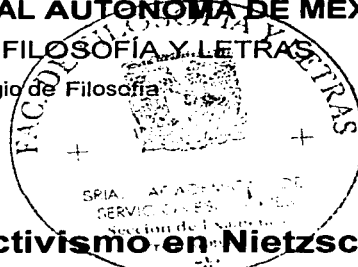


25

**UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO**  
**FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS**  
Colegio de Filosofía



**Verdad y Perspectivismo en Nietzsche:**  
**Fundamentos de la crítica a la "mentira moderna"**  
**en *El Anticristo***

**TESIS**

que para obtener el grado de  
Licenciado en Filosofía

presenta

Luis Antonio Monzón Laurencio

Asesor: Miguel Ángel Sobrino Ordóñez

México, febrero de 2002

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS



**COORDINACION DE**  
**FILOSOFIA**



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.

***Die Pflicht der Philosophie war: das Blendwerk, das aus Mißdeutung entsprang, aufzuheben, sollte auch noch so viel gepriesener und beliebter Wahn dabei zunichte gehen.***

**I. Kant. Kritik der reinen Vernunft, A XIII**

***Vornehmer ist's, sich Unrecht zu geben als Recht zu behalten, sonderlich wenn man Recht hat. Nur muss man reich genug dazu sein.***

**F. Nietzsche. Also Sprach Zarathustra,**

**“Vom Biss der Natter”.**

# ÍNDICE

---

<b>Índice</b>	<b>5</b>
<b>Introducción</b>	<b>9</b>
<b>El problema de la Verdad en la obra de Nietzsche</b>	<b>19</b>
La definición de verdad en la tradición	21
La verdad Ontológica	21
La verdad lógica	26
La verdad Ética	27
La definición de objetividad en la tradición	28
El concepto de realidad en Nietzsche	31
La idea de Ficción en Nietzsche	34
El conocimiento en Nietzsche	44
El concepto de verdad en Nietzsche	50
La voluntad de verdad y los falsos criterios	54
La mentira	58
<b>Verdad, realidad y ciencia en <i>El Anticristo</i></b>	<b>63</b>
Génesis de El Anticristo	63
Análisis del texto El Anticristo	67
Las Sospechas y Los Problemas	87
a) El lenguaje utilizado en el texto	87
b) La denuncia de la mentira	88
c) La cuestión de las causas	90
d) La ciencia	93
Conclusión	94
<b>Primera solución: La doble naturaleza de Nietzsche</b>	<b>97</b>
La filosofía práctica en Nietzsche	97
Moral de Amo y Moral de Esclavo	98
La objetividad moral de Nietzsche	100

<b>Segunda Solución: Nietzsche y el proyecto kantiano</b>	<b>105</b>
Las fuentes de la filosofía crítica kantiana en Nietzsche	105
El proyecto kantiano	108
La continuación del proyecto	112
Nietzsche y Kant, las similitudes	114
a) El origen de la Razón	114
b) La determinación conocimiento empírico por medio de elementos intelectuales	114
c) El reconocimiento de las Ciencias	119
Nietzsche vs. Kant, las diferencias	122
La solución kantiana	124
<b>Conclusión</b>	<b>129</b>
El conocer perspectivista es ineludible	129
Las pretensiones del discurso nietzscheano	131
La acusación del Anticristo	132
La verdad y la verdad de la verdad	134
Las dos soluciones	134
Para el futuro	135
<b>BIBLIOGRAFÍA</b>	<b>137</b>
Fuentes primarias	137
Fuentes secundarias	138
Bibliografía complementaria	140

En el presente trabajo, para citar las obras de Nietzsche utilizaré las siguientes siglas:

- NT *EL Nacimiento de la Tragedia*  
GC *La gaya ciencia*  
VM *Sobre verdad y mentira en sentido  
extramoral*  
Zar *Así habló Zaratustra*  
BM *Más Allá del Bien y del Mal*  
GM *La Genealogía de la Moral*  
CI *El crepúsculo de los ídolos*  
AC *El Anticristo*  
VP *La Voluntad de Poder*

Por otra parte, los fragmentos sueltos a los que me refiero aparecen en las *Obras Completas* en 5 tomos editadas por Aguilar. Como estos fragmentos no están numerados, para su referencia mencionará el número del tomo y la página correspondiente en que se encuentra.

Las obras secundarias sólo serán citadas por apellido del autor, título de la obra y página. El resto de los datos de estas y las demás obras se encuentran en la bibliografía.



## INTRODUCCIÓN

---

He escuchado decir muchas cosas sobre Nietzsche: que es el padre del nihilismo, que es el asesino de Dios, que es el precursor de la postmodernidad, que gracias a él vivimos en la inmoralidad, que siguiendo sus ideas nos volvemos antiéticos e inmorales y muchas otras cosas.

Sin embargo, por más que leo y estudio a Nietzsche, no encuentro nada de eso. Me parece que si bien se aventuró a hablar del nihilismo no fue para promoverlo, sino para advertirnos de su llegada y de sus consecuencias, así como también de sus posibilidades.

El nihilismo ya estaba ahí cuando Nietzsche llegó. Él simplemente descubrió lo que venía con él. Mas no sólo eso, además de la denuncia nos procuró una solución contra esos peligros y esa es la parte que estoy seguro pocos leen en él.

Una de las críticas más conocidas de Nietzsche es su lucha contra el concepto de verdad, pero nos hemos preguntado ¿qué significa esta lucha? ¿Cómo se justifica su lucha intelectual contra el concepto de verdad? Esta es la pregunta que me motiva escribir este trabajo de investigación que ahora presento.

Desde muy joven Nietzsche pone a prueba el concepto de verdad. En el ensayo de 1872, *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, afirma ya que la verdad es una serie de metáforas, una ficción, que inventamos para habérmolas con el mundo. Esta idea de ficción permanece en él a lo largo de su obra<sup>1</sup> y culmina con un texto muy difundido (especialmente por pensadores como Vattimo) que afirma que "no hay hechos, sólo interpretaciones"<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Hans Vaihinger ha realizado un breve ensayo en donde muestra la evolución que este concepto tiene a lo largo de la obra nietzscheana. Este ensayo se encuentra editado junto con el citado texto de Nietzsche, consúltese la bibliografía.

<sup>2</sup> Este fragmento aparece como parte de la colección de textos que se denominó *Voluntad de Poder*, pues se creía que con esto se daba por terminada la obra que Nietzsche dejó incompleta. Sin embargo, gracias a los estudios realizados por Giorgio Colli y Massimo Montinari, se ha demostrado que esto no es así. En la edición Colli-Montinari este fragmento está restituído ya como póstumo y se encuentra en *Kritische*



Al parecer, Nietzsche está afirmando en este fragmento que no existe la posibilidad de acceder a la realidad y, por lo tanto, no es posible enunciar ninguna verdad. Esto entendido de la siguiente manera, si aquello que llamamos "hechos" no son más que interpretaciones, significa que no podemos conocer el hecho puro, la realidad tal cual o, en términos kantianos, la *cosa en sí*. Todo cuanto conocemos no es más que una *versión de los hechos*, pero estos nos están negados. Abusando un poco del término *interpretación* podríamos substituir "hechos" por "texto" decir así que la afirmación nietzscheana asemejaría a decir que no existe un texto sino sólo interpretaciones del texto, lo cual resulta claramente absurdo si lo entendemos de manera fuerte, es decir, negando la existencia material del texto. Sería absurdo en tanto que no podemos decir interpretamos algo que no existe.

Basado en esto, pretendo afirmar que para Nietzsche el texto (la realidad) existe.

Otra manera de entender este fragmento es decir que *lo que un texto dice* no nos es asequible, tan sólo podemos tener *lo que nosotros entendemos de ese texto*, i.e., el sentido *original* del texto no existe. Esto no deja de afirmar la existencia del texto, pero nos lleva a afirmar que lo que un autor escribió no importa, pues no podemos saberlo, sólo importa lo que yo entienda de su texto<sup>3</sup>. Bajo esta lectura radical, la *realidad* sería entendida como un texto al que no podríamos acceder, sólo tendríamos *nuestra versión* (interpretación) de él, pero el texto existe. Es decir, el sentido original del mundo nos sería incognoscible, mas no por eso deja de existir la realidad.

Todo esto presenta patentemente muchos problemas, de entrada la pregunta "¿qué dice el texto?" quedaría fuera de lugar, pues no podríamos contestar otra cosa que "a mí me dice que..." o "creo yo que dice que..." o algo por el estilo. Cuando no podemos decir lo que un texto dice (o, más ampliamente, lo que una cosa es) entonces entiendo que tenemos sólo *opiniones*. Contrapongo aquí opinión a conocimiento. Una

---

*Gesamtausgabe Werke* (KGW), Edición Colli Montinari, Walter de Gruyter & Co. Berlin 1969. Tomo VIII<sub>2</sub>, 7[60], p. 323, 6.

<sup>3</sup> El cual, por cierto, ya no es *su* texto, pues, bajo esta postura hermenéutica, el autor se disuelve, deja de existir al terminar su trabajo. Lo escrito se convierte en algo totalmente independiente de él. Cosa que, como demostraré, es totalmente contraria al espíritu nietzscheano, pues para él, el autor y el texto están profundamente vinculados.

opinión del texto es lo que creo que dice, un conocimiento del texto es *saber* lo que dice [en realidad].

No sólo eso, sino que se nos presenta un problema más grave y es que la interpretación también es texto. De ahí que una interpretación de la interpretación sería imposible en tanto que la primera de ellas nos es tan inasequible como el texto mismo. Por lo cual no podríamos siquiera postular que existen interpretaciones, pues estas tampoco nos serían cognoscibles. Esto nos llevaría, por supuesto, a una regresión al infinito difícil de sostener y de contrariar.

Sin embargo, como pretendo mostrar aquí, aun esta lectura radical de Nietzsche tiene que aceptar una cosa: *el texto existe*. Sin texto no hay interpretación. Así que aunque no pueda afirmar lo que un texto dice, tengo que aceptar que existe ese texto sobre el cual estoy dando mi opinión (interpretación). De tal manera que observaremos que la afirmación nietzscheana de que "no hay hechos", no implica la ridícula idea de que el texto no existe, sino que "de los hechos sólo tenemos interpretaciones" y, si hay hechos, entonces no todas las interpretaciones son igualmente válidas. Hay un límite a la interpretación y, por lo mismo, podemos asegurar *objetivamente* que una interpretación está fuera de lugar.

Es posible preguntarse si vale la pena decir algo cuando se sabe que todo cuanto se diga es solamente una opinión (en el sentido recién explicado). Es más, es posible preguntarse si vale la pena decir algo cuando se sabe que toda opinión vale lo mismo que otra y que no existe forma alguna de determinar cuál de ellas es más verdadera que la otra. Esto es, en tanto que no puedo acceder al verdadero sentido del texto, no puedo afirmar que una interpretación, por loca o disparatada que me parezca, sea menos verdadera o que vale menos que otra. Uno puede decir cualquier cosa y nadie, absolutamente nadie, podría decir que estamos equivocados. Hay para algunos (y creo que Vattimo sería uno de ellos), algo de maravilloso en esto.

Otros, sin embargo, no compartimos tal apreciación. Hay quienes consideramos que si algo puede ser dicho debe ser posible discernir si es verdadero o no; esto es, si se apega a la realidad, o es falsa. Siguiendo con el símil, si nuestra lectura se apega a lo dicho en el texto o no. No sólo eso, puedo afirmar que Nietzsche no comparte la opinión de los primeros, a pesar de que ellos afirmen que se basan en él; considero

más bien que podemos ubicarlo dentro de los segundos, esto es, que es de los que consideran que algo que puede ser dicho puede ser juzgado como verdadero o falso. Sólo esto puede explicar que afirme algo como "la verdad existe, esto quiere decir, donde quiera que se lo oiga, el sacerdote miente"<sup>4</sup> y también: "yo soy el primero que ha *descubierto* la verdad, debido a que he sido el primero en sentir — en *oler* — la mentira como mentira..."<sup>5</sup>.

Pero esto parece apuntar al hecho de que Nietzsche se contradice fuertemente, cosa que algunos afirman gustosos. Esto es porque la afirmación "no hay hechos, sólo interpretaciones", entendida como la he explicado, excluye la posibilidad de afirmar aquello de "la verdad existe...", ya que si no hay más que interpretaciones y no podemos acceder a la realidad para compara tales interpretaciones, no podemos afirmar que alguien miente pues para ello tendríamos que decir que conocemos la realidad y así afirmar que lo dicho por ese alguien no se apegaba a ella y, por lo tanto, no es verdad y, en tanto cuanto quiere hacerla pasar como verdad, nos miente. Sin embargo, Nietzsche insiste en acusar al cristianismo de mentir.

Así, después de leer la proposición nietzscheniana que afirma la mentira del cristianismo necesariamente hemos de preguntarnos ¿cómo es posible señalar que el cristianismo miente? Si mentir es decir que las cosas son de una manera distinta a como son, ¿cómo enunciar que el cristianismo no dice lo que las cosas son si no podemos acceder a la realidad para comparar?

Este es pues el problema que me planteo en la presente investigación, pues todo lo anterior me lleva a suponer que la segunda afirmación no puede ser entendida de manera fuerte, esto es, como: "no existen realmente los hechos, sino sólo interpretaciones". Más bien debe entenderse en un sentido más restringido, como: "de los hechos sólo conocemos las interpretaciones". Esto no afirma que no existan los hechos, sino que *no podemos decir lo que son sin que intervenga una interpretación*.

---

<sup>4</sup> Cfr. AC

<sup>5</sup> EH, "por qué soy un destino", § 1, p. 124

Siguiendo con la analogía, podríamos decir que del texto sólo conocemos nuestras interpretaciones; pero esto implica que existe el texto. De hecho, la existencia de dos versiones distintas de un mismo texto bastaría para demostrar la existencia del texto. No podemos afirmar que tenemos interpretaciones distintas de algo si no aceptamos que existe un algo ajeno a nosotros que produce esas interpretaciones y el cual tiene características objetivas suficientes que nos permiten identificarlo como el mismo texto del cual ambos disintimos en opinión. Esto es, que para poder convenir que no estamos de acuerdo en algo, necesitamos estar de acuerdo en que hay *algo* en lo que disintimos. Por lo tanto, hemos logrado poner en común algo, por lo menos un punto en el que dos visiones del mundo fueron compatibles.

A pesar de esto, hay quienes se empeñan en señalar que esta identidad no existe. Que este referente objetivo no es tal y que Nietzsche está ubicado en esta línea de pensamiento. Es decir, hay quienes afirman que la posición nietzscheana es radical al respecto y que la verdad, para este autor, no es otra cosa que una creación del ser humano. Lo cual me parece una violación profunda al espíritu nietzscheano. No sólo eso, sino que de aceptar la versión moderada que estoy proponiendo significaría que esta presunta libertad que algunos pensadores aseguran que Nietzsche propone no esa tal, sino que él mismo impone límites a la posibilidad de ellas. Dicho en otras palabras, el principio nietzscheano de interpretación no permite cualquier desvarío, sino que contiene y establece sus propios límites.

Ese límite no puede ser otro que las cosas mismas, siguiendo con la analogía, el texto mismo impone sus límites interpretativos. Esto es lo relevante de este tema. Si aceptamos que toda interpretación es igualmente válida porque no podemos acceder al referente real y, por lo tanto, no podemos juzgarlas (cosa que sugiere la interpretación dura), entonces podríamos afirmar con Dostoievsky que "nada es verdadero, todo está permitido"; pero, bajo la interpretación moderada que sugiero tendríamos que afirmar que "nada es verdadero, pero *no todo* está permitido". Las consecuencias éticas me parecen evidentes, aunque de eso no he de encargarme aquí.

Debemos preguntarnos, ¿por qué puede Nietzsche decir que alguien miente? O bien, ¿cómo hace Nietzsche para afirmar que el cristianismo

*miente bajo una teoría que él sostiene y que afirma que no podemos aprehender la realidad, sino que sólo tenemos interpretaciones de ella?*

Esta pregunta motiva este trabajo y dos posibles soluciones se me ocurren y son las que plantearé aquí: o está colocado en una posición preferencial que le permite observar a la mentira como tal aun cuando no pueda observar a la verdad o existe un criterio que permite flanquear la interpretación y "echarle un vistazo" a la realidad.

Así, el objetivo de este trabajo es mostrar que en Nietzsche existe la posibilidad de hacer una acusación objetiva en el texto de *El Anticristo* sin tener que renunciar a la teoría que él mismo denomina *perspectivismo* y que está expresado en aquella conocida frase ya mencionada. Esto es, se puede ser perspectivista y a la vez rechazar la mentira y no aceptar que toda interpretación sea igualmente válida. Para ello he de señalar que me baso en la definición de *perspectivismo* que este autor se ha dado a sí mismo y que se ha convertido en la forma "tradicional" de entenderlo; renunciando así a otro tipo de definiciones del término (por ejemplo, la de Ortega).

Dado que esta acusación se presenta en su máxima expresión en *El Anticristo*, utilizaré este texto como base para el análisis de este problema. No sólo eso, más adelante aduciré razones que considero suficientes para entender la relevancia de este texto dentro de la obra nietzscheana.

Es necesario, sin embargo, como otro objetivo, plantear la necesidad de entender bien a qué se refiere la acusación que hace Nietzsche. Por eso es necesario entender que no se trata de acusar a la falsedad de los juicios en que se basa el cristianismo, ya que, para este autor, todos los juicios son falsos; sino que delata a la mentira, esto es, a querer hacerlos pasar por verdaderos cuando en realidad no lo son. Más aún, este ataque no es sólo contra el cristianismo, sino contra una forma de habérselas con el mundo que podemos definir como "modernidad". El ataque que emprende no es, pues, contra una religión, sino que esta es símbolo de algo más, de toda una forma de ver, comprender e interactuar con el mundo.

Para poder llegar a la respuesta que he sugerido, primero expondré los rasgos más importante de lo que podríamos llamar la *teoría de la verdad* en Nietzsche. Para esto me he de servir no sólo de *El Anticristo*, sino de toda la obra nietzscheana. Esto debido a que esa "teoría de la

verdad" no aparece formulada claramente en uno solo de sus textos, sino esparcida en fragmentos en todo su trabajo, tanto público como inédito. Por eso es necesario revisar fragmentos que van desde los primeros escritos sobre retórica, pasando por *El nacimiento de la tragedia*, hasta los fragmentos inéditos y póstumos.

Por lo tanto, otro de los objetivos que se persiguen en este trabajo es dar una sucinta mirada a lo que podríamos llamar la teoría nietzscheana de la verdad y contextualizar su crítica en *su* momento, vinculándolo con pensadores como Schopenhauer y Lange que necesariamente lo unen a Kant.

Esto trae además una consideración importante y es el hecho de que la obra de este autor, a pesar de presentarse de manera fragmentaria, mantiene una consistencia teórica o, más bien, problemática. Con esto me refiero al hecho de que existen problemas que se mantienen presentes en la obra de Nietzsche y que, con el paso del tiempo, sólo se modifican en su forma de plantearse y hasta en las respuestas que se dan. Pero los problemas se mantienen siempre ahí.

Es cierto que podemos afirmar, como haría Deleuze, que existen varios nietzsches; sin embargo, considero que la unidad temática le da consistencia a esas voces. La unidad problemática en su pensamiento puede ser sistematizada localizando los elementos dispersos en la obra completa y reordenándolos lógicamente. Así, me permito utilizar fragmentos de textos distintos que permiten ejemplificar y dar coherencia a una propuesta teórica.

Sin embargo, ¿y los textos discordantes? Me parece que es posible demostrar que los aforismos y fragmentos que concluyen lo contrario a lo aquí propuesto son fácilmente explicables dentro de lo aquí señalado. Esto debido a que una teoría afirmativa<sup>6</sup> de la verdad permite justificar un fragmento que hable en negativo de ella. Lamentablemente, por falta de tiempo no me podré permitir mostrar cómo es esto posible.

---

<sup>6</sup> Entiendo por afirmativa que dice lo que las cosas son y negativo como aquella que dice lo que las cosas no son. Vulgarmente se le conoce a la segunda como crítica, mas este concepto no es correcto, pues la crítica es enjuiciar algo, tanto afirmativa como negativamente.

Por eso, este trabajo no presenta la evolución histórica de un concepto en Nietzsche, sino que expone dispersas ideas de acuerdo a un nuevo orden lógico.

Así, el primer capítulo estará dedicado a explicar esa "teoría de la verdad" en Nietzsche, empezando por definir lo que se entiende por Verdad en sentido clásico para continuar con los conceptos nietzscheanos de realidad, ficción y conocimiento que junto con el de verdad nos dan un panorama amplio de la opinión de este autor sobre este tema. Me parece necesario señalar aquí que esta definición clásica del concepto de verdad es sustancial para entender las respuestas que propongo debido a que este pensador tiene una formación más bien clásica que moderna.

Recordemos que Nietzsche fue educado por una familia de párrocos y que su formación durante sus primeros años fueron completamente encaminados a que él fuera teólogo. Posteriormente sus estudios en Pforta, Bonn y Leipzig lo llevan por el lado del humanismo, por lo cual es un gran estudioso de griegos y latinos, así como de los renacentistas, estos últimos sobre todo por su relación afectiva con J. Burkhardt.

Nietzsche jamás contó con una formación filosófica. De hecho, la cátedra de filosofía que solicitó en Leipzig le fue negada por ser filólogo, a pesar de ser un reconocido profesor.

Esto me lleva a suponer que Nietzsche está más emparentado con los teólogos medievales que con los pensadores modernos, entendiéndose Descartes, Locke, Hegel y hasta el mismísimo Kant. Quizá habría que hacer una excepción con Spinoza a quien Nietzsche consideró como su precursor<sup>7</sup>. Por eso es necesario entender los conceptos de verdad metafísica y verdad lógica en el sentido más clásico de ellos, tal como los concibe, por ejemplo, Tomás de Aquino.

Finalizo ese primer capítulo explicando lo que entiende Nietzsche por voluntad de verdad, base necesaria para entender la crítica nietzscheana

---

<sup>7</sup> Esto se encuentra en una carta que escribe a su amigo Franz Overbeck fechada el 30 de julio de 1881. En ella dice textualmente: "¡Estoy completamente sorprendido, encantado! ¡Tengo un *predesor*, y de qué género! Apenas conocía a Spinoza y que ahora llegara a él fue un 'acto intuitivo'. No es sólo que su tendencia general sea idéntica a la mía —hacer del conocimiento el *efecto más poderoso*— (...)". Sobre este tema, Rudolf Burger ha escrito un artículo titulado "Spinoza, Nietzsche & company" que explora las semejanzas entre estos dos pensadores.

pues dice que lo que en realidad buscamos como seres humanos, no es la verdad, sino la mentira; término que se define en la última sección de este capítulo.

Después, en el segundo capítulo, paso a analizar el texto que uso como base para este trabajo: *El Anticristo*. Aquí estableceré primero por qué utilizo este texto para el trabajo que presento, explicando su importancia histórica dentro de la obra nietzscheana así como por otras consideraciones. Luego trataré de justificar la sospecha que este libro presenta al señalar las partes en la que su autor menciona la acusación contra el cristianismo afirmando que éste miente.

Pasaré luego, en los dos capítulos siguientes, a presentar sendas soluciones: primero, la de la moral como punto de creación de la perspectiva, la cual dirá que Nietzsche está colocado en una posición privilegiada para observar la mentira y denunciarla. Segundo, la de la vía kantiana que afirmará que el proyecto de este autor se encuentra vinculado con el de Kant, gracias a Lange y a Schopenhauer, y que acepta por ello la estructura de un sujeto que dicta leyes a la naturaleza, pero que lo hace consistentemente, es decir, con reglas fijas.

La primera liga a este autor con la línea de pensamiento crítico neokantiana de su época y postula que, al igual que en Kant, lo que le da valor objetivo a la interpretación no es otra cosa que el hecho de que existen leyes generales de la interpretación y que, por lo tanto, existen interpretaciones del mundo que son consistentes para todos los seres humanos.

La segunda postula que Nietzsche está situado en una posición preferente que le permite descubrir las distintas perspectivas sin por ello salirse de ellas. Por el contrario, lo que le da validez objetiva a la acusación es el hecho de que se puede observar al mundo desde perspectivas diversas y por ello entender que se trata de tales y, más aún, que al haber visto desde distintos lados se tiene una visión más amplia y, por lo tanto, objetiva.

Por último, en la conclusión presentaré un resumen de lo establecido, así como las posibilidades que presenta lo dicho para futuras investigaciones.





## EL PROBLEMA DE LA VERDAD EN LA OBRA DE NIETZSCHE

---

Daré inicio explicando algunos conceptos que utilizaré en esta investigación de acuerdo a una manera tradicional de concebirlos, para luego dar paso a explicar cómo los entiende Nietzsche en su obra. Si bien es cierto que esta no es la única manera posible de entender tales conceptos, considero que es muy cercana a la manera en que él los entendía.

Pareciera por todos conocida la crítica que hace Nietzsche al concepto de verdad al afirmar que ésta es sólo una ilusión. Sin embargo, esto plantea grandes problemas que es necesario aclarar previamente. Antes que nada, es necesario señalar dos cosas: primero, que él no abandona la noción tradicional de verdad como adecuación y que es precisamente a partir de ésta que puede establecer su crítica.

Nietzsche se formó para ser teólogo, dada su descendencia y amistades como la que tuvo con F. Overbeck; se formó también como humanista, dada su educación en Pforta y Basilea y sus amistades con gente como J. Burkhardt; y como filólogo gracias también a su educación y a amistades como la de su profesor Ritschl. Esto lo convierte en un conocedor de la tradición preilustrada que va de la Grecia arcaica hasta el Renacimiento. Es por esto mismo, muy probable que haya sido formado dentro de la lógica más tradicional y que tenga plena noción de los conceptos utilizados durante el medioevo y el Renacimiento, conceptos que serán caricaturizados y criticados por los pensadores ilustrados, pero que es necesario entender en su forma tradicional para comprender sus críticas.

Nietzsche debe ser considerado, entonces, como un pensador inserto en su tradición. A este respecto, Heidegger afirma: "del mismo modo en que Kant explica la esencia general de la verdad, sí piensan también los teólogos medievales y así piensan también Platón y Aristóteles acerca de la 'verdad'. Nietzsche no solo *parece* estar en armonía con esta tradición occidental, sino que lo está efectivamente..."<sup>8</sup>.

---

<sup>8</sup> Heidegger. *Nietzsche*. V 1 p. 415

Considero, pues, necesario partir de esa lógica para explicar lo que considero las *nociones tradicionales*.

En esta tradición la verdad es entendida como adecuación, (la cual se da en dos sentidos que serán explicados más adelante). Sólo en tanto que se entiende que la verdad es la adecuación de lo que de piensa o dice con lo que es, puede entenderse que Nietzsche afirme que esta relación nunca se da y, por lo tanto, es una ilusión. Esta definición tradicional presupone la existencia de algo verdadero según lo cual se mide la verdad de lo pensado o dicho. Es en este segundo punto donde ataca propiamente. Para poder llevar a cabo su ataque necesita conservar la noción tradicional, pues, de lo contrario, no podría establecer la no correspondencia de lo pensado con eso que se supone verdadero.

La crítica nietzscheana, por lo tanto, no establece una nueva definición de verdad, sino que basada en la ya existente, la pone en tela de juicio, la analiza desde sus principios básicos y descubre su infuncionalidad. Pero esto supone, necesariamente, que existe algo a lo cual no se adecua lo pensado o dicho, de donde se sigue lo otro que hay que aclarar.

Segundo, cuando Nietzsche afirma que la verdad es una ilusión, no se refiere a que la esencia de la verdad sea tal, sino a que aquello que hemos considerado como verdad es en realidad una ilusión. Para poder llevar a cabo esta afirmación es necesario establecer que existe algo que es verdadero, independientemente de que esta sea conocida o no. Es decir, el problema que se plantea cuando alguien dice que tal cosa no es verdad es el hecho de que existe algo que sí lo es. Esta acusación sólo puede ser hecha desde dos posturas: primero, que se sepa lo que es verdadero y, por ello, se esté seguro de que lo que se dice no lo es. Segunda, teniendo elementos suficientes para saber que alguien no está diciendo la verdad. Ambas posturas implican necesariamente la existencia de lo verdadero. Lo cual nos llevaría a postular que Nietzsche cree en la verdad, lo suficiente para poder criticar el concepto y establecer que la verdad es una ilusión.

El problema que se plantea entonces es que la esencia de la verdad no cambia en Nietzsche, sino que bajo ella se establece la crítica. *Toda la crítica nietzscheana al concepto de verdad parte de la forma tradicional de entenderla y la defiende*. Por ello, lo que sale mal librado no es el concepto mismo de verdad, sino aquellos que se han postulado como los portadores de ella, entiéndase el Cristianismo (en tanto que símbolo de la modernidad).

La crítica no es, pues, al concepto por sí mismo, sino en relación a aquellos que se dicen poseedores de la verdad.

### ***La definición de verdad en la tradición***

Existen en esta tradición tres formas de referirse a la verdad que representan tres aspectos de ella: primero, se dice que una cosa es verdadera o que es falsa. Segundo, se habla de juicios verdaderos y juicios falsos, esto es, que *lo que se dice de algo* es verdadero o falso y, tercero, se habla de que una persona es veraz o falaz (mentirosa). Esto no quiere decir que existan tres verdades distintas, sino que existen tres aspectos de ella.

Estos tres aspectos o formas de referirse a la verdad, la cosa, la proposición y el hombre, corresponden a tres tipos distintos de conceptualizar a la misma, que son, respectivamente: la verdad ontológica<sup>9</sup>, la verdad lógica y la verdad ética. A cada una de estas concepciones de verdad le correspondería una rama de la Filosofía para que se encargue de ellas en su estudio. De la primera sería la Metafísica u Ontología, de la segunda la Lógica y de la tercera la Ética. Pasaré a explicar cada una de ellas.

### **La verdad Ontológica**

Desde el enfoque de la verdad ontológica, una cosa es verdadera si es lo que es. Esta definición es la más tradicional que podemos encontrar y es el fundamento principal de toda enunciación verdadera. Si no hay algo que es verdadero, no puede *decirse* nada que sea verdad. Esta noción es de amplio uso durante la Edad Media: la podemos encontrar, por ejemplo, en San Agustín quien en los *Soliloquios* ha establecido que "lo verdadero es lo que es en cuanto que es lo que es" y también "la verdad es la perfecta semejanza con el principio, sin desemejanza alguna". En palabras de San Hilario: "Verdadero es lo que declara y manifiesta el ser". Para San Anselmo "verdad es la rectitud que sólo el entendimiento puede percibir, y recto es lo que concuerda con su principio". En palabras de Avicena: "la verdad es el

---

<sup>9</sup> Estrictamente hablando, el término correcto es "verdad *metafísica*", que es como se le conoce durante toda la Edad Media, especialmente en Santo Tomás de Aquino. Sin embargo, debido al sentido en que utiliza Nietzsche este término me parece conveniente modificarlo para evitar confusiones. Entenderé, entonces, ontología como el estudio de lo que es real, mientras que metafísica en el sentido nietzscheano como aquello que está más allá (meta) de la realidad física.

ser propio de cada cosa tal como le ha sido enseñado”<sup>10</sup>. En Aristóteles encontramos que “*ser* y *es* significan que algo es verdadero y *no ser*, no verdadero...”<sup>11</sup> y “cada cosa tiene verdad en la misma medida en que tiene ser”<sup>12</sup>

En el caso de Santo Tomás de Aquino, éste explica que las cosas son *per se* y no *secundum accidens*, respecto de la inteligencia divina. Esto significa que Dios es su esencia. De tal manera que la verdad de las cosas consiste en su conformidad con su principio, *i. e.*, con el entendimiento divino. Además, como señala Chavolla, la verdad de las cosas “... se mide por el entendimiento divino que es su causa; y, en otro sentido, las cosas son verdaderas porque tienen la forma propia de su naturaleza, identificándose, en este sentido, lo verdadero con la substancia del ser”<sup>13</sup>.

Mas no sólo en la tradición se encuentra este concepto, en palabras de Márquez Muro la verdad metafísica es “la conformidad o correspondencia o identidad de una cosa con su esencia”<sup>14</sup>. Heidegger en su ensayo *De la esencia de la verdad* afirma que “lo verdadero es lo real (*wirklich*)” y explica este uso de la palabra verdad afirmando que existe una coincidencia no sólo de la proposición con lo real, sino que esta depende de aquella: “...la verdad de la proposición, sólo es posible sobre el fundamento de la verdad de las cosas...”<sup>15</sup>.

Lo que esto significa es que existe una idea de lo que esa cosa debe ser y ella es una *verdadera* cosa si se apega a esa idea. Esa *idea* es lo que llamaré la esencia<sup>16</sup> de la cosa, entendiendo por esencia lo que hace que una cosa sea tal y no otra. O sea, es el conjunto de predicados que se pueden enunciar sobre un sujeto cualquiera y que de no ser predicados, el sujeto dejaría de ser eso para convertirse en otra cosa.

---

<sup>10</sup> Las definiciones anteriores se encuentran citadas en Chavolla, *La verdad*.

<sup>11</sup> Aristóteles, *Metafísica* V, 1017, a30.

<sup>12</sup> *Id.* II, 993 b30

<sup>13</sup> Chavolla, *Op. Cit.*, p. 142.

<sup>14</sup> Márquez Muro, Daniel. *Lógica*, p. 195.

<sup>15</sup> Heidegger, “De la esencia de la verdad” en *¿Qué es metafísica?*, p. 181-183.

<sup>16</sup> “Essentia est id quod per definitionem rei significatur”, afirma Tomás de Aquino en el *Opúsculo sobre el ser y la esencia*, p. 28

La idea de verdad ontológica surge, según explican tanto Chavolla como Heidegger, de la necesidad humana de discernir entre lo que es y lo que aparenta ser. El caso es muy claro, el hombre necesita diferenciar entre las cosas que son tales y las que no son, entre, por ejemplo, el oro *falso* y el oro *verdadero*, "el oro falso no es realmente lo que parece (*erscheint*)"<sup>17</sup>, entre el verdadero amigo y el falso amigo, la verdadera felicidad, el verdadero aburrimiento, etc.

El ejemplo que Heidegger utiliza es muy claro, existe una idea (un conjunto de características, de predicados posibles) de lo que es el oro, algo es oro si se apega a esa idea, es falso oro si no se apega a esa idea. Cuando nos topamos con algo que parece oro pero no lo es, sospechamos que *algo no concuerda* con eso que llamamos oro. Esto es, que lo que nos está presente en ese momento no coincide con lo que el oro es (con la definición, con las características, existe por lo menos uno de los predicados posibles del oro que no es aplicable a aquello que está frente a nosotros). Cuando lo que nos está presente es oro *verdadero* lo que tenemos es una coincidencia entre ello y esa idea del oro. Pero todavía no hemos emitido ningún juicio con respecto a eso que nos está ahí enfrente. Esto se da hasta un segundo momento en que enunciamos "esto es oro". Pero, en un primer momento la verdad se establece como la coincidencia entre lo que nos está enfrente y la idea de lo que aquello debe ser<sup>18</sup>.

Xavier Zubiri explica que en cuestión de la verdad ontológica, esa idea puede estar en la mente de Dios o en la del hombre, según lo cual tendremos dos modos distintos de entenderla. La idea puede estar en la mente de Dios, como en el caso de San Agustín, y si la cosa se apega a ese modelo, entonces será verdadera. El conocimiento proviene cuando el intelecto divino me permite conocer la esencia de la cosa y así compararla con aquello que se me presenta. En este caso podemos entender también el platonismo según el cual una cosa se apega a su imagen ideal existente independientemente de las cosas mismas. La idea es captada o adquirida antes de que el alma se encarne en el cuerpo, el conocimiento es el recuerdo de esa idea para poder compararla con lo que se me presenta.

---

<sup>17</sup> *Id.* p. 181.

<sup>18</sup> Me queda muy claro que esta postura es sumamente criticable, pues no deja de presuponer una actitud lingüística. Mas, como mostraré más adelante, la propuesta nietzscheana precisamente está atacando esta idea al proponer que toda verdad se forma necesariamente en el lenguaje.

Por otro lado, la idea puede estar en la mente humana y haberse conformado en ella y aún así, la cosa puede o no apegarse a ella. Este es el caso de los empiristas, por ejemplo. La esencia de una cosa es lo que reconocemos como tal, un concepto que nos hemos formado mediante la abstracción de sus propiedades, quitando lo accidental y dejando lo substancial.

Nótese que todavía no estamos hablando de la proposición, esto es, de la verdad entendida lingüísticamente, sino de la adecuación entre el término mental y la cosa<sup>19</sup>. En términos de lógica medieval, el término de primera y segunda intención debe coincidir con la idea de la cosa, en tanto que estos son significativos de las cosas<sup>20</sup>. El término mental no puede ser equívoco, pues es signo natural de de aquello que significa y, sobre todo, es similar en todos los hombres<sup>21</sup>. Sólo hasta que hablamos de términos de primera y segunda imposición, que son términos orales o escritos, podemos entender la verdad como lingüística. Pero eso lo haré en la siguiente sección.

Pero no hemos de ocuparnos ahora si esa esencia existe independientemente del sujeto o es una mera creación intelectual. Baste por ahora saber que por verdad ontológica entendemos que una cosa es conforme a su esencia, pues esto trae consigo muchas consecuencias que los pensadores modernos aceptaron sin más y que Nietzsche va a criticar fuertemente. Algunas de ellas son las siguientes:

- a) La naturaleza deviene en realidad, en *res*: esto es, lo que tiene existencia verdadera y efectiva. Esta realidad se opone a la apariencia, al engaño, al error. Es fácil comprender cómo de aquí surge el hecho de creer que esta realidad tal cual en que las cosas se mueven, cambia, etc., es comprendida como una apariencia. De ahí que lo más verdadero es la esencia, no la cosa. Hay algo que es substrato de lo verdadero y no pueden ser las cosas físicas.

