



UNIVERSIDAD DE CHILE

FACULTAD DE FILOSOFIA Y HUMANIDADES

DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA

SOBRE VERDAD Y MENTIRA EN NIETZSCHE: CUATRO ENSAYOS.

Informe final de Seminario para optar al Grado de Licenciado en
Filosofía

ALUMNO:

Juan Ignacio Rodríguez Medina.

Profesor Guía:
Sr. Cristóbal Holzapfel Ossa

Santiago, 2004

INTRODUCCIÓN

[...]

¡Oh mediodía de la vida! ¡Segunda juventud!

¡Oh, jardín de verano!

¡Inquieta felicidad de estar de pie y atisbar y aguardar!

A los amigos espero impaciente, preparado día y noche,

¡A los *nuevos* amigos! ¡Venid! ¡Ya es tiempo! ¡Ya es tiempo!

* * *

[...]

Ahora nosotros, seguros de una victoria conjunta, celebramos

La fiesta de las fiestas:

¡El amigo *Zarathustra* ha llegado, el huésped de los huéspedes!

Ahora el mundo ríe, el telón gris se ha rasgado,

El momento de las bodas entre luz y tinieblas ha

[venido...

Friedrich Nietzsche, <<Más allá del bien y del mal>>

“¡Amigos, no hay amigos!”, exclamó el sabio al morir.

“¡Enemigos, no hay enemigos!”, digo yo, el loco vivo

Friedrich Nietzsche, <<Humano, demasiado humano>>

El 15 de octubre de 1844 nace en Röcken, Tubinga, el hijo del pastor Karl Ludwig y de Franziska, Friedrich Wilhelm Nietzsche Oeheler. Veintinueve años después, uno más tarde de la publicación de su primera obra, *“El nacimiento de la tragedia”* (enero de 1872), éste escribía un pequeño gran texto bajo el nombre de *“Sobre Verdad y Mentira en Sentido Extramoral”* (póstumo)...

Dicha obra de juventud versa sobre la verdad y la mentira, pero con una mirada que, usando el título de otra obra de Nietzsche, está *más allá del bien y del mal*, una visión no comprometida, o como se lee en *“Ecce Homo”*, con aquella *“... neutralidad,... libertad de partido en relación con el conjunto total de la vida...”*, [Note1.](#) característica, según él, de su pensamiento.

Dicho escrito póstumo me presentó la ocasión de realizar esta tesina, que trata, como era de esperar y tal como el título lo indica, sobre la verdad y mentira en Nietzsche [Note2.](#), más específicamente, sobre la mirada inquisitiva que el pensador lanza sobre la racionalidad de occidente y su tradicional concepto de verdad, de sentido. Se sospecha *algo* pantanoso y turbulento “tras” la aparente quietud y consecuencia del conocimiento.

Una disertación, y posterior informe, respecto al citado texto, en el marco del seminario de grado sobre Nietzsche, es, podría expresarse así, el primer momento formal del presente trabajo. Por eso puede considerarse este momento final (del seminario, de la licenciatura), como la ampliación de dicha disertación e informe.

Ella tiene su génesis en la lectura de otras obras, tanto del filósofo alemán como de otros, en especial de Karl Jaspers, Jacques Derrida y Richard Rorty. Esto ha permitido hilvanar el actual trabajo mediante, así he preferido designarlo, cuatro ensayos. Estos vendrían a ser cuatro aristas o reflexiones respecto al asunto central de este trabajo, lo que permite reunirlos en un solo cuerpo.

En la primera parte, bajo el título de *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral: exposición del texto y algo más*, se presentará la obra y harán algunas reflexiones a partir de ella y del *“Ensayo de autocrítica”* escrito por Nietzsche a modo de prefacio tardío de *“El nacimiento de la*

tragedia". Éstas tienen que ver, a grandes rasgos, con el conocimiento y el error y una especie de fe de erratas que el pensador hace respecto a su estilo o modo de expresión de juventud.

La pregunta nietzscheana por el significado del *cientificismo* socrático, al final de este primer ensayo (o capítulo si se prefiere), da pie para el segundo: *La escisión verdad-apariencia: ¿por qué el científicismo?*

En esta segunda parte, siempre en vistas del propósito de la tesina, se intentará establecer una relación entre las cavilaciones de Nietzsche, Derrida y Rorty –la que se completará en el tercer (Derrida) y cuarto ensayo (Rorty)–

Es así como, en primer lugar, se revisará lo que podría llamarse, el momento fundacional de la racionalidad metafísica, es decir, aquella que, escindiendo, establece un lado positivo, verdadero, donde tiene *su* lugar la razón; y *otro*, donde se margina en la negatividad, como lo que ha de evitarse o trascenderse, a la locura o sin sentido en cuanto sin razón.

Derrida polemiza con Foucault respecto a dicho momento fundacional, mientras éste afirma que tiene lugar en la modernidad, aquél muestra la posibilidad –a partir de la lectura del mismo Foucault– de que pueda ser Sócrates el ejecutor de dicho acto.

Es en este punto donde introducimos a Nietzsche para –a partir de lo que él dice– inclinarnos por la última opción.

Luego, y a partir de lo anterior, se retomará la pregunta por el significado del *socratismo*. Primero intentando dilucidar eso, la *verdad*, de la que, con la racionalidad, se huiría. Se trata, pues, de la *verdad* de Nietzsche sobre la "verdad" tradicionalmente entendida, del desenmascaramiento de ésta.

Esto permite finalizar el ensayo con lo que, siguiendo a Rorty, he llamado *la metaforización de lo literal*. En donde la reflexión nietzscheana, se acercará a la del filósofo norteamericano respecto a la metáfora –además se hará una pequeña referencia a Jaspers respecto a la verdad en el pensador de la voluntad de poder–

El análisis de la metáfora mostrará el papel central o utilidad de la misma en el conocimiento, en nuestras creencias; conjuntamente con poner, al menos, una cuota de escepticismo sobre la realidad o, quizás, posibilidad de un punto de vista trascendental sobre las cosas.

Toda esta segunda parte permitirá, en buenas cuentas, una respuesta más completa sobre el *cientificismo*, de la que ya se venía manejando en las anteriores partes del informe.

Mayor profundización se busca en el tercer apartado –*El “acontecimiento” o la muerte de Dios*–. Aquí se retoma la cuestión respecto a la separación entre razón y sin razón, recurriendo nuevamente a Derrida y a su examen sobre el *cogito* cartesiano, en el que se muestra el momento donde tendría lugar el exilio de la razón en la obra de Descartes.

A partir del análisis se intentará mostrar que la inestabilidad es la necesidad y posibilidad de toda estabilización o sentido.

Estas estabilizaciones son traducidas, en términos nietzscheanos, como perspectivas. Aquí se enlazará lo que el autor francés llama – respecto al origen de una estabilidad o historia– golpe de fuerza y la voluntad de poder.

Nuevamente se recurrirá en este apartado a Richard Rorty y se mencionará, muy al pasar, a Ludwig Wittgenstein y Thomas Kuhn.

Sin entrar en detalles, digamos que el análisis desemboca en la posible dependencia –quizás la expresión es muy fuerte– entre la posibilidad siempre amenazante del sin sentido, y la filosofía. Y cómo ésta sería o ha sido siempre, realizar el acto cartesiano (socrático o parmenideo, según una pequeña reflexión final), de extrañar o confinar la locura.

En último lugar se ligará, siguiendo con la vinculación entre Nietzsche y Derrida, la muerte de Dios y lo que el segundo llama el “acontecimiento”. Ambas cuestiones dirían relación, a grandes rasgos, con la conciencia del sin sentido.

La parte final –*Creación de sí mismo (autosuperación)*– es un apéndice que también puede jugar el rol de conclusión o consideración

final, y que corresponde al cuarto ensayo. Dicha clasificación de éste se sustenta en que, no obstante el tema siga siendo el mismo que guía el trabajo, se trata más bien de una derivación de él, o mejor dicho, de lo que significa la reflexión general sobre la verdad y la mentira para el actuar del hombre. Se trata, podría decirse, de una meditación más en el ámbito de lo práctico o, me atrevería a decir, del *deber ser* (claro que, como es de esperar, en concordancia con la *transvaloración* nietzscheana).

