justos, es decir, a los fines de la filosofía”³⁸.

En *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, Nietzsche, en su análisis genealógico, sitúa a la verdad en la retoricidad del lenguaje y, con esto, pone en cuestión las pretensiones del discurso filosófico y su proceder, así como la idea del pensamiento como búsqueda de la verdad y ejercicio de amor a la verdad.

Es decir, al desfondar a la verdad Nietzsche nos hace recordar que la verdad con mayúsculas no existe, sino que ésta es un constructo y que, por tanto, lo que hay que hacer es ver cómo se la construye poniendo la mirada en los mecanismos sociales y retóricos que la generan³⁹. Así, a la verdad ya

³⁷ “Si hay, pues, alguien a quien le sea lícito faltar a la verdad, serán los gobernantes de la ciudad, que podrán mentir con respecto a sus enemigos o conciudadanos en beneficio de la comunidad sin que ninguna otra persona esté autorizada a hacerlo” (*Idem.*, 389c)

³⁸ Friedrich, Nietzsche, *Escritos sobre retórica*, p. 83

³⁹ Hay que mencionar, además, que otro de los intereses de Nietzsche que podemos encontrar en los *Fragmentos póstumos* relativos a los años de la composición de *Sobre verdad y mentira* era ver la relación que guardaba el placer o displacer del pronunciamiento de la verdad: “Todos los impulsos están relacionados con el placer y el displacer - no puede darse un impulso de verdad, es decir, de verdad pura sin afectos y completamente sin consecuencias, pues en ese caso cesaría el placer y el displacer, no se da ningún impulso que no presienta un placer en su satisfacción. El placer de pensar no remite a un deseo por la verdad. El placer de todas las percepciones sensibles está en aquellas que se constituyen mediante *raciocinios*. Así pues, el hombre siempre nada en un mar de placer. ¿En qué

no habría que pensarla desde el ámbito metafísico o epistemológico, sino desde el político y el retórico.

En sus *Escritos sobre retórica*, Nietzsche señala el importante papel que la retórica juega en el análisis de la estructura de la filosofía y de su discurso⁴⁰. Si la verdad es consensual -y se mueve, por tanto, en el campo de la comunidad y de la ciudad-, entonces la concepción de la filosofía como el discurso que persigue o pretende alcanzar conocimiento verdadero es puesta en entredicho. Lo importante ahora es poner el acento en la persuasión y en el poder de la palabra; es decir, hay que voltear a la retórica, pues como dice Nietzsche: “El poder de descubrir y hacer valer para cada cosa lo que actúa e impresiona, esa fuerza que Aristóteles llama “retórica”, es al mismo tiempo la esencia del lenguaje: este, lo mismo que la retórica, tiene una relación mínima con lo verdadero, en la *esencia* de las cosas; el lenguaje no quiere instruir sino transmitir a otro una emoción y una aprehensión subjetivas”⁴¹. Vista con estos ojos, la retórica aparece como un elemento para desenmascarar el carácter absoluto de los valores como el de verdad.

Retórica y persuasión, pues, mantienen un lazo estrecho que es puesto en acción en el ámbito de lo jurídico y de lo político. De ahí que Nietzsche defina a la retórica como la “suprema actividad espiritual del hombre político bien formado”⁴².

medida, sin embargo, puede *procurar placer* el raciocinio, la operación lógica?” (Friedrich Nietzsche, *Fragmentos Póstumos*, 29 (16))

⁴⁰ Para Nietzsche, la retórica es el arte con el que culmina la formación del hombre antiguo y “se enraíza en un pueblo que todavía vive entre imágenes míticas y no conoce aún la necesidad absoluta de la fe histórica; ellos prefieren más bien ser persuadidos que instruidos”(Friedrich Nietzsche, *Escritos sobre retórica*, p. 81)

⁴¹ *Ibid.*, p. 91

⁴² *Ibid.*, p. 81

Con esto no se quiere decir que Nietzsche niegue a la verdad, sino que más bien la despoja de su halo metafísico para poner el acento en los efectos políticos, sociales y morales de esta. Es desde este ámbito que resulta fundamental situar la reflexión en la retórica y en el concepto de verosimilitud como fábrica de persuasión. Es decir, cuando se piensa a la verdad desde este campo, es posible pensarla como un efecto del discurso.