---

<sup>19</sup> En este sentido, Aristóteles ya había enunciado: "de lo que una cosa sea o no sea depende que una opinión o una proposición sea verdadera o falsa", esto es, de si el predicado P eso no pertinente para el objeto x, esto es, no pertenece a su esencia, depende que se pueda predicar proposicionalmente P de x. Lo cual nos muestra claramente por que la verdad ontológica es anterior a la verdad lógica.

<sup>20</sup> Cfr. Alberto de Sajonia, *Perutilis logica*. §121-126

<sup>21</sup> *Id.* § 17 y18

- b) La verdad es objetiva. La realidad es objeto, en el sentido de contrapuesta al sujeto que está frente a ella. Esto quiere decir que la cuestión de la verdad no depende del sujeto que la enuncia ni de su actividad cognoscitiva, como sucederá en el caso de la verdad lógica (lingüística). Al ser la relación entre la cosa y su esencia lo que determina la verdad no importa lo que al sujeto le parezca que es verdadero o no, sino lo que *en realidad es*. Sólo si la verdad depende de esta correspondencia podemos afirmar después que alguien pueda formular un juicio verdadero, pues sin esta correspondencia objetiva, la verdad de la proposición dependería del criterio subjetivo de cada individuo y no de la cosa, esto es, del objeto, o sea, *objetiva*.
- c) La verdad es lo que es en oposición a lo que *aparenta* ser. Las cosas pueden ser aparentes sólo en la medida en que pueden ser no-aparentes, esto es, reales. No podríamos hablar de "un mundo real" (asunto que Nietzsche criticará) y de uno aparente si no aceptamos la existencia de la verdad ontológica.
- d) La verdad requiere del conocimiento de la esencia, no de las cosas individuales. Las cosas individuales se degradan o cambian, son imperfectas, distintas. Sólo podemos conocer lo igual, lo que es imperecedero e inmutable. *Lo que conocemos no son las cosas, sino las esencias de las cosas*. Sólo así puede hacerse una escisión entre dos mundos, el de las esencias y el de las cosas físicas. El mundo empírico no es suficiente para proporcionar la verdad, pues requerimos de la esencia para compararlo.
- e) La esencia de la cosa es obtenida o de la cosa misma o de la mente divina que nos provee las esencias. Desde esta concepción tradicional, la esencia de la cosa es independiente de nosotros, no la inventamos, sino que la adquirimos. Puede estar en nosotros, pero no porque nosotros la hayamos producido. La cosa tiene su propia esencia y el conocimiento es adquisición de ella.

En este sentido, como ya señala Heidegger, la *adaequatio rei ad intellectum* se entenderá como *adaequatio rei ad intellectum*<sup>22</sup> esto es, la cosa será verdadera si se adecua a su idea o esencia ya sea por que el hombre mismo la produjo o porque Dios la colocó. En el

---

<sup>22</sup> Definición de Isaac de Israel, citada por Santo Tomás de Aquino.



caso de Santo Tomás, por ejemplo, esta *adaequatio* se da entre la cosa y el *intellectum* divino. Pero lo relevante aquí es que esencia pertenece a la cosa misma.

## La verdad lógica

De la división entre el objeto conocido (el mundo) y el sujeto cognoscente surge necesariamente una contraposición entre la representación con lo representado. En tanto que sujeto y objeto son distintos, lo que está ahí (lo representado), es distinto de lo que está en el sujeto (representación). Ante esta situación, surge la duda de si la representación es correcta con respecto a lo representado. Nace entonces la necesidad del estudio de la lógica y la epistemología, esto es, de si la representación en el sujeto corresponde con lo representado (la cosa). La primera entendida como términos de primera y segunda imposición, esto es, como enunciados sobre algo. Lo que nos lleva a entender esto como la correspondencia entre lo dicho y lo que es.

De la verdad lógica tenemos noticia desde Aristóteles cuando dice que "decir de lo que es que es y de lo que no es, que no es, eso es la verdad", hasta Wittgenstein que dice de la verdad o falsedad de una proposición "...consiste en el acuerdo o desacuerdo de su sentido con la realidad"<sup>23</sup>.

Desde la verdad lógica, un juicio (y la proposición que es la expresión de él) es verdadero si corresponde con la realidad o estado de cosas que está mentando. Aquí no importa todavía si se adecua a la esencia de la cosa. La misma proposición "tal cosa es falsa" debe adecuarse al estado de cosas que mienta. Para explicar mejor esto, ampliaré el ejemplo que Heidegger utiliza: habíamos dicho que una moneda de oro puede ser falsa o verdadera si se adecua con la idea preconcebida de lo que implica ser oro. Ahora, el juicio expresado en la proposición "esta moneda es falsa" puede ser, a su vez, verdadero o falso. Si la moneda es verdadera (verdad ontológica), el juicio será falso; mas si la moneda es falsa, el juicio será verdadero (verdad lógica). Tenemos, entonces, una combinación que muestra claramente lo dicho por Heidegger sobre la dependencia de la verdad lógica de la ontológica<sup>24</sup>, no se puede *decir* que algo es verdadero o falso si no podemos determinar primero si es verdadero o es falso.

---

<sup>23</sup> Wittgenstein, *Tractatus Logico Philosophicus*. 2.222

<sup>24</sup> Cfr. p.22 de esta investigación.

Con lo cual podemos también establecer que existen dos tipos de enunciaciones distintas aquella que dice “x es y”, a la que podemos llamar “p” y aquella que dice “p es verdadera” o “p es falsa”. Si de da efectivamente que X es Y (hecho P), entonces la proposición p es verdadera y, por lo tanto, la proposición “p es verdadera”, también lo es.

Desde esta perspectiva, la definición *adequatio rei et intellectus* se entiende como *adaecuatio intellectus ad rem*. Aquello que se predica de la cosa será verdadero si se adecua a lo que la cosa es. El intelecto se modifica, se adapta, se ajusta a lo que es la cosa y lo que conocemos de la cosa es su esencia. La verdad lógica depende de que lo que se mienta en el juicio corresponda con la esencia de las cosas expresadas en el mismo.

Entendemos, pues, que la verdad lógica se construye en el discurso, mas no depende de él, sino que sigue dependiendo de la cosa. Esto es, lo que permite saber si una cosa es verdadera o falsa no es la proposición misma, sino su referente, la realidad que mienta. Desde un empirismo radical, como en el caso de Wittgenstein, si no hay comprobación, esto es, si no se va a la realidad a comparar la proposición, entonces no puede decirse si es verdadera o no; no pueden existir proposiciones verdaderas *a priori*<sup>25</sup>.

El entendimiento, facultad del hombre encargada de la elaboración de juicios, de *adecua* a las cosas y entonces se da la relación que posibilita la verdad. En tanto que el entendimiento y la razón (facultad superior mediante la cual se ligan los juicios en razonamientos) funcionan con el lenguaje, la verdad lógica se puede entender como la adecuación de lo dicho (ya sea pensado, hablado o escrito) con las cosas.

Para afirmar que una proposición es falsa, *i.e.*, que no dice lo que es la realidad, tenemos que suponer primero que *sabemos* lo que es la realidad para así hacer la comparación del sentido de la proposición con la realidad y determinar que no son adecuadas. Así, la falsedad lógica estará definida como la no adecuación de lo dicho con las cosas.

## La verdad Ética

Por último, desde el punto de vista de la Ética, si hay correspondencia entre lo que realmente se piensa o siente y lo que se dice, entonces se puede hablar de que lo mentado es verdadero y, por lo tanto, el hombre es

---

<sup>25</sup> Cfr. Wittgenstein, *Op. Cit.* 2.223, 2.224, 2.225, 3.04 y 3.05

veraz. En este sentido, Ortega y Gasset afirma, por ejemplo, que verdad es "la coincidencia del hombre consigo mismo"<sup>26</sup>. Lo falso, en el sentido de la moral, sería lo contrario, aquello que se aparta de la convicción propia.

En este caso, el problema de la verdad está determinado por problemas como el de la libertad y el de la voluntad, factores que intervienen directamente en la posibilidad de obrar de acuerdo a nuestra propia convicción.

Tomás de Aquino explica que la verdad moral no es más que una especie de verdad y afirma que:

La virtud llamada verdad no es la verdad en general, sino cierta especie de verdad o veracidad, conforme a la cual el hombre se muestra en obras y palabras según es. También es un sentido especial se habla de *verdad de la vida*, que está en el hombre, lo mismo que hemos dicho que está la verdad en las cosas, en cuanto el hombre cumple en su vida aquello a que lo destina el entendimiento divino. Sin embargo, de esta verdad particular no se puede pasar a la verdad general<sup>27</sup>

A pesar de la importancia que podemos ver en esta definición con respecto al problema de la crítica a la moral que hace Nietzsche, no es la intención de este trabajo ahondar en esta. Por ello, aquí dejaré la exposición sobre la verdad moral.

## ***La definición de objetividad en la tradición***

Existe una relación necesaria entre estos tres aspectos de la verdad que le dan un orden lógico a las tres ramas de la Filosofía que los estudian: en los tres casos existe una idea de adecuación o de relación entre dos elementos. En el primer caso, es de la cosa con su esencia, en el segundo es del juicio con la cosa o realidad y en el tercero de los actos con las convicciones o el ser mismo del hombre.

Observamos, entonces, que es necesario primero una concepción ontológica que fundamente o sustente tanto a la verdad lógica como a la moral. Esta concepción es la que responderá a la pregunta ¿qué son las cosas? Una vez que sabemos esto, lo siguiente es preguntarnos por la forma en que podemos saber algo sobre esas cosas. Es aquí donde se hace

---

<sup>26</sup> Ferrater Mora, *Diccionario de Filosofía*.

<sup>27</sup> *Suma Teológica*. I, q. 16, a 5.

presente lo que se conocía como Lógica Mayor, Crítica o, en la actualidad, Teoría del conocimiento o Epistemología. El *conocimiento* es la manera en la que nos relacionamos con esas cosas y nos las apropiamos, las *aprehendemos*.

Ahora, una de las características tradicionales de la verdad, como señalé anteriormente<sup>28</sup> es que esta debe ser objetiva, esto es, que se presenta independientemente del sujeto que la conoce. Miguel Bueno afirma que "lo objetivo es un atributo de la verdad porque se constata mediante la verificación del pensamiento en el objeto"<sup>29</sup>. La verdad no depende del proceso cognocitivo del sujeto, sino de su relación con el objeto que el juicio está mentando. El valor objetivo de una proposición no depende de cómo se haya obtenido el conocimiento que expresa, sino de la relación que existe entre esa conocimiento ya obtenido y el estado de cosas que representa.

Esto es, haciendo a un lado lo que sepamos de las cosas o lo que podamos decir de ellas, las cosas son de determinada manera. No importa si podemos saber o no cómo son, debe haber ciertas características en ellas que no dependan de que el sujeto cognoscente las perciba o no. Supongamos un objeto que nos es desconocido y que posee la propiedad "x", de él podemos predicar "x". El que yo sepa o ignore tal predicación no afecta al hecho de que "x" sea predicado posible de ese objeto. Más aun, podría ser que no estuviera de acuerdo con que esa cosa es "x". Con esto no eliminaría el *hecho* de que "x" es propiedad objetiva del objeto. Esto explica que no importa el factor subjetivo, sea si lo conozco o no, el modo como lo conozco o la opinión que tengo sobre el predicado "x". Se dice que es una propiedad objetiva porque pertenece al objeto y no a mi percepción de él.

La concepción de objetividad así planteada parece indicar que una proposición es objetiva sólo si es verdadera en sentido lógico. Si la proposición se adecua a la realidad tal cual es, independientemente de lo que yo diga u opine sobre ello, entonces la proposición es verdadera y esta verdad será objetiva en tanto que menciona a esa realidad independiente de mí.

---

<sup>28</sup> Cfr. p. 24

<sup>29</sup> Bueno, *Epistemología*. p. 94

Pero surge con esto un problema ¿podría una proposición falsa ser objetiva? Lo que aquí se presenta es una confusión. Si entendemos "proposición falsa" como la expresión de un juicio que mienta un estado de cosas que no se da en la realidad, entonces no puede ser objetiva, en tanto que estaría dando un predicado a un sujeto que no puede aceptarlo. El predicado no se verifica en el objeto y, por lo tanto, no puede ser objetivo. Es decir, si nos referimos a la *falsedad lógica*, entonces no puede haber objetividad.

Pero, podría darse el caso de que una proposición fuera *ficticia*, esto es, que no tuviera un referente real, con lo cual no podría ser *verificada*, o sea, no se podría comparar el juicio con el hecho para saber si corresponden y así afirmar su verdad. Sin embargo, esta proposición ficticia puede ser aceptada como objetiva, es decir, que no depende de nuestra percepción subjetiva y es independiente de que lo conozcamos o no. Tal es el caso de las coordenadas geográficas y, por ende, de los husos horarios. Ni los paralelos ni los meridianos son *verdaderos* ontológicamente hablando, esto es, no tienen existencia real en el mundo. Pero la proposición "el centro de México utiliza el huso horario GMT -06:00" es objetiva. En este caso podemos afirmar que es *intersubjetivamente objetiva*<sup>30</sup>. Es decir, no importa si *en verdad* estamos o no a GMT -06:00, sino que hemos aceptado que es así y no depende de cuestiones subjetivas que lo sea.

Se nos presenta aquí un problema, ¿la proposición "el centro de México utiliza el huso horario GMT -06:00" es verdadera? Si entendemos verdadero como la correspondencia de la proposición con algo real, entonces no lo es, pues el huso horario no es real. Pero si entendemos que los husos horarios han sido objetivamente establecidos y definidos, la proposición corresponde con la definición que se ha dado de ellos y, por lo tanto, puede ser verdadera. El problema consiste en suponer que los husos horarios *son* cosas existentes en la realidad. Mientras se mantenga su nivel de *ficciones* se puede hablar de su verdad.

Existen, entonces, entender la objetividad de dos maneras: primero, como realidad; esto es, que es objetivo lo que es real. Por ejemplo, una

---

<sup>30</sup> Este término que parece encerrar una contradicción no hace otra cosa que retomar la línea kantiana que fluye hasta llegar a Frege. Entiendo por intersubjetivo aquello que si bien depende del sujeto, no por ello es arbitrario, puesto que es algo que pone en común su propia subjetividad con la de los demás. Si para un grupo de personas una percepción subjetiva es común, entonces, nada impide que se le considere objetiva.

característica es real si se da *ontológicamente* en un ser. Segundo, como lo contrario a lo subjetivo que, en este caso, serían las creencias, saberes previos, deseos etc. del individuo. Esto es, una propiedad es objetiva no porque sea real, sino porque se da independiente de que me agrade, me parezca, lo acepte, lo sepa o lo crea.

En Nietzsche, el manejo de estos conceptos con dos distintas maneras de entenderse es continuo y casi nunca explica la manera en la que está entendiéndolos. De ahí nacen, en gran medida, las confusiones y, sobre todo, las supuestas contradicciones que tiene este autor. De modo que el reordenamiento lógico que pretendo en esta exposición intentará dar cierta consistencia al uso de estos términos.

Por último, la ciencia, entendida antes del positivismo, es la aprehensión de las verdades o el conocimiento de las cosas y sus causas. Posterior a esta corriente, la ciencia trata de encargarse sólo de los *hechos positivos*, esto es, de los que se dan efectivamente en la realidad.

Con todo lo dicho anteriormente me es posible ahora abordar el problema, pues queda visto cuál es la relación entre ciencia, realidad, objetividad y verdad, que son los términos que se utilizarán a lo largo de esta investigación.

## ***El concepto de realidad en Nietzsche***

El problema que aquí trataré es el de qué entiende Nietzsche por realidad. Con esto lograremos entender la crítica que hace al concepto de verdad ontológica y a la verdad lógica, en tanto que si la esencia de una cosa se construye en el lenguaje, la correspondencia de una cosa con su esencia equivale a la correspondencia de esa cosa con el término y, por lo tanto, verdad lógica y ontológica son lo mismo.

Para lograr esto primero abordaré la cuestión que responde a la pregunta ¿qué es la realidad para Nietzsche? y, en segundo lugar, la que respondería a la pregunta ¿qué son para él las esencias?

En *El nacimiento de la tragedia* de 1872 (con modificaciones en la segunda edición de 1874 y en la tercera de 1886), Nietzsche se ve fuertemente influido por el pensamiento kantiano gracias a sus fuentes Schopenhauer y Lange, además de por su amistad con Wagner. De ahí que en estos momentos afirme una escisión entre un mundo de apariencias y un mundo real.

Para Nietzsche el mundo en que vivimos es un mundo de ensueño en el que el hombre sensible al arte, el filósofo, tiene la sensación de que detrás de eso que ve existe una realidad distinta. Siguiendo a Schopenhauer afirmará que esa realidad nos es encubierta por el "velo de Maya".

Nietzsche distingue así dos fuerzas de la vida: la apolínea o mundo de las formas bellas, y la dionisiaca o el mundo de lo uno indiferenciado. Apolo, "...en cuanto dios de todas las fuerzas figurativas"<sup>31</sup>, es el que proporciona luz sobre las cosas, el que da claridad y belleza a las formas. Dioniso, por su parte, produce un efecto que asemeja a la embriaguez.

El mundo que observamos y en el que nos desenvolvemos es un mundo apolíneo, de formas claras, distintas, diferenciadas y bellas, un mundo así es en el que nos es posible vivir. Sin embargo, el mundo subyacente es el mundo de lo dionisiaco en donde nada esta diferenciado, el principio de individuación se rompe, es un mundo carnavalesco en donde las apariencias del mundo apolíneo desaparecen, donde predomina lo ininteligible, lo inexplicable, lo irracional e ilógico. El mundo dionisiaco abre "...el camino hacia las Madres del ser, hacia el núcleo más íntimo de las cosas"<sup>32</sup>

Los griegos, según nos cuenta Nietzsche, se percataron de los horrores del mundo y por ello pusieron frente a sí el mundo de lo apolíneo. A pesar de que en ciertos momentos el hombre puede encontrarse de frente con lo dionisiaco, requiere, en esos momentos, de un nuevo sistema de símbolos con los cuales pueda habérselas con ese mundo caótico y crear de nuevo una apariencia.

Así, la "tragedia" en este texto se presenta como la fusión de lo apolíneo y lo dionisiaco como mezcla necesaria. Es la realidad y el *horror* del mundo dionisiaco presentado en las bellas formas de lo apolíneo, con las cuales se hace soportable.

La realidad es aquí tratada, entonces, como ese mundo subyacente indiferenciado que no es asequible sino gracias a la apariencia. Esta postura será mantenida por Nietzsche a lo largo de toda su vida, tomando distintos matices que llegarán a culminar en la ya conocida frase "no hay hechos, sólo interpretaciones". Lo que a lo largo de su vida irá estableciendo es la importancia que tiene el ser humano en el proceso de conocimiento,

---

<sup>31</sup> NT, §1, p 42.

<sup>32</sup> NT, §16, p. 132.

afirmando que no es un proceso pasivo en el que simplemente aprehendemos las cosas, sino que tenemos una participación activa en tanto que *construimos* el conocimiento, esto es, interpretamos.

Si bien está manteniendo la idea de un mundo escindido en dos, lo que lo diferencia de otros autores es la manera en que conceptualiza estos dos mundos. Según Nietzsche a partir de Parménides y Platón hasta Kant y sucesores, el mundo real es el mundo de las esencias o cosas en sí que son imperecederas, inmutables, idénticas y perfectas. Mientras, el mundo "de las apariencias" es imperfecto, mutable, distinto, etc. Esto es, el mundo en que estamos es el que cambia y las cosas no son iguales, sino un poco distintas, como si artesanos torpes las hubieran cortado mal; eso hace pensar que debe haber otro mundo "más real" en que esto sea distinto, en el que exista el modelo de la hoja o del árbol (la hoja o el árbol en sí).

Al estar en un mundo en el que las cosas cambian, nacen y desaparecen, son todas distintas, surge la necesidad de algo estable, algo que no varíe y que sirva de guía, de principio orientador, de seguridad. La sospecha que surge en esta línea de pensamiento que señala Nietzsche es que este mundo que percibimos no puede ser el mundo verdadero, sino que tiene que existir algo más verdadero. No podemos afirmar la verdad de una cosa que está constantemente moviéndose, tenemos que afirmarla de algo que esté estable. La esencia de una cosa es eso que no cambia a pesar del tiempo y de las diferencias empíricas de las cosas. Por lo tanto, el mundo de las esencias debe ser más verdadero que este. Así, la esencia se convierte en lo primordial. Estas pueden estar en un lugar más allá del cielo, o en la mente de Dios, pero son ellas las que determinan la verdad en tanto que no cambian y permanecen a pesar de que lo que nosotros vemos si lo haga. Nace, entonces, la definición de verdad ontológica, tal como la he definido.

Para Nietzsche esto es al revés. El mundo que vivimos es el mundo real, tal cual es, con sus defectos e inexactitudes. Está de acuerdo en que así como es no permite el conocimiento. Acepta que no se puede decir verdad de un mundo que cambia y que es inestable, pero, lo que lo diferencia, es que no acepta por ello que el mundo de las esencias sea más verdadero. Por el contrario, en tanto que nos es necesario para vivir un mundo estable y este no lo es, nosotros nos *inventamos* ese mundo estable. El mundo de las esencias es un mundo ficticio que luego hipostasiamos y consideramos como el más verdadero por mor a sobrevivir en él. Las esencias son, entonces, ficciones que nos creamos en nuestra mente para poder lidiar con



cosas que ni son idénticas, ni estables, ni iguales. Con esto respondo a la segunda pregunta planteada en este capítulo.

La realidad es, entonces, para Nietzsche, un mundo externo en el que las cosas cambian, no son iguales, no están diferenciadas entre sí, esto es, son un cúmulo de sensaciones que no presentan individuos claramente definidos y, en general, son todo lo contrario a lo que predicamos de ellas. Estos predicados que hacemos de esas cosas son ficciones que creamos para habérmolas con ellas. Por lo cual la verdad ontológica sería *la correspondencia de la cosa con esa ficción* que nos hemos creado, no con la esencia *propia* de la cosa o de la mente divina, en tanto que esta esencia no existe. La esencia de la cosa no ha sido obtenida de ella misma, sino que la hemos puesto nosotros en ella.

La verdad ontológica, no sería así la adecuación de la cosa con su esencia en la mente divina o en sí misma, sino que sería la adecuación con la idea que tenemos de ella. Si la esencia no es propia de la cosa, esta sólo puede ser verdadera si se adecua a mi idea *subjetiva* de ella. Si las cosas no tienen esencia propia, lo que diga de ellas se adaptará sólo a mi idea de ellas, con lo que la verdad lógica será la adecuación de lo dicho con la idea que tengo de aquello que digo. Es aquí donde el peligro aparece, pues si la verdad de lo que digo depende sólo de lo que yo sé que es o creo que es, entonces no hay criterios válidos de verdad, pues toda verdad sería meramente subjetiva. Lo que guía esta investigación y propondré más adelante es que a pesar de esta subjetividad, no pierde la posibilidad de ser objetiva, en tanto que las percepciones subjetivas no son tan disímiles entre sí.

## ***La idea de Ficción en Nietzsche***

Para Nietzsche, conocer no es una actividad que esté inscrita en la naturaleza humana, como bien señala Foucault<sup>33</sup>, pues no existe un órgano específico para el conocimiento<sup>34</sup>, pero ficcionar sí lo es. El ser humano se encuentra incapacitado para conocer el mundo real, por lo tanto, el conocimiento no es una afectación de éste en el ser humano, sino una imposición del intelecto a las cosas, por lo que no es otra cosa que una ficción.

---

<sup>33</sup> Foucault, *La verdad y las formas jurídicas*. p. 22

<sup>34</sup> GC § 345

Esta idea se hace patente desde sus obras tempranas, como los escritos sobre retórica, en *El nacimiento de la tragedia*, en *La gaya ciencia* y, especialmente, en el ensayo *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*. En esta última obra, Nietzsche se asimila al modelo schopenhaueriano que presenta al mundo como una ilusión, modelo esencialmente kantiano, pero reformulado gracias al conocimiento de textos orientales recién publicados por esas fechas. Pero, sobre todo, asimila el modelo de Lange que ve en las capacidades *a priori* del conocimiento el resultado de principios biológicos determinados.

El Nietzsche joven parte de la idea muy kantiana de que el mundo está dividido en dos, un mundo real y un mundo de apariencia. Este último no es otra cosa que el mundo humanizado. Es decir, un mundo del cual nada podemos afirmar que no haya pasado por nuestro intelecto.

El mundo real es una masa en movimiento, en donde nada es idéntico, nada es permanente y nada es fijo. Por esta razón, no podemos conocer nada sobre este mundo ya que no es apto para ser conocido. Es por eso que el animal hombre, para sobrevivir, desarrolla el intelecto como su arma particular<sup>35</sup>. Este desarrollo es típico de una criatura débil que se enfrenta a un mundo hostil. La capacidad primordial del intelecto es ficcionar, no conocer. El intelecto, por naturaleza, ficciona. En este sentido, Nietzsche entiende ficcionar como crear algo que no es real, que no existe. El intelecto ficciona en tanto que es capaz de reconocer cosas idénticas. Por ejemplo, una persona, digamos el padre o la madre, no es "realmente" el mismo tras un par de semanas. Pero la capacidad del intelecto humano permite establecer entre estos dos casos desiguales que son uno mismo, es decir, que son la misma persona. Si el intelecto no pudiera hacer este reconocimiento, se vería a merced de un mundo en el que nada le es controlable. No podría distinguir un alimento perjudicial de uno benigno, no podría reconocer a los de su misma especie, en fin, se hallaría desarmado.

La pregunta que surge aquí es, ¿por qué presuponer que esa capacidad intelectual no es un apego a la realidad, sino un falseamiento de ella? Nietzsche aduce dos razones, primero, porque la "realidad empírica" se dedica vehementemente a rechazar las ideas de permanencia, inmutabilidad, etc. Es decir, en el mundo de los casos particulares nada es idéntico, nada es inmutable, etc. Pero no podemos concebir al mundo sino

---

<sup>35</sup> Cfr. GC § 111

de manera inmutable, semejante y demás. De manera tal que afirma que estas determinaciones son, necesariamente, impuestas sobre las cosas y no resultado de ellas mismas o de la aprehensión de su esencia.

Para explicar esto podemos aducir un ejemplo. Una masa cualquiera de agua puede ser concebida como una sola unidad; pero también puede ser dividido en, digamos, dos partes iguales. Ante esto, la pregunta sería, ¿esa masa primera era la suma de las dos secciones o no? Al distinguir dos partes lo que hacemos es un proceso de individuación que separa algo del resto de las cosas. Sin embargo, también llevamos a cabo un proceso de reconocimiento de las dos partes como formadas por la misma substancia, en este caso, agua. Si no pudiéramos realizar estos dos procesos sucedería que: 1) no concebiríamos dos masas separadas por muy distantes que estas se encuentren; o 2) una vez separadas no reconoceríamos como partes integrantes de un todo primigenio, sino que se convertirían en dos objetos distintos. Ambos procesos no suceden nunca.

Podemos afirmar, entonces, que "en realidad" la masa primera de agua no está formada por dos masas, pero, al dividir las, podemos identificar esas partes como semejantes entre sí, pero distintas o separadas. Ahora, cuando se vuelven a unir, aún podemos concebir esa unidad como formada por partes, no porque "de hecho" lo esté, sino porque *nuestro intelecto nos permite identificarlo así*. De tal manera que aunque en el mundo empírico no esté separada, podemos *entenderlo* como si lo estuviera.

La segunda razón que aduce es que la materia de dichas cosas es distinta a la materia de la que nos valemos para manejarlas. Esto es, lo que tenemos de las cosas es meramente un estímulo nervioso, lo cual no es ya de la misma materia que la cosa. Ese estímulo pasa a ser después un sonido o una palabra, la cual es nuevamente de distinta materia que la cosa y que el estímulo nervioso. Para que pudiéramos afirmar que son semejantes o que se corresponden, deberíamos afirmar que son de la misma materia.

Traigo a colocación otro ejemplo para ilustrar mejor esta idea: cuando decimos que "vemos" a una persona en televisión, en realidad lo que vemos es una imagen de esa persona que se *produce* en el aparato receptor de televisión, no a la persona misma. Esto parece evidente, pero es menester explicarlo con detenimiento. La persona se encuentra en un estudio de TV.; ahí una cámara capta la luz que se refleja sobre él y convierte (traduce) esa energía luminica en energía eléctrica. El impulso electrónico es enviado a

través de un cable que va a un emisor que mezcla ese impulso con una onda electromagnética. Estas viajan por el aire hasta llegar a un aparato receptor que capta esta señal y la decodifica. Una vez que obtiene nuevamente el impulso electrónico lo convierte en energía lumínica la cual es percibida por el ojo. En este proceso se observa claramente que lo que envía la televisión no es una imagen, sino impulsos eléctricos que son distintos a la luz. Tan distintos que no son perceptibles por el ojo humano, aunque la física aceptaría que son de la misma naturaleza.

Lo importante de este ejemplo es que es perfectamente claro que lo que vemos en el televisor no es la persona, pues ha pasado por un proceso que hace que la imagen en pantalla sea distinta de la persona "real". Esta es, pues, la diferencia que Nietzsche está señalando.

En este texto, *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, Nietzsche llama metáfora a este tipo de extrapolaciones de una materia a otra, dice: "¡en primer lugar, un impulso nervioso extrapolado en una imagen! Primera metáfora ¡La imagen transformada de nuevo en un sonido! Segunda metáfora"<sup>36</sup>. A esto es a lo que posteriormente llamará interpretación. La interpretación es cambiar de un lenguaje a otro, de una materia a otra, no decir las cosas tal y como son, sino bajo una perspectiva determinada. Siguiendo con el ejemplo del texto, no hay interpretación cuando se dice tal cual lo que éste dice. Pero, si *explicamos* con nuestras palabras ese mismo texto, esto es, decimos lo que nosotros entendemos en él, entonces estamos interpretando.

Esto es muy claro en el caso del teatro o en el de la música. Por ejemplo, se le llama interpretación cuando se toca una melodía determinada que está escrita en papel. El *interprete* trata de dar vida a esas notas y signos que no son música, él los convierte en música. Los está pasando de un medio a otro, pero mediante la intervención de él mismo en este proceso. Pongamos por ejemplo el inicio de la novena sinfonía de Beethoven. En papel se encuentran una serie de semicorcheas *in crescendo* que algunos autores interpretan tocando claramente cada una de ellas. Otros, por el contrario, interpretan esta parte como un sonido caótico que se ordena poco a poco, como el advenimiento del orden sobre el caos. Bajo esta segunda interpretación, las notas no se tocan claramente, sino creando una masa informe de sonidos. Cada interprete da *su versión* de lo plasmado en papel a

---

<sup>36</sup> VM p. 22

la hora de cambiarlo de medio. Por eso la interpretación tiene una fuerte carga connotativa de subjetiva. Lo que veremos aquí es que por mucho que sea subjetiva la interpretación, el texto (la realidad) impone límites a ella.

En tanto que cada interpretación se hace desde una perspectiva distinta, a la teoría nietzscheana de la interpretación la llama él mismo *perspectivismo*. Este se refiere al hecho de aceptar que todo es interpretación y depende de una perspectiva.

En este proceso de interpretación, no es la esencia de la cosa lo que es reflejado, es decir, no se dice lo que la cosa es, pues el intelecto tiene una función específica que es la capacidad de formar conceptos. Esta capacidad de formar conceptos lo que hace es quitar todo lo accidental a la cosa y quedarse con una imagen de ella; es decir, va quitando lo que la cosa es en realidad y se queda con una imagen pobre de ella. Esta capacidad no deja al descubierto el ser puro de la hoja, como si las diferencias fueran casuales, sino que va quitando lo que es real en la hoja, sus diferencias y particularidades y se queda con una cosa que ya no es la hoja, algo falso, el *concepto* de hoja.

Esta imagen no es clara y distinta, sino que, por el contrario, es lo suficientemente confusa para que cualquier cosa *distinta* pueda ser entendida aquí como similar<sup>37</sup>. Nietzsche parte aquí de la idea de que en el mundo no hay nada idéntico, una hoja no es idéntica a otra hoja y sólo lo idéntico puede ser reconocido como tal. De manera que el intelecto tiene que ficcionar para hacer a dos hojas ser idénticas. En el caso de hojas de un mismo árbol esto no es difícil, pero pensemos en la capacidad que se necesita para identificar una hoja de lechuga con una de laurel en tanto que hojas. Es la capacidad de formar conceptos lo que permite identificar estos casos disímiles como idénticos.

Los conceptos se van uniendo y van formando marcos conceptuales que permiten al hombre identificar al mundo y establecer un orden en él. Este "orden primordial" se contrapone al mundo de las impresiones, que son desemejantes, y se impone en él. Este orden es frío y rígido y tal rigidez es necesaria para la sobrevivencia humana. Por eso puede afirmar Nietzsche

---

<sup>37</sup> En este sentido se puede afirmar que Nietzsche se adelanta a los principios postulados por la teoría de conjuntos borrosos de Zadeh, que establece que la definición de un conjunto es cerrada, pero la pertenencia de un elemento a él es borrosa, es decir, el elemento nunca coincide al cien por ciento con la definición. La relación es clara, un objeto real no será nunca idéntico al concepto que lo representa.

que “Verdad’ sólo hay realmente en las cosas que el hombre inventa; por ejemplo, en el número”<sup>38</sup>. Para Nietzsche, el mundo del número y de las reglas del número tienen un lugar especial, pues como tales no hablan de otra cosa que de lo que le es propio al hombre, de la percepción del tiempo y del espacio: “este edificio es, efectivamente, una imitación, sobre la base de las metáforas, de las relaciones de espacio, tiempo y número”<sup>39</sup>.

“Verdad sólo existe en el número”. Esto resulta claro a la luz del hecho de que la *esencia* del número no viene dada por otra cosa que por la mente misma del hombre. Conocer el número no es conocer algo ajeno a nosotros, sino es conocer nuestra propia estructura mental. Cuando decimos, por ejemplo que “2 es número par” no estamos haciendo otra cosa que repetir definiciones que hemos dado. No estamos conociendo nada nuevo, no es una proposición sintética. Las reglas del pensamiento han condicionado la verdad de esa proposición. No es necesario ir a compararla con la realidad, pues su verdad está en ese mundo de ficciones que hemos creado y que se llama matemática. No trata de decir lo que son las cosas, sino refiere únicamente a las ficciones que nos hemos inventado.

Para Nietzsche, en este sentido, la ciencia ocupa un lugar especial el cual es necesario reconocer. Afirma que: “Yo sé muy poco de los resultados de la ciencia. Y, sin embargo, este poco me parece inagotablemente rico para el esclarecimiento de las oscuridades y para la condenación de las maneras antiguas de pensar y de obrar”<sup>40</sup>. La ciencia, en tanto que construcción teórica rigurosa, sirve para describir algo del mundo y en ese sentido es valiosa, mas no es lo primordial, pues le falta la posibilidad de dominar. El científico y el crítico deben estar al servicio de alguien más poderoso, alguien que tenga instinto de mando<sup>41</sup>.

---

<sup>38</sup> “Fragmentos” en *Obras Completas* Vol. 2, p. 216

<sup>39</sup> VM p. 33. También GC § 246

<sup>40</sup> “Fragmentos” en *Obras Completas*, p. 209. Es cierto que en Nietzsche encontramos fragmentos que atacan fuertemente a la ciencia, pero a la luz de este fragmento me parece claro que se pueden conciliar las dos posturas si comprendemos que la ciencia nos ayuda en algunos casos, pero sus pretensiones son equivocadas. Un análisis completo de los fragmentos demostrará que los ataques de que hace contra la ciencia se refieren a aspectos de ella distintos a cuando habla bien de ellos. Esto, sin embargo, no me es posible demostrarlo aquí.

<sup>41</sup> *Cfr.* BM § 207.

Sin embargo, las leyes de la naturaleza no son texto, sino interpretación, arreglo de metáforas conforme a la óptica humana<sup>42</sup>, afirma que: "baste considerar a la ciencia como una humanización de las cosas, *tan fiel como es posible*"<sup>43</sup>. Es decir, que a pesar de ser una humanización, esta humanización no es del todo arbitraria o desapegada de la realidad, en tanto que es realmente apegada a la única realidad que nos es posible, la de la imagen. En este mismo fragmento Nietzsche hace una distinción importante entre explicar y describir. Según él, en la actualidad (su actualidad) explicamos tan poco como nuestros antecesores, pero describimos mejor. No podemos explicar, esto es, decir lo que las cosas son en realidad, en tanto que de toda realidad hacemos una imagen. En este sentido concordará después Wittgenstein cuando afirma que "a los objetos sólo puedo *nombrarlos*. Los signos hacen las veces de ellos. Sólo puedo hablar de ellos, *no puedo expresarlos*. Una proposición sólo puede decir cómo es una cosa, no lo que es"<sup>44</sup>

Pero, el avance de la ciencia ha sido "explicar", *i.e.* describir, de mejor manera esa imagen. Este avance se demuestra en que las "explicaciones"<sup>45</sup> se han vuelto más complejas.

Nietzsche acepta que estas metáforas de la ciencia son formas primigenias y, por lo tanto, iguales para todo intelecto, pues si fuesen diferentes no sería posible reconocerlas intersubjetivamente. Si tuviésemos percepciones distintas no podríamos hablar de que existen regularidades<sup>46</sup> y de estas regularidades es de las que dan cuenta y razón las ciencias.

Es necesario señalar aquí que se ficciona de manera sistemática porque el hombre necesita de la convivencia social y, por lo tanto, de ficciones que puedan ser reconocidas por esta sociedad. La *utilidad* de la ficción no es sólo con relación al individuo, sino con relación a la *especie*<sup>47</sup>

---

<sup>42</sup> Cfr. BM § 22

<sup>43</sup> GC § 112, en Obras Completas, p. 104. Las cursivas son mías.

<sup>44</sup> Wittgenstein, *Op. Cit.* 3.221

<sup>45</sup> Salvo que indique lo contrario, tomaré "explicación" en el sentido de "descripción", tal como continua haciendo Nietzsche fuera de este pasaje.

<sup>46</sup> Cfr. VM, p. 31. El texto de esta cita se encuentra en la página 117 de esta investigación.