Así, el asunto de este apéndice tiene que ver con el (¿nuevo?) hombre que ha de corresponder, con sus valores y su actuar, al carácter “esencial” de la vida, no negándola como el hombre decadente.

Culminemos esta introducción (y/o resumen) advirtiendo, primero, que a lo largo de la tesina ocurre en ocasiones, en sus distintos apartados, que vuelve a aparecer un asunto ya tratado. Evidentemente esto se hace en otros términos y a partir de distintos caminos, así por ejemplo, una misma cuestión se desenvuelve ya a partir de Sócrates, ya desde Descartes. Esto queda justificado en pos del objeto de la tesina, pues permite abrir nuevas vías que, según me parece, permiten emprender de manera más completa la meditación sobre la verdad y la mentira en Nietzsche. Podrían entenderse como distintas maneras de tratar o decir el asunto.

En segundo lugar -esto a manera de explicación metodológica-, en el desarrollo del trabajo se incluyen citas -quizás muchas-, que por un lado permiten dar sustento a lo que se va diciendo, y por otro, otorgan la fuerza de las palabras originales (sobre todo en el caso de Nietzsche).

ENSAYO I. Sobre verdad y mentira en sentido extramoral: Exposición del texto y algo más

“Una cosa que queda explicada deja de interesarnos. – ¿Qué quería decir aquel dios que aconsejaba: <<¡Conócete a ti mismo!>>? ¿Acaso esto significaba: <<¡Deja de interesarte a ti mismo! ¡Vuélvete objetivo!>>? – ¿Y Sócrates? – ¿Y el <<hombre científico>>? –“

Friedrich Nietzsche. <<Más allá del bien y del mal>>

1. Intelecto, Metáfora y Conservación

Hemos señalado ya, que “*Sobre Verdad y Mentira en Sentido Extramoral*”, [Note3](#), nos presenta una meditación sobre el hombre y el conocimiento (filosofía, filósofo, lenguaje, moral, ciencia, científico, arte, artista).

Teniendo presente esto, comencemos pues, con la exposición del texto.

Podemos leer allí que el conocimiento es un invento de nuestro intelecto, él que, por su parte, no tiene ninguna función más allá de la vida humana –es caduco, estéril y arbitrario y sólo su poseedor y creador le da un lugar más allá de esta contingencia–, no es más que uno de los infinitos accidentes de la naturaleza, es tan necesario (o innecesario), como cualquier otra cosa:

“En algún apartado rincón del universo centelleante, desparramado en innumerables sistemas solares, hubo una vez un astro en el que animales inteligentes inventaron el conocimiento. Fue el minuto más altanero y falaz de la “Historia Universal”: pero, a fin de cuentas, sólo un minuto. Tras breves respiraciones de la naturaleza, el astro se heló y los animales inteligentes hubieron de perecer.” [Note4](#).

El intelecto es el medio de conservación propio del hombre, un recurso agregado a los individuos débiles que trabaja fingiendo.

De este modo, lo más propio del ser humano es el fingir, el enmascaramiento y el convencionalismo; de tal manera que es inconcebible que tenga una sincera y pura inclinación hacia la verdad. El hombre se encuentra inmerso en los sueños e ilusiones que él mismo fabrica, su mirada sólo percibe “formas”, su sensación está lejos de conducir a la verdad.

El ser humano nada sabe de sí mismo, se encuentra extrañado en una ilusa y soberbia conciencia que le oculta el suelo sobre el que realmente descansa, *algo* totalmente distinto a una pura inclinación a la verdad: crueldad, codicia, etcétera.

Siendo esta la situación ¿de dónde proviene el impulso hacia la verdad?.

El individuo natural y mayoritariamente utiliza el intelecto para fingir, en tanto quiere mantenerse frente a los otros individuos. Como ya dijimos, se trata de su medio de conservación.

Ahora, según apunta Nietzsche, tanto por necesidad como por hastío, el hombre desea existir gregariamente, en sociedad, lo que sólo puede lograr mediante un tratado de paz con el que, al menos, desaparece el *bellum omnium contra omnes* [la guerra de todos contra todos].

Este tratado es el primer paso hacia la verdad, ya que en él se fija, conviene, lo que ha de ser “verdad”, inventando una designación para las cosas que tiene una validez uniforme, además de ser obligatoria; y, con la legislación del lenguaje, se entregan también, las primeras leyes de verdad. Se origina de esta manera el contraste con la mentira: mentiroso es aquel que abusa de las convenciones, cambiándolas a discreción, si además lo hace interesadamente y provocando perjuicios, pierde la confianza de la sociedad, la que lo excluye de su seno (el mentiroso ha quebrantado el tratado de paz).

Lo anterior nos muestra que el ser humano más que de ser engañado, huye de los perjuicios del engaño (lo que se busca evitar con el pacto). En esta misma línea, la verdad es deseada por sus consecuencias agradables, las que mantienen la vida del hombre (para lo que se firmó el tratado), con una total indiferencia hacia el conocimiento puro y sin consecuencias; incluso es hostil con las verdades perjudiciales o destructivas (las que no conservan la paz).

¿Qué sucede en tal caso con las convenciones del lenguaje? Sólo puede creerse por el olvido, que ellas sean la expresión adecuada o correcta de todas las realidades.

No hay tales verdades, tal adecuación. La palabra es la reproducción en sonidos de un impulso nervioso, e inferir a partir éste una causa fuera de nosotros es un uso falso e injustificado del principio de razón; lo que nos muestra que lo decisivo en la génesis del lenguaje, en las designaciones, es una excitación por completo subjetiva, antes que la verdad o la certeza

“... cómo... podríamos decir legítimamente: la piedra es dura, como si además captásemos lo “duro” de otra manera y no solamente como una excitación completamente subjetiva! Dividimos las cosas en géneros, caracterizamos el árbol como masculino y la planta como femenino: ¡qué extrapolación tan arbitraria! ¡A qué altura volamos por encima del canon de la certeza! Hablamos de una “serpiente”: la designación cubre solamente el hecho de retorcerse; podría, por tanto, atribuírsele también al gusano. ¡Qué arbitrariedad en las delimitaciones! ¡Qué parcialidad en las preferencias, unas veces de una propiedad de una cosa, otras veces de otra! Los diferentes lenguajes, comparados unos con otros, ponen en evidencia que con las palabras jamás se llega a la verdad ni a una expresión adecuada pues, en caso contrario, no habría tantos lenguajes.”[Note5.](#)

Dichas designaciones son arbitrarias, con las palabras no se llega nunca a la verdad ni a una adecuada expresión. Para el creador del lenguaje la *cosa en sí* –la verdad pura, sin consecuencias– es inalcanzable y no deseable, sólo se limita a designar las cosas según su relación con los hombres, para lo que recurre a metáforas. La primera es extrapolar el impulso nervioso en una imagen y la segunda, transformar a ésta en un sonido.

Lo que hay en ambos momentos, es un salto desde una esfera a otra totalmente distinta. Esto determina que poseamos sólo metáforas de las cosas que nada tienen que ver con las primitivas esencias, con la *cosa en sí*.

Vemos que el origen del lenguaje no sigue un proceso lógico, lo que a su vez devela que este material a partir del cual trabaja y construye el hombre de la verdad, el filósofo –el más soberbio de todos los hombres, pues cree que todo el universo tiene los ojos puestos en lo que hace–, proviene de la imaginación, pero en ningún caso de la esencia de las cosas.

La palabra surge de la experiencia singular e individualizada antes descrita y sólo se transforma en concepto cuando deja de servir para ella, cuando pierde su exclusividad y pasa a referirse a experiencias, en rigor, distintas.