El análisis que permite despojar a la verdad de su halo metafísico es el genealógico. En *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, Nietzsche se pregunta por el valor de la verdad y hace una genealogía de ésta. La genealogía, al situar a un concepto o valor en la historia y mostrar las condiciones y circunstancias en que surgieron, se desarrollan y modifican, deja ver cómo se construye un determinado concepto y cómo este, mediante la repetición, se naturaliza; se olvida que es una invención humana y se toma como algo dado, real y efectivo, situado más allá de toda duda. Es decir, hacer genealogía es ir contra la idea de que las cosas poseen un secreto esencial y sin fecha, pues muestra que la esencia de las cosas “fue construida pieza por pieza a partir de figuras que le eran extrañas”⁴³.

Por esta razón, Nietzsche dice en el *Prólogo* de la *La genealogía de la moral* que la labor del genealogista es gris, pues se aparta del azul del cielo en donde las cosas permanecen perfectas desde su comienzo, a la luz sin sombra del primer amanecer⁴⁴. En *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral* Nietzsche arranca a la verdad del azul del cielo y la inserta en la historia, o sea, en el devenir. A lo largo del texto, el filósofo señala enérgicamente que alrededor de la verdad hay una proliferación de sucesos

⁴³ Friedrich Nietzsche, *Aurora*, S. 123

⁴⁴ *Vid.*, Friedrich, Nietzsche, *La genealogía moral*, p. 29

con los cuales –o contra los cuales- se ha formado. Con esto pone de manifiesto que no hay verdades absolutas ni unívocas y que no hay una regla universal para discernir la verdad del error, pues el azar y el accidente están presentes en la noción misma de verdad⁴⁵.

Cuando se dice que la verdad se juega en lo político, ésta aparece como relativa a una situación concreta inserta en un momento histórico en una sociedad determinada. No hay una verdad que pueda ser considerada válida para todos los hombres. Lo único que determina la validez de una postura es el consenso donador de sentido sí y sólo sí hay una significación compartida, una apuesta de sentido. La verdad, entonces, es revocable, susceptible de ser revisada y modificada, y, despojada de su investidura de valor supremo, se abre la posibilidad a una transvaloración o nueva posición de valores, pues crítica y creación van siempre de la mano.

⁴⁵ Ya desde el principio de *Sobre verdad y mentira* puede advertirse el señalamiento del carácter azaroso del conocimiento humano y de los conceptos cuando Nietzsche escribe que: “En algún apartado rincón del universo centelleante, desparramado en innumerables sistemas solares, hubo una vez un astro en el que animales inteligentes inventaron el conocimiento. Fue el minuto más altanero y falaz de la “Historia Universal”- pero, a fin de cuentas, sólo un minuto” (Friedrich, Nietzsche, *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, p. 21)

Bibliografía

Cassin, Bárbara, *El efecto sofístico*, trad. Horacio Pons, FCE, Buenos Aires, 2008.

Foucault Michael, *Nietzsche, la genealogía, la historia en Microfísica del poder*, trad. Julia Varela y Fernando Alvarez, 3era. ed., La piqueta, Madrid, 1992.

Gilles, Deleuze, *Nietzsche y la filosofía*, trad. Carmen Artal, 8va. edición, Anagrama, Barcelona, 2008.

----, *Lógica del sentido*, trad. Miguel Morey, Paidós, Madrid, 2005.

Flores Farfán, Leticia, *Atenas, ciudad de Atenea. Mito y política en la democracia ateniense antigua*, UNAM, México, 2006.

Nietzsche, Friedrich, *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, trad. Luis M. Valdés y Teresa Orduña, 5ta. Ed., Tecnos, Madrid, 2007.

---, *Ecce homo*, trad. Andrés Sánchez Pascual, Alianza Editorial, Madrid, 2008.

---, *Genealogía de la moral*, trad. Andrés Sánchez Pascual, Alianza, Madrid, 2005.

---, *Crepúsculo de los ídolos*, trad. Andrés Sánchez Pascual, Alianza, Madrid, 2004.

---, *Escritos sobre retórica*, trad. Enrique de Santiago Guervós, Trotta, Madrid, 2000.

---, *Aurora: reflexiones sobre los prejuicios morales*, trad., Genoveva Dietrich, Alba, Barcelona, 1999.

Platón, *Sofista*, trad. Ma. Isabel Santa Cruz, Álvaro Vallejo, Néstor Cordero, Gredos, Madrid, 1988.

----, *Teeteto*, trad. Ma. Isabel Santa Cruz, Álvaro Vallejo, Néstor Cordero, Gredos, Madrid, 1988.

----, *Gorgias*, Calongue Ruiz, Acosta méndez, Olivieri, Calvo, Gredos, Madrid, 2008.

----, *República*, trad. Marisa Divenosa y Claudia Mársico, Losada, Buenos Aires, 2005.

Sloterdijk Peter, , *Temperamentos filosóficos. De Platón a Foucault*, trad. Jorge Seca, Siruela, Madrid, 2010.