<sup>47</sup> Cfr. GC § 354

Por otra parte, Nietzsche establece que una designación que de origen es arbitraria, al ser establecida como la única válida y ser repetida siempre como la única designación válida, se hereda a las siguientes generaciones<sup>48</sup>, quienes la consideran como una designación necesaria y no arbitraria.

Cuando el aparato conceptual ha sido lo suficientemente bien edificado y heredado, el origen arbitrario y metafórico del lenguaje es olvidado y se pasa a la etapa en la que se cree que la palabra tiene una relación necesaria con la cosa que designa. El olvido juega un papel determinante en la formación de los conceptos, ya que sin él, se aceptaría que la designación es arbitraria y perdería toda su fuerza. Para Nietzsche el lenguaje es esencialmente retórico<sup>49</sup> y, por lo tanto, no expresa un conocimiento, sino que transmite una opinión, una mirada del mundo, pero el discurso debe presuponerse siempre como verdadero, no puede mostrarse como falso a riesgo de perder su capacidad persuasiva. Sólo en la medida en que el discurso tiene pretensiones de verdad puede llegar a convencer. Toda la fuerza de un discurso se concentra en el hecho de que se presente como verdadero en sentido lógico, esto es, que represente realmente cómo son las cosas<sup>50</sup>.

La verdad, para Nietzsche es un valor necesario para la vida. No podemos vivir sin considerar que las cosas son verdaderas, aún cuando no lo sean. Sin la dureza de la regla, la vida del hombre peligra.

Así, dado que el mundo real es mutable e indiferenciado, el intelecto tiene que imponerse sobre él o de otra manera al ser humano perecería. De manera tal que no podemos suponer que la palabra coincida con la esencia de la cosa. Aunque tampoco es posible suponer lo contrario, "...en efecto, sería una afirmación dogmática y, en cuanto tal, tan indemostrable como su

---

<sup>48</sup> Cfr. GC § 110

<sup>49</sup> "Fragmentos" en *Obras Completas*, vol. 5, p. 381

<sup>50</sup> Pensemos, pues, que la fuerza del mentiroso está en que su mentira sea creíble, pues, de lo contrario, de nada le serviría mentir. Remitámonos sobre este tema a Platón en el *Hippias Menor*, por ejemplo, o a Molière en sus comedias *Medico a palos* y *El enfermo imaginario*. Si el mentiroso no es convincente, la mentira pierde su fuerza, nadie le creerá y, por lo tanto, de nada le servirá mentir. Por otro lado, la verdad también tiene una deuda con la retórica, pues al igual que al mentiroso se le puede no creer, al veraz puede pasarle lo mismo, podría darse el caso en que alguien dijese la verdad pero su discurso fuera inverosímil. Aun el veraz debe recurrir a la retórica para convencer de su verdad. De ahí que tanto el veraz como el falaz requieren de que su discurso se presente como verdadero siempre. Quizá el único caso en que el discurso pueda pretender presentarse como falso a vistas sería en el sarcasmo, pero eso requiere de otro estudio.



contraria"<sup>51</sup>. Sólo si se elimina lo real del concepto este puede funcionar y permitirnos reconocer las cosas individuales que caen bajo ese concepto. Si el concepto incluyera elementos de lo real, es decir, de las cosas individuales, no podría servir para reconocer como idénticos los casos distintos, pues no sería un verdadero concepto. El concepto tiene que dar cuenta de lo común a todas las cosas iguales, pero dado que no hay nada "común a todas las cosas iguales" pues no hay cosas iguales, el intelecto ficciona lo que es igual en esas cosas y con ello establece la unidad de la pluralidad.

El mundo real nos es inaprensible, pero eso no significa que nos sea totalmente ajeno, en tanto que nos afecta. El problema radica en que todo cuanto podamos decir de él está siempre en relación con nosotros. Las características físicas, por ejemplo. La dureza de una piedra no es una propiedad "real" de la piedra misma (no está en ella), sino sólo lo es en relación con el ser humano que la percibe<sup>52</sup>.

Cabe aquí señalar que Nietzsche entiende por mundo "real" aquél que es totalmente ajeno al ser humano. Una descripción del mundo real presupondría una exposición del mundo como sería sin que la óptica del hombre interviniera. En tanto que hombres, esta es totalmente imposible de lograr, pues para lograrla tendríamos que dejar de ser hombres.

La relación de la capacidad de ficcionar con la vida es tal que afirma Nietzsche que si pretendiésemos eliminar el mundo de ficciones que nos rodean, acabaríamos con la vida misma:

...y nosotros estamos inclinados por principio a afirmar que los juicios más falsos [...] son los más imprescindibles para nosotros, que el hombre no podría vivir si no admitiese las ficciones lógicas, si no midiese la realidad con la medida del mundo puramente inventado de lo incondicionado, lo idéntico a sí mismo, si no falsease permanentemente el mundo mediante el número, — que renunciar a los juicios falsos sería renunciar a la vida<sup>53</sup>

Dado, entonces, que no podemos deshacernos de las ficciones (juicios falsos) y que es la única forma de conocer al mundo, el mundo es sólo interpretación, pero no entendida en el sentido de opuesto a un mundo real,

---

<sup>51</sup> VM, p. 25

<sup>52</sup> VM p. 22 y "Escritos sobre Retórica", *Obras Completas*, p. 382

<sup>53</sup> BM § 4, p. 24, también § 11 y 34

sino como su única posibilidad de ser. En *Más allá del bien y del mal* §2 establece una acusación contra los pensadores metafísicos que establecen precisamente este tipo de separación y se pregunta si la misma idea de oposición no es otra cosa que una creencia injustificada. Según afirma Nietzsche en este párrafo, los pensadores metafísicos se distinguen por oponer verdad y error, realidad y ficción y asegura que aquellos, que habían propuesto poner en duda todo, no pusieron nunca en duda esta creencia. Tal oposición lleva a creer que si existe un mundo de interpretación, necesariamente existe un "mundo real".

Lo que aquí está estableciendo son dos cosas: primero, que tal oposición no es necesaria y que más bien podría suponerse una especie de grados de apariencia<sup>54</sup>. Las oposiciones, al igual que todos términos, conceptos, categorías y relaciones, son construidos en nuestro intelecto e impuestos en las cosas, son ficciones necesarias para nuestra supervivencia y, por lo tanto, tal oposición no tiene por qué existir. Segundo, que la división mundo real-mundo aparente tal y como se ha planteado es incorrecta, no es que no exista, sino que está mal establecida y es inoperante. Para Nietzsche, quien llamó a su filosofía un "platonismo al revés", el mundo real es el mundo contingente, el mundo cambiante, el mundo en el que los objetos se mueven y se corrompen, en el que las cosas no son idénticas y el mundo "aparente", si es que cabe aquí el adjetivo, es el mundo de ficciones inventadas por nosotros para aprehender ese mundo.

La metafísica tradicional, la cual es simbolizada por Nietzsche con Platón y con Kant, postulaban lo contrario: de la existencia de este mundo cambiante que nos engañaba y que por lo tanto era ficticio, obtenían la idea de la existencia de un mundo más "real" en el que las cosas no perecieran ni variaran y, por supuesto, fueran perfectas. Lo que está haciendo no es otra cosa que cambiar el juego, permutar los valores, cambiar el esquema de interpretación.

De manera tal que ese mundo real así concebido no existe, es sólo una construcción ficticia que nuestro intelecto realiza a merced de sobrevivir, pero, por eso mismo, es necesario creer que es *El Mundo Verdadero*, pues tiene que presentarse como tal para que nos sirva; de saber que no es verdadero, no podría darnos la seguridad que de otro modo nos brinda. Por su parte, el mundo real es éste que se ha despreciado como aparente.

---

<sup>54</sup> BM § 34, p. 60

Nietzsche afirma que si no podemos relacionarnos con el mundo real sin ayuda del mundo de las ficciones, no es necesario, entonces, hablar ya de dos mundos escindidos: nada puedo decir del mundo si no es a través de este aparato conceptual ficticio que me he creado, pero, en tanto que única posibilidad de relación con él, el mundo real no es otra cosa que el mundo visto a través de esas ficciones. Si seguimos utilizando la división es meramente para servirnos en el estudio y análisis del mundo, pero la división se vuelve obsoleta en cuanto entendemos que no son separables. Además, dado que esa división es meramente conceptual, es también una ficción que nos sirve para habérmolas con el mundo.

## ***El conocimiento en Nietzsche***

Si la realidad es la que está ahí, es decir, ese mundo mutable, inestable, caótico, ¿cómo es posible el conocimiento?

El conocimiento es la aprehensión de lo verdadero (ontológico). Pero hemos visto que esto no es posible en tanto que esto verdadero no existe. La realidad es mutable y lo verdadero, la esencias, no son reales, son construcciones intelectuales. El conocimiento de la realidad *tal cual* es imposible: "La 'cosa en sí' [...] es totalmente inalcanzable..."<sup>55</sup>. Nietzsche argumenta a favor de esta idea afirmando que de existir una relación necesaria entre la palabra y la cosa, entonces no habría tantos lenguajes distintos.

Conocer es hacernos familiar algo "des-conocido"<sup>56</sup>. En tanto tal, conocer es *humanizar* las cosas que nos son ajenas. Pero no por que nos son desconocidas, sino en tanto que nos producen temor e inseguridad. Hacer familiar las cosas es reducir el miedo que nos provocan.

Nietzsche compara el conocimiento con la visión del espejo, pero no entendido como un intelecto que refleja las cosas tal cual son (como hace la tradición), sino como un espejo cuyas reglas de reflexión son limitadas y sólo puede reflejar las cosas de acuerdo a esas reglas. Es decir, el espejo es bidimensional, pero refleja las cosas de manera tridimensional, pero esto es sólo una ilusión, pues el espejo es plano. Pasar de una imagen

---

<sup>55</sup> VM, p. 22

<sup>56</sup> Cfr. GC § 355

tridimensional a una bidimensional es una *interpretación*. En sentido nietzscheano, interpretar es pasar de un medio o lenguaje a otro.

Las leyes del espejo (leyes de la interpretación) son lo que determina su reflejo, de la misma manera, la óptica del hombre determina lo que observa:

Hablamos como si hubiera 'cosas realmente existentes', y nuestra ciencia habla sólo de tales cosas. Pero una cosa existente sólo la hay según nuestra 'óptica humana'; no podemos sustraernos a ella. Algo que deviene, un movimiento en sí es para nosotros completamente inconcebible. 'Nosotros movemos únicamente cosas existentes'; en eso consiste nuestra imagen del mundo en el espejo<sup>57</sup>.

El hombre inventa, impone y luego descubre. Este es el proceso del conocimiento humano. Por eso Nietzsche puede afirmar que "'Verdad' sólo hay realmente en las cosas que el hombre inventa; por ejemplo, en el número"<sup>58</sup>. Las leyes de la matemática no son sino proyecciones de lo que es esencialmente humano, de sus "errores fundamentales"<sup>59</sup>, de esas ficciones que él crea para sobrevivir y siempre se encuentran nuevas verdades ahí porque ya estaban de antemano. Además, afirma, la mayoría de estas verdades son "meramente negativas", es decir, afirman lo que las cosas no son, no lo que las cosas son.

Así, afirma que "conocimiento es esencialmente 'apariencia'". Sin embargo, esto no permite afirmar que el conocimiento es una actividad *subjetiva*, en tanto que el concepto "sujeto" es también una interpretación. Esto es, el intelecto funciona uniendo cosas distintas bajo un solo elemento. Así, por ejemplo, une hojas, tallos, raíces y otras cosas en una sola unidad que es el "árbol". De la misma manera, hay procesos que interpreta de tal manera que le hacen sugerir la idea de que existe una unidad llamada "yo" o "sujeto". Parte de estos elementos están determinados por la costumbre gramatical de asignar un sujeto a todo predicado. De manera tal que si yo afirmo "yo pienso", presupongo la existencia de un ente que es sujeto de la actividad "pensar". Esto lo afirma en *Más allá del bien y del mal* § 16 en donde explica que la afirmación "yo pienso" presupone ya muchas cosas, tales como "existe un yo", "pensar es una actividad", "existe algo que piensa", entre otras muchas. Si no podemos afirmar que existe un sujeto

---

<sup>57</sup> "Fragmentos" en *Obras Completas*, Vol. 2, p. 217. También en BM § 207.

<sup>58</sup> "Fragmentos" en *Obras Completas*, Vol. 2, p. 216

<sup>59</sup> *Cfr.* VM p. 33

que conoce, entonces no podríamos afirmar que la actividad de conocer sea subjetiva. Aunque esto tampoco permite aseverar lo contrario. Al disolver al sujeto disolveríamos también su contrario.

Afirma Nietzsche en el ya conocido fragmento 7[60] que: "Todo es subjetivo", os digo yo; pero esto ya es interpretación. El 'sujeto' no es nada dado, sino algo añadido, imaginado, algo que se esconde detrás"<sup>60</sup>

El pensar no es algo que se le deba a la conciencia, esto es, a la parte del hombre que podríamos considerar como sujeto, como no lo es tampoco el hablar<sup>61</sup>. La mayor parte del pensar está guiado por lo inconsciente<sup>62</sup>, por los instintos y con lo cual nos quiere dar a entender que es un proceso no unitario, sino que proviene de diversas fuentes que sólo bajo la palabra "yo" encuentran unidad.

Nietzsche parte aquí de presupuestos biológicos —que durante su época han salido a la luz gracias a los estudios fisiológicos—, para explicar lo que es el conocimiento, dado que el fundamento principal de su pensamiento es la *vida* y esta es expresada en términos biológicos. Es la configuración biológica la que determina las actitudes y actividades humanas. Los afectos, las pasiones y los apetitos (acaso comparables con lo que Freud llamará pulsiones), son lo que motiva la supervivencia humana y son los únicos que podemos "conocer". De manera tal que lo que es el mundo no es otra cosa que nuestra proyección de esos estados internos y el reflejo de lo que estos son sobre las cosas.

Sin embargo, nada de esto demerita la necesidad o voluntad de conocimiento. Nietzsche sigue considerando que éste es necesario. En *La gaya ciencia* afirma lo siguiente:

Saludo a todos los nuncios de una época más viril y más guerrera que pondrá de nuevo en honor a la bravura. Pues esta época debe trazar el camino a una época más alta todavía y reunir la fuerza de que ésta tendrá necesidad algún día, para introducir el heroísmo en el conocimiento y 'hacer la guerra' a causa de las ideas y de sus consecuencias [...] ¡Sed brigantes y conquistadores, mientras no podáis ser dominadores y poseedores vosotros los que buscáis el conocimiento! [...] ¡Por fin el conocimiento terminará por extender la mano hacia lo que

---

<sup>60</sup> KGW Tomo VIII<sub>2</sub>, 7[60], p. 323

<sup>61</sup> Cfr. "sobre el origen del idioma", en *Obras Completas*, Vol. 5, p. 424-426.

<sup>62</sup> BM § 3

le pertenece de derecho: querrá 'dominar' y 'poseer', y vosotros también lo querréis<sup>63</sup>

Pero, para ser hombres de conocimiento se requieren de ciertas virtudes tales como la paciencia, decisión, soledad, disciplina, que son las virtudes del soldado. Estas virtudes las pueden proporcionar la ciencia, como afirma Nietzsche en un fragmento póstumo "en los hombres de ciencia anidan las virtudes del soldado"<sup>64</sup>. La ciencia proporciona la capacidad de dirigir todas las fuerzas en una sola dirección, "todas las facultades se unifican como todos los ríos en el mar"<sup>65</sup>. Sin embargo, al hombre científico, la clase media intelectual<sup>66</sup>, le falta mucho para llegar a ser filósofo: "El docto ideal, en el cual el instinto científico consigue florecer y prosperar tras miles de fracasos totales y de fracasos a medias, es con toda seguridad uno de los instrumentos más preciosos que existen: pero debe ser manejado por alguien más poderoso"<sup>67</sup>.

El problema de la verdad se convierte en cuestión de virtudes, en cuestión moral, no en una cuestión epistemológica. No se trata ya de cuál es El criterio de verdad, el único, aquello que nos hace poseer la verdad más verdadera, la verdad de las cosas; se trata ahora de quién tiene derecho a ella, de a quién le es *lícito* (*darfte*) acceder a la verdad. Ya no se trata, pues, de quién puede *conocer* las cosas, pues conocer es *crear*; ahora se trata de quién puede crear mejor, de a quién le es lícito crear.

En *Así habló Zaratustra*, Nietzsche establece tres transformaciones del espíritu que viene muy al caso mencionar aquí. La primera de ellas es en la que el espíritu se transforma en camello. La virtud de éste es soportar las cargas más pesadas. Con paciencia el camello inclina la cabeza y permite que se le cargue con lo más pesado. Posteriormente el espíritu se transforma en león, cuya virtud principal es la de luchar en contra del dragón del "tú debes". El espíritu se vuelve guerrero y lucha contra lo que se le ordena. La tercera transformación y la más importante es cuando el león se convierte

---

<sup>63</sup> GC § 283, p. 136.

<sup>64</sup> "Fragmentos" en *Obras Completas*, p. 209.

<sup>65</sup> "Fragmentos" en *Obras Completas*, p. 209.

<sup>66</sup> GC § 373.

<sup>67</sup> BM. § 207, p. 145.

en niño. La fuerza que hace del niño más poderoso que el león es que aquél puede crear valores. El niño es "una rueda que gira sobre sí mismo".

En estas tres transformaciones vemos claramente el orden jerárquico que estoy haciendo notar. Primero, al camello es disciplinado. No saltamos rápidamente al león, esto es, no es la rebeldía el primer paso; el primero es obedecer y trabajar, guiando las fuerzas hacia un solo lado. Sólo hasta ese momento podemos ser combativos. Pero, lo importante es llegar al niño, a la fuerza creadora de éste. Esto es, crear valores es lo que se necesita y esa es la tarea del filósofo. Por eso el hombre de ciencia, el "docto ideal" está muy por debajo del filósofo, porque no crea valores. Su trabajo no es despreciable, sólo es una parte, no el todo.

Conocer es, en conclusión, crear un esquema conceptual que permita describir, no explicar, un grupo de sucesos que percibimos. Es, en general, una ficción que se reconoce no por su libre creación, sino, al contrario, por su rigidez. En este sentido, para Nietzsche, el hombre dionisiaco lo que hace es crear nuevos valores, ficción reordenando al mundo y resignificando los conceptos ya establecidos. Crea un nuevo orden gracias a esa fuerza que él tiene. El signo de esa capacidad creadora es el arte. El mundo del arte como el mundo de la libertad creadora. Libertad que no se entiende, sin embargo, como *arbitrariedad* en la creación, esto es, no se crea de la nada. Se ha de pasar primero por un proceso disciplinador para que al hombre le sea lícito crear.

No podemos, entonces, acercarnos a la realidad "tal cual", pues todo cuanto digamos de ella habrá pasado ya por el tamiz del intelecto humano. Pero esto no implica que no exista un mundo exterior que nos afecte. Lo que significa es que para decir o siquiera pensar el mundo es necesario hacerlo desde la óptica humana. "No hay cosas" significa en Nietzsche que cuando "algo" es ya una "cosa" es porque ya está interpretada. Acercarnos a ella sin *cosificarla*, esto es, sin humanizarla, nos es del todo imposible.

De ahí que tome sentido el afamado texto sobre la interpretación que en contexto dice:

Contra el positivismo que se limita al fenómeno, 'sólo hay hechos' diría yo; no, hechos precisamente no los hay, lo que hay es interpretaciones. No conocemos ningún hecho en sí: quizá sea un absurdo pretender semejante cosa. [...]

El mundo es cognoscible en cuanto la palabra 'conocimiento' tiene algún sentido; pero esto es susceptible de muchas interpretaciones, no tiene ningún sentido fundamental, sino muchísimos sentidos. Perspectivismo.<sup>68</sup>

No hay hechos como nos los hace ver el positivismo: hechos puros *con relevancia para nosotros*. Esto nos está totalmente negado. Todo a cuanto podemos aspirar es a conocer los hechos tal cual nos son *posibles* a nosotros los humanos.

Por lo que este fragmento puede entenderse en el sentido de "no podemos acceder a los hechos puros, pues lo único que conocemos es nuestra versión humana de esos hechos y en tanto que 'versión' y no original, es, pues, interpretación". No puede entenderse en el sentido radical porque, como he señalado ya, Nietzsche acepta la existencia de una realidad, de un mundo que está ahí, ajeno a nosotros y que nos afecta, que *produce la interpretación*. No podemos, entonces, suponer que las interpretaciones sean interpretaciones de nada, sino que lo son de esa realidad externa. Hemos, pues, de entender o de limitar lo que aquí estamos entendiendo por "hecho". Si entendemos como un estado de cosas, (sea relación de objetos, conjunto de propiedades u otra) que está ahí *por sí mismo* independientemente de que lo observemos, entonces es claro que no pueden existir los hechos puros. Pongamos por caso el de la dureza de la piedra, si afirmamos que es un hecho el que la piedra es dura, nos referimos a que lo es independientemente de quien la toque. La afirmación dura tiene razón, entonces, y los hechos no existen.

Pero si lo entendemos como un estado de cosas que está ahí de alguna manera y despierta en nosotros algo, digamos, una alteración nerviosa o una modificación del diferencial eléctrico en los nervios oculares u olfativos, esto es, como material que podemos interpretar, entonces el hecho no solo puede existir previo a la interpretación, sino que existe, aunque nada podamos saber de él si no es mediante ésta.

Por último podemos entender hecho en el sentido de *creado*. En tanto que algo es un hecho si se me presenta como tal. La dureza de la piedra es un hecho porque la *percibo* así. No puedo eludir tal percepción, no puedo dejar de percibir texturas, temperaturas, formas, etc. De manera tal que, aunque no es una propiedad *en sí* de la cosa, es un hecho que yo he hecho.

---

<sup>68</sup> KGW Tomo VIII<sub>2</sub>, 7[60], p. 323



En conclusión, el conocimiento de los hechos, definidos de la primera manera, nos es imposible. En el caso de la segunda definición también es imposible, pero nos afecta y aunque nada podamos decir de ellos, producen nuestras interpretaciones. Bajo la tercera definición, no sólo nos son posibles, sino que son los únicos hechos posibles de conocimiento.

## ***El concepto de verdad en Nietzsche***

La verdad ontológica como tal es imposible de concebir, pues una cosa no es verdadera por ajustarse a su esencia que está en la mente de Dios o en el mundo de las Ideas. Una cosa es verdadera porque se ajusta a su esencia que es una ficción producida por el hombre. Ahora, si esto es así, la verdad de la proposición ¿es adecuación con qué? Esto es, ¿a qué nos referimos cuando decimos que una proposición mienta un estado de cosas, si tal estado de cosas es creado por nosotros? El juicio y la proposición que lo expresa necesariamente se refieren a la ficción que nos hemos creado y que ponemos en el lugar de lo real.

Con esto podemos entender lo que Nietzsche afirma en el siguiente fragmento:

¿Qué es entonces la verdad? Una hueste en movimiento de metáforas, metonimias, antropomorfismos, en resumidas cuentas, una suma de relaciones humanas que han sido realzadas, extrapoladas y adornada 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 los 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 metal<sup>69</sup>

Esto es, creamos el concepto y luego nos creemos que éste es la realidad de la cosa que ese concepto representa. Pero, a lo largo de su uso, este concepto olvida su origen figurativo y se toma como real.

Cuando juzgamos la verdad de una cosa lo que en realidad estamos haciendo es juzgar su coincidencia con la metáfora correspondiente que nos hemos hecho de él. Un objeto sólo es tal en tanto que lo hemos construido, lo hemos *hecho*.

No podemos, entonces, determinar que una cosa sea verdadera, pues no podemos acceder a cosas que no sean ya interpretación. Lo único que nos

---

<sup>69</sup> VM p. 25

queda es determinar si una proposición es verdadera o no. Pero si no tenemos acceso a la cosa ¿cómo podemos determinar si la proposición es o no verdadera?

La verdad sólo puede darse discursivamente; dado que la verdad ontológica es la correspondencia de la cosa con su esencia, después de lo señalado se entiende que la esencia no es extraída de las cosas, sino inventada, es una ficción que el intelecto se crea para habérselas con la cosa. Por lo tanto, la verdad ontológica sería la correspondencia de la cosa con esa ficción. Esa ficción es discursiva, se construye con conceptos, con palabras. Por lo tanto, es la correspondencia entre el discurso y las ideas de las cosas que son también palabras y esto corresponde ya al ámbito de la verdad lógica. Pero, si la verdad es la correspondencia de la cosa con el discurso y la cosa se construye discursivamente, la verdad sería la correspondencia del discurso consigo mismo. Veamos cómo explica esto Nietzsche.

En *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, Nietzsche propone tres maneras de entender la verdad. En primer lugar, como adecuación de la palabra con la cosa. En segundo lugar, la verdad como acuerdo social y, en tercer lugar, la verdad como elemento conceptual dentro de un marco referencial específico. Estas dos últimas son coincidencias del discurso consigo mismo.

Sobre la primera forma de entender la verdad, como ya he señalado, esta relación es imposible y las palabras no tienen relación necesaria con las cosas, pues no hay cosas como tales. Es imposible en tanto que el intelecto humano está incapacitado para percibir la realidad tal cual es, por lo que tiene que inventar ficciones para poder asir al mundo. Decir que una palabra corresponde con la cosa implica que la cosa tiene una esencia que puede ser conocida. Dado que el conocimiento no es aprehensión de esencias, sino *invención* de ellas, no puede haber una relación necesaria entre palabra y cosa. Tal relación depende de la creación que un individuo hace al delimitar y definir una cosa como tal. En tanto que dos personas pueden definir de manera distinta una misma cosa y, por tanto, tener dos palabras distintas para ella, la relación nunca sea necesaria.

Decir que una palabra o un juicio corresponden con la realidad es una afirmación dogmática que no carece de sentido, pues no sabemos como sean las cosas sin la mirada humana de por medio. Pero decir lo contrario sería también dogmático; afirma Nietzsche: "También la oposición que

hacemos entre individuo y especie es antropomórfica y no procede de la esencia de las cosas, aun cuando tampoco nos aventuramos a decir que no le corresponde; en efecto, sería una afirmación dogmática y, en cuanto tal, tan indemostrable como su contraria<sup>70</sup>; pues para poder afirmar que no corresponden tendríamos que poder comparar el juicio con la realidad "tal cual".

Acerca de la segunda forma de entender la verdad, afirma Nietzsche en este texto dos cosas: 1) que la capacidad fundamental del intelecto es la de ficcionar y 2) que el hombre tiene la necesidad de vivir en sociedad.

Dada esta necesidad, el hombre tiene que evitar en la medida de lo posible enfrentarse a los demás miembros para convivir en paz y poder gozar de todos los beneficios que le otorga el mantenerse dentro de la comunidad. Para lograr esto es necesario aceptar las reglas dictadas por esa sociedad<sup>71</sup>. Entre esas reglas existen una variedad de designaciones (palabras) que la comunidad toma por válidas con respecto a ciertos hechos. Por ejemplo, llama "pobre" a un cierto estado del ser humano. Estas designaciones son socialmente aceptadas y no pueden ser cambiadas arbitrariamente.

El hombre que quiere vivir en esa sociedad necesita utilizar las designaciones comunes. Si un hombre utiliza designaciones de un estado de cosas para un estado distinto, en beneficio propio y, además, causando perjuicios a los demás, ese hombre perderá la confianza que la sociedad tiene en él y, por lo tanto, perderá sus beneficios. A utilizar estas designaciones equívocas se le llama *mentir*. Se dice la verdad, pues, para vivir bien. En este caso, la verdad significa *mentir con las designaciones socialmente aceptadas*.

Dice "mentir" por que se utilizan designaciones arbitrarias que no corresponden a la realidad, pero que se hacen pasar por verdaderas. Son verdades dado que la sociedad las distingue como tal. Esto es, el estado de cosas al que refieren no puede ser conocido "en sí". Pero los miembros de la sociedad han identificado la versión humanizada de ese hecho y le han puesto un nombre. Cada vez que se presente ese estado de cosas en la versión humana, tiene que ser nombrado con la designación establecida.

---

<sup>70</sup> VM p. 25.

<sup>71</sup> Cfr. GC § 354.

Este estado de cosas es ya un hecho. Es interpretación porque no es un hecho puro, ya está interpretado, pero es un hecho porque ante esa comunidad no se presenta como interpretación, sino como hecho; ha *olvidado* que la designación es arbitraria y considera que corresponde intrínsecamente al estado de cosas. La interpretación se convierte en hecho. Pero el análisis nietzscheano muestra que no es tal, que es tan sólo una interpretación y la crítica fuerte establece que no hay que olvidar que es así.

De tal manera que la esencia de una cosa es el conjunto de predicados que se establecen socialmente como propios de una determinada cosa. No son predicados propios de la cosa, sino que provienen de la interpretación de esa cosa. No son, pues, ontológicamente verdaderos. Pero, una vez que están establecidos se considera que forman parte necesaria de la cosa y, por lo tanto, se considera que son predicados reales y, por ende, tienen validez objetiva. Una cosa es verdadera si corresponde ya no a la esencia divina, sino a la idea que tenemos de ella, esto es, la cosa se adecua a nuestro concepto preconcebido socialmente de ella y no nuestra mente a ella.

Con lo cual queda explicada la segunda definición.

La tercera definición de verdad establece que una vez establecido el aparato conceptual respectivo, este contiene leyes, jerarquías y reglas que deben ser respetadas. Al establecer estas definiciones, su aplicación produce nuevas verdades, pero de valor limitado. Nietzsche propone un ejemplo, si se define lo que es un mamífero y luego se analiza un camello, entonces se deduce que el camello es un mamífero. Estas verdades tienen una fuerza propia en tanto que siempre producen verdades necesarias, como en el caso de la matemática, pero nada dicen sobre la verdad o sobre la esencia de la cosa, o sobre las propiedades reales de las cosas.

Ésta es también una definición de verdad lógica como la entiende, sobre todo, la lógica formal. Dadas ciertos postulados se derivan de ella conclusiones que son verdaderas, pues de alguna manera se encuentran ya en ellos. El juicio corresponde con la realidad no porque en ella las cosas sean de ese modo, sino porque la definición contiene ya lo que se va a concluir.

Lo que tenemos aquí, en las tres definiciones, es una reformulación del concepto de verdad ontológica que permite soportar la existencia de la verdad lógica de la siguiente manera: la esencia de la cosa existe, es

discursiva. La verdad lógica es la correspondencia de la proposición con las definiciones discursivas (ficciones) que la sociedad ha establecido como verdaderas. Tales definiciones tienen validez objetiva.

Estas tres concepciones de verdad se mantendrán vigentes en la obra de Nietzsche y parte de la confusión que provoca es que no siempre deja en claro de qué "verdad" está hablando. Para la finalidad de este trabajo, voy a denominarlas de la siguiente manera: a la primera, "verdad fuerte"; a la segunda, "verdad empírica", y a la tercera, "verdad teórica".

La verdad fuerte es la correspondencia de la proposición con la realidad, con la esencia misma de la cosa pura, sin interpretación. A esta definición corresponderá la correlativa verdad débil, que sería la correspondencia de la proposición no con la realidad tal cual, sino con esa realidad construida. Tal verdad débil la divido en dos: La verdad empírica que es la correspondencia con la designación establecida y que requiere de la verificación con la "realidad" (entendida ya como construcción) y verdad teórica que es la derivación de una verdad a partir de otras.

### ***La voluntad de verdad y los falsos criterios***

¿Cómo surge, entonces, el deseo por la verdad? Esa es en realidad la pregunta que guía el ensayo *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*. La pregunta que Nietzsche se hace es ¿cómo es posible que en tanto que el intelecto tiene la función primordial de mentir, nazca en el hombre un anhelo por la verdad?

La verdad es algo necesario para la vida del hombre. Es un valor que permite vivir en el mundo. Si el hombre no considerara las cosas como verdaderas es muy probable que pereciera en el mundo. Dice Heidegger sobre esto que para Nietzsche "la verdad es la base de la cimentación y estructura fundamental de la que está y tiene que estar insertada la vida en cuanto vida"<sup>72</sup>.

Es tan importante la verdad para el ser humano que llega a considerar como verdadero cualquier cosa. Es más importante que algo *parezca* verdadero o sea tomado como tal antes que si en realidad es o no verdadero. Dice Heidegger: "lo creído, lo tenido-por-verdadero puede ser

---

<sup>72</sup> Heidegger, *Op. Cit.* p. 431.

entonces ('en sí') un engaño, algo no verdadero; basta con que sólo se lo crea, y mucho mejor si se lo cree ciega e incondicionalmente"<sup>73</sup>.

De manera tal que así nacen lo que Nietzsche llama los *falsos criterios de verdad*. Explico todo lo anterior con más calma.

Como ya he señalado en la sección anterior, el deseo por la verdad nace, en primera instancia, para conservar los beneficios que la sociedad brinda a un individuo afiliado a ella. Utilizar las designaciones establecidas para ciertos hechos de manera distinta a como han sido formuladas, nombrando a hechos distintos con esas designaciones en beneficio individual (mentir) logra que la sociedad desconfíe de aquél que lo hace y por tanto pierde beneficios ante ella. Por lo tanto, tal individuo buscará utilizar los nombres convencionales (decir la verdad) para que la sociedad confíe en él y le mantenga integrado con todos sus privilegios.

Pero esto no resuelve aún el problema por la verdad en sentido más fuerte, esto es, por la verdad ontológica. ¿De dónde nace el impulso a la verdad fuerte, es decir, a que las cosas se correspondan con la realidad? ¿Por qué no poder aceptar que se vive en el engaño?

Nietzsche ha afirmado ya en *El nacimiento de la tragedia* que el mundo de lo apolíneo se asemeja al del sueño en el que da la sensación de que hay algo más que está detrás. Dado que el mundo es caótico y mutable, nos produce desconfianza y miedo. Ante esto nos es necesaria la seguridad de lo ordenado y permanente. Orden y permanencia son ficciones que el hombre crea pero que atribuye a la realidad, a una realidad más perfecta e inalcanzable. Considera así que las cosas en "este mundo" son imperfectas porque son mala copia de su modelo perfecto. Nace con esto la metafísica, entendida bajo la concepción nietzscheana.

Afirma Nietzsche en *Más allá del bien y del mal* que los metafísicos de todos los tiempos son reconocidos precisamente por pensar que las cosas "elevadas" no pueden tener otro origen que algo igualmente elevado y no su contrario<sup>74</sup>, por ejemplo, que la voluntad de verdad nazca de la voluntad de mentir. De la necesidad de ficcionar el mundo surge el deseo de que ese mundo fingido sea más verdadero que el mundo en el que nos movemos, porque ese mundo nos proporciona más comodidad que éste.

---

<sup>73</sup> Ibidem.

<sup>74</sup> BM §2, p. 22

Esto lleva a Nietzsche a afirmar que de lo que en realidad se ha tratado toda filosofía ha sido no de la búsqueda de la verdad, sino de otra cosa distinta<sup>75</sup>. Se ha buscado el bien, la felicidad, el poder, entre muchas otras cosas, pero nunca la verdad. Es en esta búsqueda en donde se ha puesto la verdad "cabeza abajo", esto es, donde se ha negado el mundo como es y se ha puesto en su lugar, en el lugar de la verdad, un mundo completamente fingido. El mundo que nosotros creamos para habérmolas con este mundo es el que hemos colocado como el "más real"<sup>76</sup>.

En este proceso de "inversión" de la verdad se crearon y adoptaron criterios de verdad que, según Nietzsche, no lo son en realidad. Por ejemplo: la sangre, la felicidad, la virtud, el placer, la vida, entre otras.

En el caso de la sangre, Nietzsche afirmará en *El Anticristo* que ésta no es un criterio de verdad, pero que se le ha considerado como tal. Esto es, el que alguien muera por una creencia no la hace por ello verdadera. Pero el "pueblo" considera que sí, dado que prefiere ver gestos que escuchar razones<sup>77</sup>.

La felicidad y la virtud son otros falsos criterios de verdad. Afirma Nietzsche: "nadie tendrá fácilmente por verdadera una doctrina tan sólo porque ésta haga felices o haga virtuosos a los hombres [...] la felicidad y la virtud no son argumentos"<sup>78</sup>. Esto es porque podría haber cosas verdaderas que resultaran perjudiciales para el individuo. La creencia en que lo que nos hace felices es más verdadero, hace que el hombre de conocimiento se desvíe de su camino y, por lo tanto, falsee las cosas. La felicidad no es un criterio de verdad en tanto que un hombre puede requerir de la mentira absoluta para sobrevivir<sup>79</sup>.

Así como no lo es la felicidad, tampoco el placer<sup>80</sup>, de manera tal que lo dicho por Aristóteles en el libro Alfa de la *Metafísica* (980a) —bajo cierta

---

<sup>75</sup> Cfr. GC, prólogo y también BM, Sección Primera, "De los prejuicios de los filósofos". §§ 1-23.

<sup>76</sup> Cfr. CI, "De cómo el 'mundo verdadero' acabó convirtiéndose en una fábula"

<sup>77</sup> Cfr. AC §

<sup>78</sup> BM, § 39, p. 63

<sup>79</sup> Cfr. infra.

<sup>80</sup> Cfr. BM § 210, también CI, "de los cuatro grandes errores" § 5.

interpretación—, que afirma que el hombre tiende por naturaleza al conocimiento y prueba de ello es el placer que le producen las sensaciones, para Nietzsche no es válido, pues el placer no es argumento. El que algo nos produzca placer es sólo prueba de que es placentero y nada más. ¿Por qué —preguntaría Nietzsche— una proposición verdadera habría de causar más placer que una falsa?

Nietzsche acepta que el placer es prueba de que se está haciendo las cosas bien, por ejemplo en *Así habló Zaratustra*, pero jamás acepta que el placer sea prueba de verdad.

Por último, la vida tampoco es un argumento<sup>81</sup>. El que algo, sea un juicio o un razonamiento, o simplemente una palabra, nos permita vivir y soportar mejor la vida no quiere decir que por ello tenga *necesariamente* que ser verdadero. Se ha creído que aquello que mejora la calidad de vida es verdadero, pero esto no es más que una creencia, pues, bajo la teoría nietzscheana, lo que favorece a la vida son más los juicios falsos que los verdaderos<sup>82</sup>.