Tenemos de este modo que el concepto se forma por equiparación de casos no iguales, esto es, se supone que hay en la naturaleza lo que Nietzsche llama una especie de *arquetipo primigenio*, según el cual se crean los individuos de un concepto, pero tan torpemente que ninguno resulta idéntico al original.

“Decimos que un hombre es “honesto”. ¿Por qué ha obrado hoy tan honestamente?, preguntamos. Nuestra respuesta suele ser así: a causa de su honestidad. ¡La honestidad!... Ciertamente no sabemos nada en absoluto de una cualidad esencial, denominada “honestidad”, pero sí de una serie numerosa de acciones individuales, por lo tanto desemejantes, que igualamos olvidando las desemejanzas, y, entonces, las denominamos acciones honestas; al final formulamos a partir de ellas una *qualitas occulta* con el nombre de <<honestidad>>.”[Note6.](#)

Esta omisión de lo individual y lo real nos proporciona el concepto al igual que la forma, pero lo que conoce la naturaleza es una X inaccesible e indefinible para nosotros, y no conceptos ni formas. Todo esto no son más que cuestiones antropomórficas.

La verdad es entonces, algo relativo, o más precisamente, una suma de relaciones humanas que se realzan, extrapolan y adornan poética y retóricamente, y que luego de un uso prolongado son consideradas firmes, canónicas y vinculantes; son un conjunto de metáforas, metonimias y antropomorfismos en movimiento, metáforas de la que se ha olvidado que lo son.

“...las verdades son ilusiones de las que se ha olvidado que lo son; metáforas que se han vuelto gastadas y sin fuerza sensible, monedas que han perdido su troquelado y no son ahora ya consideradas como monedas, sino como metal.”[Note7.](#)

No obstante todo lo dicho, aún no se ha contestado la cuestión respecto de la procedencia del impulso hacia la verdad. Hasta ahora se ha hablado del aludido tratado de paz que la sociedad sella para existir, tratado que demanda la utilización de las metáforas usuales, el compromiso de mentir según una convención firme y vinculante.

Este humano mentir, es un acto inconsciente, pues el hombre olvida que está en la situación descrita. Y justamente a partir de este olvido, es que se adquiere el sentimiento de la verdad.

El movimiento moral hacia la verdad nace, entonces, del sentimiento del compromiso de nombrar las cosas según la convención; y también por el contraste con el mentiroso, quien al ser excluido, demuestra al hombre lo honesto, fiable y provechoso de la verdad. Se busca, pues, la verdad, no por un puro amor a ella, sino que porque es conveniente, es útil para nuestra existencia: así es como el intelecto cumple con su función conservadora.

2. Construcción del Edificio Conceptual y del Conocimiento

Es en este momento que el ser humano, en tanto ser racional, se pone bajo el alero de las abstracciones; ellas lo resguardan de ser arrastrado por las impresiones repentinas, por las intuiciones, las que ya no tolera y por eso las generaliza en conceptos.

Esta capacidad de disolver una figura en un concepto, de esquematizar las metáforas intuitivas, es lo que pone al ser humano por sobre el animal.

Los esquemas posibilitan la construcción de un mundo nuevo, jerarquizado y regulado, que frente al anterior mundo de las originales intuiciones es lo más firme, mejor conocido y más humano. Este <<mundo verdadero>> es la instancia reguladora e imperativa.

Toda metáfora intuitiva es única y por tanto inclasificable, en cambio el edificio conceptual tiene una rígida regularidad y una rigurosa taxonomía: insufla en la lógica el rigor y frialdad de la matemática.

A un hombre inmerso en esa generalidad le es increíble que el concepto no sea más que el residuo de una metáfora, el producto de una extrapolación artística.

Dentro del edificio de los conceptos todo tiene su lugar, todo está clasificado y “verdad” es el uso de cada concepto según su designación.

De esta manera, el hombre ha de ser admirado no por su supuesta inclinación a la verdad, al conocimiento puro, sino por su gran genio arquitectónico que le permite levantar, sobre bases inestables, una grandiosa estructura; y, además, por construir con materiales que no obtiene de la naturaleza, sino que él mismo fabrica, a saber, los conceptos.

Se nos revela con esto que la búsqueda y descubrimiento de la verdad, no es lo uno ni lo otro: las verdades se crean, se construyen.

“Si alguien esconde una cosa detrás de un matorral, a continuación la busca en ese mismo sitio y, además, la encuentra, no hay mucho de qué vanagloriarse en esa búsqueda y ese descubrimiento; sin embargo, esto es lo que sucede con la búsqueda y descubrimiento de la “verdad” dentro del recinto de la razón. Si doy la definición de mamífero y a continuación, después de haber examinado un camello, declaro: “he aquí un mamífero”, no cabe duda que con ello se ha traído a la luz una nueva verdad, pero es de valor limitado...”[Note8.](#)

La aspiración del investigador es comprender el mundo como algo humanizado, cree que el hombre es la medida de todas las cosas. El error está en pensar que se las tiene inmediatamente ante sí, como objetos puros, ya que con esto se olvida la original metaforización, se olvida que el hombre es un sujeto artísticamente creador. Sólo así el investigador vive con cierta calma, seguridad y consecuencia. Si saliésemos de esta creencia un momento, se terminaría en ese instante toda *conciencia de sí mismo*.

Por lo dicho hasta aquí, es que no tiene sentido la discusión de cuál es o sería la percepción correcta –la del hombre o la de un pájaro por ejemplo–, decidir esto supondría tener la medida de algo así como la *representación real*, medida de la que no se dispone.

La percepción correcta –la expresión adecuada de un objeto en el sujeto– es un absurdo, ya que entre ambas esferas no hay causalidad alguna, a lo más una conducta estética, una mediación poética e inventiva.

Así la relación entre un impulso nervioso y la imagen producida no es, nunca, necesaria en sí. Esta necesidad se le adscribe cuando la misma imagen se ha producido muchas veces y transmitido por generaciones, apareciendo para toda la humanidad como consecuencia siempre del mismo motivo. Sin embargo, de esta petrificación de una metáfora no se sigue su necesidad y legitimación exclusiva.

Por todo esto, es que Nietzsche manifiesta desconfianza hacia cualquier idealismo del tipo que se convence de la necesidad de las leyes naturales: si cada uno tuviese una percepción diferente, nadie hablaría de tal regularidad.

La pregunta es entonces, ¿qué es una ley natural? Algo relativo, pues sólo lo conocemos por sus relaciones con otras leyes naturales, que a su vez también son conocidas como suma de relaciones que remiten unas a otras y que nos son, por esto, incomprensibles en su esencia.

Lo que conocemos de esas regularidades, que tanto nos impresiona y que exige nuestra explicación, es lo que el mismo hombre aporta, esto es, el tiempo y el espacio, las relaciones de sucesión y los números.

El resultado de esto, es que la metaforización con la que se inicia en nosotros toda percepción, supone ya estas formas y se realiza en ellas. Esto explica que sobre las metáforas se pueda levantar el edificio conceptual, el que no es más que una imitación, basada en las metáforas, de las relaciones de espacio, tiempo y número.

Luego o a partir de esto, el oriundo de Röcken posa su mirada en la ciencia, que luego del lenguaje, es la que trabaja en la elaboración de conceptos.

Ella trabaja en el edificio conceptual o *necrópolis de las intuiciones*, como la abeja que construye celdas y las rellena. Su principal esfuerzo se dirige a llenar esa construcción y ordenar en ella el mundo empírico, esto es, el mundo antropomórfico.

Así como el hombre se resguardaba en los conceptos y en la razón, el investigador lo hace en la ciencia. Se protege de fuerzas amenazantes que oponen a las verdades científicas unas de tipo totalmente distinto.

3. Hombre Intuitivo versus Hombre racional

Sin embargo, la construcción de todo este nuevo mundo regular, rígido y protector, no agota el impulso metafórico imprescindible al hombre – prescindir de él es prescindir del hombre—. Este impulso busca un nuevo campo de acción y lo encuentra en el mito y principalmente en el arte.