Lo que en realidad Nietzsche está criticando, como podemos observar, no es en sí misma la concepción tradicional de verdad como adecuación, sino que está mostrando que a pesar de ella, la verdad ha tenido otros orígenes o fundamentos distintos al mundo real. La verdad se ha consolidado basada en sentimientos (la sangre, la vida, la felicidad) y no en su apego o adecuación con la realidad.

Esta denuncia de los falsos criterios de verdad sólo puede entenderse si aceptamos que para Nietzsche, tomando a la letra el concepto griego, la verdad es *aletheia*, es decir, lo que se presenta ante los ojos, lo que está ahí tal y como está. Por eso llega a afirmar lo siguiente: "yo llamo mentira a *no* querer ver algo que se ve, a no querer ver algo *tal como* se lo ve", que afirma en *El Anticristo*, § 55. Todos los demás intentos por definir la verdad, la ocultan.

En conclusión, el deseo por la verdad nace de la necesidad del hombre de sobrevivir y de super-vivir, pues para Nietzsche la vida no es sólo conservación, sino acrecentamiento de fuerzas. El hombre *necesita* de la verdad fuerte, necesita creer que aquello que tiene por la cosa, su concepto,

---

<sup>81</sup> Cfr. CG §121

<sup>82</sup> Cfr. BM §4



es verdadero si quiere hacer algo con él. Si lo considera como falso, perecería en el mundo pues necesita de lo estable e imperecedero y sólo el concepto lo es, la realidad, no. Pero, en ese afán de verdad, el hombre se ha perdido y ha dado como criterio de verdad cosas distintas que le permitan, precisamente, sobrevivir. Mas no porque le permitan vivir son verdades.

Pero ¿qué hay con aquello de que “no hay hechos, sólo interpretaciones?” La respuesta resulta ahora muy clara: no hay hechos puros en tanto que todo hecho sólo podemos conocerlo bajo la óptica humana. Pero, así conocido, humanizado, es como se presenta *ante nuestros ojos* y así es como hemos de manifestarlo.

## ***La mentira***

¿Qué es, entonces, la *mentira*?

Retomando la definición de verdad lógica entendida como la correspondencia entre el juicio y la realidad, podemos definir ahora la falsedad como la no correspondencia. Esto es, un juicio es falso cuando hay una relación de inconformidad positiva entre lo que se enuncia y lo que es<sup>83</sup>.

Existen dos tipos de inconformidad: positiva y negativa. La inconformidad positiva se da cuando de una cosa se afirma lo que no se puede afirmar o se niega lo que no se puede negar, esto es, cuando se está introduciendo notas ajenas al objeto, es decir, cuando se le atribuye un predicado que no es aplicable. La inconformidad negativa es cuando se da una aprehensión incompleta de un objeto. Este tipo de inconformidad no produce propiamente una relación de falsedad, en tanto que se trata de un conocimiento parcial del objeto. La falsedad es, pues, la inconformidad positiva entre el entendimiento y la cosa.

En este sentido, no existen, propiamente hablando, cosas falsas. Esto es, no podemos hablar de que existiera una falsedad ontológica<sup>84</sup>. Las cosas no pueden ser algo que no son.

---

<sup>83</sup> Cfr. Márquez Muro, Op cit. p. 206.

<sup>84</sup> Esto no implica, sin embargo, que no exista verdad ontológica, al contrario, si la verdad ontológica es *adecuatio rei ad intellectum*, una cosa, sea cual sea, tiene su propia esencia a la que no puede fallarle. Una cosa x tiene una esencia X, la falsedad ontológica sería afirmar que la cosa x no corresponde con la esencia Y, pero esa no es la esencia de x. La falsedad sólo puede darse discursivamente cuando se afirma proposicionalmente que “x es Y”, en cuyo caso

Quando se afirma, por ejemplo, de un cuadro que es falso, no nos referimos a que el objeto no sea, pues si no fuera nada podríamos predicar de él. A lo que nos referimos es a que alguna propiedad o característica de él no es tal, como sería el caso de afirmar que fue pintado por Picasso o que pertenece al siglo XVI. El cuadro tiene su esencia, aquello sin lo cual no es, si el cuadro fue pintado por Velásquez y afirmamos que es de Picasso, estamos introduciendo una nota que no corresponde al objeto. De manera tal que lo que tenemos es una inconformidad positiva. El predicado "fue pintado por Velásquez" forma parte de los predicados esenciales de ese cuadro, por eso en el sentido de verdad ontológica, el cuadro no puede dejar de ser un cuadro pintado de Velásquez. Sólo cuando se predica de él algo distinto a lo que es hay falsedad. Así, sólo puede existir la falsedad lógica.

Quando se considera de un juicio falso que es verdadero lo que se tiene es un *error*<sup>85</sup>. Por esta razón se dice que el error depende fundamentalmente del sujeto, pues es un estado mental de éste. La falsedad no. La falsedad es una propiedad *objetiva* de la proposición<sup>86</sup>. Es decir, la proposición puede ser verdadera o falsa a pesar e independientemente de que conozcamos su valor de verdad. El error es un estado mental del sujeto con respecto a la verdad de esa proposición.

De manera tal que la falsedad puede ser entendida como propiedad objetiva mientras que el error es subjetivo<sup>87</sup>. Es falso un juicio que no corresponde "objetivamente" con la realidad, pero es erróneo cuando se cree que tal juicio es verdadero. Se acepta, pues, en el error la verdad de un juicio que es falso.

Pero esta aceptación de la falsedad del juicio no es consciente o voluntaria. Esto es, la característica principal del error es que, al ser de índole subjetiva, pasa por una verdad e, incluso, se puede tener certeza de ella. En el error se cree fielmente que se está viviendo en la verdad. Se dice que el error se produce por dar asentimiento a un juicio sin tener motivos suficientes para hacerlo. Por esta razón se puede afirmar que el error depende de un desconocimiento.

---

sí se puede hablar de no correspondencia. Véase lo dicho en la página 24 y consúltese Alberto de Sajonia.

<sup>85</sup> Cfr. Márquez Muro, *Op cit.*, p. 220.

<sup>86</sup> Esto apoya lo dicho en la página 30 sobre la objetividad de la falsedad.

<sup>87</sup> Márquez Muro, *Op Cit.* p. 220

Ni la falsedad ni el error pueden ser conocimiento en tanto que este es aprehensión de la realidad. Si aprehendiéramos bien un estado de cosas, no podríamos afirmar juicios falsos ni, mucho menos, caer en el error, esto es, creer que tales juicios son verdaderos. Por esto se afirma que todo conocimiento tiene que ser siempre verdadero.

Ahora, si *deliberadamente* se propicia el error, esto es, se afirma como verdadero un juicio que es falso, entonces entramos en el terreno de la *mentira*. La mentira implica dos cosas: primero, un juicio falso que se afirma como verdadero; segundo, la *voluntad* o el deseo de hacer creer tal cosa y, por lo regular, un beneficio personal que se obtiene con ello. Por lo tanto, podríamos agregar un tercer elemento que sería: aquél que miente lo hace porque conoce la verdad.

Esto nos recuerda claramente a Platón. En el *Hippias Menor* se plantea este problema de la siguiente manera: ¿quién está más facultado para mentir: aquél que conoce la verdad o aquél que no la conoce? Si se dice que es aquél que no la conoce, entonces realmente no está mintiendo sino sólo errando, pues al intentar mentir podría suceder que dijese la verdad. Un ejemplo de esto último —del que al intentar mentir dice la verdad por desconocer ésta— lo presenta Sartre en una de las narraciones de *El Muro*, en la que se le pide a un prisionero que delate el paradero de su líder. Éste, desconociendo el lugar dónde él se ocultaba, afirma que se encontraba en “x” sitio. Casualmente, el líder se encontraba en ese lugar. Por lo cual se demuestra que al intentar mentir sin conocer la verdad se puede afirmar esta.

Si el prisionero hubiera sabido dónde estaba escondido su líder, el lugar que él hubiera mencionado seguramente hubiera sido otro distinto al real y, por ello, la mentira hubiera funcionado.

¿Qué entiende Nietzsche, entonces, por mentira?

Al establecer un principio ontológico débil, esto es, que postula que no podemos aprehender la realidad tal cual sino sólo nuestra visión de ella, Nietzsche puede afirmar que todo conocimiento no es más que un error en sentido fuerte. Esto es, toda afirmación está tamizada por la visión humana, así que afirmar que “en realidad esto es así” no puede ser una afirmación verdadera pues no corresponde a la realidad sino a nuestra visión de ello. Por ejemplo, afirma en *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral* que la dureza de una piedra sólo existe con relación a nosotros que la sentimos. No

es una característica "objetiva" de la piedra, esto es, no existe tal si no la percibimos. Afirmar, entonces, que "la piedra es dura" no es un juicio verdadero, pues *en la realidad* la dureza no existe (o, por lo menos, no podemos afirmar que exista), sólo existe en la visión humana de la piedra. Por eso el conocimiento es un error o está basado sólo en errores., porque creemos que esas propiedades son verdaderas, pero no lo son.

La ciencia, —entendida aquí como el cúmulo de conocimientos, no como el conjunto de métodos—, es un conjunto de ficciones que no dicen nada sobre la realidad, pues utilizan categorías estables, cuantificables y ordenadas que nada tienen que ver con el mundo caótico y en devenir que vivimos. Tal ciencia es, pues, un cúmulo de errores. La pregunta aquí sería ¿puede haber errores objetivos<sup>88</sup>?

Como señalé antes<sup>89</sup>, si entendemos la objetividad como realidad, entonces no es posible. Pero un error puede ser considerado objetivo si *intersubjetivamente* es aceptado como verdad. Supongamos un caso extremo: digamos que existe cierta propiedad que "en realidad" es "x", pero que los seres humanos sólo podemos percibir como "y". Todos los seres humanos lo percibimos como tal. La propiedad "y" será objetiva, esto es, independientemente de que nos guste o lo creamos será así. De hecho, aun cuando sabemos que la propiedad "real" es "x", y que "y" como tal es un error, la propiedad sigue siendo objetiva. Tal es el caso, por ejemplo, del reposo "aparente" de la tierra. Sabemos ahora que la tierra se mueve sobre su eje y alrededor del sol. Pero es tan objetivo este reposo que permite incluso a sabiendas de su movimiento, relacionarnos con él como si no se moviera<sup>90</sup>.

Pero, si afirmara que tal propiedad que consideramos objetiva es "real" y que la proposición que afirma su realidad es verdadera, entonces estaría mintiendo. Para seguir con el ejemplo anterior, si yo sé que la propiedad "y" no es "real" pero afirmo "y es una propiedad real", entonces estoy mintiendo, pues conozco la verdad y con deliberación no la afirmo, sino que afirmo lo contrario.

---

<sup>88</sup> Entiéndase proposiciones que son falsas pero se consideran como verdaderas y no dependen de nuestras opiniones, deseos, creencias, etc.

<sup>89</sup> Cfr. *supra* p. 29 y 30

<sup>90</sup> Pensemos simplemente en lo ridículo que sería calcular el movimiento de la tierra como un vector adyacente en la dirección del movimiento de la tierra cuando queremos saber el tiempo que tardaremos en llegar de la ciudad de México a Guadalajara en carretera.

En Nietzsche el problema no radica en que la proposición  $p$  sea verdadera o falsa (nuestro autor diría "¿qué importa eso?"), sino en que la afirmación "p es verdadera" (a la llamaré proposición  $\theta$ ) no lo es. Es decir,  $p$  es ficción porque es la versión "humana" del hecho  $P$ . Cuando  $\theta$  intenta afirmar que "p es verdadera (es así en la realidad)",  $\theta$  es necesariamente falsa, pues no puede afirmarse tal en tanto que  $p$  no puede ser cotejada con  $P$ , dado que la forma en la que está estructurada ya no permite que se le relacione con el hecho que la propició.

De ahí que la mentira que denuncia Nietzsche no es sobre las proposiciones  $p$ , sino sobre las proposiciones  $\theta$ . Querer hacer creer que  $p$  es verdadera es una mentira, pues  $p$  es una interpretación. Esto es cierto aún cuando  $\theta$  tenga la estructura de  $p$ . Sin embargo,  $\theta$  no es del mismo tipo lógico.  $p$  habla sobre el mundo, es *descriptiva*, pero  $\theta$  habla sobre la verdad de  $p$ .

Se entiende con esto que Nietzsche se interese por el conocimiento de las ciencias y les dé un valor e importancia, pues son proposiciones del tipo de  $p$ , que al saberse interpretaciones no son *dogmáticas* como las proposiciones  $\theta$ , pero aportan datos importantes sobre la realidad empírica. Esto es, no importa que sean falsas porque se sabe que lo son, pero ayudan a esclarecer problemas y a aclarar otras confusiones que, sin ellas, quedarían en pie y provocarían más daño que estas "mentiras" que se aceptan como tales.

El mundo ante nuestros ojos está en movimiento, por lo tanto, es mentira afirmar que "en realidad" es permanente y que sólo vemos una ilusión. Esta será la acusación que Nietzsche habrá de hacer en su obra, especialmente en el texto elegido para esta investigación y que pasaré a continuación a revisar.



# VERDAD, REALIDAD Y CIENCIA EN EL ANTICRISTO

---

## Génesis de El Anticristo

El texto de *El Anticristo* fue recogido por F. Overbeck, cuando fue por Nietzsche en 1889 para llevarlo a una institución en la que lo atendieran de su afección mental. El texto se encontraba listo para ir a la imprenta. Su autor lo había dejado preparado, sólo faltaba enviarlo al editor y hacer las correcciones de último momento.

Overbeck realizó una copia de este texto y después lo entregó a la hermana de Nietzsche, quien se empezaba a hacer cargo de su obra, una vez que había ella regresado de Paraguay. Elizabeth leyó el texto y decidió *modificarlo* un poco, por lo cual mutiló y reescribió partes enteras de él. El texto tal cual su autor lo había dejado no se conoció hasta después de la muerte de la hermana.

Nietzsche había prometido escribir una gran obra teórica en la que resumiera todo su pensamiento. Dicha obra llevaría el título de *La voluntad de poder*. Sin embargo, entre los papeles que él dejó no se encontró tal obra, pero sí varios cuadernos de apuntes y hojas sueltas que Elizabeth decidió compilar creyendo que con esto concluiría la obra que su hermano había dejado inconclusa.

Sin embargo, de acuerdo a los datos aducidos por investigadores como Andrés Sánchez Pascual<sup>91</sup>, Ernst Nolte, entre otros, *El Anticristo* es en realidad el texto que viene a substituir por completo la obra anunciada por Nietzsche.

Sánchez Pascual demuestra, con base en cartas y otros textos, que de los apuntes que Nietzsche tenía preparados para su *Obra Capital*, selecciona, corta y pega lo que en esos momentos se convierte en un compendio de su filosofía: *El crepúsculo de los ídolos*, que en ese entonces llevaba el nombre de *Ociosidades de un psicólogo*. Este libro es "una

---

<sup>91</sup> Cfr. la Introducción de Sánchez Pascual a *El crepúsculo de los ídolos* y a *El Anticristo*, en Alianza Editorial (ver bibliografía)

especie de iniciación, algo que abra el apetito para mi *Transvaloración de los valores*<sup>92</sup>, según nos dice su propio autor.

En ese momento Nietzsche ha cambiado de idea y abandonó el título de *La voluntad de poder* para quedarse con el subtítulo y formar un nuevo texto llamado *Transvaloración de Todos los Valores*, cuyo primer libro será *El Anticristo* terminado el 30 de septiembre de 1888. Posteriormente decide olvidar los cuatro libros de que se componía esta obra mayor y convierte a *El Anticristo* en la totalidad de la obra: "lo que antes era parte de la obra se transforma en su totalidad. Abandona el propósito de publicar la *Transvaloración* en cuatro libros y convierte *el Anticristo* en la *totalidad* de la *Transvaloración*"<sup>93</sup>.

El título pasa ahora a ser subtítulo y así aparece en escena: *El Anticristo. Transvaloración de todos los valores*. Nietzsche, sin embargo, decide cambiar el subtítulo de la obra, tachándolo del manuscrito, y escribiendo el de *Una maldición contra el cristianismo*, que es tal y como Overbeck lo encontró.

Este cambio de opinión que lleva a Nietzsche a abandonar la producción de una obra en cuatro libros esta basada, según Sánchez Pascual, en la decisión de ya no desarrollar una obra teórica, sino una obra fuerte<sup>94</sup>. Por su parte, Nolte asegura que es debido a que decide dar un salto hacia la praxis<sup>95</sup>. En cualquier caso *La voluntad de poder* deja de existir como proyecto para dar paso a un nuevo libro que, por substitución, será su máxima obra y que queda bajo el título de *El Anticristo, una maldición contra el cristianismo*.

Basado en estas afirmaciones, el texto principal de Nietzsche es, definitivamente, *La voluntad de poder*, como él mismo lo había anunciado y como varios de sus intérpretes han asegurado. Pero este texto nunca existió, pues se transformó paulatinamente en *El Anticristo*. De manera tal

---

<sup>92</sup> Carta a Peter Gast del 12 de septiembre de 1888, citado por Sánchez Pascual en la Introducción a *El Anticristo*.

<sup>93</sup> Cfr. introducción de Sánchez Pascual a *El Anticristo*, p. 15

<sup>94</sup> *Ibidem*

<sup>95</sup> Nolte, *Nietzsche y el nitzscheanismo*, p. 85.



que es éste el sustituto de *La voluntad de poder* y, por lo tanto, la obra cumbre de este autor.

Lo que conocemos como *La voluntad de poder* es en realidad una compilación de textos que Nietzsche dejó y que fue realizada por la hermana de éste. Durante este siglo se han publicado dos versiones distintas de este texto, pero en la reciente edición crítica de la obra nietzscheana a cargo de Giorgio Colli y Massimo Montinari han desaparecido como obras individuales. Los textos de estas compilaciones se hallan ahora publicados como lo que son, como fragmentos sueltos o apuntes en cuadernos que quedaron inconclusos. Es cierto que muchos de ellos estaban destinados a esta obra y llevan ya título y un lugar específico dentro de ella; pero muchos de ellos eran también apuntes sueltos que, como es bien sabido, el profesor de Basilea hacía o bien porque la idea parecía interesante o porque sonaba bien. Muchos de estos apuntes se convertían en textos publicables, pero otros posteriormente los desechaba o reformulaba al grado tal de cambiar el sentido del texto.

Por otra parte, resulta evidente la variación estilística que existe entre los textos anteriores y dichas compilaciones. Los textos de las compilaciones contienen esquemas, cuadros y listados que Nietzsche no acostumbra utilizar en ninguna otra obra, pero que sí utiliza en los apuntes preparatorios de esos textos. Esto es claramente observable al revisar tales apuntes. Lo cual permite sostener la sospecha.

Es por esta razón que no es posible considerar a las compilaciones publicadas textos propiamente de Nietzsche, ya que no tienen el cuidado que éste les ponía para ser publicados. Es bien sabido que el profesor de Basilea revisaba sus textos con mucha atención y que incluso modificaba las ediciones una vez que ya estaban en manos del impresor, pues era un perfeccionista en cuestiones de estilo y de contenido. Si algo no lo dejaba satisfecho, no lo hacía público. Su temperamento intempestivo se demuestra, por ejemplo, en el hecho de haber cambiado el título de lo que ahora conocemos como *El crepúsculo de los ídolos*. El título original de la obra era *Ociosidades de un Psicólogo*. Henrik Köselitz (Peter Gast) le sugiere a su maestro cambiar el título y tras varios intentos por fin selecciona el que ahora ostenta. Esto lo hace cuando la obra ya está terminada y lista para imprimirse.

Esta pequeña anécdota señala cómo era Nietzsche de escrupuloso en la publicación de sus textos, por lo cual, afirmar que un tercero pueda ordenar

e imprimir un texto en su lugar es inconcebible, aun tratándose de su hermana, el mismo Gast y Overbeck, tres personas muy cercanas a nuestro solitario profesor.

En otras palabras, no podemos estar seguros de que el eremita de Sils María hubiera dado el visto bueno para la publicación de ellas. Esto no descuenta que lo dicho en ellas sea importante, mas no considero que pueda ser tomado como "la última palabra". En un pensador como éste, que cuidó hasta el último detalle en la publicación de sus obras y que incluso mandaba correcciones de páginas completas al editor cuando revisaba las pruebas, no podemos permitirnos una metodología filológica tan laxa. Por ello, un principio de lectura que debo considerar seriamente es que si un texto público contradice un texto inédito, el primero tiene la última palabra, pues del segundo no podemos saber si es un apunte que escribió para criticarlo, para justificarlo o por mera eufonía.

Parto de la aceptación de lo anterior para considerar que *El Anticristo* es la obra culmen de la producción de Nietzsche. ¿Qué significa, sin embargo, esto en un pensador que ha declarado que su "Zaratustra tiene un lugar especial"?

*Así habló Zaratustra* es el libro más querido por Nietzsche, pero es un libro doctrinal, un libro de enseñanza, entendida no como propedéutica, sino como formación. Lo que deseaba escribir en los últimos años de cordura era una obra teórica que sistematizara su pensamiento. Pero cambia por fin de opinión y escribe "una maldición contra el cristianismo", esto es, un ataque directo contra aquello que le ha preocupado toda su vida. Ya no quiere un sistema, quiere un enfrentamiento total. De aquí que "obra culmen" signifique la conclusión de un largo camino de enfrentamientos, la batalla final de una larga y cansada guerra; el último grito de un impetivivo.

Pero ¿qué significa esto?, ¿por qué tiene Nietzsche que escribir *El Anticristo*?

*El Anticristo* es un libro sumamente polémico, pues no dejó de atacar ni una sola fibra de la cultura de su tiempo. El título impone, pero aun aquellos que creyeron encontrar en él un apoyo para sus críticas se vieron afectadas por lo que en este texto se ataca.

Podría afirmar que Nietzsche escribe *El Anticristo* para mostrar y atacar *lo que de cristiano hay en todos los ámbitos de la cultura de su tiempo*<sup>96</sup>.

Pero, surge entonces la pregunta, ¿qué representa el cristianismo en esta obra? El cristianismo representa una forma de habérselas con el mundo que históricamente ha derivado en dos cosas: primero, la estatización del conocimiento mediante la fabricación de un mundo de ensueño que se presupone como el "mundo real" y que deriva en un alejamiento de la ciencia y la vida y, segundo, la formación de una escala de valores que desfavorece a la vida.

A este modo de habérselas con el mundo podemos denominarlo *racionalidad moderna*.

Así, *El Anticristo* se escribe para denunciar la racionalidad moderna imperante que ha atentado contra la vida y contra la cultura. La apuesta de Nietzsche es a buscar una manera distinta de habérselas con el mundo (una nueva racionalidad). Una manera que ya ha existido antes y, por lo tanto, no es un mero modo utópico o meta ficticia.

De ahí que en esta obra, lo que debe entenderse por cristiano no deba ser únicamente entendido en el sentido más literal del término. Cristiano es todo aquello que permanece dentro de los límites de esta racionalidad: una epistemología dura que mantiene que el mundo de lo real es otro distinto a este que vivimos, una ética que promueve la igualdad en lugar de la diferencia jerárquica, etc.

Así, el ataque al cristianismo es aquí un ataque al anarquismo, al comunismo, al liberalismo, al idealismo, al *Reich* alemán, a la cultura en general y todos los ámbitos de su tiempo que han derivado de esta racionalidad moderna.

Entiéndase, pues, en lo que sigue de esta manera al cristianismo.

## **Análisis del texto *El Anticristo***

Como mencioné ya en la introducción, pasaré ahora a analizar el libro en cuestión, después de que he aportado suficientes datos sobre lo que Nietzsche considera que es la verdad, la realidad, la mentira, etc.

---

<sup>96</sup> Cfr. AC, § 8.

Lo que este análisis pretende es buscar elementos que nos hagan sospechar de la afirmación de que para Nietzsche todo es interpretación. Los elementos que nos harán sospechar serán elementos de lenguaje y elementos teóricos que muestren de alguna u otra manera que él cree en la verdad. Por ejemplo, expresiones como "en verdad...", "en realidad...", "es falso que...", "es mentira que...", etc. Esto en cuanto a los elementos de lenguaje. También buscaré elementos teóricos tales como la afirmación de que algo es mentira o falsedad, proposiciones a favor de la ciencia, de la razón, de la verdad, entre otras. Cada uno de estos elementos es una sospecha contra esta interpretación del pensamiento nietzscheano y me permitirá formular una respuesta que responda a éstas.

La primera sospecha comienza en el § 4. Simplemente dice: "El 'progreso' es meramente una idea moderna, es decir, una idea falsa"<sup>97</sup>. Bajo el supuesto relativista en que "todo es interpretación" y, por tanto, "todo es falso, pues ninguna interpretación es más verdadera que otra", no hay nada más que decir. No se presenta ya ningún problema. Si todo es falso y nada es verdadero, ¿por qué la necesidad de puntualizar y acusar a las ideas modernas de ser ideas falsas? Sin embargo, Nietzsche está presentando, en los tres primeros párrafos del texto, especialmente en el 3, que hay un problema, que hay algo que investigar, algo de que hablar y en el 4 nos dice que el progreso es una *idea falsa*. ¿Por qué entra aquí la primera sospecha? Porque si el progreso es una idea falsa ¿quiere decir, entonces, que hay ideas que son verdaderas?, o, por lo menos, ¿no tan falsas?, ¿hay grados de falsedad? Si no es así ¿qué caso tiene afirmarlo tan contundentemente? ¿Qué caso tendría decir que todas las ideas modernas son ideas falsas si *todas* las ideas son falsas? Con lo cual se fundamenta nuestra primera sospecha.

La segunda sospecha surge inmediatamente después, en el § 5 en donde al final dice que el cristianismo "...ha corrompido la razón incluso de las naturalezas dotadas de máxima fortaleza espiritual, al enseñar a sentir como pecaminosos, como descarnadores, como *tentaciones*, los valores supremos de la espiritualidad"<sup>98</sup>. Es decir, entonces, que ¿hay una sana razón? ¿Hay, entonces un tipo de razón (de raciocinio) que vale la pena? ¿Una razón que no debe ser corrompida? ¿Quiere decir que para Nietzsche

---

<sup>97</sup> AC. p 29

<sup>98</sup> *Id.* p. 30

no es tan deplorable el uso de la razón, como algunos creen, pues si fuera del todo deplorable el uso de la razón?, ¿qué le importaría que hubiera razones corruptas? ¿Qué le importaría que una mente como la de Pascal hubiera estado corrompida? Nada le importaría, pues no habría ningún problema en ello. Sería irrelevante o, al contrario, maravilloso, pues si la racionalidad es desdeñable *per se*, qué bueno que las razones se corrompan. Qué bueno que esa racionalidad se eche a perder. Por eso se da la segunda sospecha, pues el problema de la verdad está vinculado claramente al problema de la razón. La razón, entendida a la manera de la Ilustración, es lo que nos lleva a la verdad, ¿es Nietzsche un ilustrado? Esto fundamenta la sospecha, pues si existe una razón rescatable, como podemos suponer sería el caso de la de Pascal sin cristianismo, entonces hay que pensar seriamente qué clase de razón es ésta<sup>99</sup>.

La siguiente sospecha aparece ante el § 7. Nietzsche nos está hablando de la compasión y dice que la compasión persuade a entregarse a la nada. Sin embargo, "no se dice 'nada', se dice en su lugar, 'más allá'; o 'Dios'; o 'la vida verdadera'; o nirvana, redención, bienaventuranza". Según esto, en el cristianismo la vida verdadera es la nada (a pesar de que los cristianos afirmen lo contrario). Pero si está criticando aquí esta idea, ¿quiere decir, quizá, que lo que se considera entonces como vida no-verdadera debe ser lo contrario de la nada? De ser así, ¿la idea de "transvaloración de valores" se refiere a esto, cambiar la vida verdadera y llamarla no verdadera y viceversa? ¿Existe, entonces, una vida verdadera?

La sospecha se vuelve más fuerte hacia el final del § 8, en donde leemos, primero, "el espíritu puro es la mentira pura". Quizá si nos ponemos estrictos e ingenuos, podríamos afirmar que si existe la mentira pura ha de existir la verdad pura. Pero el asunto no va por ahí. Sería demasiado pretencioso e ingenuo, pues habría que aceptar que las contraposiciones de este tipo existen y no son también una mentira o ficción lógica. Lo importante aquí es *la actitud y la necesidad* de denunciar una "mentira pura".

Si continuamos dice:

---

<sup>99</sup> Como vimos ante, no es posible llamar a Nietzsche irracionalista, pues en realidad lleva la razón hasta sus últimas consecuencias, utilizando un método crítico más estricto aún que el Kantiano.

Mientras el sacerdote, ese negador, calumniador, envenenador profesional de la vida, siga siendo considerado como una especie superior de hombre, no habrá respuesta a la pregunta: ¿qué es la verdad? Se ha puesto ya cabeza abajo la verdad cuando al consciente abogado de la nada y de la negación se lo tiene por representante de la 'verdad'.

Aquí se nos pone ya de frente ante el problema de la verdad, ya atacó, ya nos señaló un camino: Mientras el sacerdote sea considerado superior no se puede saber qué es la verdad. ¿Quiere decir esto que, entonces, si se puede saber qué es la verdad? ¿Será que sí se puede saber lo que es la verdad, pero mientras el sacerdote domine no podamos? Dicho sea en consecuencia, ¿al quitar al sacerdote del camino, se puede saber la verdad?

El § 9 continúa con este aspecto y es muy claro: el alma del sacerdote desarrolla un *pathos* que Nietzsche llama *fe*. La fe es "cerrar los ojos, de una vez por todas, frente a sí mismo para no sufrir del aspecto de una falsedad incurable". *Cerrar los ojos*. Quizá la única verdad que encontremos es que no hay verdad. Pero, por lo menos, esto es ya un hecho, es ya una verdad y cerrar los ojos ante ella es ya una negación de la verdad, una fe. Luego dice que de esta óptica nace una moral que "...establece una conexión entre la buena conciencia y el ver las cosas de manera falsa". Esto nos da pie a sospechar que para este autor el problema de la verdad no es una cuestión meramente epistemológica u ontológica; el problema de la verdad está estrechamente relacionado con un problema moral y, por lo tanto, es un problema de individuos, es un problema de la propia conciencia, es un problema psicológico.

Nietzsche, en este sentido, no es metafísico sino psicólogo<sup>100</sup>. El problema no es sólo cómo se conoce la verdad, o qué es esta verdad, sino

---

<sup>100</sup> Es muy generalizada y bien conocida la tendencia de Nietzsche a llamarse a sí mismo psicólogo. En *Ecce Homo*, "por qué escribo tan buenos libros" §5, afirma: "que en mis escritos habla un psicólogo sin igual, tal vez sea la primera conclusión a que llega un buen lector — un lector como yo lo merezco[...]"'. Por otro lado, se sabe que el texto que se conoce como *El crepúsculo de los ídolos* llevaba originalmente el título de *Ociosidades de un psicólogo*. Sin embargo, es necesario entender que el concepto de psicólogo y psicología cambiará radicalmente a partir de las publicaciones de Freud sobre el psicoanálisis y, sobre todo, después de la interpretación que da Lacan a las obras de Freud. Psicología no es psicoanálisis. Psicología es el estudio de la psique, que si bien es traducida por mente, también es concebida como alma. Todavía en el siglo XIX la psicología estudiaba el alma, es decir, lo más propio del ser humano. En este sentido, psicología es el estudio de lo más propio del hombre, de su *naturaleza* separándose de la antropología porque su estudio es individual y, sin embargo, teniendo una relación necesaria con la biología y la fisiología, como se verá más adelante.

qué relación hay entre la verdad y el hombre. Se establece una relación entre la buena conciencia (moral-psicológica) y la verdad, mentira y buena conciencia, esa es una relación moral. Como tal no puede ser explicada por la metafísica ni por la ontología ni por la epistemología, tiene que ser explicada con base en la moral.

Pero la moral es abstracta, por lo cual, necesitamos de una disciplina o ciencia que explique a ese hombre concreto que crea, desarrolla, cree, crece, acepta o rechaza esa moral. Estamos en el campo de la psicología que estudia el problema del hombre, de la mente, del alma en su individualidad y concreción. Psicología, en tanto que esta estudia la moral no como sistema, sino como necesidad humana.

Continúa Nietzsche: "lo que un teólogo siente como verdadero, eso es, *necesariamente*, falso: en esto se tiene casi un criterio de verdad". Esto es importante. *Casi* (y hay que subrayarlo) se tiene un criterio de verdad al contrariar al teólogo. Con esto nos percatamos de que no es posible que Nietzsche acepte que sólo en la mentira es posible como forma de conocimiento, pues acaba de darnos un *casi criterio* de verdad. Si contradecir al teólogo es casi un criterio de verdad, es posible afirmar que, si bien esto no afirma la existencia de la verdad, sí asegura que no todas las ficciones valen lo mismo.

Ahora hay que ser más cuidadosos todavía cuando Nietzsche critica la verdad, porque aquí sigue criticando la verdad, pero ¿qué verdad? La verdad del sacerdote que, en otro sentido es la *mentira* del sacerdote que aquí se presenta como La Verdad. La verdad del teólogo (o lo que éste considere verdadero) es, necesariamente, una falsedad. Esto me permite formular la hipótesis de que cuando Nietzsche critica el concepto de verdad, lo hace en contra del concepto de verdad que tiene el sacerdote y toda su clase, los nihilistas. Ese concepto de verdad es criticable en tanto que aquello que dice no es verdad, es decir, lo que el teólogo considera verdadero no lo es y es mentira en tanto que trata de hacerlo pasar como verdadero. ¿Puede entonces existir otra definición o concepción de verdad que sí pueda llamarse "verdad"? ¿Cuál es esa otra concepción de verdad? Prácticamente todo aquello que nos han hecho creer como falso o, de otra

---

antropología porque su estudio es individual y, sin embargo, teniendo una relación necesaria con la biología y la fisiología, como se verá más adelante.

manera, la negación de todo aquello que se toma por verdadero entre los nihilistas<sup>101</sup>.

Continúa Nietzsche: "es su más hondo instinto de autoconservación el que prohíbe que en un punto cualquiera, la realidad sea honrada o tome siquiera la palabra". El instinto de teólogo y su moral, esto es, no un impedimento epistemológico o metafísico, sino la moral es lo que nos impide que la realidad sea honrada. Y continúa: "hasta donde alcanza el influjo de los teólogos, el *juicio de valor* está puesto cabeza abajo, los conceptos 'verdadero' y 'falso' están necesariamente invertidos". Aquí sólo reitera lo ya dicho. Todavía no hay una definición de verdad. Pero nos da ya una idea y afirma: "lo más dañoso para la vida es llamado aquí 'verdadero', lo que la alza, intensifica, afirma, justifica y hace triunfar, es llamado 'falso'". Esto confirma que para Nietzsche el problema de la verdad tiene una estrecha relación con un problema moral. Son las necesidades vitales lo que determina lo que se ha llamado verdad. Pero esto no implica que sean verdaderas, pues la vida no es un argumento<sup>102</sup>. Es menester señalar esto una y otra vez, en tanto que la vida no es un argumento, el que estas ficciones sean útiles para la vida no las convierte en verdaderas. Esto es lo que Nietzsche está señalando.

En el § 10 afirma Nietzsche, refiriéndose a Kant: "se había hecho de la realidad una 'apariencia'; y se había hecho de un mundo completamente mentido, el de lo que es, la realidad". El mundo real se presenta como falso y un mundo imaginario se nos presenta como verdadero. Si logramos discernir cuál es ese mundo imaginario, ¿sabremos cuál es, entonces, el mundo real?

Más adelante, en el § 12, Nietzsche nos da más elementos para este estudio sobre la verdad. Dice, refiriéndose a aquellos filósofos no escépticos: "Igual que las mujercillas actúan todos ellos, todos esos grandes visionarios y animales prodigiosos, — consideran que los 'bellos sentimientos' son ya argumentos, que el 'pecho levantado' es un fuelle de la

---

<sup>101</sup> Esto cobrará mucha importancia pues en esta época en la que nosotros vivimos y que tanto ha criticado el concepto de verdad hemos de preguntarnos ¿no será que estos críticos de la verdad siguen siendo nihilistas en el sentido de Nietzsche y nos siguen queriendo ocultar la verdad? Es decir ¿no perteneces todavía a la especie del teólogo? Un avance en esta línea de investigación habría de probar lo que tienen estos pensadores de teólogo en su sangre. ¿No será que su moral los lleva a ocultarnos la verdad y a establecer una conexión entre buena conciencia y falsedad?

<sup>102</sup> Cfr. p. 57



divinidad, que la convicción es un *criterio* de verdad". Es decir, porque yo creo algo, entonces es verdadero. Para Nietzsche, no porque se crea firmemente en algo, eso es verdadero; la convicción no es un criterio de verdad.

Al final del párrafo afirma: "¡Qué le importa a un sacerdote la *ciencia!* ¡el está demasiado alto para eso! — ¡Y el sacerdote ha *dominado* hasta ahora! ¡El ha definido el concepto 'verdadero' y 'no verdadero'!". El sacerdote define estos conceptos porque así lo requiere para mantener su poder. Su necesidad no es epistemológica, sino moral. Y aquí ya se liga el concepto de ciencia. El sacerdote quería el poder y, por lo tanto, tiene que definir lo que es verdadero y falso, para que lo que él dice sea verdadero y lo que su enemigo diga sea falso. Así se legitima. Así acaba con sus enemigos.

Llegado el § 13 se hace mención a un punto importante, dice:

las intelecciones más valiosas son las que más tarde se encuentran; pero las intelecciones más valiosas son los *métodos*. Todos los métodos, *todos* los presupuestos de nuestra científicidad de ahora han tenido en contra suya, durante milenios, el desprecio más profundo, uno quedaba excluido, por causa de ellos, del trato con los hombres decentes, — era considerado 'enemigo de Dios', despreciador de la verdad, 'poseoso'. En cuanto a carácter científico uno era un chandala.

El pensador que ha sido considerado como no-metódico, acaba de hacer una declaración (y no es la única en su obra) a favor del método. El escritor de aforismos, el no sistemático, nos dice que el método es lo más importante. ¿Podríamos asegurar ahora que Nietzsche es un romántico que bien pudo haber escrito un tratado como el de Feyerabend "contra el método"? Pero no sólo eso, afirma que los presupuestos metodológicos de la científicidad de ese momento estaban ya puestos y que fueron marginados por la vieja clase sacerdotal. El sacerdote ha estado contra el método, contra la científicidad que le permite a los espíritus libres (como él los llama) a reconsiderar el problema de lo verdadero y no verdadero. Toda la historia anterior, afirma en este párrafo, ha estado en contra de esos espíritus libres. En este sentido hay que preguntarse ¿de qué ciencia está hablando? Lo que sí es seguro, sin lugar a dudas, es que el científico, sea lo que este sea, está por encima del sacerdote<sup>103</sup>. Todavía no podemos

---

<sup>103</sup> Cfr. GC § 373

afirmar que sea la clase superior, pero sabemos ya encima de quién está. Esto nos tiene que llevar ahora a tener mucho cuidado cuando el profesor de Basilea crítica a la ciencia, pues aún no sabemos a qué ciencia se refiere. Aunque sí sabemos ahora que ser metódico es mejor que tener fe. También, la búsqueda de la verdad ha sido prohibida por los sacerdotes.

Más adelante afirma: "en última instancia sería lícito preguntarse, con cierta equidad, si no ha sido propiamente un gusto estético el que ha mantenido a la humanidad en una ceguera tan prolongada: ella pretendía de la verdad un efecto *pintoresco*, ella pretendía asimismo del hombre de conocimiento que actuase enérgicamente sobre los sentidos" Se había pretendido cierto fin con respecto a la verdad. La verdad no se busca por la verdad. La verdad pretendía hacernos la vida bella. Pretendía hacernos la vida más bonita. La belleza era un criterio de verdad. Algo era verdadero porque me hacía las cosas bellas, porque me hacía la vida más bonita, más agradable, más llevadera.

Al llegar al § 15 nos encontramos nuevamente con una estructuración muy precisa sobre este problema. Inicia y dice "ni la moral ni la religión tienen contacto, en el cristianismo, con punto alguno de la realidad. *Causas* puramente imaginarias [...] *efectos* puramente imaginarios [...] un trato con seres imaginarios [...] una ciencia *natural* imaginaria [...] una *psicología* imaginaria [...] una *teleología* imaginaria".

Lo primero que tenemos que señalar es este señalamiento que hace Nietzsche "en el cristianismo". No está hablando de toda moral o de toda religión, está hablando de la moral y la religión *en el cristianismo*. Esto es, sin duda, fundamental. Nietzsche no habla de toda moral ni de toda religión, por lo menos no hasta este momento; habla de la moral y la religión en el cristianismo. Así que, universalizar tales posposiciones sería un error, a menos que tuviéramos algo más firme para hacerlo.

Otro punto importante es cuando dice que este mundo imaginado se diferencia del mundo de los sueños porque este (el mundo de los sueños) "...refleja la realidad mientras que *aquél* falsea, desvaloriza, niega la realidad". El mundo de los sueños es una copia, quizá no existe, pero es un espejo de la realidad. ¿Tiene que haber una realidad para ser copiada? El mundo ficticio es un mundo que niega la realidad, de manera tal que si el mundo real dice A, el sacerdote dice no-A. La pregunta aquí es ¿qué dice el mundo real?

Continúa con su explicación y nos dice que el mundo verdadero, ese mundo ficticio, ha sido convertido en el mundo de Dios y, por lo tanto, contrapuesto al mundo natural. Al ser opuestos y dado que todo lo que viene de Dios es bueno y lo que no viene de él es malo, el mundo natural tiene que ser, necesariamente, malo. Entonces, hay que negarlo, reprimirlo, castigarlo. Así, concluye Nietzsche: "...es expresión [este mundo ficticio] de un profundo descontento con lo real". Nuevamente nos coloca la igualdad entre vida y verdad, el descontento con lo real, lo insoportable que es lo real genera que se invente ese mundo y que se le considere como real. El problema de la realidad y de su constante negación es un problema moral.

Dice Nietzsche al final del § 15: "*pero con esto queda aclarado todo. ¿Quién es el único que tiene motivos para evadirse, mediante una mentira, de la realidad? El que sufre de ella*". El mendaz y el moralista cristiano son lo mismo. ¿Quién miente?, quien no puede aceptar su condición. Como no puede aceptarla, crea un mundo ficticio y lo hace pasar por verdadero y, por lo tanto, miente.

Así, decía Nietzsche "causas puramente imaginarias" y luego nos dice "la causa de aquella moral". Con lo cual, podemos concluir que sí hay distintos tipos de causas, causas que son imaginarias y causas que no lo son tanto o, por lo menos, podemos concluir que existen dos formas de explicación, una que permite el uso del concepto de causalidad y otro que no lo permite. La pregunta es ¿qué es lo que permite el uso de la concepción causal?

Al terminar este párrafo, cambia de tema y deja a un lado un poco el tema de la verdad. A partir de ahí sólo tenemos nuevamente sospechas. En el § 20 Nietzsche afirma que el budismo es cien veces más realista que el cristianismo, esto dicho a favor del primero y luego dice que lleva en su cuerpo la herencia de un planteamiento *objetivo y frío* de los problemas y dice que es la única religión auténticamente *positivista*. Notemos aquí la utilización, en este caso favorable, de los términos "realista", "objetivo" y "positivista". Si el budismo es mejor que el cristianismo y el budismo es realista, objetivo y positivista, entonces es mejor ser realista, objetivo y positivista que ser cristiano. No quiere decir que ser realista, objetivo y positivista sea lo mejor que puede ser una persona, pero si es mejor que negar la realidad como hacen los nihilistas cristianos. Ambas son religiones de la decadencia, pero es mejor ser budista que nihilista. Ahora, la pregunta necesaria es ¿por qué es realista, objetivo y positivista el budismo?

Ahora, sobre aquello de la objetividad, el autor hace un paréntesis importante y dice que hay dos condiciones fisiológicas sobre las que descansa el budismo, una excitabilidad muy grande de la sensibilidad al dolor y una superespiritualización y señala entre paréntesis: "ambos, estados que al menos algunos de mis lectores, los 'objetivos', conocerán, como yo, por experiencia". ¿Quiénes? Los lectores *objetivos* de Nietzsche. ¿Puede hacer una afirmación como esta alguien que no cree en la objetividad? Aun suponiendo que toda objetividad fuera una interpretación más, ¿por qué la molestia en señalar a los lectores objetivos? Los lectores objetivos son aquellos que han estado bajo la lógica metódica y el rigor conceptual, pero que además tienen una enorme capacidad de padecer y de sufrir. Es la unión entre la estética y la ciencia que tanto le preocupó desde su etapa de filólogo. Una hipersensibilidad estética y una rigurosa disciplina científica, así se llega a ser objetivo, por lo menos con y ante Nietzsche.

Esta idea se repite en los párrafos subsiguientes, hasta llegar al 23 en el que establece una diferencia entre lo que es verdadero y la creencia de lo que es verdadero. Al sacerdote no le interesa lo que es verdadero, debe hacerlo parecer tal para lograr sus objetivos. Hacer las cosas que parezcan verdaderas para tener el poder. En el § 26 habla de cómo el sacerdote abusa del nombre de Dios para justificar su verdad. En el 27 repite el tema, el odio a la realidad. En el 28, habla de la aplicación del método científico a los "relatos de santos" y afirma que si no hay más documentos, se convierte en mera ociosidad intelectual. Esto nos recuerda, innegablemente, al Nietzsche filólogo.

El tema no vuelve a surgir fuertemente hasta el § 38 en donde indica que el sacerdote no sólo se equivoca y miente, sino que ya no es libre de mentir por inocencia o por ignorancia. Ahora el sacerdote sabe la verdad y, por ello, miente y tiene que hacerlo porque la verdad que sabe atenta contra lo que él es. Si el sacerdote no miente, se autodestruiría.

En el § 39, sólo para seguir reiterando el tema, dice Nietzsche: "quítese aquí un concepto, póngase en su lugar una única realidad, —¡y el cristianismo entero se precipitará rodando en la nada!". Los comentarios sobran.

El § 42 revela el carácter político-moral de la verdad. Nietzsche menciona que Pablo supo lo que necesitaba utilizar para alcanzar sus fines y formar una nueva iglesia y dice: "¡No la realidad, *no* la verdad histórica!".

Pablo esconde, elimina la realidad y crea, inventa, ficciona una nueva historia, un nuevo mundo, una ficción. Se inventó una historia del cristianismo y reinventó la historia de Israel. Las pretensiones políticas de Pablo de alcanzar el poder lo llevaron a crear su propia historia. Pablo es el representante del tipo sacerdotal por excelencia. No importa la verdad, sino la praxis política, el alcanzar el poder.

Después siguen sólo algunas señales que podemos pasar por alto, pues sólo reiteran más lo dicho, hasta el § 47. Es este párrafo, al final, se encuentra una de las frases más conocidas y más citadas cuando se habla de este autor y, también, de las más malentendidas. Afirma que en todo el Nuevo Testamento sólo existe una figura digna de ser honrada. Los judíos se presentan ante Pilato exigiendo el enjuiciamiento de Jesús y "abusando", según afirma nuestro autor, de la palabra "verdad". La frase aludida es la pregunta de Pilato "¿qué es la verdad?", pero, fuera de contexto puede cambiar de sentido. ¿Qué significa en la pluma de Nietzsche esta pregunta? Afirma que el problema no es la pregunta en su sentido más general, sino que ante los romanos, dueños del mundo civilizado en aquel entonces, se estaba haciendo uso de la palabra "verdad" por parte de un grupo que nada sabe sobre ella. Un romano aristocrático frente al cual se abusa de la palabra "verdad". Pilatos no plantea esta pregunta porque no crea en la verdad.

Nietzsche no va a citar a Pilatos porque no crea en la verdad. Hay un concepto de verdad que utilizan los judíos que no tiene nada que ver con la verdad, que es perverso, que es falso, que está tergiversando la realidad, que oculta la realidad. Estos judíos están "abusando" de la palabra "verdad". Esta frase —según él— es la aniquilación del cristianismo, no la aniquilación de la verdad. Vemos, pues, que esta frase no es determinante para afirmar que este autor no cree en la verdad. Es determinante para entender que hay quienes no tienen derecho a utilizar esta palabra. Hay un concepto de verdad que no puede utilizarse o que se está utilizando mal, que se está abusando de él.

En el § 48 se menciona lo siguiente: "una religión como el cristianismo, que en ningún punto tiene contacto con la realidad, que se derrumba tan pronto como la realidad obtiene su derecho, aunque sólo sea en *un* punto, tiene que ser, como es obvio, enemiga mortal de la 'sabiduría del mundo', quiero decir, de *la ciencia...*".

Aquí Nietzsche ya está arrojando algo de luz sobre lo que es la ciencia, entendida aquí como: sabiduría del mundo. ¿De qué mundo? ¿Qué es, entonces el mundo?

Continúa Nietzsche: "esa religión dará por buenos todos los medios con que puedan quedar envenenadas, calumniadas, *desacreditadas* la disciplina del espíritu, la pureza y la severidad en cuestiones de conciencia del espíritu, la aristocrática frialdad y libertad de espíritu". Esto es de suma importancia, pues une de alguna manera lo que es la guía de esta investigación al incluir entre las "virtudes" de la ciencia, de la sabiduría de este mundo, a la disciplina del espíritu. La disciplina va a ser importante en el pensamiento nietzscheano y, además, importante para entender el problema de la verdad. Así, una religión de la mentira se verá destinada a luchar contra los medios que ayuden a descubrirla como tal. Podemos obtener de esto que si la religión de la mentira veta estos medios para ocultar la verdad, entonces debemos rescatar y utilizar estos medios para des-ocultar la verdad.

Y sigue: "la 'fe' como imperativo es el *veto* de la ciencia. — *in praxi*, la mentira a cualquier precio". Toda religión, toda ciencia, todo mito, toda filosofía que exija fe es, en la práctica, una forma de mentir.

Si de esto no podemos concluir que podemos acceder a la verdad, sí podemos asegurar ya lo que nos impide hacerlo y la medida en la que nos impide hacerlo, pues mientras más fe, más mentira. Más adelante hablará también de la convicción como ahora habla de la fe. Así, la religión de la mentira crea la fe como medio para evitar que sus súbditos piensen, se cuestionen y logren descubrir la mentira. Obedecer sin reflexión, sin crítica.

Continúa Nietzsche

Pablo comprendió que la mentira — que la 'fe' era necesaria" [...] el 'Dios' que Pablo inventó, un Dios que 'deshonra la sabiduría del mundo' (en un sentido más estricto, las dos grandes adversarias de toda superstición, la filología y la medicina), es en verdad únicamente la resulta *decisión* de Pablo mismo de hacer eso: llamar 'Dios' a su propia voluntad [...], *thora*, eso es algo primordialmente judío.

No es Dios el que no quiere al mundo, el que no quiere a la ciencia, es Pablo y él inventa a Dios para cubrir sus espaldas. Lo que a Pablo le preocupa, lo que a Pablo le consterna, eso será elevado a grado divino, será sacralizado y dejará de ser voluntad de uno para ser voluntad de Dios. Luego afirma Nietzsche: "...los enemigos de Pablo son los *buenos* filólogos

y médicos de formación alejandrina [...] no se es filólogo y médico sin ser también, al mismo tiempo, *anticristiano*. En efecto, como filólogo uno mira por *detrás* de los "libros santos", como médico, por *detrás* de la degeneración fisiológica del cristiano típico". De manera tal que si la religión de la mentira le hace la guerra al filólogo y al médico y éstos son, a su vez, los grandes enemigos de esta religión de la mentira, entonces, si bien es cierto que no podemos afirmar categóricamente que sean los defensores o guerreros de la verdad, sí son, por lo menos, los guerreros que luchan contra la mentira "a toda costa" del cristiano. Quizá también mientan.

El § 48 y 49 nuevamente nos dan entrada en este tema de manera directa. Inicia preguntando si se ha entendido "de verdad" la historia que está al inicio de la Biblia. Nietzsche afirma que no se ha entendido y que en verdad comienza con un problema muy simple: el sacerdote tiene un sólo gran peligro, así Dios tiene un sólo gran peligro. Cuenta que Dios se aburría y creó al hombre; este a su vez se aburría también, así que creó a los animales y luego a la mujer. Pero de las mujeres vienen todos los males, así que la ciencia también vino de ella. La conclusión de la historia, cuando la mujer da al hombre la ciencia, se da cuenta de su error, Dios se creado un rival pues "la ciencia hace *iguales a Dios*". Si el hombre hace ciencia, se terminan los sacerdotes y los dioses. Por esta razón, el sacerdote ha de prohibir la ciencia: "la ciencia es lo prohibido en sí, — ella es lo único prohibido. La ciencia es el *primer* pecado, el germen de todo pecado, el pecado *original*. *La moral no es más que esto*. —'No conocerás':— el resto se sigue de ahí". ¿Cómo lograrlo? El ocio y la felicidad hacen al hombre pensar, por lo tanto han de trabajar y sufrir. Pero esto no es suficiente así que el Dios inventa la guerra para acabar con la paz necesaria para la ciencia. Ante el fracaso de este nuevo invento no queda otra cosa, así que hay que ahogarlo.

Continúa en el § 49 señalando cómo la ciencia es el peligroso enemigo del sacerdote y menciona nuevamente "es concepto sano de causa y efecto". Nuevamente la pregunta se reitera, pero ahora sí podemos afirmar, pues es lo dicho por Nietzsche, que existe un "sano concepto de causa y efecto". Con lo cual queda negada la idea de él que ataque toda idea de causa y efecto por sí misma. Debe existir, para este autor, una forma en la que el pensamiento causal sea aplicable, utilizable, digno de emplearse.

En este párrafo Nietzsche va a sintetizar todo lo dicho hasta ahora y que sólo nos ha producido sospechas. El sacerdote de la religión de la mentira tiene como enemigo a la ciencia. Para evitar que el hombre se vuelva científico tiene que hacerlo sufrir, de manera tal que inventa el "pecado". Dice: "el concepto de culpa y de castigo, el entero 'orden moral del mundo' han sido inventados *contra* la ciencia, *contra* la liberación del hombre con respecto al sacerdote". El sacerdote, para mantener su hegemonía, su poder, hace desdichado al hombre, haciéndolo creer que es culpable. Así el hombre no puede pensar, pues es culpable de entrada. No trabajar es pecado, dudar de la palabra de Dios es pecado, pensar es, pues, pecado y el hombre es culpable. El hombre así voltea la vista hacia sí mismo y ya no mira el mundo con "listeza y con cautela". Así, el hombre que sufre no necesita un médico que lo sane, sino un salvador, un redentor, pues la culpa no se cura, se perdona y el sacerdote es aquel autorizado para salvar, para redimir. El sacerdote se vuelve indispensable.

Continúa Nietzsche: "el concepto de culpa y de castigo, incluida la doctrina de la 'gracia', de la 'redención', del 'perdón' — *mentiras* completas, carentes de toda realidad psicológica". En el mundo no hay pecado ni culpa ni gracia ni perdón porque ni siquiera hay voluntad libre o no libre. La doctrina cristiana está fundamentada en la idea de que la voluntad es libre, pues, si no lo fuera, no existen posibilidades de ser culpable. Edipo no es culpable, pues acometió su destino. Pero el hombre que puede elegir puede ser culpado. Así, el perdón tampoco existe. Sólo se puede perdonar a quien ha obrado voluntariamente. ¿Yocasta podía perdonar a Edipo? Entre los griegos de la era de la tragedia, el perdón no existía.

Culpa, castigo, pecado, gracia, redención, perdón, todas ellas son invenciones de sacerdote que nada tienen que ver con la realidad. Son invenciones morales que encubren al sacerdote en su mentira. El sacerdote inventa la moral para preservar su mentira y conservarse, así, a sí mismo. *"La moral no es más que esto. —No conocerás"*.

Sigue Nietzsche: "Si las consecuencias naturales de un acto no son ya 'naturales', sino que se piensa que están producidas por fantasmas conceptuales propios de la superstición, por 'Dios', por 'espíritus', por 'almas', como consecuencias meramente 'morales', que son un premio, un castigo, una señal, un medio de educación, entonces queda destruido el presupuesto del conocimiento". He aquí la diferencia entre el sano concepto de causa y efecto y el no-sano.



Nietzsche concluye de una manera que no deja lugar a dudas: "el pecado, digámoslo otra vez, esa forma *par excellence* de autodeshonra del hombre, ha sido inventado para hacer imposible la ciencia, la cultura, toda elevación y aristocracia del hombre; el sacerdote *domina* merced al invento del pecado. —". Todo ha sido dicho.

En el § 50 y § 51 explicará que esta religión de la mentira se basa en la idea de que ella hace bienaventurados a los hombres y por eso es verdadera, sin embargo, hay dos problemas ahí, afirma Nietzsche, primero, que la bienaventuranza sólo está prometida y nunca se cumple. Nunca puede ser cumplida pues no pertenece a este mundo. En segundo lugar, y esto es lo importante, que el placer (la bienaventuranza) no es un criterio de verdad. El placer sólo prueba que algo es placentero, no que es verdadero. Pregunta el autor: "a base de qué, por vida mía, estaría establecido que precisamente los juicios *verdaderos* producen más gusto que los falsos y que, de acuerdo con una armonía preestablecida, traen consigo necesariamente sentimientos agradables?". El placer no es prueba de verdad. De hecho afirma que es al revés; "el servicio a la verdad es el más duro de los servicios". No porque algo nos haga felices es verdadero, más bien, por el contrario, si algo nos hace felices y nos causa placer, puede que sea completamente falso.

El sacerdote necesita de la enfermedad, hace enfermo al hombre y le promete salud. Pero sólo la promete, pues si la cumpliera, perdería su poder y su dominio sobre el hombre. Pero, en este sistema, el sacerdote no reconoce la enfermedad como tal. Nadie se convierte al cristianismo, es condición necesaria para ser cristiano el estar enfermo. Este estar y permanecer enfermos son el resultado de la moral que pretende mantener al sacerdote en su lugar privilegiado. El cristianismo es una religión de los enfermos que se opone y a la que se oponen los hombres saludables. Así, la religión de la mentira es la religión de los enfermos, de manera tal que ¿será la religión de los sanos la religión de la verdad? La religión de la mentira ha luchado contra la aristocracia ¿será la aristocracia la que puede acceder a la verdad?

El § 52 está lleno de señales importantes. Primero afirma "ya la duda es un pecado" con lo cual queda confirmado lo dicho más arriba. Luego asegura Nietzsche: "fe significa no querer ver lo que es verdadero" con lo cual apoya contundentemente todas las sospechas surgidas en los dos

parágrafos anteriores. Recordemos que "el error [...] no es ceguera, el error es cobardía"<sup>104</sup>.

La fe es un no querer ver, mientras que la ciencia debe ser un sí querer ver. El sacerdote no miente porque no *pueda* decir la verdad, sino porque no *quiere* decir la verdad. El sacerdote ya no es "libre" de mentir, *tiene* que mentir o de lo contrario perece, "la *no-libertad de mentira* — en eso yo adivino a todo teólogo predestinado". No poder decir la verdad significa también no poder mentir por voluntad, pues miente por necesidad.

La otra característica del sacerdote, como ya había mencionado antes, es la incapacidad para la filología y Nietzsche va a dar aquí una definición muy importante de filología que dice:

por filología debe entenderse aquí en un sentido muy general, el arte de leer bien, — el poder leer hechos sin falsearlos con interpretaciones, *sin* perder, por afán de comprender, la precaución, la paciencia, la sutileza. Filología como *ephexis* en la interpretación: trátase de libros, de novedades periodísticas, de destinos o de hechos meteorológicos, — para no hablar de la 'salvación del alma'.

He aquí que podemos afirmar que si la religión de la mentira y el sacerdote luchan contra la filología y esta, a su vez, es lo que puede liberarnos de esta religión de la mentira, entonces podemos afirmar que lo que nos liberará de esta mentira es el arte de leer bien, sin falsear con interpretaciones.

Pero ¿qué tipo de interpretaciones?, ¿acaso no todo es interpretación? La religión de la mentira falsea las causas naturales con interpretaciones morales que le permiten mantener su estado y su vida. De manera tal que leer bien y sin interpretaciones debe significar aquí leer sin interpretaciones morales, pues "no existen hechos morales, sino sólo interpretaciones morales de los hechos"<sup>105</sup>. Ser precavidos en la lectura y no precipitarse al dar conclusiones.

Salud y buena lectura, medicina y filología, los enemigos del sacerdote y de la religión de la mentira.

---

<sup>104</sup> EH, prólogo 3.

<sup>105</sup> BM § 108

En el § 53, cabe señalar que el ser mártir no muestra nada sobre la verdad de algo. Es decir, la sangre no es un argumento. Pero lo importante viene más adelante, dice

la verdad no es algo que uno posea y otro no posea [...] estemos seguros de que la modestia, la *reserva* en este punto aumentarán siempre en la misma medida en que aumente la meticulosidad de conciencia en cosas del espíritu[...] la verdad, tal como todo profeta, todo sectario, todo librepensador, todo socialista, todo hombre de Iglesia entiende esa palabra es una prueba perfecta de que ni siquiera ha comenzado a adquirir aquella disciplina de espíritu y aquella autosuperación que resultan necesarias para encontrar una pequeña verdad, cualquiera, aunque sea muy pequeña.

Fuera de contexto la primera parte puede ser sumamente confusa: "la verdad no es algo que uno posea y otro no posea". ¿Qué significa, entonces, esta imposibilidad de poseer la verdad? Es necesario apelar al contexto para entenderla. Primero, es menester recordar que estamos hablando de la posibilidad de que morir por algo sea un criterio de verdad. No se puede tener la verdad como se tiene la tierra, por la cual se lucha y se gana, se obtiene o se roba. La verdad es algo que no se obtiene de esa manera, sino que se adquiere por un proceso muy distinto y, por lo cual, no puede poseerse o no poseerse. La verdad es una actitud, un *ethos* y un *pathos*. Morir por una causa da la apariencia, seduce a creer que eso por lo que murió es importante. Dice Nietzsche: "Los mártires han sido *dañosos* para la verdad... Todavía hoy basta una persecución un poco tosca para proporcionar un nombre *honorable*, a un sectarismo en sí indiferente".

En el § 54 aparece el problema de la convicción. "A los hombres de convicción no se los ha de tener en cuenta en nada de lo fundamental referente al valor y al no-valor. Las convicciones son prisiones". Cuando un hombre tiene una convicción, es esclavo de esta convicción. No puede ver lo que son las cosas, porque su convicción está ahí, delante de sus ojos y le tapa algunas cosas mientras que le deja ver otras distorsionadas. Cuando alguien está convencido y daría la vida por una convicción, mentirá, transformará y reordenará las cosas para que acomoden a su mirada. "El estar libre de toda especie de convicciones, el *poder-mirar-libremente*, *forma parte* de la fortaleza... La gran pasión, que es el fundamento del poder del propio ser, más ilustrada, más despótica aún que el intelecto humano, toma a éste de todo entero a su servicio...". Poder mirar libremente bajo la gran pasión que es más despótica que el intelecto. Libertad y disciplina. La gran pasión, "que permanece en lo hondo del

hombro como un brasero silencioso y oculto y acumulando allí todo su calor y todo su ímpetu" y que "permite al hombre mirar todo lo exterior con frialdad e indiferencia y prestan a sus facciones cierta impassibilidad"<sup>106</sup>, ella es más despótica que el intelecto. Su rigor es superior, pues selecciona y desprecia sin escrúpulos. El intelecto se pone a su servicio. Esta gran pasión somete no sólo al intelecto, sino que también puede permitirse el uso de convicciones, sólo como medios, pues "muchas cosas no se las consigue más que por medio de una convicción". La gran pasión es lo que permite que un hombre se dirija a sí mismo, se pertenezca a sí mismo, se elija a sí mismo como finalidad. Las convicciones por sí mismas hacen lo contrario. El hombre de fe es dependiente. El hombre se des-simisma, se olvida de sí, mediante las convicciones, mediante las creencias, mediante la fe. "El creyente no es libre de tener conciencia para la cuestión de lo "verdadero" y lo "no verdadero": ser honesto en ese punto sería inmediatamente su ruina". El hombre veraz, el de la verdad, el espíritu fuerte que ha llegado a ser libre es lo antagónico del hombre de convicción. Finaliza Nietzsche con una frase muy importante: "los fanáticos son pintorescos, la humanidad prefiere ver gestos que oír *razones*...". Ya antes había señalado Nietzsche que de la verdad se quiere un efecto pintoresco, por eso los mártires y las convicciones se presentan como criterios de verdad.

Las convicciones, dice en el § 55, son más peligrosas que las mentiras para la verdad y dice más adelante: "yo llamo mentira a *no querer ver algo que se ve, a no querer ver algo tal como se lo ve*". Tal como ya señalaba más arriba, para Nietzsche la mentira no es ceguera, no es una incapacidad, es una necesidad, es una cuestión no epistemológica, pues no radica en un problema o error de las facultades del conocer, sino en la voluntad de no querer ver las cosas, en la voluntad de negación y ocultamiento. Ahora, si la mentira es *no querer ver*, la verdad debe ser un *querer ver*, es decir, como antes dije, que la verdad no es algo que se tenga, sino es una actitud, es la actitud de querer ver, es, pues, un *ethos* y de la verdad y la mentira no se encargará, pues, la epistemología sino la *ética*. El hombre de convicción es un mentiroso, esta es una proposición ética, no metafísica, ontológica o epistemológica<sup>107</sup>.

---

<sup>106</sup> Aurora, 471

<sup>107</sup> Recordemos, sólo como paréntesis, que en lógica la contraposición es verdadero y falso, mientras que aquí es entre verdad y mentira, términos que tienen una enorme carga moral.

El sacerdote, el hombre de convicción se abandonan de la discusión sobre la verdad y la mentira, ocultándose tras su doctrina. El sacerdote no puede hablar de lo que es verdad o mentira pues esto corresponde a Dios. Así evaden la necesidad de pensar y de asegurar algo sobre este problema.

Nietzsche termina este párrafo con una frase contundente: "la verdad existe": esto significa, en cualquier lugar en que se lo oiga, el *sacerdote miente*". La pregunta ahora sería ¿"el sacerdote miente" significa en cualquier lugar que se lo oiga "la verdad existe"?

En el § 56 aparece algo que ya había adelantado, "en última instancia lo que importa es la *finalidad* con que se miente". Bajo esto, aún y cuando no pudiéramos afirmar que hay una búsqueda de la verdad en Nietzsche, nos hemos asegurado ya el camino deseado, pues el "reino de los fines", las finalidades no son un problema epistemológico, sino ético.

Luego, en el § 58 retoma esta idea y dice: "de hecho, constituye una diferencia con qué finalidad se miente: si con ello se conserva o se *destruye*. Es lícito establecer una ecuación perfecta entre el *cristiano* y el *anarquista*: su finalidad, su instinto tienen sólo a la destrucción". La pregunta ¿por qué el anarquista y el cristiano tienden a la destrucción<sup>108</sup>?, es la que sólo cabe aquí y la respuesta es moral: porque van contra la vida.

El § 59 es importante porque retoma una idea que ya había esbozado con anterioridad. "Los métodos, hay que decirlo diez veces, *son* lo esencial, también lo más difícil, también lo que durante más tiempo tiene en contra suya los hábitos y las perezas". Si a lo largo de este capítulo me he esforzado en señalar el vínculo entre el problema de la verdad y la moral, ahora, en este párrafo toma su justificación. Un problema central de Nietzsche es el problema de la cultura, el problema de regresar a una alta cultura basada en los modelos grecolatinos. Él está replanteando el Renacimiento. Pero ¿por qué los griegos, por qué los latinos? Dice: "todos los presupuestos de una cultura docta, todos los *métodos* científicos estaban ya ahí, se había estatuido ya el gran arte, el incomparable arte de leer bien". La ciencia natural y la matemática se habían unido, se había

---

<sup>108</sup> Cabría aquí preguntarse muy en serio y dejarlo como propuesta para una futura investigación, ¿qué tanto hay de anarquista y de cristiano en nuestros pensadores contemporáneos? Por ejemplo, en aquellos teólogos y filósofos de la liberación, o en los llamados postmodernos y en los nihilistas, ¿no serán acaso una secularización y refinamiento de estos dos tipos señalados por Nietzsche? ¿No son los "derechos humanos" de procedencia cristiana? De manera tal que la crítica nietzscheana bien se les puede aplicar a ellos.

desarrollado "el sentido para percibir los hechos, el último y más valiosos de todos los sentidos...". La filología se encontraba ya entre griegos y romanos y no era necesaria la medicina, pues eran pueblos desbordantes de salud. La historia de occidente no es, pues, una línea que va de Grecia, pasa por Roma y culmina en Alemania. Esto es, la historia no es grecolatina, sino cristiana. Esa es la acusación. Esa es la explicación de por qué estamos sumidos en la mentira. Los métodos son lo más importante, no sólo para encontrar la verdad, sino para desarrollar una cultura. La moral del método es la que permite este desarrollo. Sin una moral adecuada, no hay cultura. El problema de la verdad está íntimamente ligado al problema del desarrollo de la cultura.

Repito, entonces, el problema de la mentira no es un problema de las facultades del hombre. No vivimos en una época de mentiras porque nuestras capacidades cerebrales o mentales no nos den la posibilidad de conocer el mundo y separarnos de la mentira, sino porque la historia ha sido dominada por un grupo de mentirosos. Es un problema político, la caída del imperio Romano en manos de los cristianos. Así empieza la historia de la mendacidad, la historia de un engaño.

Esta visión de la historia queda apoyada por lo dicho en los párrafos 60 y 61, en donde habla de la cultura mora que dominó España y todo el sur de Europa y del renacimiento. Ambos momentos de gran aprecio por la ciencia y de gran desarrollo de los métodos de conocimiento. Dice Nietzsche en el 61 "¿se entiende por fin, que *quiere* entender *que* fue el Renacimiento? La *transvaloración de los valores cristianos...*". Todo lo que ha definido como característico de la religión de la mentira, se encuentra negado en el Renacimiento. El Renacimiento como contracultura del cristianismo. Este autor no está proponiendo una transformación y un avance hacia una humanidad utópica basada en un ideal de hombre inalcanzable, sino que propone el resurgimiento de momentos históricos que ya han existido alguna vez y que es deseable, si no necesario, que vuelva a existir. En el § 3 de esta obra ya había dicho:

no qué reemplazará a la humanidad en la serie de los seres es el problema que yo planteo con esto [...] sino qué tipo de hombre se debe *criar*, se debe *querer*, como tipo más valioso, más digno de vivir, más seguro de futuro.

Este tipo más valioso ha existido ya con bastante frecuencia: pero como caso afortunado, como excepción, nunca como algo *querido*.

Más adelante, en el § 4 dice: "el europeo de hoy sigue por debajo del europeo del Renacimiento..." y más adelante:

En otro sentido se da, en los más diversos lugares de la tierra y brotando de las más diversas culturas, un logro continuo de casos singulares, con los cuales un *tipo superior* hace de hecho la presentación de sí mismo: algo que, en relación con la humanidad en su conjunto, es una especie de superhombre. Tales casos afortunados de gran logro han sido posibles siempre y serán acaso posibles siempre. E incluso generaciones, estirpes, pueblos enteros pueden representar, en determinadas circunstancias, tal *golpe de suerte*

En un fragmento póstumo afirma "desde los tiempos más antiguos, adivinables por nosotros, de la cultura india, egipcia y china hasta hoy el *tipo superior de hombre* es mucho más homogéneo de lo que se piensa"

Después de estas extensas citas, quedará en claro que el superhombre no es un ideal, sino un modelo a seguir ya habido. La *transvaloración de los valores* es posible en tanto que *ya ha sido posible antes*.

Retomando, para Nietzsche la historia de la humanidad no ha sido un progreso, pues sus estadios más altos fueron un "en vano". Estos estadios más altos son Grecia, Roma y el Renacimiento. Todos ellos corrompidos por el cristianismo.

El último párrafo de este texto, el número 62, es un gran resumen de este libro que se resume en una acusación contra el cristianismo. La Iglesia ha corrompido todo, transformando los valores en contravalores y reduciendo lo alto en bajo. Invierte todo para que los seres humanos concretos, que son bajos, decadentes, obtengan el poder. Es una cuestión política, no científica, no filosófica, no epistemológica lo que ha llevado a la mentira a imponerse.

## ***Las Sospechas y Los Problemas***

Los textos citados me parecen suficientes para sostener la duda que he planteado: *cómo hace Nietzsche para afirmar que alguien miente bajo una teoría que él sostiene y que afirma que no podemos aprehender la realidad, sino que sólo tenemos interpretaciones de ella.*

Con estos elementos podemos sospechar y poner en hielo<sup>109</sup> la idea de que Nietzsche es un relativista. Las dudas que surgen de estos textos son las siguientes.

### **a) El lenguaje utilizado en el texto**

Primero que nada, el lenguaje que Nietzsche utiliza en este texto es un lenguaje que parece tener pretensiones de verdad. Esta sospecha se pone de manifiesto cada vez que Nietzsche utiliza términos como: "en verdad...", "en realidad...", "verdaderamente...", etc.

Existen dos posibles explicaciones que no son excluyentes entre sí. Primero, Nietzsche utiliza estas expresiones porque sus descripciones tienen pretensiones de verdad, es decir, lo que él está declarando es cómo son las cosas realmente. La segunda afirmaría que utiliza estas expresiones como parte de un lenguaje al que se está habituado y en el cual no hay pretensiones de verdad, sólo de denuncia. Es decir, el autor no pretende decir cómo son las cosas realmente, sino que habla así porque está acostumbrado a hacerlo.

Esto nos lleva a planteamos una cuestión inmediata: ¿desde dónde está haciendo su planteamiento Nietzsche? ¿Está colocado en algún lugar privilegiado para observar y denunciar o es sólo una interpretación más?

Es decir, en este texto es muy clara la denuncia que Nietzsche hace hacia el cristianismo como religión o moral de la mentira; si todo es mentira, ¿desde dónde hace esta acusación?

Nietzsche tiene una actitud de denuncia en la que acusa de ideas falsas, mentira pura, causas falsas, efectos imaginarios, ficciones cerebrales, mundo imaginario, etc. ¿Por qué denunciar una "mentira pura" si todo es pura mentira? Nuevamente ¿qué caso tiene, por qué el énfasis? ¿Acaso hay otra cosa que no sea "mentira pura"? Quizá no se trata de entender que hay una contraposición entre verdad y mentira, sino una gama diversa de mentiras, es decir, mentiras de distinto tipo, ficciones que tienen que hacerse pasar por verdad, pero que son de diversa índole. ¿Qué se entiende o qué entiende él por mentira pura? ¿Desde dónde hace la denuncia? ¿Es esto un hecho o sólo otra interpretación?

---

<sup>109</sup> "A una cosa se le refuta poniéndola cuidadosamente en hielo"



Esta actitud de denuncia nos hace suponer que Nietzsche está colocado en algún lugar privilegiado en dónde ha podido observar todo esto. ¿Cuál es ese lugar? ¿Por qué Nietzsche tiene acceso a él y otros no?

## **b) La denuncia de la mentira**

Todas estas cuestiones surgen del hecho de que en este texto se acusa reiterantemente al cristianismo de mentir, de no tener contacto alguno con la realidad, de prohibir la ciencia, de inventar un mundo de ficción.