El arte quiere siempre desconfigurar el mundo del hombre despierto, confundir los conceptos con nuevas metáforas, hasta el punto de hacer a ese mundo como el de los sueños: irregular, inconexo, siempre nuevo. En estas circunstancias el hombre despierto cree que sueña, ya que la conciencia de su vigilia está dada por la regularidad del tejido conceptual.

Un mundo como aquél era el de los antiguos griegos, la suya era una vida mítica donde todo era posible

“La diurna vigilia de un pueblo míticamente excitado, como el de los antiguos griegos, es, de hecho, merced al milagro que se opera de continuo, tal y como el mito supone, más parecida al sueño que a la vigilia del pensador científicamente desilusionado. Si cada árbol puede hablar como una ninfa, o si un dios, bajo la apariencia de un toro, puede raptar doncellas, si de pronto la misma diosa Atenea puede ser vista en compañía de Pisístrato recorriendo las plazas de Atenas en un hermoso tiro —y esto el honrado ateniense lo creía—, entonces, en cada momento, como en sueños, todo es posible y la naturaleza entera revolotea alrededor del hombre como si solamente se tratase de una mascarada de los dioses, para quienes no constituiría más que una broma el engañar a los hombres bajo todas las figuras.”[Note9.](#)

El intelecto, como al principio se dijo, trabaja fingiendo, de manera que siente liberadas sus fuerzas en el engaño, en el arrojar metáforas sin orden alguno. Se siente libre de la esclavitud y servidumbre que supone la tarea de conservar a un pobre individuo en la existencia, en otras palabras, ya no está preocupado de buscar “verdades”.

El intelecto emancipado se vale de los conceptos como juguetes para sus propias creaciones. En este jugar manifiesta que ya no se guía por

esos conceptos, sino por intuiciones para las que la palabra no está hecha, no hay camino regular que conduzca de ellas hacia abstracciones. Ante las intuiciones se enmudece o se habla en metáforas prohibidas o mediante cadenas conceptuales nunca oídas. En el fondo, lo que se hace es corresponder de modo creador a la impresión de la intuición actual –aunque sólo sea por medio de la destrucción de los antiguos límites conceptuales–.

A partir de lo descrito, Nietzsche establece una comparación entre el hombre racional y el intuitivo. Éste se mofa de la abstracción y es irracional, aquél se angustia ante la intuición y es poco artístico.

Ambos quieren dominar la vida, el primero afrontando las necesidades más imperiosas con previsión, prudencia y regularidad; el intuitivo, sin ver esas necesidades y tomando como real sólo la vida disfrazada de apariencia y belleza.

Ese no guiarse por regularidades, no resguardarse en abstracciones, hace que el hombre intuitivo no aprenda de la experiencia. Por eso sufre más a menudo y con más vehemencia, es irracional bajo toda circunstancia, en el sufrimiento y la felicidad; la experiencia no lo instruye y los conceptos no lo controlan.

4. Algunas Reflexiones a partir del Texto

En la obra recién expuesta, se puede notar una reivindicación de lo mítico –apariencia, metáfora, ilusión, ficción– o, si se prefiere, de la mitificación (creación). Esto se nos devela como lo más propio del hombre, como un instinto, un impulso, como su posibilidad: gracias a las ficciones del intelecto es que podemos mantenernos en la existencia. Está presente en todo su quehacer –filosofía, ciencia, moral, por supuesto el arte, etcétera–, lo “real”, lo que se *tenía por verdadero*, lo es.

La apariencia sería, según esto, el presupuesto de la vida. Las “verdades” son ilusiones necesarias –metáforas convenidas, útiles, que se han impuesto–: Dios, causalidad, voluntad libre, leyes naturales, espacio, tiempo, número, átomo, sustancia, identidad, permanencia, concepto, yo, ser, sujeto, objeto, unidad, duración, lo incondicionado, etcétera. Todas ellas son *ficciones reguladoras*, creencias útiles, mas no verdaderas.

Siendo la apariencia necesaria a la vida, reconocer el error de nuestras representaciones, de nuestras “verdades”, no significa que no sigamos comportándonos de acuerdo a esos errores, tal *como si* fuesen verdaderos: todo ser orgánico ordena el mundo de modo que le sea útil, que pueda usarlo. Dentro de este mundo orgánico, el hombre es el máximo genio arquitectónico, es quien ha creado todo un edificio conceptual, la ciencia, mitos, el arte.

Esta necesidad de la perspectiva, supone además, que renunciar a ella es negar la vida. Es así como la objeción nietzscheana no se dirige a lo erróneo de la interpretación teórica o moral, al contrario, apunta al intento de dichas interpretaciones de erigirse como algo absoluto, verdadero, como la *perspectiva correcta*, para así exiliar al error fuera de su mundo supuestamente incondicionado. Se objeta, pues, aquella ilusión que pretende negar lo ilusorio^{Note10.} y considerar como menos valioso o inmoral, lo aparente, lo creado; cuando resulta que sin error, no hay ser humano, más aún, no hay vida.

Lo ficticio de algo no es una objeción en su contra, el criterio no es el de la verdad o mentira de la representación, se trata de cuán útil y necesaria es para la vida.

Nuevamente, lo criticado es la adscripción de verdad a ciertas ilusiones o valoraciones; y he aquí que entra el criterio de utilidad –de vitalidad–, pues este *tener por verdadero* ha permitido la *contranatural* ficción de la moralidad e inmoralidad, de lo verdadero y lo falso, de un <<mundo verdadero>> que sirve para negar la vida recriminándole el ser un <<mundo aparente>>, surgiendo así, la oposición entre conocimiento y arte (lo descubierto y lo creado), entre filosofía y arte.

Así, por ejemplo, las ficciones de la moral tradicional han permitido hacer al hombre culpable: por mentir, por sus instintos, por su cuerpo... por vivir, siendo que la vida es mentir, es instinto, cuerpo... que la vida es vida.

Detrás de tales creaciones está una especie de hombre al que la vida le duele, que quiere huir o al menos resguardarse de ella, del error.^{Note11.}

En contraposición a esto, el hombre superior sería, en primer lugar, aquél que tiene conciencia de la ilusión.^{Note12.} De esta manera, al

hombre del conocimiento se le exigiría que, como en el arte, sea consciente de su creación de ilusiones.

Pero, en segundo lugar, se trata también, y primordialmente, de afirmar la vida, quererla, esto es, afirmar y querer el error, *la máscara* (no ser un pesimista apesadumbrado por el recuerdo de la verdad perdida). El débil se cobijará en la esperanza de un <<mundo verdadero>>, en una estabilidad creída como imperecedera.

La fortaleza sería, en definitiva, reconocer el error de nuestras “verdades” y, no obstante, mientras no sean contra vitales, seguir teniéndolas como hipótesis, *como si*, repitiendo lo dicho más arriba, fuesen verdaderas. En otras palabras, el asunto es querer vivir.

El fuerte no necesita creer en sus hipótesis, tener fe –no necesita ser optimista, pues es trágico– simplemente actúa de acuerdo a ellas; y, esto último, porque el mundo es, digámoslo así, de una complejidad ininteligible y sólo podemos hacérselo *presente* simplificándolo, es decir, falseando.

No es, en ningún caso, el objetivo de Nietzsche denunciar lo ilusorio en cuanto tal, no se apela a una vida sin error, el punto es que no sean esperanzas de una vida mejor, eterna, de un paraíso o <<mundo verdadero>>, que no sea negación de la apariencia, de la vida: no buscar esperanzas para *soportar* la vida, sino querer ficciones por que se *quiere* vivir. [Note13.](#)

Es así como Hans Vaihinger, en quien nos hemos apoyado para escribir este apartado, nos dice en “*La voluntad de ilusión en Nietzsche*”, interpretando al filólogo-filósofo, que

“La apariencia no debe ser censurada y atacada por los filósofos como lo ha venido siendo hasta ahora, y la ilusión, mientras pruebe ser útil y valiosa y al mismo tiempo estéticamente inobjetable, debe ser afirmada, deseada y justificada.” [Note14.](#)

5. Fe de Erratas: “Ensayo de Autocrítica”

En el “*Ensayo de autocrítica*”^{Note15.} Nietzsche nos dice cuál es el tema de esta obra y cómo es abordada esta temática, y manifiesta también aprensión, más bien arrepentimiento, por el lenguaje usado.

Citamos aquí este texto, porque creemos que puede ser pertinente también al escrito que hemos estado presentando, ya que, atendiendo a lo que en la introducción se señaló, ambos trabajos están espaciados por muy poco tiempo, pertenecen a la época en que Nietzsche aún se encontraba bajo el influjo de Kant, Schopenhauer y Wagner.

Respecto al mencionado arrepentimiento, nos dice que lo que en ese texto se quería expresar, la intuición que allí se quería plasmar, requería de un lenguaje propio y no la utilización de antiguas fórmulas.

“Aquí hablaba... una voz *extraña*, el discípulo de un <<dios desconocido>> todavía, que por el momento se escondía bajo la capucha del docto, bajo la pesadez y el desabrimiento dialéctico del alemán, incluso bajo los malos modales del wagneriano... Esa <<alma nueva>> habría debido *cantar* -¡y no hablar! Que lástima que lo que yo tenía entonces que decir no me atreviera a decirlo como poeta...”^{Note16.}

“... ¡Cuánto lamento ahora el que no tuviese yo entonces el valor (¿o la inmodestia?) de permitirme, en todos los sentidos, un *lenguaje propio* para expresar unas intuiciones y osadías tan propias, -el que intentase expresar penosamente, con fórmulas schopenhauerianas y kantianas, unas valoraciones extrañas y nuevas, que iban radicalmente en contra tanto de espíritu de Kant y de Schopenhauer como de su gusto!...”^{Note17.}

La cita ratifica o da más sustento a la utilización que de este ensayo estamos haciendo, pues parece bastante claro el lenguaje kantiano o schopenhaueriano utilizado en “*Sobre Verdad y Mentira en Sentido Extramoral*”. Recordemos cómo nos habla de espacio y tiempo, de que la cosa en sí es incognoscible, de sujeto y objeto y su inconmensurabilidad. Esto hace suponer que aún mantiene la división

entre *fenómeno* y *cosa en sí* que tanto le critica posteriormente a Kant [Note18.](#)—o al menos puede uno confundirse al respecto—.

Pero, ¿cuál es el tema para el que en ese momento no encontró un lenguaje propio? Es la ciencia, la ciencia vista por primera vez como problemática. Las vivencias que conforman el texto en que este problema ve luz por vez primera, se encuentran según nos dice el propio Nietzsche, en el umbral de lo comunicable, en el terreno del arte, pues el problema de la ciencia no puede ser abordado por una mirada científica. Lo que se necesita es “... *ver la ciencia con la óptica del artista, y el arte, con la de la vida..*” [Note19.](#)

El receptor de algo así ha de ser, quizás, un artista con dotes analíticos y retrospectivos, quizás un filósofo-artista. [Note20.](#)

¿Qué es lo que dicha visión —que acompañó siempre al solitario de Sils-Maria, según nos dice él mismo— nos muestra de la ciencia? Dicho en términos más generales, ¿qué nos muestra del conocimiento, de la racionalidad, del hombre como hombre racional? En esta pregunta hay una mirada suspicaz que se arroja sobre dicha racionalidad, que sospecha que detrás del cientificismo hay algo más que un puro amor a la verdad.

Hemos visto ya que se trata realmente de un instinto de conservación, y que en ningún caso existe algo así como la verdad pura, objetiva, absoluta.

Esto que ya aparece en sus obras tempranas, es lo que Nietzsche profundizará, más allá de este comienzo, a lo largo de su camino filosófico.

Es por eso que vale ahondar más respecto a la visión nietzscheana de la verdad y alguna de sus tantas aristas.

En definitiva:

“¿Qué significa... el socratismo de la moral, la dialéctica, la suficiencia y la jovialidad del hombre teórico...?... ¿Acaso es el cientificismo nada más que un miedo al pesimismo y una escapatoria frente a él? ¿Una defensa sutil obligada contra la *verdad*?...” [Note21.](#)

ENSAYO II. La escisión verdad-apariencia: ¿Por qué el cientificismo?

“Existe un odio a la mentira y a la simulación nacido de un concepto irritable del honor; existe un odio similar nacido de la cobardía, por cuanto la mentira está prohibida por un mandamiento divino. Demasiado cobardes para mentir...”

Friedrich Nietzsche. <<Crepúsculo de los ídolos>>

1. La dialéctica tranquilizadora de Sócrates

En “*La escritura y la diferencia*” de Jacques Derrida, encontramos un ensayo titulado “*Cogito e historia de la locura*”.^{Note22.} En él se analiza y critica –quizás debiese decir que se *desconstruye*– la “*Historia de la locura en la época clásica*” de Michel Foucault. No daremos cuenta, más allá de lo inevitable, de lo que hace con éste Derrida, sino que sus reflexiones nos servirán para intentar una respuesta a las preguntas que se han planteado.

Respecto a Foucault, digamos sólo que el oriundo de Argelia, en referencia al proyecto de aquél de hacer una *arqueología del silencio* racional respecto a la locura, en otras palabras, de *decir la locura misma*, fuera del lenguaje racional que la ha violentado, exiliado, encerrado; señala –intentando mostrar la dificultad, si no la imposibilidad, de un intento tal, además de ciertas falencias u omisiones que se hallarían en la obra de Foucault– que todo el (*nuestro* dice Derrida, por tanto también el de Foucault) lenguaje europeo, el lenguaje que ha participado en la racionalidad occidental, es la inmensa delegación del proyecto de la captura u objetivación de la locura. De modo que lo que haría Foucault con su historia sería denunciar el orden en el orden.

Contra el orden racional sólo puede apelarse a él, sólo en él puede protestarse contra él. La revolución contra la razón, desde que se *profiere* (yo destaco), sólo puede hacerse en ella misma –según una dimensión hegeliana–, en su *interior*. Tiene “... *siempre la extensión limitada de lo que se llama, precisamente en el lenguaje del ministerio del interior, una agitación.*”^{Note23.}

“La expresión <<decir la locura misma>> es contradictoria en sí misma”.^{Note24.} Pues para decirla sin objetivarla habría que dejarla decirse a ella misma, pero, esencialmente, la locura es lo que no se dice (recuérdese aquello de que *todo el lenguaje europeo ha participado en la racionalidad occidental*).

Quizás le habría faltado a Foucault hacer un cuestionamiento a la significación <<historia>> o <<arquía>>: “Una escritura que excediera, para cuestionarlos, los valores de origen, de razón, de historia, no podría dejarse encerrar en la clausura metafísica de una arqueología.”^{Note25.}

Derrida ha dicho la dificultad, pero *decir la dificultad de decir* no es todavía superarla.

Se trata de acceder al punto en que el diálogo se ha roto, en que se ha partido en dos monólogos, acceder a ese momento de la decisión, de la *disensión* interna del logos, “... una división de sí mismo,... una partición y... un tormento interior del sentido en general, del logos en general,... una partición en el acto mismo del sentire.”^{Note26.}

El proyecto consiste en exhumar ese suelo común en que se enraíza la decisión, el *golpe de fuerza*^{Note27.} que liga y separa razón y locura.

Dicha raíz común se encuentra para Foucault en la época clásica. Según él, el logos griego no tenía contrario, inclusive –en palabras de Foucault citadas por Derrida– con la *dialéctica tranquilizadora* de Sócrates.