Para Nietzsche el sacerdote y toda su especie de nihilistas nos ocultan la verdad. Son mentirosos que nos ocultan la verdad. Son expertos en el arte de ocultar la verdad. La verdad ha sido puesta cabeza abajo: no puede ponerse cabeza a bajo la verdad si no puede ponérsele de otro modo; quizá no cabeza arriba, pero debe existir una forma diferente de colocarla, si queremos aceptar que se le puede poner cabeza a bajo. En *Más allá del bien y del mal* afirma Nietzsche: "...hablar del espíritu y del bien como lo hizo Platón significaría poner la verdad cabeza abajo y negar el *perspectivismo*, el cual es condición fundamental de toda vida"<sup>110</sup>. Esto ya no nos permite, de ningún modo, ser tan ingenuos. No podemos ocultar algo que no existe. Negar el *perspectivismo* es ocultar la verdad ¿Qué es lo que se oculta? La perspectiva misma. Pero *la perspectiva misma es visible sin salir de ella*.

El cristianismo, según Nietzsche, inventa un mundo de ficción y lo quiere hacer pasar por verdadero; pero hay que olvidarnos de esto y afirmar que no es tal. Esto ya lo había tratado él en *El crepúsculo de los ídolos* en un capítulo titulado, precisamente, "Cómo el 'mundo verdadero' acabó convirtiéndose en una fábula". Nietzsche menciona en este texto 6 momentos del desarrollo de esta idea: primero, el momento en el que el mundo verdadero es una realidad asequible para el sabio "él vive ese mundo, es ese mundo"<sup>111</sup>.

El segundo, el mundo verdadero se convierte en promesa, algo que puede ser alcanzado por el sabio y por el piadoso, pero que no se tiene aquí, hay que luchar para alcanzarla.

---

<sup>110</sup> BM, Prólogo, p. 18.

<sup>111</sup> Ci. p. 51

Tercero, el mundo verdadero es inasequible, indemostrable, imprometible, pero es una esperanza, un consuelo, una obligación.

Cuarto, si el mundo verdadero es inasequible, entonces es más bien inalcanzado y por ello desconocido, así que no es redentor ni consolador.

Quinto el mundo verdadero es una idea que no sirve y, por lo tanto, hay que eliminar esa idea.

Sexto, al eliminar el mundo verdadero el mundo aparente queda también eliminado.

Nietzsche coloca a Kant en el estadio 3, cuando el mundo verdadero es inasequible, pero es una esperanza y un imperativo. La oposición entre mundo verdadero como mundo de lo "en sí" y mundo aparente como mundo de lo percedero, de lo mutable, de lo imperfecto, es, para este autor, falsa. No porque la división no exista, sino porque lo que se quiere colocar como mundo más verdadero no es otra cosa que el mundo inventado y viceversa. El mundo real dice todo cambia, no hay nada idéntico, todo es percedero, no hay un orden moral del mundo, los seres humanos no son seres privilegiados, no existen causas ni efectos, no hay voluntad libre ni no libre, el yo no es algo simple, entre otras. Este es el mundo que se trata de ocultar con la invención de otro mundo más verdadero. Pero la denuncia no se centra en el hecho de que ese mundo sea fingido, sino que la acusación va en contra de querer hacerlo pasar por real. Esto es, la acusación no es contra la "falsedad" del mundo, sino contra la mentira.

Pero, si el mundo es falso y el mundo verdadero es en realidad inasequible ¿para qué nos sirve la división? Si el mundo es falso y sólo ese mundo nos es dado, ese es El Mundo.

### **c) La cuestión de las causas**

También acusa Nietzsche al cristianismo de basarse en causas imaginarias. ¿Causas imaginarias? ¿Significa esto que existen causas no-imaginarias? Lo mismo con los efectos, con los seres y demás palabras subrayadas por él. Sino, ¿por qué la alusión? ¿Habrán también grados en las causas?

Este problema también está planteado en varias ocasiones. Por ejemplo, en El crepúsculo de los ídolos en el capítulo intitulado "Los cuatro grandes

errores" explica un poco más a fondo esta tema de las causas. El primer problema que menciona es el de confundir causa y consecuencia. Este error, que es explicado por con ejemplos, apoya precisamente la idea que Nietzsche tiene del síntoma, para él, muchas de la cosas que se consideran como causas no son más que síntomas, consecuencias de algo más profundo. Por ejemplo, la felicidad no es la consecuencia de la virtud, sino que la felicidad es la causa de la virtud. Sólo el hombre feliz puede ser virtuoso.

El segundo error del que habla Nietzsche y que me interesa aquí es el de la causa falsa. Nietzsche empieza a explicar que la idea de la causalidad la obtenemos de los llamados "hechos internos", "ninguno de los cuales ha demostrado ser un hecho"<sup>112</sup>. La voluntad que mueve, la conciencia que decide y el yo que piensa son los hechos internos que Nietzsche menciona de los cuales hemos obtenido la idea de causalidad. De estos tres, el hombre ha asentado que todas las cosas suceden por algo:

la psicología más antigua y prolongada actuaba aquí, no ha hecho ninguna otra cosa: todo acontecimiento era para ella un acto, todo acto, consecuencia de una voluntad, el mundo se convirtió para ella en una pluralidad de agentes, a todo acontecimiento se le imputó un agente (un 'sujeto')

Según Nietzsche, la costumbre lingüística ha propiciado que a toda acción —representada por un verbo—, le corresponda un sujeto o agente que la realiza. Así, si algo puede ser descrito mediante un predicado verbal, necesariamente se cree que existe un agente que realizó la acción. Esta creencia se le aplica también al hombre, el cual, al aplicar predicados verbales a estados que en él se dan, tiende a proyectar sobre sí la idea de un agente. Por ejemplo, y este es el caso que le imputa a Descartes, el "pensar" es una acción que necesariamente tiene que tener un agente al decir "yo pienso" ese agente es el llamado "yo".

Ahora bien, según Nietzsche, esa costumbre de proyectar agentes al tratarse de estados internos (pensar, sentir, obrar...) se proyecta hacia las demás cosas y se cree que al igual que los estados internos, todos ellos deben tener un agente que los realiza. Dado que el agente que realiza los estados internos es la voluntad, la proyección logra que se crea que hay

---

<sup>112</sup> Cf. p. 63

una voluntad detrás de todo hecho. Así se ha inventado toda una realidad de causas y agentes.

El tercer error expuesto es las causas imaginarias. En este punto explica que no nos percatamos de estar en un estado o este estado no cobra relevancia hasta que se le ha imputado una causa. Es decir, estar en un estado no es suficiente si no se está ahí por una razón. Esta causa es, por lo regular, la consecuencia de ese estado vista en retrospectiva. Dice Nietzsche "queremos tener una *razón* de encontramos *de este y de aquél modo* [...] el recuerdo [...] evoca estados anteriores de igual especie, así como las interpretaciones causales fusionadas con ellos, — pero no la causalidad de los mismos"<sup>113</sup>. Esta habituación no nos permite buscar las verdaderas causas de un acontecimiento. Esto se da, afirma, porque necesitamos de la explicación y la aclaración para sentirnos más seguros, "una aclaración cualquiera es mejor que ninguna". Por esto, la primera representación que nos aclara la situación es tomada como verdadera, "prueba del placer [...] como criterio de verdad". Así, ante estados de placer o de displacer, se les adjudican causas que no son, ante el dolor, el pecado, la voluntad de Dios, etc.

¿Cuál es el error del pensamiento causal? Asignar causas y consecuencias no naturales a hechos naturales. El alma no es una causa de nada, los espíritus tampoco y lo que nos suceda por haber hecho o dejado de hacer algo no es un premio ni un castigo, es sólo la consecuencia natural de nuestros actos. Cuando estas causas y consecuencias falsas dominan a la lógica del hombre, este no se pregunta, no cuestiona, no averigua, no hace ciencia. "¿Por qué se quemó el Lobohombo?", se preguntan, la respuesta: "porque fue la voluntad de Dios, porque castigó así a esos pecadores adoradores del cuerpo". Y ¿cuando las cosas 'malas' le pasan a la gente buena? La explicación es mejor aún "así lo quiso Dios y no es cuestionable, quizá tenía algo mejor para él allá, a su lado" o "Dios está poniendo a prueba tu amor por él, no dudes de su bondad" o, en casos extremos "vinieron los extraterrestres y lo hicieron...". El hombre niega su realidad, niega que aquél haya muerto porque todos morimos y lo justifica, se engaña a sí mismo y miente.

---

<sup>113</sup> Cf p. 65-66

Para Nietzsche, debemos utilizar el concepto de causa y efecto como "...conceptos puros, es decir, ficciones convencionales, con fines de designación, de entendimiento, pero *no* de aclaración"<sup>114</sup>.

Cuando Nietzsche se refiere al budismo como superior al cristianismo dice que es más "realista", "objetivo" y "positivista", ¿por qué? Porque no habla de la "lucha contra el pecado", sino de la "lucha contra el sufrimiento" y he ahí que nos muestra un poco sobre la lógica de la causa puramente imaginaria y las causas no imaginarias. El pecado es una causa imaginaria, el pecado es la causa del sufrimiento y, si queremos eliminar el sufrimiento y el sufrimiento se elimina eliminando su causa, eliminemos, pues, el pecado. El budismo no utiliza esa lógica de causas imaginarias: ¿quieres eliminar el sufrimiento?, pues eliminémoslo. El sufrimiento es real. ¿Qué hay en este mundo? Sufrimiento<sup>115</sup>. El cristiano interpreta el sufrimiento y dice "pecado". El budista no. El budista no interpreta. El budista sufre y no le pone a su sufrimiento una causa que esté fuera de este mundo, simplemente dice "sufro" y se concentra en eliminar ese sufrimiento. El budismo está, según Nietzsche, más allá del bien y del mal, pues va más allá de las interpretaciones morales.

#### **d) La ciencia**

Otra sospecha que arroja la lectura de este texto es el aprecio que Nietzsche muestra por la ciencia. A diferencia de lo que algunos autores creen, él no está aquí rechazando a la ciencia, así que no puede ser que él repudie *toda* ciencia. Hay una concepción de ciencia que no sólo no es criticada, sino apoyada aquí. Por otro lado, no se entrega tampoco a una revaloración del mito como algunos autores creen (Vgr. M. Frank). Bajo esta concepción de ciencia, el mito tampoco tendría lugar.

¿Cuál es "esta" concepción de ciencia? Como ya mencioné anteriormente, podemos entender a la ciencia de dos maneras: como el cúmulo de conocimientos o como el conjunto de métodos que impulsan el deseo por la verdad. El cristianismo en este texto representa la manera anquilosada de estudiar la realidad en la que se establece un marco

---

<sup>114</sup> BM, § 21, p. 43.

<sup>115</sup> Como ya observamos arriba, tal declaración sólo puede ser hecha por alguien que sufre con la realidad, es decir, el que es una realidad fracasada, o sea, el decadente. Por eso el budismo también es religión de la decadencia.

conceptual rígido que no permite el estudio de la realidad viviente, sino que necesita matar a su objeto de estudio para poder contemplarlo. Esto es claro en la Intempestiva *Sobre la Utilidad y Perjuicio del estudio de la Historia para la vida*, en la que Nietzsche intenta colocar a la historia como ciencia en tanto que sirve a la vida.

La ciencia no es pues el cúmulo de conocimientos, sino un modo de habérselas con el mundo. Cuando se estructuran de manera rígida los conocimientos y se exige fe en ellos, entonces ya no nos las habemos con el mundo, sino con la imagen del mundo que representa ese marco conceptual.

En el texto de *El Anticristo* es muy clara esta oposición, siendo la ciencia la representante simbólica del deseo conocer, es la *sabiduría del mundo* opuesta a este *dogmatismo* que impone la racionalidad moderna. Es por esta razón que aún el positivismo comtiano queda tocado bajo la mano del Anticristo en este texto, pues también él ha estructurado el mundo bajo esta categorización y, no sólo eso, sino que presupone también que esto es la verdad, es decir, que nos habla de los hechos puros.

El que el budismo, por ejemplo, sea *positivista*, no refiere en todo caso a que sea una religión de tipo comtiano, sino a que se enfrenta con lo que se le presenta tal cual se le presenta.

La ciencia, entonces, bajo esta definición, no es física o matemática, no es metafísica, pues esta sería, bajo la concepción nietzscheana, un intento de conocer o de definir las causas de este mundo en entes meramente imaginarios; la ciencia es la sabiduría de este mundo, tal cual es: mutable, inestable, inmoral, etc. sin falsearlo con interpretaciones. Es un conjunto de proposiciones que nos hablan de las cosas no con el fin de explicarlas, sino de decir cómo son.

## **Conclusión**

Considero que la duda ha quedado fundamentada y, de alguna manera, también se han señalado los caminos para una probable solución. Pero me gustaría recapitular brevemente lo obtenido:

La teoría de la verdad de Nietzsche establece que no podemos aprehender los hechos tal cual, esto es, sin pasar por el tamiz de lo humano que es el intelecto. Todo cuanto podamos decir del mundo será ya bajo las categorías humanas. Ese mundo, en tanto que digamos algo de él, será

ficticio, pues no corresponde al mundo real, sino que es ya una *interpretación*. Por lo tanto, afirmar que el mundo es así, será una mentira.

Ahora, bien, de ser esto así, la pregunta necesaria es ¿cómo podemos afirmar esto?, ¿acaso no es también esto una interpretación? A lo cual Nietzsche podría afirmar tranquilamente "claro, pero ¿por qué la verdad a toda costa?".

Aun así, la pregunta que persiste es *cómo hace Nietzsche para afirmar que alguien miente bajo una teoría que él sostiene y que afirma que no podemos aprehender la realidad, sino que sólo tenemos interpretaciones de ella*.

La respuesta ahora se presenta más fácil: si no podemos aprehender la realidad, entonces decir que sí podemos es, necesariamente, una mentira. De manera tal que lo que Nietzsche estaría afirmando es que el modo de habérselas con la realidad que está en uso ante él (la racionalidad moderna) trata de presentarnos una realidad fingida como La Realidad real (valga la expresión).

Es sentir trágico de los griegos, según Nietzsche, y el pensar unitario de los renacentistas con su gran capacidad estética, buscan de este mundo algo más que la explicación de su realidad: buscan un efecto vigorizante de ella. El esquema conceptual no es rígido, sino que está manifestado gracias a la visión del artista que embellece y que se permite que las fuerzas de lo irracional entren en él. El modo de habérselas con el mundo no es el del espectador frío (objetivo) ante la obra terminada, sino el del artista frente al material no terminado aún.

El mundo carente de sentido no es el mundo del nihilismo. Éste no es más que la máxima expresión de la *décadence*. El mundo sin-sentido es el mundo que le abre al niño (tercera transformación del espíritu) la posibilidad de *darle su propio sentido*. No es pues, el regocijo en nada como en algún momento propondría Ciorán, sino la posibilidad de crear sentido por sí mismo sin elementos ajenos que interfieran en ello. El hecho de que el mundo no tenga un *orden natural* o que no nos sea posible acceder a él, no quiere decir que el mundo deba permanecer desordenado. Lo que nos brinda es la posibilidad de ordenarlo a nuestro modo. A fin de cuentas, este es el sentido de aquello que dice que "no hay hechos, sólo interpretaciones", fórmula que aparece de manera distinta en *Más allá del*

*Bien y del Mal*, en donde dice "no hay fenómenos morales, sino sólo interpretaciones morales de los fenómenos"<sup>116</sup>.

Sin embargo, todo esto no resuelve el problema de fondo, pues el que no podamos aprehender al mundo abre la posibilidad de un relativismo solipsista en el que cada uno tiene una visión del mundo distinta y, por ello, inconmensurable con toda otra visión o perspectiva.

Podemos afirmar: de acuerdo, el mundo tal cual no nos es asequible, de manera que cada uno tiene una forma distinta de ver el mundo. De ser así, esto comprueba la hipótesis, pues si hubiera una 'visión correcta' del mundo, todos tenderíamos a ella. Dado que hay formas distintas de verlo, podemos afirmar que todas ellas son interpretaciones. Pero, esto no permite plantear el problema pues éste asegura que hay distintas interpretaciones de un mismo hecho. ¿Qué nos hace suponer que esas interpretaciones son de un mismo hecho? Deben existir, entonces, elementos de convergencia entre las interpretaciones. Elementos del tipo "eso (x) que está ahí tiene varios nombres en distintas lenguas". Esta es, como vimos anteriormente<sup>117</sup>, una proposición del tipo p, en comparación con las del tipo  $\theta$  que afirmaban la verdad es p. El reconocimiento de x que permite establecer que tiene diversos nombres tiene que regirse según reglas específicas que permitan afirmar que ese x que en alemán se llama "Tisch" en inglés es "table" y en español "mesa". ¿Cómo se da ese reconocimiento?

El sacerdote (la racionalidad moderna) miente en tanto que me quiere hacer creer que es palabra es la cosa. De acuerdo, pero para afirmar que él miente, tengo primero que reconocer la cosa sobre la cual me va a mentir. No quiere decir esto que vaya a reconocer la verdad de la cosa (proposición  $\theta$ ) sino que puedo entender lo que p está mentando. En términos de Wittgenstein, tengo que poder entender el *sentido* de la proposición para poder juzgar que es falsa.

Tomemos por ejemplo la proposición "el mundo tiene un orden preestablecido". Esta es una proposición tipo p y afirmar que esto es verdadero es una proposición tipo  $\theta$ . Bajo la teoría nietzscheana,  $\theta$  es falsa, pero para poder afirmarlo tengo que entender el sentido de p.

---

<sup>116</sup> BM § 108.

<sup>117</sup> Cfr. *supra* p. 62



A mi parecer sólo hay dos respuestas posibles: o las proposiciones p están formuladas de manera objetiva o hay un *lugar* desde donde se pueden observar las proposiciones p y saber que son interpretación sin apelar a su verdad.

Si nos percatamos, la segunda posibilidad a fin de cuentas es también una forma de objetividad. De manera tal que la solución se reduce a una: las proposiciones p son objetivas. Lo cual daría solución al problema planteado: Nietzsche puede afirmar que alguien miente, aún bajo su teoría, porque existe una manera de plantear *objetivamente* tal acusación.

Lo que a continuación sigue es el planteamiento de estas dos vías de solución.

# **PRIMERA SOLUCIÓN: LA DOBLE NATURALEZA DE NIETZSCHE**

---

## ***La filosofía práctica en Nietzsche***

Para Nietzsche toda filosofía es, en esencia, filosofía práctica. La teoría queda subordinada a la praxis y no puede separarse una de otra. Todo filósofo, hasta el más frío y objetivo, está guiado en el fondo por elementos irracionales, por fuerzas pulsionales, por sus instintos:

...la mayor parte del pensar consciente de un filósofo está guiada de modo secreto por sus instintos y es forzada por éstos a discurrir por determinados carriles. También detrás de toda lógica y de su aparente soberanía de movimientos se encuentran valoraciones o, hablando con mayor claridad, exigencias fisiológicas orientadas a conservar a determinada especie de vida.<sup>118</sup>

La Filosofía no es soberana, esto es, el mundo de lo teórico no es ajeno al de la práctica, muy en el fondo existen valoraciones morales que guían secretamente las decisiones del filósofo.

Esta idea la encontramos ya en Schopenhauer, para quien el intelecto es sólo una herramienta de la voluntad. Es ésta la que guía los designios de aquél. En opinión de Thomas Mann, para Schopenhauer "...el intelecto [...] existe sólo para decir lo que la voluntad quiere, existe tan sólo para justificarla, para proporcionarle motivos 'morales' y, dicho con brevedad, para racionalizar nuestros instintos"<sup>119</sup>

Para Nietzsche, el ser humano es en realidad una serie de instintos diversos que luchan entre sí y que se estructuran de manera jerárquica. Por eso no acepta la existencia de un alma unitaria (atomismo anímico<sup>120</sup>), sino que preferiría que se hablara de que en el hombre habitan una pluralidad de almas: "nuestro cuerpo, en efecto, no es más

---

<sup>118</sup> BM, § 3, p. 25

<sup>119</sup> Mann, *Schopenhauer, Nietzsche y Freud*, p. 32

<sup>120</sup> BM, § 12, p. 34.

que una estructura social de muchas almas<sup>121</sup>. Estas almas luchan entre sí y la victoria de unas sobre otras es lo que determina el tipo de individuo del que estamos hablando. En algunos dominarán los instintos de vida, en otros, los de muerte. Cada uno está determinado por la manera en que el orden jerárquico de los instintos esté configurado en él.

La Filosofía es, por lo tanto, producto de la lucha de esos instintos. Nace de tal lucha pero, al fin de cuentas, regresa a ella. Esto es, de determinadas creencias se estructura el árbol conceptual de la filosofía y este termina por regresar a la práctica en forma de ética. Esto es, toda la teoría termina por fundamentar un pensamiento moral.

Nietzsche no será la excepción. Para él, a filosofía será eminentemente práctica. Su preocupación fundamental será la moral.

La moral es el conjunto de normas que permiten a una especie de hombre sobrevivir. Como afirma el párrafo citado al inicio de esta sección, hasta el pensamiento más puro tiene tras de sí "exigencias fisiológicas orientadas a conservar a determinada especie de vida", esto es, presupuestos morales.

En *Así habló Zaratustra*, Nietzsche expone como cada pueblo ha creado su moral con base en lo que lo fortalece. Por esto las morales entre pueblos vecinos tienden a ser opuestas, pues lo que le ha de hacer bien a uno, probablemente le daña a otro. Así, lo que es bueno para uno no puede serlo para todos. Primera regla de la moral nietzscheana.

### ***Moral de Amo y Moral de Esclavo***

De la disposición jerárquica de los instintos surgen dos tipos psicológicos opuestos: los amos y los esclavos, o nobles y vulgares, o fuertes y débiles, entre otros nombres que Nietzsche les da. Estos dos tipos son opuestos, pero complementarios, cada uno necesita del otro.

El hombre, tal como lo encuentra en su época, es el resultado de la batalla que estos dos polos, estos dos modos de valorar han construido. Afirma a este respecto Lou Salomé:

---

<sup>121</sup> BM, § 19, p. 20.

el problema fundamental de Nietzsche estriba menos en describir el conflicto histórico que opone la 'moral de amos' a la 'moral de esclavos', que mostrar cómo el hombre, moldeado en su lenta ascensión a su nivel actual, se siente desgarrado por esas dos fuerzas antagónicas; que el hombre es el doloroso resultado de esa contradicción de los instintos y que en él se manifiesta esa doble jerarquía de los valores<sup>122</sup>

Cuando los instintos fuertes, aquellos que dicen sí a la vida, se unen dan origen al tipo fuerte. Cuando los instintos malos se unen, dan origen al débil. Sin embargo, para Nietzsche estos términos no tienen una carga moral, sino que son categorías fisiológicas, esto es, no es "malo" (moralmente hablando) ser débil *por el simple hecho de serlo*. Desde la moral creada por los fuertes, ser débil es malo y viceversa.

Es decir, cada uno de los tipos crea sus propios valores que le ayudan a sobrevivir. El fuerte valorará todo aquello que ponga a prueba su fuerza, que lo rete, que le haga la vida más dura para poder hacerse más fuerte y soportarla. Todo aquello que produce debilidad es, en consecuencia, malo. Por su parte, el débil valorará todo aquello que le hace la vida más fácil, que lo protege, que le quita el miedo. De ahí que todo lo peligroso y rudo le parezca malo.

Pero, "en sí", no es bueno ser fuerte ni débil. En este punto, son meras categorías que dependen de una estructura biológica determinada. Es como decir que alguien es "ciego", definiendo esto como aquél que carece del sentido de la vista. No importa cuanto se ofendan los ahora autonombrados "débiles visuales", si la definición es clara, no pueden reprochar que ser ciego sea malo, pues es sólo una característica biológica. De la misma forma utiliza Nietzsche los términos débil y fuerte. Aunque en ciertas ocasiones, la mayoría, se pronuncie a favor de los fuertes.

Para el fuerte, ser débil es malo y todo lo que debilita también. Sin embargo, al ser el fuerte, pareciera ser que el débil no puede hacerle daño. Pero esto no es así. El débil le teme al fuerte y por ello quiere que deje de ser fuerte. Por ello inventa lo "malvado". En *La genealogía de la moral*<sup>123</sup> explica Nietzsche cómo el hombre fuerte divide entre lo bueno

---

<sup>122</sup> Lou Salomé, *Nietzsche*, p. 122

<sup>123</sup> Cfr. GM, sección primera: "Sobre 'Bueno' y 'Malvado', 'Bueno' y 'Malo'"

y lo malo (*gut und schelcht*) y el hombre débil entre bueno y malvado (*gut und böse*). El malvado es el fuerte. Todo aquello que permite a un hombre ser fuerte es malvado. Este es el valorar del débil, del que sufre.

La moral del esclavo se establece en estos términos. Con el pasar del tiempo, el esclavo logra imponer su manera de ver, su moral y con ello logra lo que había anhelado: le quita al fuerte su capacidad de dominación, pues lo domina con su moral. Aquello que hace mal al hombre fuerte es ahora considerado como lo bueno "en sí", mientras que lo que le hace bien es el mal "en sí".

## ***La objetividad moral de Nietzsche***

Afirma Nietzsche:

La felicidad de mi existencia, tal vez su carácter único, se debe a su fatalidad: yo, para expresarme en forma enigmática, como mi padre, ya he muerto, y como mi madre todavía vivo y voy haciéndome viejo. Esta doble procedencia, por así decirlo, del vástago más alto y del más bajo en la escala de la vida, este ser *décadent* y a la vez *comienzo* —esto, si algo, es lo que explica aquella neutralidad, aquella ausencia de partidismo en relación con el problema global de la vida que acaso sea lo que me distingue. Para captar los signos de la elevación y de la decadencia poseo un olfato más fino que el que hombre alguno haya tenido jamás, en este asunto yo soy el maestro *par excellence*, — conozco ambas cosas, soy ambas cosas.<sup>124</sup>

La perspectiva depende de la configuración biológica del individuo. El fuerte tendrá una perspectiva del mundo distinta a la que tiene el esclavo. El primero mirará, según Nietzsche, desde arriba hacia abajo y el segundo al revés.

Como ya señalé, la configuración depende del tipo de alma o de instinto que domine en el individuo. Así, hay instintos que buscan la grandeza, mientras que otros están sumidos en la venganza y el rencor. Mientras aquellos buscan las maneras en las que puede uno elevarse, las segundas están concentradas en dañar lo que les hizo mal.

Cada uno de estos instintos configura la manera en que vemos al mundo y guían de manera oculta nuestros pensamientos, incluso

---

<sup>124</sup> EH, "Por qué soy tan sabio", § 1, p.21

aquellos que consideramos más fríos e independientes de toda actividad emocional.

La característica de los seres fuertes es la salud, mientras que la de los débiles es la enfermedad. Además de eso, es la forma en la que tienden a mantener su salud o a causarse daño.

Nietzsche considera que él posee las dos naturalezas contrarias, la fuerte y la débil. Por una parte se encuentra sus recurrentes enfermedades gástricas y los fuertes dolores de cabeza: por otra, períodos de salud y, sobre todo, la capacidad que él considera tener para buscar siempre las mejores condiciones de salud.

Nietzsche, a diferencia de lo que algunos creen, nunca se consideró un superhombre, por el contrario, confesó siempre su naturaleza enfermiza y por ello la terrible necesidad de encontrar salud a toda costa. Es la enfermedad lo que lo motiva a pensar. Thomas Mann señala a este respecto:

¿Qué es lo que empujó a Nietzsche a lugares intransitables, qué fue lo que le empujó con sus latigazos a dirigirse entre tormentos hacia tales lugares y le hizo morir muerte de mártir en la cruz del pensamiento? Su destino, y su destino fue su genio. Pero su genio tiene también otro nombre, y ese nombre es: enfermedad.<sup>125</sup>

Pero, su gran crítica no es en contra de estar enfermo, sino en contra de estarlo y no desear la salud, sino desearte la enfermedad a los demás.

La racionalidad moderna que Nietzsche ataca en la figura del cristianismo es, precisamente, la que pretender disminuir globalmente las fuerzas para equilibrarlas en vez de permitir la liberación de éstas para promover su desarrollo. Esto es, en vez de permitir que se siga creciendo en fuerza gracias a la existencia de hombres cada vez más fuertes, se pretende homogeneizar fuerzas mediante la merma y debilitamiento de aquellos más poderosos.

La ventaja que en este sentido Nietzsche se aduce es la capacidad de haber visto al mundo desde abajo y desde arriba. Haber llegado al punto *minimum* de fuerzas y haberse recuperado desde ahí. Lo que

---

<sup>125</sup> Mann, *Schopenhauer, Nietzsche y Freud*, p. 93

propicia el crecimiento y mejoramiento no es la igualdad, sino la desigualdad.

Por esto la acusación que hace Nietzsche la autodenomina *libre de moralina*. Esto es, lejos de afirmarse sobre la base de una acusación moral contra el hombre. La acusación es objetiva en tanto que no proviene de ninguno de los dos partidos posibles, sino que proviene de haber sido parte de los dos. Objetividad entendida aquí como falta de partidismo.

Así se entiende lo dicho en el § 20 de *El Anticristo*, cuando habla de los lectores objetivos. Sobre esta misma línea podemos encontrar señales en *Más allá del bien y del mal* § 211, en donde dice:

Acaso para la educación del verdadero filósofo se necesite que él mismo haya estado alguna vez también en todos esos niveles en los que permanecen, en los que *tienen que permanecer* sus servidores, los obreros científicos de la filosofía [...] a fin de recorrer el círculo entero de los valores y de los sentimientos de valor del hombre y a fin de *poder* mirar con muchos ojos y conciencias, desde la altura hacia toda lejanía, desde la profundidad hacia toda altura, desde el rincón hacia toda amplitud<sup>126</sup>

Entendida la objetividad así, como *pluri-perspectividad*. No es, pues, la *ausencia* de perspectiva lo que permite la objetividad, sino la ampliación del rango de miradas que analizan un objeto.

De ahí se sigue que la crítica que Nietzsche encara en contra del principio de objetividad es contra él entendido como principio de alejamiento del objeto de estudio para su estudio *sin influjo de perspectivas*. Esto no es posible. La única manera de ver las cosas sin influjo de perspectivas es mediante el influjo de todas las perspectivas.

La racionalidad moderna, como la entiende Nietzsche, han pretendido que puede alejarse de su objeto y estudiarlo sin que las pasiones se integren en este estudio. Pero las pasiones no pueden ser eliminadas, guían toda investigación. Quizá pueda existir, entre ellas, un verdadero instinto de conocimiento, pero esto es raro y difícil de encontrar.

---

<sup>126</sup> BM, § 211, pp. 154-155

En conclusión, Nietzsche podría postular que su discurso presentado en *El Anticristo* es objetivo en tanto que carece de partido. Ha acusado a la racionalidad moderna, simbolizada por el cristianismo, no desde una perspectiva moral, sino proviniendo de las dos posturas tipo.

Si se acusa a la mentira no es por que sea "mala en sí", pues, afirmaríamos nuestro autor: "por qué la verdad a toda costa".

Nietzsche puede denunciar la mentira y mantener su teoría porque la acusación no se basa en haber visto a la verdad tal cual, sino en haber descubierto a la mentira en tanto que mentira. Si todo es perspectiva, afirmar lo contrario es negar la realidad y decirlo tal como no es, por eso es mentira.

Esta solución, sin embargo, me parece un poco tosca, pues aún no resuelve el problema fundamental que me parece es, ¿cómo es posible reconocer las cosas de manera tal que puedan afirmarse que son mentiras? Esto es, la pregunta por el reconocimiento del sentido (en términos wittgensteinianos) de la proposición.

Sí, Nietzsche dice *objetivamente* él miente, pero cómo aceptar, bajo su teoría, que puede llevarse a cabo el reconocimiento de ese "él" y de esa proposición que afirma que es mentira. Pues si somos extremistas con la postura perspectivista, sería inconmensurable la verdad del sacerdote con toda otra y, por tanto, incomunicable. De manera tal que no podría afirmarse que tal miente, pues esto implica ya una comprensión de lo dicho por ese tal y un reconocimiento de él.

Por esto, Nietzsche debe estar apoyado, creo yo, por una epistemología fuerte que le permita asegurar que a pesar de que el mundo es creado por los individuos, la forma en que se crea no difiere tanto de uno a otro y, por lo tanto, los mundos son conmensurables. Paso así a explicar la otra vía de solución.





## **SEGUNDA SOLUCIÓN: NIETZSCHE Y EL PROYECTO KANTIANO**

---

### ***Las fuentes de la filosofía crítica kantiana en Nietzsche***

Nietzsche no conoce directamente el trabajo de Kant<sup>127</sup>, sino que se ve influido por los neokantianos que en aquél momento se encuentran en boga, como son, principalmente, Schopenhauer, Lange y Kuno Fischer.

El vínculo con Schopenhauer está bien documentado y quizá ha sido sobrevalorado. Si bien es cierto que Nietzsche se acerca a éste por un deseo propio, básicamente se *convierte* a él gracias a la influencia de Wagner y a las necesidades que éste último tenía para fundamentar su trabajo.

Pero la relación que tiene con y Lange ha sido pasada por alto en la mayoría de los casos, pero ha es bien documentada por varios autores como son Conill, Reboul, Sánchez Pascual, Werner Ross y Hans Vaihinger, este último incluso afirma que "...Nietzsche debe ser definitivamente considerado como un discípulo y sucesor de Lange"<sup>128</sup>.

Todos ellos coinciden en afirmar que Nietzsche nunca leyó directamente a Kant, a pesar de tener serias intenciones de hacerlo como lo demuestra el proyecto de tesis que quería realizar en 1865 intitulado "El concepto de lo biológico en Kant". Dicho proyecto nunca se llevó a cabo. Werner Ross afirma que "...en lugar de leer a Kant, leía sobre Kant, ante todo la excelente obra, publicada en 1860, de Kuno Fischer..."<sup>129</sup>, a quien por cierto también se le debe la biografía de

---

<sup>127</sup> Por lo menos en lo que se refiere a la *Crítica de la Razón Pura*, ya que Nietzsche afirma haber estudiado la *Crítica del Juicio*. En lo que se refiere a la epistemología kantiana, no hay datos que afirmen contundentemente que Nietzsche la estudió, tan sólo se quedó en proyecto.

<sup>128</sup> Vaihinger. "La voluntad de Ilusión en Nietzsche", en *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, p. 44

<sup>129</sup> Ross, *El Águila Angustiada*. p. 202

Spinoza que lee Nietzsche. También asegura que la lectura de Schopenhauer le sugirió el proyecto de leer a "todo Kant, Platón y los Upanishdas", pero "...nada de eso fue acometido por el nuevo discípulo"<sup>130</sup>.

Por otra parte, Vaihinger declara que "en realidad, hay mucho de Kant en Nietzsche, no, ciertamente, de Kant en la forma en que lo encontramos expuesto en los libros de texto [...] sino del espíritu de Kant, del Kant real"<sup>131</sup>. Así la polémica entre Nietzsche y Kant no es una mera futilidad, sino un enfrentamiento profundo, un cambio de visión que no es aceptar las mismas reglas del juego, sino evaluar el juego desde fuera. Como afirma Reboul, "...no se trata del adversario que arguye ante el tribunal, sino del fuera de la ley que hace saltar al tribunal"<sup>132</sup>, pero concluye "sí, en un sentido, Nietzsche es el continuador de Kant, le concede el mérito de haber destruido el dogmatismo de la razón y desvelado la relatividad del conocimiento humano, de haber actualizado 'el interés moral' subyacente en la ciencia, tanto como en la metafísica o en la religión"<sup>133</sup>

De Schopenhauer obtiene ideas tales como voluntad y desarrolla lo que después se llamará la *metafísica del artista*. La influencia de este autor se nota principalmente en *El nacimiento de la tragedia*, en el cual Nietzsche expresa ya que la realidad es una ilusión, es el velo de Maya que cubre un mundo caótico e indiferenciado. Es el mundo de lo apolíneo que cubre con bellas formas lo terrible y desenfrenado del mundo dionisiaco.

La principal idea kantiana que encontramos en esta influencia es la del mundo escindido en dos, un mundo aparente y un mundo subyacente. Sin embargo, empieza lo que Nietzsche mismo llamará un "platonismo al revés", pues el mundo subyacente es concebido de manera distinta tanto por Schopenhauer como por nuestro autor.

Nietzsche afirma que a partir de Platón, ese mundo "real" es perfecto, inmutable, incorruptible, etc. Para Schopenhauer y nuestro autor es lo

---

<sup>130</sup> *Id.* p. 176

<sup>131</sup> Vaihinger, *Op. cit.* p. 45.

<sup>132</sup> Reboul, Oliver. *Nietzsche Crítico de Kant.* p. 13.

<sup>133</sup> *Id.* p. 145.

contrario, es el mundo del Uno primordial e indiferenciado. Todo es distinto, confuso y caótico. Es el mundo apolíneo, el del velo, el que es éristino, diferenciado, claro y distinto.

Así, la idea de un mundo escindido, que tanto se afirma que Nietzsche ataca es en realidad una concepción que se mantiene en cuanto a su forma, pero cambia de contenido. No niega la escisión, niega que esos mundos sean como se han dicho que son.

Por otro lado, con Fischer y con Lange se acerca a otro tipo de kantismo. Lange es un positivista neokantiano que escribe un texto llamado *Historia del Materialismo*, libro que Nietzsche leyó con detenimiento hacia 1866 y que le deja dos cosas: primero una aceptación moderada del positivismo y, segundo, una apropiación del método crítico kantiano llevada hasta el biologicismo.

La valoración que distintos autores tienen sobre la relación con Lange es muy diversa, desde la declaración de Vaihinger que postula a Nietzsche como sucesor de Lange hasta Ross que simplemente lo considera un vínculo necesario con Kant. Sin embargo, no podemos pasar por alto el hecho de que marcó fuertemente una línea a seguir por nuestro autor. La carta que le escribe a su amigo Mushake en 1866 es la más significativa al respecto, pues califica el libro de Lange como la obra más importante que se ha escrito sobre filosofía y afirma que "Kant, Schopenhauer y ese libro de Lange, no necesito nada más".

Lange era un gran conocedor de las ciencias de su época, especialmente de la biología y expone en su obra algunas teorías darwinistas, pero, sobre todo, lleva el escepticismo kantiano más allá de los límites mismos de Kant, colocando a los sentidos como meros representantes de objetos de manera tal que nosotros mismos somos representación, pues todo cuanto sabemos es representación, si algo sabemos de nosotros también será representación y por ello, sabemos tan poco de nosotros como del mundo<sup>134</sup>. Son estas tesis las que más influirán en Nietzsche.