En este sitio, hace notar Derrida que si se habla de *dialéctica tranquilizadora*, ha de entenderse que ésta estaba “... ya *desposeída* y *exilada fuera de ese logos griego que no habrá tenido contrario*. [Es tranquilizadora]... *porque ha expulsado ya, ha excluido, objetivado o... ha asimilado a sí y dominado como uno de sus momentos; ha <<envuelto>> lo otro de la razón, porque ella misma se ha serenado, se ha tranquilizado en una certeza pre-cartesiana, en una sofrosyne, en una sabiduría, en un sentido común*^{Note28.} *y una prudencia razonable.*”^{Note29.}

Tenemos, pues, la siguiente disyunción:

a) El momento socrático y toda su posteridad (hasta la época clásica) participan del logos griego que no tiene contrario, y por tanto la dialéctica socrática no es tranquilizadora. De ser así, la fascinación de Nietzsche, Heidegger y otros por los presocráticos tendría algo de mistificación. O

b) dicho momento muestra ya una deportación y un exilio del logos fuera de él mismo, de manera que la decisión no tendría su lugar en la razón clásica. Ella “*sería esencial a la historia de la filosofía y de la razón en su conjunto. [La razón estaría]... ya dividida contra ella misma desde el alba de su origen griego.*”[Note30.](#)

No se puede, entonces, afirmar a la vez lo de la dialéctica tranquilizadora de Sócrates y la tesis que destaca a la época clásica como el momento donde la razón se tranquilizaría y protegería de su otro al excluirlo, al objetivarlo.

Este punto nos permite volver a Nietzsche.

Conforme a lo que ya se ha visto, éste, su filosofía, sería asimilable más bien a la segunda alternativa de la anterior disyunción –lucos de esto las da el mismo Derrida al mencionar la fascinación que la Grecia antigua (presocrática), provocaba en el pensador de Sils-Maria–; de modo que él vería en Sócrates esa necesidad de tranquilidad y protección, el inicio de lo que puede llamarse el espíritu objetivador (de ahí la pregunta al final del capítulo anterior).

Nos ha dicho Nietzsche que en una vida mítica como la de los antiguos griegos, todo es posible.[Note31.](#)

Todo esto decae, esa vida mítica es reemplazada por una racional, por el ideal del conocimiento tan bien descrito en “*Sobre verdad y mentira...*”, la ecuación socrática reza,

Razón = Virtud = Felicidad.[Note32.](#)

Según señala Nietzsche, durante toda la historia los *sapientísimos* han juzgado que la vida no vale nada, para Sócrates vivir es estar enfermo. Por eso, poco antes de beber la cicuta, dijo

“<<¡Oh, Critón!, debo un gallo a Asklepio>>.”[Note33.](#)—Esta <<última palabra>>, ridícula y horrible, quiere decir para quien tiene oídos: <<¡Oh, Critón!, *la vida es una enfermedad*>>... A Sócrates, a Sócrates *le ha dolido la vida.*”[Note34.](#)

Podría pensarse que dado tal consenso, algo de verdad ha de encontrarse allí. De hecho así han pensado los pesimistas, pero Nietzsche responde que aquí algo debe estar enfermo, y en primer lugar habría que examinar a esos sapientísimos: ¿eran acaso *décadents*?

El filósofo de la Engandina da una respuesta afirmativa a lo anterior: Sócrates y Platón son, según él, signos de decaimiento, pseudogriegos, antigriegos.

El consenso de los sabios no prueba lo consensuado, prueba una coincidencia fisiológica que redundará en una valoración negativa de la vida. Cualquier juicio de valor acerca de la vida, no sólo los negativos, vale sólo como síntoma, en sí es una estupidez.

¿Qué quiere decir que Sócrates (y Platón) sea un antigriego?, a todas luces, que los antiguos helenos afirmaban la vida, lo que ella significa, eran trágicos.

Sócrates, dice Nietzsche, era de la plebe y además feo, y la fealdad es en sí una objeción, casi una refutación entre los griegos. Por eso llega a preguntarse si el maestro de Platón era realmente griego.

La ecuación socrática está en contra de todos los instintos del antiguo griego, con ella Grecia transporta su gusto hacia la dialéctica, quedando vencido un gusto aristocrático: la plebe se sitúa arriba.

Lo honesto no lleva sus razones en la mano, lo que requiere de demostración tiene un valor bajo,

“En todo lugar donde la autoridad sigue formando parte de la buena costumbre y lo que se da no son <<razones>>, sino órdenes, el dialéctico es una especie de payaso: la gente se ríe de él, no lo toma en serio.-Sócrates fue el payaso que se *hizo tomar en serio...*”[Note35.](#)

Antes de esto, el propio derecho se logra por la fuerza, en el sentido de que no se alcanza con razones, no hay una razón (algo supuestamente objetivo, válido *per se*) que me otorgue derecho.

Lo importante en estas consideraciones es denotar cómo Sócrates se nos muestra, a través de las palabras de Nietzsche, como alguien totalmente opuesto a ese mundo griego donde todo era posible, como un punto de quiebre con ese mundo.

Se nos devela, pues, el momento socrático como aquél donde tiene lugar la decisión o escisión de ese logos sin contrario [Note36.](#), la escisión entre un <<mundo verdadero>> y otro <<aparente>> subyugado a aquél, excluido. Sócrates es quien rompería el diálogo, o mejor dicho, quien iniciaría el monólogo de la razón.

Con todo, todavía no sabemos qué significa el *socratismo*, por qué se defiende el hombre racional de esa *verdad amenazadora*, por qué se hace la escisión.

2. La Verdad de Nietzsche

Antes de buscar respuesta a dicha pregunta, intentemos dilucidar cuál sería esa *verdad* de la que huiría el hombre racional.

Seguramente no se trata de la verdad teórica, científica, racional; de ella no se resguarda, sino que la busca. Más aún, si la sospecha nietzscheana es correcta (¿verdadera?), con dicha “verdad” se protegería de la *verdad*.

Luego de esta demarcación negativa –se mostró lo que no sería esa *verdad*–, busquemos una respuesta positiva.

En la misma pregunta citada, [Note37.](#) se ve que algún papel juega en esto el pesimismo, [Note38.](#) sin embargo no podemos aventurar que la *verdad* se identifique con él; pues, cuando hablamos de pesimismo, optimismo, cinismo, racionalismo, etcétera; nos referimos, creo, a una actitud que se tiene frente a algo, una forma de verlo, interpretarlo – independiente de si, quien tiene esa actitud o forma de ver, la considera relativa o absoluta–. Si así son las cosas, la cuestión sería que frente a la *verdad* (ese *algo*), se tendría una actitud pesimista.

Pues bien, si la felicidad del hombre teórico está puesta en la regularidad del mundo, en tener todo bajo control, en leyes trascendentales, ahistóricas, incluso en un <<mundo verdadero>>, en un más allá, en un paraíso; su desgracia será descubrir que la *verdad* es que no hay verdad (“verdad”), ésta no es más que una hipótesis, una hipótesis moral que

“Concedía al hombre un valor absoluto, por oposición a su pequeñez y a su contingencia en la corriente del devenir y del desaparecer.”[Note39.](#)

“La verdad es el error, sin el que no puede vivir ningún ser viviente de determinada especie.”[Note40.](#)

“La ciencia ha consistido siempre en un eliminador del total confucionismo de las cosas, por medio de “hipótesis” que lo “explican” todo, a partir de esa repugnancia evidente de la inteligencia por lo caótico.”[Note41.](#)

La *verdad* –si es que todavía conviene hablar así– de la que se defiende el científicismo, no es otra que la ya mencionada en “*Sobre verdad y mentira...*”: “tras” la ciencia, la moral, la filosofía... tras el *platonismo*, lo que hay es ese *todo es posible* frente al que una especie de animal intenta conservarse ocultándolo, negándolo. Las “verdades” no son más que instrumentos útiles a ese propósito, herramientas para soportar el devenir. Es así como en el “*Ensayo de Autocrítica*” se hace una igualación entre optimismo, racionalidad y utilitarismo (tanto práctico como teórico).[Note42.](#)

En “*La Voluntad de Poderío*” encontramos muchas afirmaciones al respecto, por ejemplo:

“La utilidad de la conservación –y no cualquier abstracta y teórica necesidad de no ser engañado-, radícase como motivo tras la evolución de los órganos del conocimiento..., estos órganos se desarrollan de manera que su observación baste para conservarnos.”[Note43.](#)

No obstante la “verdad” sea una condición de vida, no por eso deja de ser falsa, en el sentido de no ser en ningún caso algo “en sí”.

La “verdad” siempre se entendió como algo absoluto, más allá de toda contingencia, como algo que se descubre –una ley natural es descubierta en la naturaleza, la *Idea* de algo se descubre tras su apariencia–.

Para Nietzsche la “verdad” no se descubre, la crea el hombre en vistas de satisfacer su necesidad de seguir viviendo. En otras palabras, la percepción que tenemos de las cosas responden a una perspectiva sólo humana, humanizamos el mundo, lo conceptualizamos para dominarlo. El mundo que comprendemos es el mundo que nos hacemos.

No poseemos el *ojo de Dios*, la perspectiva correcta, sino muchas –la de cualquier otro ser vivo, incluso la de otro hombre– según distintas necesidades, según diversas contingencias y por lo tanto, existen también varias “verdades”, esto es, no existe ninguna: ella es relativa, es perspectiva. [Note44.](#)

“... esa <<regularidad de la naturaleza>> de que vosotros los físicos habláis con tanto orgullo... no existe más que gracias a vuestra interpretación... ¡ella no es una realidad de hecho, no es un <<texto>>, antes bien es tan sólo un arreglo y una distorsión ingenuamente humanitarios del sentido...!” [Note45.](#)

“La necesidad no es un hecho, sino una interpretación.” [Note46.](#)

“... no hay ninguna cosa sin otras cosas. O, lo que es lo mismo: no hay “cosa en sí”.” [Note47.](#)

“El “¿qué es esto?”, equivale a la atribución de un sentido derivado de otra cosa. La “esencia” es algo de perspectiva, y supone ya una pluralidad. En el fondo, siempre se trata de un “¿qué es esto para mí?” (para nosotros, para todo el que vive, etc.).” [Note48.](#)

Como se ha señalado ya, las verdades no son más que una hueste de metáforas que se vuelven vinculantes por el uso y, podemos agregar ahora, por su utilidad.

Estamos en “presencia” entonces, de la invasión de todo el ámbito del sentido por la metáfora (del significado por el significante).

3. La metaforización de lo literal

Esto último, es bastante próximo al análisis que hace Richard Rorty sobre la metáfora en “*Ensayos sobre Heidegger y Otros Pensadores Contemporáneos*”^{Note49.}. Utilizaremos las reflexiones que éste filósofo hace para profundizar más en la nietzscheana concepción de la verdad.

Rorty señala que ver la verdad ligada a intereses y necesidades, permite pasar de una noción del conocimiento como adecuación entre mente y mundo, a una donde es la capacidad cada vez mayor de construir los instrumentos necesarios para que la especie sobreviva. La cuestión es la diferencia que X creencia supone para nuestra conducta.

Así, respecto del lenguaje, el querer verlo como algo necesario más allá de cierta utilidad, es convertirlo en reemplazo de Dios o la mente. Toda descripción sobre algo, no es más que una ficción inadecuada, pero útil, respecto de ese algo. Con esto se evita la distinción entre verdad y apariencia^{Note50.}: si todo es metáfora, al hablar de ella ya no se da una relación, que podemos llamar, propio-impropio, en el sentido de un significado “correcto” y respecto de él uno metafórico. No hay en la metáfora un desvío del uso adecuado de una palabra, lo que permitiría hacer la oposición entre metáfora y propio o literal. El supuesto significado correcto es también una metáfora, pero convencional, usual, útil. Nos dice Rorty:

“Davidson afirma que <<la mayoría de la metáforas son falsas>> pero sería mejor decir que la mayoría de las metáforas adoptan la forma de oraciones que, *prima facie*, parecen obviamente falsas. Sin embargo, posteriormente... pueden llegar a considerarse literalmente verdaderas..., la primera vez que alguien dijo <<la tierra gira alrededor del sol>> la respuesta general habría sido: <<debes estar hablando metafóricamente>>. Pero cien o mil años después, estas oraciones llegaron a ser candidatas de la verdad literal.”^{Note51.}

Y Nietzsche:

“¿Qué puede ser el conocimiento, en suma? “Interpretación”, oposición de un sentido, “no explicación” (en la mayoría de los casos se trata de una nueva interpretación, de una interpretación vieja que se ha hecho incomprensible, y que de repente no es más que un signo).”[Note52.](#)

En el fondo no hay *verdades literales*, sino *metáforas literalizadas*. Si lo que antes era llamado error, mentira, es la única “verdad”, no se puede hablar, en estricto rigor, de verdad y mentira.

Karl Jaspers, en su “*Nietzsche*”[Note53.](#), al explicar el carácter aparente de la verdad en el filósofo, nos dice que se alcanza en él un concepto de verdad que es contradictorio,[Note54.](#) verdad y error son lo mismo, lo válido en sí mismo se diluye en la apariencia que nunca es la misma, pues constantemente deviene, es una *inconstancia evanescente*. La verdad en sentido tradicional supone la identidad de A con A, y su contradicción con B; la cuestión es si se puede hacer esa delimitación de un *aquí y un ahora* si hay movimiento, devenir. Aprender algo así, poder formar conceptos, parcelar el movimiento, sería una mera abstracción que se pone sobre la realidad en devenir, irregular e inestable.

Dewey, en palabras de Rorty, asigna a la filosofía la tarea de romper con la corteza de la convención, lo que nos suena similar a una expresión que aparece en “*Sobre Verdad y Mentira...*” que habla de *desgarrar el tejido conceptual* por parte del intelecto liberado.

Dicho rompimiento o desgarramiento, se hace mediante el mismo impulso creador que forjó un mundo conceptual, pero que ahora se ha liberado, valiéndose del arte y el mito para jugar con lo establecido. Lo que hace es desconfigurar, desordenar las regularidades, metaforiza las metáforas literalizadas, recontextualiza los signos de manera de alterar indefinidamente el sentido, la “verdad”.

Es así como Rorty ve la metáfora como una manera de añadir una nueva creencia a las anteriores, nosotros podríamos ir más allá, y decir que es un modo de cambiar de creencias.

El objetivo del intelecto liberado no es más alcanzar un punto de vista trascendental, la metáfora es para el filósofo norteamericano, una

llamada a cambiar el propio lenguaje y la propia vida, en vez de una propuesta de sistematización de ambos.

Al decir que toda “verdad” es metáfora, que ya no hay algo como lo literal, ocurre lo siguiente: hay, por ejemplo, una teoría científica sobre algo, una explicación sobre algo. Para hacer entendible la explicación se usa un ejemplo –una metáfora– (el funcionamiento del sistema nervioso es *como* el de un computador). Este ejemplo será bueno, útil, mientras lo que explique sea más de lo que no explique. Cuando la diferencia es notoria, o el ejemplo lleva a confusiones que lo hacen contraproducente respecto a su objetivo explicativo, [Note55.](#) se cambia el ejemplo –la metáfora–, pues pierde su utilidad (el que sea algo así como adecuada o inadecuada en sí, no importa, sólo importa en vistas de la utilidad de un ejemplo).

Sin embargo, y a partir de la misma figura, se puede retrucar que si ocurre eso con los ejemplos, es justamente porque son ejemplos de algo y no ese algo mismo, en otras palabras, son metáforas de algo propio. Que eso suceda, mostraría que sí existe algo propio que puede ejemplificarse tanto correcta como incorrectamente.

Se puede responder de vuelta, que el ejemplo cambia porque lo “propio” lo hace. Esto inmediatamente redundaría en que se esfuma la *propiedad* (por eso las comillas), que se difume, por tanto, el límite que dividía lo verdadero de lo aparente, [Note56.](#) pues no puede haber algo propio que cambie, que sea otro, si lo hace, o más bien, al hacerlo, se nos devela como metáfora, como algo impropio (la ejemplificación de la teoría científica sería, luego, una metáfora de una metáfora, una creación a partir de otra).