---

<sup>134</sup> En un escrito póstumo señala Nietzsche "nuestro mundo sensible no tiene existencia real; se contradice: es una ilusión de los sentidos[...] pero nosotros conocemos los sentidos únicamente por los sentidos, y por lo mismo hemos ya introducidos en el mundo de la mentira". Obras Completas Tomo 2, p. 218. Ver también *Más allá del bien y del mal* § 15.

Con esto podemos asegurar que para la segunda mitad de la década de 1860, Nietzsche tiene un acercamiento profundo con la filosofía crítica kantiana a la cual se "convierte" por la vía de Schopenhauer y Lange.

Nietzsche ataca a Kant, es verdad, y lo hace casi siempre en tono de burla. Mas esto no significa un desprecio cualquiera, sino que implica un profundo respeto. Es necesario hacer notar que también atacó a Schopenhauer, a Wagner y a Platón, de los cuales tenía un conocimiento profundo y, sobre todo, los respetaba. No debe creerse, entonces, que menosprecia el kantismo, sino que lo considera un enemigo digno de atacar y criticar y esa dignidad viene dada por la importancia que tal sistema representa.

Recordemos que afirma Nietzsche en *Ecce Homo* que "...yo sólo ataco cosas que triunfan"<sup>135</sup>. La praxis bélica nietzscheana, según él mismo afirma en este texto, excluye la disputa personal y sólo utiliza a la persona como símbolo de lo que representa. Así, los ataques contra Kant deben ser entendidos a la luz de un profundo respeto que sentía hacia su teoría, aunque no hacia él en persona. Si Nietzsche ataca a Kant es porque reconoce la importancia del pensamiento de éste.

### ***El proyecto kantiano***

El problema nietzscheano sobre el conocimiento y la verdad es una radicalización del problema kantiano<sup>136</sup>. No es en ningún momento la crítica de un irracionalista contra el racionalismo<sup>137</sup>, sino la crítica más severa que la racionalidad puede hacer a la racionalidad misma. Por lo cual, lo primero que hay que hacer es un pequeño esquema de lo que significa este proyecto kantiano. Para ello he de servirme de lo explicado por varios comentaristas como Jesús Conill, Oliver Reboul, entre otros, pero principalmente del propio Kant, especialmente de la

---

<sup>135</sup> EH, "por qué soy tan sabio" § 8, p. 32

<sup>136</sup> Para más información sobre esta relación me remito al texto de Jesús Conill, *El Poder de la Mentira*.

<sup>137</sup> Esta tesis es defendida por autores como Conill y Reboul, entre otros como, por ejemplo, Gutiérrez Girardot, quien afirma que es verdad que Nietzsche se vuelve contra la razón pero, "la actitud antirracional no es, empero, un irracionalismo, como quiere interpretar George Lukács en su discutible historia de la 'destrucción de la razón' y en la que incluye a Schelling y a Nietzsche". En *Nietzsche y la Filología Clásica*, p. 31

introducción a la primera y segunda edición de la *Crítica de la Razón Pura*, pues es ahí donde Kant expone sus motivos y fines que persigue, y de Lange, para entender la visión que Nietzsche tenía gracias a este autor. No es el desarrollo teórico de Kant el que interesa aquí, sino el *espíritu* de ese Kant, entendiendo esto en el sentido que se le da a este término en leyes, es decir, el motivo, lo que mueve, lo que explica por qué la ley fue escrita. Así, lo que interesa aquí es qué mueve a Kant.

De las tres críticas kantianas es la primera, la de la razón pura, la que establece los principios epistemológicos de la crítica kantiana. Las otras dos presentan básicamente problemas sobre ética, estética, entre otros. Es por ello que me centraré en este texto.

El problema principal que aborda Kant en la *Crítica de la Razón Pura* es sobre las condiciones de posibilidad del conocimiento *a priori*. Este problema parte del hecho de que los seres humanos tenemos la capacidad de emitir juicios sobre cosas de las cuales no tenemos experiencia alguna. La búsqueda de estas condiciones de posibilidad la realiza llevando a cabo una crítica de la Razón que ella se aplica a sí misma.

Las condiciones del pensamiento *a priori* deben ser condiciones *a priori* de la razón; esto es, deben estar en la razón y no provenir de la experiencia. Pero esto presupone que estas condiciones se encuentran en la razón pura, es decir, en una razón que es independiente del cuerpo, esto es, las condiciones *a priori* del conocimiento existen en una mente pura, sin cuerpo.

Nietzsche prolonga esta búsqueda en dos sentidos: primero, no se pregunta por las condiciones de posibilidad del conocimiento *a priori*, sino de *todo* conocimiento y los resultados que Kant ha obtenido los generalizará. En segundo lugar, la prolonga más allá de la mente pura, pues niega la existencia de esta, y la lleva hasta el cuerpo, pues mente y cuerpo son una sola cosa; de manera que su búsqueda se puede expresar como la búsqueda de las condiciones *fisiológicas* del conocimiento. Las condiciones siguen siendo *a priori*, esto es, que no derivan de la experiencia, pero no lo son por las razones que educa Kant, sino porque la naturaleza de la mente es la naturaleza del cuerpo. La configuración del cuerpo determina las características de la mente (o alma) y por lo tanto esas condiciones no *están* en la mente, sino en el cuerpo. Para Nietzsche las condiciones del conocimiento son

condiciones biológicas, fisiológicas, de la conformación natural del ser humano.

Esta idea está claramente obtenida de Lange, quien afirma que

Existe en el estudio exacto de la naturaleza un problema que impide a nuestros actuales materialistas rechazar desdefiosamente la duda que se liga a la realidad del mundo de los fenómenos, y es el de la fisiología de los órganos de los sentidos [...] la cualidad de nuestras percepciones sensibles depende por completo de la estructura de nuestros órganos [...] toda nuestra experiencia está sometida a nuestra organización intelectual<sup>138</sup>

Kant llega así a una conclusión definitiva: "...la razón sólo reconoce lo que ella misma produce según su bosquejo..."<sup>139</sup>. Esto es, los objetos de la experiencia llegan a ser conocidos por mí gracias a ciertas reglas que no son extraídas de ellos, sino que se encuentran en mí de manera *a priori*. "Estas reglas se expresan en conceptos *a priori* a los que, por tanto, se conforman necesariamente todos los objetos de la experiencia y con los que deben concordar"<sup>140</sup>. Así, la solución kantiana se resume en decir que "...sólo conocemos *a priori* de las cosas lo que nosotros mismos ponemos en ellas"<sup>141</sup>.

Pero para Kant, la verdad sigue estando en la experiencia. Según Lange: "el influjo de 'nuestras ideas', como Kant lo entiende, debe ser tal como se produce precisamente en los datos más generales de la experiencia"<sup>142</sup>. La investigación kantiana busca averiguar cuáles son tales leyes y tales conceptos *a priori*. Una vez determinados se puede establecer que todo lo que conocemos de las cosas se adecua a tales conceptos *en la experiencia*, esto es, podemos concebir estos sin objetos empíricos, pero no podemos concebir ningún objeto empírico que no se acomode a ellos.

Kant insiste en que esto se refiere al conocimiento *a priori*, pues su intención es darle a la metafísica una base o criticarla de fondo y

---

<sup>138</sup> Lange, *Historia del Materialismo*. p. 143.

<sup>139</sup> Kant, *Crítica de la Razón Pura*, B XIII.

<sup>140</sup> *Id.* B XVIII

<sup>141</sup> *Ibidem*.

<sup>142</sup> Lange, *Op. Cit.*, p. 149.

demostrar su imposibilidad. Lo que hará Nietzsche es llevar este proyecto con mayores pretensiones y quitar el término *a priori* de la investigación, afirmando que no conocemos nada que no hayamos puesto nosotros.

Kant aún cree dos cosas: en primer lugar, que la ciencia no *fictiona* sino que *busca* en la naturaleza lo que ponemos en ella. Esta idea será contradicha por Nietzsche, pero tal contradicción no es de fondo radical, pues no es que no se busque y sí se finja, sino que considera que el concepto correcto es ficcionar. Esto es, la concepción no es tan diferente en uno y otro autor, pero el lenguaje sí lo es.

En segundo lugar, Kant afirma que, a pesar de la subjetividad de las condiciones *a priori* del conocimiento, este es objetivo. Es decir, son subjetivas porque se encuentran en cada uno de los seres humanos, pero son objetivas porque son iguales para todos ellos. Este es el principio que Nietzsche adopta y que permite dar solución al problema planteado, pues en tanto que son condiciones iguales en todos los intelectos, entonces podemos reconocer los mismos objetos porque tenemos las mismas capacidades de reconocerlos.

Por último, el proyecto kantiano pretende acabar con el dogmatismo de la metafísica. El proyecto nietzscheano pretende acabar con el dogmatismo de la filosofía en general. Kant expresa en una pregunta lo que le concierne: "¿qué y cuanto puede conocer el entendimiento y la razón con independencia de toda experiencia?"<sup>143</sup>. Esto con el fin de poner límites a la metafísica y aclarar qué es lo que no puede decirse sin apoyo de la experiencia. Para Nietzsche este no es un problema, pues aun la experiencia está dada por el intelecto humano. El problema es que todo cuanto podamos conocer es producido por quien conoce y esto con el fin de poner a la filosofía, incluyendo a Kant, en la misma tela de juicio en la que se ha puesto al conocimiento *a priori* e imponerle los mismos límites que se le han impuesto a la metafísica.

Así, Kant no permite que la metafísica se erija dogmáticamente porque no puede fundarse empíricamente. Nietzsche no permite que la ciencia y la filosofía se erijan dogmáticamente porque tampoco pueden fundarse empíricamente. Para el primero, las proposiciones de la

---

<sup>143</sup> *Id.* A XII



metafísica no dicen nada sobre el mundo. Para el segundo, las proposiciones de la ciencia y la filosofía, tampoco.

### ***La continuación del proyecto***

El trabajo de crítica kantiano no puede alcanzarse completamente porque se presupone de entrada lo que se quiere conocer: "para Nietzsche, Kant pretende una ingenuidad, porque la pregunta por el conocimiento y su posibilidad sólo es posible si se sabe qué es conocimiento y si se cree en el conocimiento"<sup>144</sup>. Kant hace una crítica de la razón entendida como elemento no vinculado *necesariamente* con el cuerpo, pues asegura que no se deben incluir cuestiones psicológicas en el estudio del entendimiento, hacer esto sólo señala que no se ha entendido la naturaleza misma del intelecto y de la razón y por ello debe de estudiarse sólo los elementos lógicos de esta<sup>145</sup>. Las condiciones del conocimiento se encontrarían, entonces, en facultades intelectuales ajenas a la biología.

Lo que Nietzsche hace no es otra cosa que llevar a cabo este proyecto de crítica hasta el punto en que el principio del que parte sea eliminado. La razón misma no sólo se preguntará ahora el cómo funciona o cómo son posibles los juicios sintéticos *a priori*, sino también el *por qué es necesaria la creencia en tales juicios* y la respuesta no se encontrará en la naturaleza propia de la razón, sino en la del individuo completo (cuerpo y mente juntos) y sus necesidades que no son otra cosa que signos o síntomas de su constitución biológica. Ya no es la pregunta por la razón, sino por el *ser humano*.

Esta pureza de la razón es el primer axioma que Nietzsche elimina al postular lo que Conill llama la crítica de la "razón impura", es decir, al establecer la necesaria e inseparable unión entre cuerpo y mente, entre razón y fisiología. Como ejemplo de esto tenemos el siguiente fragmento de *Más allá del bien y del mal* que "...la mayor parte del pensar consciente de un filósofo está guiada de modo secreto por sus instintos [...] también detrás de toda lógica y de su aparente soberanía de movimientos se encuentran valoraciones o, hablando con mayor

---

<sup>144</sup> Conill, p. 21

<sup>145</sup> Kant, *Op. cit.*, BVIII.

claridad, exigencias fisiológicas orientadas a conservar cierta especie de vida"<sup>146</sup>.

Nietzsche pretende desenmascarar los fundamentos psico-biológicos de la razón y establece, adelantándose a la epistemología genética y los postulados actuales de la neurobiología, que esta no es autónoma, sino que obedece a cuestiones afectivas, sensoriales, hormonales, genéticas, etc. y que tienen como fin la supervivencia de la especie. La razón no es pura, esto es, no sólo actúan en ella elementos lógicos, sino también fisiológicos. Al incluir cuestiones psicológicas o biológicas en el estudio de la razón difiere y se aleja completamente de Kant.

La razón no es pura, no puede ser estudiada sin tomar en cuenta su relación con la biología del individuo. La crítica de la razón en Nietzsche lo llevará a establecer la necesaria relación que existe entre la racionalidad y la vida. La vida y las necesidades vitales no se encuentran separadas de los requerimientos ni de las capacidades intelectuales del ser humano, sino que forman una unidad. No de prominencia de una sobre otra, sino de interdependencia. *Las necesidades de la vida determinan el pensamiento, en la misma medida en la que el pensamiento es determinante para vivir.*

Si entendemos, pues, el proyecto nietzscheano como extensión del proyecto kantiano, no existen complicaciones en cuanto a la existencia de un lenguaje con pretensiones de verdad, pues este ya no pretende explicar las cosas (decir cómo son "en sí"), sino describirlas mejor (explicar cómo son *en la experiencia*<sup>147</sup>), dando cuenta de las necesidades pragmáticas del conocimiento. Sin descuidar, sin embargo, que aun aceptando que el conocimiento siempre sirve a una causa, podría darse el caso de que esa causa sea la búsqueda de la verdad y no la sanación del alma o la supervivencia de la especie, entre otras. Es decir, para Nietzsche es posible, aunque poco probable, que exista la verdadera "voluntad de verdad". Dice así en un fragmento inédito:

---

<sup>146</sup> BM § 3, p. 24.

<sup>147</sup> Esto es, dado que las condiciones *a priori* se produce en la experiencia, decir cómo es esta implica ya la aceptación de la influencia de estas ficciones intelectuales que actúan sobre los datos empíricos.

"¡Ciencial" ¿Qué es la ciencia? La experiencia de los hombres por sus instintos y el instinto de conocer sus instintos. "Todas" las fuerzas están a su servicio<sup>148</sup>

En *Más allá del bien y del mal* afirma Nietzsche:

Entre los doctos, entre los hombres auténticamente científicos acaso las cosas ocurran de otro modo —'mejor' si se quiere—, acaso haya allí realmente algo así como un instinto cognoscitivo, un pequeño reloj independiente que, una vez que se le ha dado bien la cuerda, se pone a trabajar de firme, *sin* que ninguno de los demás instintos del hombre docto participe esencialmente en ello<sup>149</sup>

La razón pura no se convierte en razón práctica por el simple hecho de que toda razón es práctica. Depende de la praxis de cada persona si su búsqueda esconde sus verdaderas intenciones o no y si sus intenciones son otra cosa distinta de la verdad o son esta verdad misma.

### ***Nietzsche y Kant, las similitudes***

En tanto que continuidad del proyecto kantiano, el pensamiento de Nietzsche tiene semejanzas fundamentales con el de su antecesor que son necesarias señalar. Es necesario advertir que estas semejanzas son más de fondo que de contenido. No es que retome resultados, sino planteamientos.

#### **a) El origen de la Razón**

En primer lugar, Nietzsche coincide con Kant en afirmar que la razón es el instrumento con el que cuenta el hombre para sobrevivir en este mundo, al carecer de cuernos o garras que lo defiendan. Esto lo afirmará en *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral* el primero y el segundo en su ensayo sobre la *Historia Universal desde un punto de vista cosmopolita*. La razón es la herramienta básica del hombre para sobrevivir. La racionalidad no es algo que esté en el hombre por regalo divino, sino que es el resultado de un proceso biológico mediante el cual

---

<sup>148</sup> "Fragmentos" en Obras Completas Tomo 2, p. 209.

<sup>149</sup> BM § 6, p. 26-27. Cfr. también § 10, p. 29, "tal vez en algunos casos singulares y raros intervenga realmente aquí esa voluntad de verdad".

se fue perfeccionando para garantizarle a este animal débil la supervivencia.

## **b) La determinación conocimiento empírico por medio de elementos intelectuales**

En segundo lugar, la idea de que el conocimiento está delimitado de alguna manera por condiciones que están en el intelecto y que no provienen de las cosas. Esto significa que no conocemos las cosas tal cual son, sino que las conocemos mediante estructuras predeterminadas que están en nosotros y que imponemos en ellas.

Lo que posibilita el conocimiento en Kant es la existencia de estructuras *a priori* que existen en todos los intelectos y que determinan al mundo, son trascendentales que pertenecen a la naturaleza misma de la razón. Nietzsche conserva esta idea pero no porque estas estructuras pertenezcan a la naturaleza misma de la mente, sino porque pertenecen a la naturaleza misma del ser humano. Son *a priori*, sí, pero *biológicos*. Estas estructuras permiten emitir juicios *a priori* que son esenciales para la vida.

El ser humano es, para Nietzsche como un espejo, afirma: "el punto de partida es el engaño del espejo; somos 'imágenes de espejo viviente'"<sup>150</sup>, pero no en el sentido de la tradición en el cual se entiende que el espejo "reproduce" tal cual al mundo o que lo deforma, sino entendiendo que el espejo tiene sus reglas propias de representación, es decir, es un modelo plano de representación y es lo único que nos es conocido. No podemos afirmar nada sobre los objetos que refleja, porque sin el espejo no vemos nada.

Esto implica que lo único que podemos conocer es lo que nosotros ponemos en las cosas. Nietzsche afirma "Verdad sólo hay realmente en las cosas que el hombre inventa; por ejemplo, en el número"<sup>151</sup>. Las estructuras mentales que se desarrollan y se reconocen como ficciones son lo que da la posibilidad de hablar de la verdad no porque correspondan al mundo, sino porque se desarrollan precisamente en ese plano de ser ficciones y se reconocen así, se estructuran bajo sus

---

<sup>150</sup> "Fragmentos" Id. p. 215

<sup>151</sup> *Ibidem*

propias reglas. He ahí el éxito de la matemática y de la física (aceptadas por ambos pensadores), que en tanto que ficciones sin pretensiones de adecuación a lo real, tienen una capacidad descriptiva ilimitada y, por lo tanto, se pueden considerar como si fueran verdaderas. Dice nuestro autor:

...todo lo maravilloso, lo que precisamente nos asombre de las leyes de la naturaleza, lo que reclama nuestra explicación y lo que podría introducir en nosotros la desconfianza con respecto al idealismo, reside única y exclusivamente en el rigor matemático y en la inviolabilidad de las representaciones del espacio y del tiempo<sup>152</sup>

Este texto es totalmente de corte kantiano y deja ver como Nietzsche empieza a conformar esa idea que posteriormente tomará forma y que se llama *perspectivismo*.

A pesar de la existencia de esta estructura que se impone a la cosa, existe algo que subyace a ella y que es lo que permite que la estructura sea impuesta. Es decir, el *a priori* se le coloca a algo. Pero de ese algo no podemos decir nada, pues para decir de ese algo es necesario que las estructuras *a priori* ya hayan sido impuestas. Por lo cual es necesario aceptar que existe un mundo externo al hombre del cual no es posible decir nada que no sea a través de aquello que hemos puesto nosotros en él. El éxito de la ciencia radica no en hablar de las cosas, sino en hablar de esas estructuras intelectuales.

...la misma relación de un impulso nervioso con la imagen producida no es, en sí, necesaria; pero cuando la misma imagen se ha producido un millón de veces y se ha transmitido hereditariamente<sup>153</sup> a través de muchas generaciones de hombres, apareciendo finalmente en toda la humanidad como consecuencia cada vez del mismo motivo, acaba por llegar a tener para el hombre el mismo significado que si fuese la única imagen necesaria<sup>154</sup>

En este sentido, algo produce un impulso nervioso que no tiene relación necesaria con, por ejemplo, la palabra. Pero ese algo producirá

---

<sup>152</sup> VM, p. 32.

<sup>153</sup> La idea de que los conocimientos y otras características son hereditarias las obtiene Nietzsche de Lamarck, no de Darwin, ya que éste proponía que era imposible la transmisión de características adquiridas; tesis que superó a la de Lamarck y continúa ahora en nuestros días.

<sup>154</sup> VM. p. 30.

siempre ese impulso nervioso, pues de no ser así pasaría que no podríamos identificar las cosas:

...cabe decir por lo pronto que, si cada uno de nosotros tuviese una percepción sensorial diferente, podríamos percibir unas veces como pájaros, otras como gusanos, otras como plantas, o si alguno de nosotros viese el mismo estímulo como rojo, otro como azul e incluso un tercero lo percibiese como un sonido, entonces nadie hablaría de tal regularidad de la naturaleza<sup>155</sup>

Esto produce dos consecuencias que Nietzsche acepta: en primer lugar, la distinción entre un mundo ajeno a nosotros y uno que es consecuencia de nuestra percepción y conceptualización de él. Si no hubiera datos que provinieran de ese mundo ajeno, no podría haber percepción, habría invención. En segundo lugar, que estas estructuras de conocimiento son *semejantes* para todos los seres humanos y para todos los intelectos. De no ser así, no sería posible que estas cumplieran la función básica del intelecto que es la sobrevivencia del ser humano. Como afirma el último texto citado, si cada uno percibiera unas veces como ave y otras como color, no podríamos, por ejemplo, hacer advertencias sobre el peligro de algún animal o reconocer y distinguir el alimento del veneno.

Para Nietzsche, al igual que para Kant, es la subjetividad de estos criterios *a priori* lo que posibilita su objetividad, debido a que estas constituyen facultades de todo intelecto, *i.e.* constituyen parte de la constitución biológica de todo hombre. La posibilidad de la intersubjetividad está dada porque las características subjetivas son análogas. "Todo hombre ficciona" significa en todo caso "todo intelecto ficciona de manera semejante" o "todo intelecto requiere de *errores fundamentales*". Son subjetivos porque pertenecen al individuo y no son ajenos a él, pero son objetivos porque no dependen de sus deseos, de su voluntad, de sus creencias, de sus anhelos, etc.

Según Nietzsche la piedra no tiene "dureza" como una cualidad "en sí" de la "piedra en sí", sino que la dureza es una característica de la piedra sólo en tanto que la toca, es decir, sólo en tanto que es una *relación* entre la piedra y mi sensibilidad. Pero esa sensibilidad no está percibiendo algo *en* la piedra, sino que se está relacionando *con* la

---

<sup>155</sup> VM, p. 31.

piedra. "Es absurdo concebir relaciones absolutas"<sup>156</sup>, ese es el error en que han incurrido las ciencias y la filosofía, pretender hablar de esas relaciones como absolutas, es decir, como si existieran aparte e independientemente de los objetos relacionados. He aquí que la diferencia entre dos definiciones de objetividad es clara: no son objetivas porque existan independientemente de mí como relaciones reales o absolutas, sino que son objetivas en tanto que no depende de mi *voluntad* reconocerlas. La textura de la piedra existirá para mí independientemente de que me plazca o no. Pero, hay que entender que existen diversas categorías de esta percepción. Por ejemplo, la temperatura de la piedra puede *parecerme* caliente o fría, dependiendo de muchos factores subjetivos. Pero el que la piedra *tenga* una temperatura es algo que no puedo dejar de percibir (incluso cuando es igual a la de mi piel y por lo tanto no se siente ni caliente ni fría). Por eso se pueden establecer criterios objetivos como las mediciones de temperatura, pues estas no se basan en la percepción, sino en otros factores ajenos a mí.

Características como la dureza, la blancura, la porosidad no son tal en las cosas, pues ni siquiera hay cosas en ese sentido del materialismo duro, al igual que el número no es algo que "esté en el mundo"; y tampoco son "cosas" que puedan separarse de las "cosas". Son estructuras intelectuales que permiten al hombre moverse y sobrevivir en el mundo. Sin embargo, la seducción de las palabras es muy fuerte y la costumbre a la gramática nos hace suponer que ahí en donde una oración tiene una estructura con sujeto y predicado, existen agentes, substancias y acciones o voluntades operando. De manera tal que cuando hablamos de la blancura de un objeto llegamos a imaginar a esta como una propiedad que es posible sin relación al objeto, es decir, "la blancura en sí", es decir, se "substantiva" lo que es una relación y se le considera una cosa. Esta seducción del lenguaje es, a su vez, un reflejo de estados internos, pero estos son también interpretación, de manera que ideas como el "yo" se substancializa y se cree en la existencia de tal cosa como un "yo" substancial. Es decir, la estructura gramatical determina que todo aquello que es sujeto de la oración es "algo", de manera tal que si afirmo que "el *blanco* es un color", la tendencia que la gramática me impone es creer que "blanco" es ya una

---

<sup>156</sup> "Fragmentos" en Obras Completas Tomo 2, p. 215.

cosa, pues puedo predicar algo de ella. Sin embargo, Nietzsche critica fuertemente esta idea e indicándonos que no debemos caer ante la seducción del lenguaje.

Pero el hombre es también parte del mundo, así que la reflexión sobre él mismo es también un acto de imposición de esas mismas categorías *a priori*. Lo cual significa que todo lo que nosotros sepamos de nosotros mismos está determinado por esas estructuras de pensamiento que afectan a todos los objetos conocidos. De modo que si no conocemos nada "realmente" tampoco podemos conocerlos, sino sólo como representación. Este problema lo enfrenta Kant y lo enfrenta también Nietzsche.

### **c) El reconocimiento de las Ciencias**

Otro punto en el que coinciden ambos pensadores es la utilización de los conocimientos científicos de la época para servirse de ellos.

A pesar de las críticas expresas que lanza Nietzsche al positivismo y a la ciencia se apropia de los avances y descubrimientos de ella para llevar a cabo su labor, al igual que lo hizo Kant y al igual que lo hizo Lange.

Nietzsche confiesa no saber mucho sobre los avances de la ciencia<sup>157</sup>, pero acepta la necesidad de estar informado de ellos para desarrollar un método crítico, el cual estaría incompleto si no utilizase estos conocimientos, pero también quedaría limitado si se redujera a ellos.

Para Nietzsche, la "verdadera filosofía" está muy por encima de la ciencia, pero esta es condición necesaria de aquella. Recordemos que en *Más allá del bien y del mal* afirma:

Insisto en que se deje por fin de confundir a los obreros filosóficos y, en general, a los hombres científicos con los filósofos [...] Acaso para la educación del verdadero filósofo se necesite que él mismo haya estado alguna vez también en todos esos niveles en lo que permanecen, en los que *tienen que* permanecer sus servidores, los

---

<sup>157</sup>Cfr. "Fragmentos" en *Obras Completas* Tomo 2, p. 209. El texto de esta cita lo coloco completo en la página 39 de esta investigación.



obreros científicos de la filosofía; él mismo tiene que haber sido tal vez crítico y escéptico...<sup>158</sup>

Si bien la ciencia y la crítica son necesarias, no son suficientes, pues la filosofía esencialmente da órdenes. En un fragmento póstumo afirma Nietzsche:

La ciencia nos ha sido muy útil; ahora quisiéramos someternos completamente a ella por desconfianza contra la religión y sus afines. ¡Qué error! Ella no puede dar órdenes mostrar caminos, sino sólo cuando se sabe adónde puede ser útil<sup>159</sup>

Es decir, la ciencia es una herramienta necesaria de la filosofía, pues la ciencia no tiene fines propios, es meramente descriptiva, es la filosofía la que provee de utilidad, de sentido, de finalidad, de guía.

A este respecto afirma Conill que "...de lo que se trata es de poder llevar a cabo una interpretación crítica que, contando con la ciencia, no se reduzca a ella, ya que en caso contrario sería incapaz de ofrecer una interpretación auténticamente crítica"<sup>160</sup>. No aprovecha Nietzsche los conocimientos de la ciencia de manera "acrítica" e "ingenua", sino que las aprovecha sólo en la medida en que le sirven para llevar a cabo una tarea superior.

Para Nietzsche, afirma Conill, la validez científica de sus hipótesis es importante, pero no se queda en ello, pues el trabajo filosófico es considerado por éste superior al de la ciencia.

La postura de Nietzsche se verá, sin embargo, mediada siempre por esa otra posición obtenida de Schopenhauer y que es la aceptación de la posibilidad del hombre como artista. Arte y ciencia no sólo van ligadas en su pensamiento, sino que constituyen las dos vías por las que trata de expresarse, las dos grandes vertientes del pensamiento nietzscheano en las que se han dividido sus intérpretes y que juntas son la filosofía misma. No es, pues, que deje una para irse con la otra o que ellas se opongan por sí mismas a la Filosofía, sino que estas son las dos y en

---

<sup>158</sup> BM, § 211, p. 154-155.

<sup>159</sup> "Fragmentos" en *Obras Completas*, p. 211

<sup>160</sup> Conill, *Op. Cit.* p. 31

obreros científicos de la filosofía; él mismo tiene que haber sido tal vez crítico y escéptico...<sup>158</sup>

Si bien la ciencia y la crítica son necesarias, no son suficientes, pues la filosofía esencialmente da órdenes. En un fragmento póstumo afirma Nietzsche:

La ciencia nos ha sido muy útil; ahora quisiéramos someternos completamente a ella por desconfianza contra la religión y sus afines. ¡Qué error! Ella no puede dar órdenes mostrar caminos, sino sólo cuando se sabe adónde puede ser útil<sup>159</sup>

Es decir, la ciencia es una herramienta necesaria de la filosofía, pues la ciencia no tiene fines propios, es meramente descriptiva, es la filosofía la que provee de utilidad, de sentido, de finalidad, de guía.

A este respecto afirma Conill que "...de lo que se trata es de poder llevar a cabo una interpretación crítica que, contando con la ciencia, no se reduzca a ella, ya que en caso contrario sería incapaz de ofrecer una interpretación auténticamente crítica"<sup>160</sup>. No aprovecha Nietzsche los conocimientos de la ciencia de manera "acrítica" e "ingenua", sino que las aprovecha sólo en la medida en que le sirven para llevar a cabo una tarea superior.

Para Nietzsche, afirma Conill, la validez científica de sus hipótesis es importante, pero no se queda en ello, pues el trabajo filosófico es considerado por éste superior al de la ciencia.

La postura de Nietzsche se verá, sin embargo, mediada siempre por esa otra posición obtenida de Schopenhauer y que es la aceptación de la posibilidad del hombre como artista. Arte y ciencia no sólo van ligadas en su pensamiento, sino que constituyen las dos vías por las que trata de expresarse, las dos grandes vertientes del pensamiento nietzscheano en las que se han dividido sus intérpretes y que juntas son la filosofía misma. No es, pues, que deje una para irse con la otra o que ellas se opongan por sí mismas a la Filosofía, sino que estas son las dos y en

---

<sup>158</sup> BM, § 211, p. 154-155.

<sup>159</sup> "Fragmentos" en *Obras Completas*, p. 211

<sup>160</sup> Conill, *Op. Cit.* p. 31

algunos momentos se inclina hacia un lado, afirmando que la Filosofía es arte y en otros, al revés.

Esta doble relación ha sido resaltada particularmente por Gutiérrez Girardot<sup>161</sup>, especialmente en la etapa del Nietzsche filólogo, en la cual continuamente vacila entre las pretensiones artísticas y las científicas. En una carta a Erwin Rohde fechada el 15 de febrero de 1870 afirma Nietzsche: "La ciencia, el arte y la filosofía crecen en mí tan íntimamente unidos, que no hay duda que un día pariré centauros"<sup>162</sup>. Para el profesor de Basilea, la filología raya entre la ciencia y el arte, no porque no se defina, sino porque requiere de ambos. El cambio que se suscita en él a mediados de su vida y que marca su paso de filólogo a filósofo lleva consigo no el abandono de estas vías de conocimiento, sino que ellas fundamentan ahora su nueva pasión.

Por su parte, Safranski señala que "Nietzsche es un virtuoso del tránsito fronterizo entre la física y la metafísica"<sup>163</sup>, señalando con esto la tendencia a oscilar entre posturas que afirman el predominio de las ciencias empíricas y aquellas que proponen una visión que trascienden a las anteriores, en especial la postura esteticista. Señala este mismo autor, comentando la postura de Nietzsche sobre la música, "de pronto el mundo de la pasión ofrece una perspectiva completamente distinta. Los grandes afectos y pasiones revelan sus orígenes inalcanzables, y a veces incluso irrisorios. Esto puede decirse también de los altos sentimientos de la música, a los que cabe arrebatar su hechizo con armas psicológicas y fisiológicas"<sup>164</sup>

Nietzsche, en este sentido, no es un romántico antipositivista como algunos han afirmado, ni un irracionalista, más bien intenta entregar una reflexión en la que el arte y la ciencia se vean capacitados para dar una explicación unificada del mundo. Este es el sentir del Renacimiento, por lo menos según Burkhardt y es lo que nuestro autor busca, "mi problema es el de éste"<sup>165</sup>.

---

<sup>161</sup> Gutiérrez Girardot. *Op. Cit.*

<sup>162</sup> "Fragmentos" en *Obras Completas* Tomo 5, p. 493-494.

<sup>163</sup> Safranski. *Nietzsche*. p. 23

<sup>164</sup> *Id.* p. 21

<sup>165</sup> AC § 61. La imagen que Nietzsche tiene del renacimiento italiano se la debe principalmente a Jacob Burkhardt. Podemos señalar dos proposiciones generales sobre esta

La ciencia y el arte, *i.e.*, la explicación del mundo, permiten al filósofo dictar los caminos que debe seguir entonces la humanidad. El trabajo de éste último es dirigir, ordenar y disponer.

Hasta aquí las semejanzas. Hago un recuento de ellas:

- La aceptación de que el intelecto es la herramienta que el hombre tiene para sobrevivir en el mundo.
- La admisión de estructuras *a priori* que delimitan el conocimiento.
- La escisión de un mundo en dos, uno independiente y uno producto de nuestro conocimiento de él.
- La afirmación de que estas estructuras son iguales en todos los intelectos.
- La idea de que lo que sabemos del hombre está también a merced de esas estructuras y
- La utilización de los conocimientos científicos de la época

### ***Nietzsche vs. Kant, las diferencias***

Las diferencias con Kant son, principalmente dos: la referencia de estas facultades a una constitución biológica y, por otro lado, la negación de la existencia del mundo de lo en sí.

La influencia de Lange sobre Nietzsche lleva a este último a considerar que las estructuras que determinan el pensamiento no pertenecen a las propiedades lógicas del intelecto, sino a su naturaleza biológica. Como he señalado anteriormente, esto es una gran diferencia con Kant, quien consideraba que no debían tomarse en cuenta cuestiones psicológicas en el estudio de la razón.

---

época que esclarecerían el concepto que estos autores tenían sobre ella: primero, la asimilación del conocimiento en las demás formas de vida, esto es, el saber ya no forma parte sólo de los ambientes teóricos, sino que se convierte en un modo de vida, en una *necesidad* cotidiana y, en cuanto tal, las manifestaciones de este conocimiento se tienen a la vista en las producciones artísticas que provienen de las concepciones teóricas. En segundo lugar, la fundamentación de las explicaciones en la naturaleza y no en la apelación de elementos trascendentes; esto deviene en una afirmación de la realidad empírica que, en el caso de esta época, era la manifestación más clara de la bondad divina.

El estudio de Nietzsche no se queda en averiguar las condiciones lógicas del pensamiento, sino en discernir las condiciones biológicas que determinan ese pensamiento y ellas no se encuentran sino en la naturaleza misma del ser humano.

Sin embargo, difiere también en otro punto relacionado. La existencia de estos "a priori" (tanto estructuras como juicios) no los hace verdaderos, pues "entre las necesidades básicas de la vida podría figurar el error". La necesidad de los juicios falsos es esencial para la sobrevivencia del hombre, "...renunciar a los juicios falsos sería renunciar a la vida, negar la vida"<sup>166</sup>. Necesitamos de juicios falsos para sobrevivir y los juicios sintéticos *a priori* kantianos son de este falsos, entendidos como que no corresponden a la realidad o a que no son *ontológicamente verdaderos*, porque están basados en esos conceptos *a priori* que son un producto del intelecto, no de la realidad. No porque sean útiles son verdaderos. Para Kant, por el contrario, su necesidad representa su verdad.

El otro punto en el que difiere es en la concepción que cada uno de ellos tiene del mundo ajeno a nuestro conocimiento de él. Para Kant, este mundo es perfecto, inmutable, incorruptible. Para Nietzsche esto no es así, ese mundo es caótico, imperfecto, corruptible. Es un mundo en el que no hay nada idéntico ni identificable. Es el hombre el que le pone orden, separa, distingue, etc. A esto se refiere cuando habla de que su filosofía es un "platonismo al revés", pues en la concepción del profesor de Basilea, a partir de Platón la idea de ese otro mundo ha sido esta, su tarea es la de invertir esta concepción.

La inversión de esta idea se debe a que Nietzsche afirma que este mundo que se ha creído como "real" no es sino el producto de esas estructuras mentales y lo que se ha considerado como el mundo aparente es en realidad el verdadero. No es, pues, la negación de los mundos divididos lo que distingue a nuestro intempestivo pensador, sino la inversión de cómo se concibe cada uno de ellos.

Sin embargo sí es necesario explicar que bajo esta concepción, la distinción de mundos se trivializa. Nietzsche muestra esto en tres pasos, primero, si el mundo real es inalcanzable, no sirve ni como hipótesis; si

---

<sup>166</sup> BM 4, p. 24

El estudio de Nietzsche no se queda en averiguar las condiciones lógicas del pensamiento, sino en discernir las condiciones biológicas que determinan ese pensamiento y ellas no se encuentran sino en la naturaleza misma del ser humano.

Sin embargo, difiere también en otro punto relacionado. La existencia de estos "a priori" (tanto estructuras como juicios) no los hace verdaderos, pues "entre las necesidades básicas de la vida podría figurar el error". La necesidad de los juicios falsos es esencial para la sobrevivencia del hombre, "...renunciar a los juicios falsos sería renunciar a la vida, negar la vida"<sup>166</sup>. Necesitamos de juicios falsos para sobrevivir y los juicios sintéticos a priori kantianos son de este falsos, entendidos como que no corresponden a la realidad o a que no son *ontológicamente verdaderos*, porque están basados en esos conceptos a priori que son un producto del intelecto, no de la realidad. No porque sean útiles son verdaderos. Para Kant, por el contrario, su necesidad representa su verdad.

El otro punto en el que difiere es en la concepción que cada uno de ellos tiene del mundo ajeno a nuestro conocimiento de él. Para Kant, este mundo es perfecto, inmutable, incorruptible. Para Nietzsche esto no es así, ese mundo es caótico, imperfecto, corruptible. Es un mundo en el que no hay nada idéntico ni identificable. Es el hombre el que le pone orden, separa, distingue, etc. A esto se refiere cuando habla de que su filosofía es un "platonismo al revés", pues en la concepción del profesor de Basilea, a partir de Platón la idea de ese otro mundo ha sido esta, su tarea es la de invertir esta concepción.

La inversión de esta idea se debe a que Nietzsche afirma que este mundo que se ha creído como "real" no es sino el producto de esas estructuras mentales y lo que se ha considerado como el mundo aparente es en realidad el verdadero. No es, pues, la negación de los mundos divididos lo que distingue a nuestro intempestivo pensador, sino la inversión de cómo se concibe cada uno de ellos.

Sin embargo sí es necesario explicar que bajo esta concepción, la distinción de mundos se trivializa. Nietzsche muestra esto en tres pasos, primero, si el mundo real es inalcanzable, no sirve ni como hipótesis; si

---

<sup>166</sup> BM 4, p. 24

es inalcanzado es desconocido. Después, en tanto que desconocido, queda refutado y, por último, si se elimina ese mundo del "en sí" ¿qué queda? ¿El mundo de la apariencia? No, si eliminamos la idea del mundo en sí, no queda tampoco en pie la idea del mundo como apariencia<sup>167</sup>, pues aceptar este mundo de apariencia nos lleva a aceptar que existe la contraposición entre los dos mundos y esos es precisamente lo que se trata de eliminar, la contraposición. La creencia en la existencia real de la contraposición de valores, llámese bueno y malo, verdadero y falso, en sí y apariencia, es lo que distingue el pensamiento metafísico: "este modo de juzgar constituye el prejuicio típico por el cual resultan reconocibles los metafísicos de todos los tiempos [...] la creencia básica de los metafísicos es la creencia en la antítesis de los valores"<sup>168</sup>.

El "mundo verdadero" o mundo de lo en sí no es otra cosa que una interpretación, como cualquier otra, pero es un engaño creer que existe, pues de ser como lo ha planteado Kant, nada podríamos saber de él, ni siquiera si existe. El mundo de lo en sí queda rechazado como hipótesis simplemente porque no es demostrable, así como tampoco es indemostrable. Es muy importante, para no confundir, entender esta posición escéptica y entenderla como "*ephexis* en la interpretación", es decir, como un no tomar partido. Nietzsche no está negando la existencia del mundo en sí en tanto que tal, sino que está negando su posibilidad como objeto de estudio. Negarlo, así como afirmar que las palabras se refieren directamente a él, lo llevaría a aceptar que algo se puede decir de él y, por lo tanto, no sería tan inasequible, pero, además, sería dogmático hacer una afirmación tal, "...en efecto, sería una afirmación dogmática y, en cuanto tal, tan indemostrable como su contraria"<sup>169</sup>.

### ***La solución kantiana***

Me parece que ahora será evidente qué solución se le puede dar al problema bajo la perspectiva señalada en este capítulo: si bien todo lo que sabemos del mundo es un saber perspectivista, que depende de la

---

<sup>167</sup> Cfr. CI.

<sup>168</sup> BM, § 2, p. 22.

<sup>169</sup> VM p. 25

mirada del ojo humano, existen ciertas cosas que *todos vemos de la misma manera*.

Pongamos el siguiente ejemplo: digamos que cada ser humano es como una cámara de fotografía idénticas, calibradas de la misma manera, que toman un mismo objeto desde distintos ángulos. Cada una de ellas tendrá una visión distinta del objeto que están tomando, pero hay algo que las asemeja y es que todas "perciben" al objeto de manera visual. Esto es, ninguna de ellas presentó, por ejemplo, una termografía o una gráfica de sonido al respecto. Todas ellas registraron "visualmente" al objeto.

Todas ellas coincidirán, por ejemplo, en mostrar un gráfico bidimensional que con base en matices de colores asemeja el reflejo de la luz y el contraste con las sombras de manera tal que parece haber ahí un objeto tridimensional. Exactamente eso hace el intelecto humano. La fotografía no es la cosa, pero las "leyes" de la impresión fotográfica son las mismas en las cámaras de manera tal que *representan* al objeto de manera semejante.

Supongamos que una de ellas tenía una película caduca, de manera tal que el color de la impresión es más azul que las demás. Aun así podría reconocerse un objeto que ha sido fotografiado.

Aunque este símil es demasiado obtuso, permite dar ejemplo claro de lo que desde esta vía podemos entender: no importa que el conocimiento sea *invención* si ella se lleva a cabo igual en todos los intelectos.

Pensemos, por ejemplo, tan sólo en una de las categorías kantianas: unidad. ¿Qué nos permite establecer que un conjunto de cosas diversas y distintas formen una sola unidad. Por ejemplo, un árbol. Una hoja es muy distinta de un tallo. Incluso, una hoja puede ser dividida y dividida en partes componentes, mas aún, cada hoja es distinta de otra. Pero, ¿cómo puedo tener la imagen de un árbol como unidad? Supongamos que la respuesta es que la unidad es una *invención* del intelecto que permite al animal humano sobrevivir. Si éste no es capaz de ver como unitario un árbol, un día podría quedarse sin comer al no reconocer que su alimento (una manzana, por ejemplo) no es parte del árbol, pero se da ahí. Por lo tanto el intelecto ficciona y convierte ese conjunto de elementos diversos en una unidad.



Esa ficción, no el árbol, sino el que existen cosas unitarias, es igual en todo intelecto, pues la supervivencia del hombre no depende de que sobreviva uno, sino de que sobreviva la comunidad. De manera tal que si no es posible *comunicar* esa unidad, la especie podría perecer. Los miembros de la comunidad humana tienen la que tener la misma capacidad de identificar lo unitario, aquellos que no la tengan perecerán.

La unidad, pues, no *existe* en el mundo (por eso es falsa), sino que es impuesta por el intelecto (por eso es ficción). Pero es *objetiva* en tanto que puede ser reconocida por todos independientemente de los sentimientos y afectos que participen en ello.

La solución es muy sencilla: podemos reconocer el sentido de las proposiciones  $p$  porque están formadas con elementos objetivos. El orden de esos elementos *nunca* coincidirá con la realidad, pues muchos de ellos no pertenecen a ésta (aunque afirmar también que no coinciden sería igual de dogmático). Por lo tanto no pueden ser nunca verdaderas. De manera tal que las proposiciones  $\theta$  tienen que ser siempre falsas y quien quiera convencer de lo contrario está mintiendo.

Esto es, la afirmación sobre el color de un objeto, por ejemplo, es objetiva en tanto que *todos* percibimos el color<sup>170</sup>. Podría ser que se le llame "blanco" o "white" o "weiss", pero siempre se percibe el color. Tan es objetivo, que podemos equiparar las tres palabras y decir que se refieren a lo mismo. De ahí que *para poder plantear que una cosa pueda tener varios nombres sea necesario aceptar que se puede reconocer la misma cosa*.

Lo que le permite a Nietzsche hacer la acusación es que su *perspectivismo* no es un relativismo duro ni ingenuo, en el cual las proposiciones y percepciones son totalmente subjetivas, llegando al ridículo extremo de afirmar que "cada cabeza es un mundo" y que, por lo tanto, cada mundo es inconmensurable y la comunicación no existe. Me parece que en ningún momento esa es su intención y que, por lo tanto, llamarlo *el padre de la postmodernidad* cuando ésta llega a esos excesos es malinterpretar severamente.

---

<sup>170</sup> Sin tratar de forzar mucho el ejemplo, esto es válido para todos los seres con visión, aún los daltónicos, por ejemplo, pues aunque confundan los colores, perciben algún "color" o impresión visual.

Repito, Nietzsche puede hacer la acusación porque a pesar de aceptar un perspectivismo, este es moderado y tiene que aceptar que por más que veamos al mundo de manera diferente, hay lugares comunes que permiten establecer una relación *objetiva* entre tales mundos. De no ser así, no podría plantearse ningún problema.

Sí, la acusación de Nietzsche también depende de una perspectiva. Sin embargo esto no quiere decir que sea sólo "su visión del mundo". El discurso presentado en *El Anticristo* es objetivo en tanto que no se formula como mera opinión al respecto de un tema, sino como el resultado de un análisis y estudio minucioso de la perspectiva humana.

Pero, a diferencia de otros discursos —incluyendo el kantiano—, no se erige dogmático, pues ha aceptado ser también una perspectiva y no se dice verdadero, pues lo que ha encontrado no es la verdad de las cosas (proposiciones  $p$ ), sino la verdad sobre las enunciaciones de verdad de ellas (proposiciones  $\theta$ ).

Podríamos decir que cuando se dice algo sobre el mundo (proposiciones  $p$ ) se dice algo falso, pero cuando se dice que eso es verdad (proposiciones  $\theta$ ), se miente, aun y cuando esto sea también una proposición falsa.



## CONCLUSIÓN

¿Cómo hace Nietzsche para afirmar que alguien miente bajo una teoría que él sostiene y que afirma que no podemos aprehender la realidad, sino que sólo tenemos interpretaciones de ella?

En tanto que *El Anticristo* no es un texto sobre epistemología, no es posible obtener de él una teoría estructurada sobre lo que es la verdad. Su tema principal y, por ende, el que está estructurado es el de la moral cristiana. Sin embargo, basado en el supuesto de que para Nietzsche "no hay hechos, sólo interpretaciones", la pregunta es, primero ¿lo que este texto indica, señala, critica y analiza, es también una interpretación o no lo es? Y después, ¿si es una interpretación, qué la diferencia de las demás interpretaciones?, ¿existe una posición privilegiada o qué lo posibilita?

### ***El conocer perspectivista es ineludible***

Dadas las pruebas presentadas, paso a responder la primera pregunta. Definitivamente, lo que Nietzsche afirma es también una interpretación. Esto queda muy claro a la luz del hecho de que para Nietzsche el intelecto está incapacitado para conocer al mundo tal cual es. No se puede saber lo que el mundo es sin nuestra perspectiva humana. En tanto que todo cuanto digamos del mundo está imbuido en esta perspectiva, es un conocer *perspectivista*. Sin embargo, esto no implica que lo dicho por Nietzsche sea "una perspectiva más". El saber que todo nuestro conocimiento es perspectivista, si bien no puede eliminar la perspectiva, sí nos permite comprenderla y "mirar a través de ella". Esto no significa ver la realidad desnuda, sino solamente entender la dinámica de ese mirar. Es como observar una fotografía de un paisaje. Sólo en la medida en que nos percatamos de que es una fotografía, podemos entender que no es el paisaje real, pero no por descubrir esto conocemos el paisaje real. Ahora sabemos que no es el paisaje real, pero sabemos también que nos es imposible acceder a tal paisaje real. No sólo eso, sabemos que la representación del paisaje que tenemos en nuestras manos no puede coincidir con el paisaje real de manera exacta, pues la única forma de coincidencia exacta sería tener el paisaje real, pero ya quedamos que no es el paisaje real sino una

representación, por lo tanto no es *adecuada* la representación; aunque tampoco podemos afirmar lo contrario, pues para afirmar cualquiera de las dos, tendríamos que poder acceder al paisaje real y esto no es posible.

Mirar a través de esa representación no significa mirar fuera de la representación, sino poner los ojos en la representación misma. Un ejemplo muy viable para este caso sería una de esas imágenes tridimensionales que sólo se observan al enfocar la mirada más allá del material en el que están representadas. Imaginemos que estamos viendo una de esas imágenes. Al desenfocar la vista y volverla a enfocar en el papel, dejamos de ver la imagen y nos centramos en el material mismo de la representación. Con ello nos damos cuenta de que no estamos viendo una cosa, sino una representación de una cosa. Este ajuste en la mirada es lo que posibilita establecer una teoría de la representación, en este caso, el perspectivismo nietzscheano.

La teoría del conocimiento en Nietzsche se basa en este ajustar la mirada y descubrir la perspectiva, no en un "salir de la caverna" y contemplar la realidad como hubiera propuesto Platón. Es decir, *no es necesario salir de la caverna para saber que ese mundo que vemos es ficción*. Sin embargo y he aquí el "platonismo al revés", para Nietzsche no se puede "salir de la caverna", pues no hay "afuera". Por otro lado, Platón coloca en el mundo de lo "Real" a las formas inmutables, incorruptibles, inmortales. Para Nietzsche esto no es así. La inmutabilidad e incorruptibilidad junto con la identidad son las ficciones que nosotros construimos. El mundo real de Platón no es más que la ficción que nosotros nos hemos inventado. El mundo Real de Nietzsche es aquél que contradice ese mundo Real platónico, es decir, el mundo en el que todo cambia, perece y es desigual. Este mundo es el real y es éste mundo el que nos está vetado, pues no podríamos sobrevivir en él si no pudiéramos distinguir el alimento que alguna vez nos alimentó de aquél que alguna vez nos perjudicó, si no pudiéramos distinguir a la persona que nos amamanta y cuida de aquella que nos daña.

Si no fingiéramos este mundo, habríamos perecido ya en él. Conocer es "hacer familiar" algo. Para conocer es necesario que las cosas sean semejantes, pues de otra forma no podrían sernos familiares. Una hoja que no me es familiar es una hoja que no sé si me va a hacer daño o a alimentar. Si ponemos atención y siendo muy estrictos, no existe una

hoja idéntica a otra. De manera tal que no podría re-conocer nunca algo alimenticio de algo que no lo es, pues no podría siquiera *conocerlo*.

Así, el reconocimiento del perspectivismo en el conocimiento humano no implica una salida de la perspectiva, *es también perspectiva*, pero es una perspectiva de otro nivel pues ha visto a través de este mirar perspectivista. Se reconoce como tal sin haber tenido que dejar de ser tal.

### ***Las pretensiones del discurso nietzscheano***

Esto responde ya a la primera parte de la pregunta. Ahora hay que esclarecer si tiene o no pretensiones de verdad. En tanto que la verdad está entendida como adecuación a la cosa como es en realidad, la pregunta sería ¿Nietzsche nos está diciendo cómo funciona *en realidad* el intelecto? La paradójica solución es evidente. Si la descripción de Nietzsche es también perspectiva —y por lo tanto un error como aquellos que señala—, entonces en definitiva es verdadera. Es decir, no necesitamos que la descripción de un conocimiento perspectivista esté fuera de las leyes del perspectivismo para ser verdadera, por el contrario, si la teoría del perspectivismo es verdadera, entonces también su descripción debe ser perspectiva y, por lo tanto, no contradice la teoría perspectivista, sino que la confirma.

Sin embargo, ¿por qué la descripción perspectivista es “mejor” o más verdadera que otras descripciones del conocimiento? Porque toda descripción del conocimiento que no sea perspectivista se presupone como si no fuera una perspectiva (se presupone absoluta). Estrictamente hablando bajo el dominio de la teoría perspectivista, si esto fuera así, estaría negándose el principio perspectivista, pues al no ser perspectiva, el principio básico del perspectivismo queda negado. Es decir, si aceptamos el principio perspectivista y afirmamos que toda descripción esta hecha desde una perspectiva, no podemos afirmar que esto fuera así, estaría negaría el principio del que parte. Por lo tanto, *no toda perspectiva vale igual*. La perspectiva que se acepta como tal estará, necesariamente, por encima de las demás.

Por lo tanto, desde el perspectivismo, toda teoría perspectivista es superior a toda teoría dura. No sólo eso, sino que toda teoría que hable perspectivistamente de la perspectiva como forma de conocimiento,

será más real; no porque se apegue a la realidad, sino porque se acepta y reconoce como tal y, por lo tanto, está mirando a través de sí misma.

Las pretensiones del discurso son muy claras, Nietzsche trata de decir cómo son las cosas, no por haber visto de frente a la verdad, sino por haber descubierto a la mentira como mentira.

## ***La acusación del Anticristo***

El problema central de *El Anticristo* es la racionalidad moderna. El fundamento de su crítica es la vida. La vida entendida como crecimiento, como, en términos aristotélicos, actualización de potencias. De ahí la máxima de "llega a ser lo que eres". El fundamento de la ética Nietzsche es que cada criatura viva llegue a ser lo que es. Todo aquello que limite este desarrollo es contrario a la vida. Sin embargo, surge un problema ante Nietzsche que es de suma importancia: el cristianismo (modernidad) ha propuesto una moral que atenta contra la vida y esto como condición necesaria para la preservación del sacerdote cristiano.

Por lo tanto, el interés básico del texto es descubrir a la moral cristiana (racionalidad moderna) y exponerla como contraria a la vida. Sin embargo, aquí nos encontramos ante un problema: según Nietzsche, los juicios falsos son más necesarios para la vida que los verdaderos, al grado tal que los juicios verdaderos podrían ser perjudiciales para la vida. Si esto es así y aceptamos que el cristianismo miente —es decir que utiliza juicios falsos que quiere hacer pasar por verdaderos—, el cristianismo debería ser favorecedor de la vida, mientras que lo que expondría Nietzsche en contra de él, sería perjudicial, por ser verdadero. En última instancia, deberíamos estar agradecidos con el cristianismo por permitir y mantener la vida.

El principio básico es la vida, favorecer a la vida es lo más necesario. Sin embargo, ¿es posible favorecer a la vida a costa o perjudicando la propia vida? Para Nietzsche, definitivamente sí. Y eso es lo que lleva a cabo el cristianismo. Mermando y haciendo menos la vida es como trata de conservarla. Proteger la vida a toda costa es, sin lugar a dudas, una forma de atentar contra la vida misma, porque la vida es esencialmente crecimiento y el mantener vivas a todas las criaturas vivas, incluyendo aquellas listas para perecer, evita el crecimiento. Una cultura que prefiere a los débiles que a los fuertes es una cultura de muerte, pues sólo logra mermar la vida de los más fuertes y volverlos, por tanto,

débiles. Al tener, como consecuencia de lo anterior, sólo débiles, dicha "cultura" (si se puede utilizar este término) o sociedad, tenderá a desaparecer. Con lo cual habrá acabado con la vida.

Un ejemplo me parece conveniente: una sociedad en la que escasean los alimentos y que por ello tiende a alimentar a los débiles, será una sociedad que tarde o temprano desaparecerá, pues los débiles terminarán por morir y los fuertes ya no lo serán por haber sido privados de los escasos alimentos que había, por lo cual ahora también serán débiles y perecerán. En el caso remoto de que sobrevivieran, ya no tendrán posibilidades de crecer y fortalecerse. Por su parte, dar alimento a los fuertes para que se conserven permitirá que sobreviva dicha sociedad y pueda seguir creciendo una vez que la escasez haya terminado.

Entendido esto y dado que la crítica al cristianismo es lo principal en *el Anticristo* es evidente que la crítica ética deviene epistemológica. El cristianismo promueve es una cultura de muerte y por lo tanto sus valores atentan contra la vida. Dado que la vida es lo más importante, los recursos que utiliza el cristianismo para legitimarse son necesariamente recursos que atentan contra la vida. Estos recursos, sin embargo, se pretenden verdaderos. Pero no lo son por dos razones. Primera, porque se pretenden absolutos y, como ya he señalado, al pretenderse así no pueden serlo. Al pretenderse como absolutos son dogmáticos, es decir, establecen que lo que es bueno para uno tiene que serlo para todos y, por lo tanto, trata de eliminar la diferencia de castas, la superioridad e inferioridad entre los individuos y, por lo tanto, homogenizar a la sociedad. Al hacer que todos sean iguales, se atenta contra el principio básico de la vida que es la diferencia, pues sólo si hay diferencia puede haber lucha y sólo si hay lucha puede haber crecimiento de la vida. En una sociedad o *ecosistema* estable (es decir, homogéneo), no hay lucha, sino sólo conservación y luego decadencia. Los valores absolutos son valores de muerte en tanto que atentan contra la diferencia que permite el crecimiento.

Segundo, porque son interpretaciones de segundo orden<sup>171</sup>. Es decir, porque son interpretaciones de la interpretación. Además, se proponen como verdades de primerísimo orden (o de orden 0), es decir, como

---

<sup>171</sup> *Cfr.*, Watzlawick, *Es real la Realidad*.



verdades reveladas. Esto no sólo niega el perspectivismo, sino que, además, coloca en el lugar de lo real lo más ficticio y viceversa. Es decir, lo que es real, lo mutable, imperfecto, mortal, corruptible, etc., es considerado como lo más falso, mientras que lo más falso, lo inmortal, imperecedero, etc., es considerado como lo más verdadero.

La interpretación de primer orden establece, por ejemplo, que hay cosas iguales. Pero, la interpretación de segundo orden establece que esas cosas iguales fueron creadas con base en un modelo perfecto que es, digámoslo como ejemplo, la mente divina de Dios. Esa interpretación es de segundo orden en tanto que ha sobrepasado el nivel de "mera interpretación" o de "ficción originaria" y se le ha asignado una "causa metafísica". Dicho con otro lenguaje, las interpretaciones de segundo orden están fuera de los límites de la razón pura, en tanto que parecen razonamientos válidos a priori, pero que no se deducen necesariamente de los principios puros de la razón. Es decir, no hablan del mundo tal como nos es dado conocerlo, sino que se disparan en la fantasía.

### ***La verdad y la verdad de la verdad***

La gran acusación que hace Nietzsche no es, pues, por el hecho de que al decir cosas sobre el mundo se diga con proposiciones falsas, pues no puede hacerse de otra manera, sino porque se diga que esas proposiciones falsas son verdaderas.

Si sólo se puede hablar con proposiciones falsas, no tiene caso decir nada más, pero lo que no se vale es afirmar que esas proposiciones son verdaderas. Por eso, la acusación de Nietzsche acerca de que la racionalidad moderna miente no debe entenderse en el sentido de que lo hace por usar proposiciones falsas, sino porque no puede decirse de estas que son verdaderas, así se entiende claramente que frente al positivismo que afirma que sólo conocemos hechos, nuestro autor responda que "no hay hechos, sólo interpretaciones".

### ***Las dos soluciones***

Como he señalado, hay dos soluciones para enfrentar el problema que me aqueja y puedo resumirlas de la siguiente manera

Solución 1: Nietzsche puede afirmar que alguien miente, bajo una teoría que él sostiene y que afirma que no podemos aprehender la

realidad, sino que sólo tenemos interpretaciones de ella, por que está colocado en una posición *más allá del bien y del mal*, esto es, en un lugar fuera de los dos modos de juzgar la realidad. Este estar fuera de no significa ignorar las dos posturas, sino que ha vivido y padecido ambas. Por eso puede juzgar con objetividad e imparcialidad.

Lo que Nietzsche hace no es, pues, una aprehensión de La Realidad para afirmar que se está mintiendo, sino que desde la experiencia de la mentira misma en tanto que mentira, es como logra darse cuenta y hacer la denuncia.

Solución 2: Nietzsche puede afirmar que alguien miente, bajo una teoría que él sostiene y que afirma que no podemos aprehender la realidad, sino que sólo tenemos interpretaciones de ella, por que a pesar de que todo es perspectiva, no todos los elementos de la perspectiva son distintos, esto es, hay leyes de la perspectiva que funcionan igual para todo intelecto.

De ahí que Nietzsche no haya aprehendido la realidad para poder hacer su denuncia, sino que entendiendo las reglas de mirar perspectivista se puede entender que algunos elementos son semejantes y, por lo tanto, a pesar de que cada cabeza es un mundo, los mundos son conmensurables.

### ***Para el futuro***

Por último, ¿qué puertas nos abre esta concepción del perspectivismo?

A mi parecer, dos cosas: en primer lugar, la oportunidad de una epistemología y una ciencia que no sea un cúmulo de conocimientos muertos que se apilan en volúmenes en las bibliotecas, sino que sean el impulso hacia la investigación y la creación tanto filosófica como científica y artística.

Una epistemología perspectivista abre las puertas a la posibilidad de reconocer que se está equivocado. No sólo eso, sino que abre la posibilidad de hacer a un lado el equívoco y reconocer la importancia que tienen todas las formas de pensamiento, dándole a cada una su lugar sin confundir una con otra. Esto es, al igual que Feyerabend, en su época del *Tratado contra el método*, podemos afirmar que tanto el mito como la ciencia tienen sus virtudes, pero son inconmensurables en el

sentido de que entre ellas no pueden hacerse comparaciones. Sin embargo cada una de ellas tiene un valor propio pues es un modo de explicar al mundo, un modo de habérselas con él. No es, pues, que la ciencia o la filosofía superen *per se* al mito, la religión u otros saberes; sino que *en cierto aspecto* una es mejor que la otra.

Cuando Nietzsche afirma "...eso podría ser verdad, pero ¿por qué la verdad a toda costa?", lo que nos está abriendo es la posibilidad de aceptar versiones del mundo que no tengan nada que ver con la verdad en sentido fuerte, pero que aún así sean aceptadas por la necesidad que tenemos de estas para sobrevivir. Imagino, por ejemplo, el caso de la justificación de los sistemas legales o de los derechos humanos o algo así, intentar hacerlo mediante verdaderamente podría ser imposible, podríamos aceptar que nada tienen que ver con la verdad, es decir, que los derechos humanos no son *verdaderos* derechos en sentido fuerte; pero que son necesarios para vivir.

Así, ante la proposición "los derechos humanos no son *verdaderos* derechos", podríamos contestar "es verdad, pero ¿por qué la verdad a toda costa?"

El perspectivismo permite impedir que el conocimiento se convierta en algo estático y las universidades se conviertan en instituciones de repetición masiva de autores desaparecidos en lugar de centros de producción del conocimiento. Esto debido a que, al saber que podemos no tener la verdad en nuestras manos, propiciamos la búsqueda de nuevas maneras de ver las cosas, así como de nuevos criterios para validarlos.

A fin de cuentas, permite darnos la posibilidad de afirmar personalmente que se puede estar equivocado y, por lo tanto, no mantener la razón a toda costa, sino abrirse a nuevas verdades.

En segundo lugar, abre la posibilidad ética de no quedarse subyugado a una moral establecida, pero esto no significa tampoco carecer de toda moral. Es permitir la existencia de nuevos ordenes de conocimiento y de moralidad, pues se entiende que se puede estar equivocado. A fin de cuentas, es más noble quitarse la razón que mantenerla, sobre todo si se la tiene...

## ***Fuentes primarias***

Nietzsche, Friedrich. (1844-1900)

- *Obras Completas*. Vol 1. Trad., introd., y notas de Eduardo Ovejero y Maury. Aguilar. Madrid, 1932<sub>1</sub>, Buenos Aires, 1962<sub>5</sub>.
- *Obras Completas*. Vol 2. Trad., introd., y notas de Eduardo Ovejero y Maury. Aguilar. Madrid, 1932<sub>1</sub>, Buenos Aires, 1962<sub>5</sub>.
- *Obras Completas*. Vol 3. Trad., introd., y notas de Eduardo Ovejero y Maury. Aguilar. Madrid, 1932<sub>1</sub>, Buenos Aires, 1962<sub>5</sub>.
- *Obras Completas*. Vol 4. Trad., introd., y notas de Eduardo Ovejero y Maury. Aguilar. Madrid, 1932<sub>1</sub>, Buenos Aires, 1962<sub>5</sub>.
- *Obras Completas*. Vol 5. Trad., introd., y notas de Eduardo Ovejero y Maury y Felipe González Vicen. Aguilar. Madrid, 1932<sub>1</sub>, Buenos Aires, 1963<sub>5</sub>.
- *Así habló Zaratustra. Un libro para todos y para nadie. (Also sprach Zaratustra. Ein Buch für alle und keinen)* Introd., trad., y notas de Andrés Sánchez Pascual. Col. Clásicos 377. Alianza. Madrid, 1972<sub>1</sub>, México, 1992.
- *Crepúsculo de los idolos o cómo se filosofa con el martillo. (Götzen-Dämmerung oder wie man mit dem Hammer philosophiert)* Introd., trad., y notas de Andrés Sánchez Pascual. Col. Clásicos 467. Alianza. Madrid, 1973<sub>1</sub>, 1997.
- *Ecce homo. Cómo se llega a ser lo que se es. (Ecce homo. Wie man wird, wan man ist)* Introd., trad., y notas de Andrés Sánchez Pascual. Col. Clásicos 346. Alianza. Madrid, 1971<sub>1</sub>, 1992.
- *El Anticristo, maldición sobre el cristianismo. (Der Antichrist, Fluch auf das Christentum)* Introd., trad., y notas de Andrés Sánchez Pascual. Col. Clásicos 507. Alianza. Madrid, 1974<sub>1</sub>, México, 1994.
- *El culto griego a los dioses*. Edición, trad., y estudio preliminar de Diego Sánchez Meca. Col. Sileno 5. Alderabán. Madrid, 1999<sub>1</sub>.

- *La gaya ciencia*. Introd. de Enrique López Castellón, trad. de Luis Díaz Marín. Col. Clásicos de Siempre 46. M.E. Editores. Madrid, 1995,.
- *La genealogía de la moral. Un escrito polémico. (Zur Genealogie der Moral. Eine Streitschrift)* Introd., trad., y notas de Andrés Sánchez Pascual. Col. Clásicos 356. Alianza. Madrid, 1972,., México, 1992.
- *La voluntad de poderío. (Der Wille zur Macht)* Prólogo de Dolores Castrillo Mirat. Trad. de Aníbal Froufe. Col. Biblioteca Edaf 129. EDAF. Madrid, 1981,.
- *Más allá del bien y del mal. Preludio de una filosofía del futuro. (Jenseits von Gut und Böse. Vorspiel einer Philosophie der Zukunft)*. Introd., trad., y notas de Andrés Sánchez Pascual. Col. Clásicos 406. Alianza. Madrid, 1972,., México, 1990.
- *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral, (Ubre Wahrheit und Lüge im aussenmoralischen sinne)*. en Nietzsche, F. *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral.* y Vaihinger, H., *La voluntad de ilusión en Nietzsche*. Prólogo de Manuel Garrido. Trad. de Luis Ml. Valdés y Teresa Orduña. Tecnos. Madrid 1990,., 1998.
- *El nacimiento de la tragedia. O Grecia y el pesimismo. (Die Geburt die tragödie. Oder: Griechentum und Pessimismus)*. Introd., trad., y notas de Andrés Sánchez Pascual. Col. Clásicos 456. Alianza. Madrid, 1973,., México, 1995.

## **Fuentes secundarias**

### Sobre Nietzsche

- CONILL, Jesús. *El poder de la mentira*. Tecnos. Madrid, 1997,.
- DESIATO, Massimo. *Nietzsche, crítico de la posmodernidad*. Monte Ávila Editores Latinoamericana, Cátedra UNESCO de Filosofía, Idea. Caracas, 1998,.
- FOUCAULT, Michel. *La verdad y las formas jurídicas*. Ed. Gedisa.
- GUTIÉRREZ GIRARDOT, Rafael. *Nietzsche y la filología clásica*. Col. Ensayos. EUDEBA. Buenos Aires, 1966,.
- HABERMAS, Jürgen. *Sobre Nietzsche y otros ensayos*. Prólogo de Manuel Jiménez Redondo. Trad. de Carmen García Trevijano,

Silverio Cerra, José María Cabañes y José Jiménez Blanco. Rei México. México, 1993<sub>1</sub>.

- HALÉVY, Daniel. *Vida de Nietzsche. (La vie de Frédéric Nietzsche)*. Trad. Ricardo Baeza. El arcón de Emecé, Buenos Aires, Argentina, 2000.
- HAYMAN, Ronald. *Las voces de Nietzsche (Nietzsche's voices)* Trad. de Juan Manuel Pombo Abondano. Col. Los grandes filósofos. Norma. (Phoenix. UK, 1997<sub>1</sub>) Bogotá, 1998<sub>1</sub>.
- HEIDEGGER, Martin. *Nietzsche*. Trad. Juan Luis Vermal. Ediciones Destino, col. Áncora y Delfín, vol 887. Barcelona, España, 2000<sub>1</sub>, 2001<sub>4</sub>.
- HOPENHAYN, Martin. *Después del nihilismo*. Editorial Andrés Bello, España, 1997.
- JIMÉNEZ MORENO, Luis. *Hombre, historia y cultura. Desde la ruptura innovadora de Nietzsche*. Col. Espasa Universitaria. Ed. Espasa calpe, Madrid, 1983.
- LEFEBVRE, Henri. *Nietzsche*. Introd. de Danilo Cruz Vélez. Trad. de Ángeles H. de Gaos. Col. Breviarios 226. FCE. (Francia, 1939<sub>1</sub>) México, 1940<sub>1</sub>, 1972<sub>2</sub>, 1993.
- MANN, Thomas. *Schopenhauer, Nietzsche y Freud*. Libro de bolsillo, Alianza Editorial. España, 2000.
- NOLTE, Emst. *Nietzsche y el nitzscheanismo. (Nietzsche und der Nitzscheanismus)* Trad. de Teresa Rocha Barco. AU 794. Alianza Universidad. (Ullstein. Frankfurt/M-Berlin, 1990<sub>1</sub>) Madrid, 1995<sub>1</sub>.
- REBOUL, Olivier. *Nietzsche, crítico de Kant*. Prólogo de Julio Quesada. Trad. de Julio Quesada y José Lasaga. Col. Autores, textos y temas: filosofía 44. Anthropos, UAM-Iztapalapa. (PUF. France, 1975<sub>1</sub>) Barcelona, 1993<sub>1</sub>.
- ROSS, Werner. *Friedrich Nietzsche: el águila angustiada. (Der ängstliche Adler. Friedrich Nietzsches Leben)* Trad. de Ramón Hervás. Col. Testimonios 16. Paidós. (Kastell. München, 1989<sub>1</sub>) Barcelona, 1994<sub>1</sub>.

- SAFRANSKI, Rüdiger. *Nietzsche, biografía de su pensamiento. (Nietzsche, Biographie seines Denkens)*. Trad. Rubén Gabás. Tiempo de Memoria #11, Tusquets. México, 2001.
- SAGOLS, Lizbeth. *¿Ética en Nietzsche?* Col. Seminarios. FFyL-UNAM. México, 1997<sub>1</sub>.
- SALOMÉ, Lou. *Nietzsche*. Trad. de Ramón Alvarado Cruz. Ed. Juan Pablos. México, 1985<sub>2</sub>, 2000<sub>3</sub>.
- VATTIMO, Gianni. *El sujeto y la máscara. Nietzsche y el problema de la liberación. (Il soggetto e la maschera. Nietzsche e il problema della liberazione)* Trad. de Jorge Binaghi (con la colab. de Edit Binaghi y Gabriel Almirante) Península. (Fabri-Bompiani. Milano, 1974<sub>1</sub>) Barcelona, 1989<sub>1</sub>, 1998<sub>2</sub>.
- VERMALL, Juan Luis. *La crítica de la metafísica en Nietzsche*. Prólogo de Eugenio Trias. Col. Autores, textos y temas: filosofía 8. Anthropos. Barcelona, 1987<sub>1</sub>.

### ***Bibliografía complementaria***

- AQUINO, Tomás. *Opúsculo sobre el Ser y la Esencia*. Segunda edición bilingüe, traducción, introducción y notas por Carlos Ignacio González. Col. Santo Tomás de Aquino, No. 3. Editorial Tradición. México, 1979
- CHAVOLLA CONTRERAS, Guillermo. *La Verdad*. UNAM, México, 1963.
- EINSTEIN, Albert, et al. *La teoría de la relatividad: Sus orígenes e impacto sobre el pensamiento moderno. (Relativity theory: Its Origins and Impact on Modern Thought)* Selecc. e introd. de L. Pearce Williams. Trad. de Miguel Paredes Larrucea. Alianza. (J Wiley & Sons. 1968<sub>1</sub>) Barcelona, 1973<sub>1</sub>, 1993.
- FEYERABEND, Paul. *Tratado contra el método: Esquema de una teoría anarquista del conocimiento (Against the method)*. Col. Grandes Obras del Pensamiento Contemporáneo, Altaya. Trad. Diego Ribes. Ediciones Altaya (NLB Londres, 1975; Ed. Tecnos 1997) España, 1999.
- HEIDEGGER, Martin. *¿Qué es Metafísica?* Antología. Compilador Manuel Velázquez Mejía. UAEM, 1997.

- KANT, Immanuel. *Filosofía de la historia*. Prólogo, trad. y selección de Eugenio Ímaz. Col. Popular 147. FCE. México, 1941<sub>1</sub>, 1979<sub>2</sub>, 1994.
  - ————— *Crítica de la Razón Pura (Kritik der reinen Vernunft)*. Prólogo, trad., notas e índices de Pedro Ribas. Col. Los Clásicos Alfaguara. Madrid, España 1978<sub>1</sub>, 1998.
  - LANGE, Friedrich A. *Historia del Materialismo. (Geschichte des Materialismus)*. Trad. D. Vicente Colorado. Juan Pablos Editor, México, 1974.
  - MARQUEZ MURO, Daniel. *Lógica*. Ed. E.C.L.A.L.S.A. México 1951<sub>1</sub>, 1971<sub>8</sub>.
  - WATZLAWICK, Paul. *¿Es real la realidad? Confusión, desinformación, comunicación. (Wie wirklich ist die Wirklichkeit?)* Trad. de Marciano Villanueva. Biblioteca de Psicología. Herder. (R. Piper & Co. München, 1976<sub>1</sub>) Barcelona, 1979<sub>1</sub>, 1994
  - WITTGENSTEIN, Ludwig. *Tractatus Logico-Philosophicus*. (Apéndice: Introducción al *Tractatus*, de B. Russell) Trad. e introduc. de Jacobo Muñoz e Isidoro Reguera. AU 50. Alianza Universidad. (Routledge & Kegan Paul. London). Madrid, 1973<sub>1</sub>, 1995.
-