Nuevamente, yendo más atrás, se puede decir: “sí, correcto, eso pasa porque la teoría era una metáfora de algo propio, una explicación de la realidad que ahora se nos muestra como incorrecta; la metáfora pretendía explicar y ya no lo hace o lo hace mal, es una metáfora *inadecuada* a la realidad.”

He aquí que llegamos al punto crucial de la cuestión, pues ahora se puede alegar lo siguiente: “conforme, pero esa realidad de la que tú hablas es sólo una hipótesis, tiene, hablando en términos kantianos, la condición de un noúmeno. Pero lo que nosotros conocemos, con lo que hablamos y nos referimos a esa supuesta realidad es con las

metáforas [Note57.](#), no tenemos un acceso inmediato a esa “realidad” (esto es de hecho, lo que dice Nietzsche en “*Sobre verdad y mentira...*”). Y no hay razones para suponer que se llegue a encontrar algo así como la *metáfora correcta* (tras un deseo tal está la idea de progreso), no porque sea lógicamente imposible –porque no se pueda pensar en esa posibilidad– (digamos de inmediato que lo pensable o lógicamente posible, es sólo eso, a saber, una posibilidad y no necesariamente una realidad, por ejemplo el unicornio), sino más bien, por una cuestión empírica: no ha ocurrido y es factible que no ocurra.

Claro está que esto último no es una prueba definitiva, igual puedo seguir creyendo en alcanzar La Metáfora. Pero justamente de eso se trata, es una creencia o más precisamente, una esperanza –lo mismo que la otra posibilidad, claro que sería una esperanza bastante desesperanzadora si medimos con la vara del progreso– y no una certeza. Esperanza que tiene como asidero, que se funda –en vista de su posibilidad de realización– en una hipótesis, [Note58.](#) la hipótesis de la realidad, cosa en sí, noumèno, etcétera; tal como la esperanza de la salvación, de la redención, tiene como supuesto necesario la hipótesis de un dios, de Dios (la hipótesis hace que la salvación y el progreso, respectivamente, sean creíbles, es decir, esperanzadores).

La cuestión se reduce a esto: creo, o se cree, en la hipótesis de La Realidad, y tengo la esperanza de La Metáfora. ¿Por qué?, porque se tiene una expectativa o anhelo más profundo: que la vida tenga sentido. Pero nuevamente, eso es una esperanza y no la Verdad (ya no hay Verdad, a los más hay esperanzas).

¿Y qué de la pregunta acerca del *socratismo de la moral*, con el científicismo?

Sabemos ya que es un intento de conservación, de protección. Pero ahora podemos especificar que es el interés de huir de un mundo hostil, caótico. Con este objetivo es que se ha creado un <<mundo verdadero>>, seguro, que ha dejado fuera, como algo negativo, aparente, como su opuesto, a esa realidad mítica donde todo es posible y que para el investigador es la locura misma, el sin sentido mismo.

Profundicemos más en esta decisión y en el significado de la conciencia de ella, pero acudiendo nuevamente a Derrida,

particularmente a lo que dice sobre el *cogito* y la locura en Descartes en el escrito ya citado.

ENSAYO III. El “acontecimiento” o la muerte de dios

“Los acontecimientos y pensamientos más grandes – y los pensamientos más grandes son los acontecimientos más grandes – son los que más se tardan en comprender: las generaciones contemporáneas de ellos no tienen la vivencia de tales acontecimientos, – viven al margen de ellos.”

Friedrich Nietzsche. <<Más allá del bien y del mal>>

ENSAYO IV. APÉNDICE A MODO DE CONSIDERACIÓN FINAL. Creación de sí mismo (autosuperación)

“Para mí eran escalones, subí por encima de ellos, – para esto tuve que pasar sobre ellos. Pero opinaban que yo quería ponerme a descansar sobre ellos.”

Friedrich Nietzsche. <<Crepúsculo de los ídolos>>

Si algo puede concluirse tras el desarrollo de todo este trabajo, es el claro rechazo por parte de Nietzsche a cualquier tipo de esencialismo, trascendentalismo o cuestiones similares, no en tanto interpretaciones (errores), sino como supuestas “verdades”.

Como ya hemos dicho, en “*Sobre verdad y mentira...*” –y en general a lo largo de toda la obra nietzscheana– hay una reivindicación de lo mítico –aparición, error, ilusión, metáfora, etcétera–. No por una mera preferencia, gusto estético o cuestiones similares, sino porque ello se devela como la posibilidad de lo humano (de la ciencia, la filosofía, el conocimiento en general, por supuesto del arte, etcétera), como nuestro modo de conservación y lo más propio del hombre

¿Pero qué implicancias tiene esto en lo que podríamos llamar, la formación del individuo?

No se trata de una pregunta antojadiza, pues difícilmente podría afirmarse que el hombre y su formación o modo de ser, no es una

preocupación “esencial” para el pensador de la Engandina, si es que no el tema de su filosofía.

¿De qué otra forma podría entenderse sus constantes referencias a lo fisiológico, a la debilidad o fortaleza del individuo o de un pueblo, su constante apelación a los futuros filósofos, el que se autodenomine como psicólogo?, ¿cómo leer su autobiografía –“*Ecce homo*”– y tantas otras cosas?

Si así son las cosas, lo que habría en Nietzsche, antes que una teoría del conocimiento o cuestiones por el estilo, antes que una mera investigación sobre el saber, el conocimiento y la verdad –ello sólo importa a quien anda en busca de objetividades–, es una preocupación moral. Pues tras todos los sistemas, ansias de verdad, etcétera, hay un individuo valorando. Lo del filósofo alemán no es sólo una investigación sobre el conocimiento, es una genealogía de sus orígenes, no para encontrar un nuevo *organon*, sino para una *transvaloración de todos los valores*, para la emancipación del individuo.

Dicho esto, pasemos al tema de este apéndice (que también pudiese ser una “conclusión” o consideración “final”).

En “*Contingencia, Ironía y Solidaridad*”^{[Note109.](#)}, Rorty, a partir de consideraciones como las que hemos mostrado, hace la citada distinción entre un ámbito público y otro privado: no es posible que mi proyecto de vida, o el de cualquier otro, sea universalizable al modo, por ejemplo, de un imperativo categórico, pues no hay algo así como valores necesarios o correctos, todo eso depende de nuestras inclinaciones y no puede responderse teóricamente a preguntas cómo ¿qué debo hacer?. Lo que sí hay, es una comunidad históricamente condicionada a la que uno pertenece y que normalmente influirá en lo que hagamos o no.

Si aceptamos esta distinción entre público y privado, si –nos dice en “*Objetividad, Relativismo y Verdad*”^{[Note110.](#)}– se abandona el proyecto de superar las peculiaridades y perspectivas humanas, lo importante será la cuestión relativa al tipo de ser humano que *queramos llegar a ser*. Una de las aristas de esta cuestión –y que tiene que ver más con Nietzsche– versa sobre qué debo hacer con mi soledad, es una pregunta que tiene que ver con *llegar a ser el que soy*.

Si ponemos la cuestión en la perspectiva del filósofo alemán, se trata del hombre intuitivo, de ser siempre poetas, de engañar, ser superabundantes, querer siempre más, de acceder a modos antagónicos de pensar, lo que es muestra de una libertad madura del espíritu, de un dominio de sí mismo.

En el prefacio a *“Humano, Demasiado Humano”*, [Note111.](#) se sostiene que la vida desea y vive del engaño, que con la *discrepancia absoluta de óptica* que él –Nietzsche– posee, para permitirse el lujo de su *veracidad*, requiere procurarse artificialmente lo que necesita, falseando e inventando; pues

“... ¿qué han hecho todos los poetas?, ¿por qué otro fin existe el arte en el mundo?” [Note112.](#)

“En verdad, siempre somos arrastrados hacia lo alto –es decir, hacia el reino de las nubes: sobre éstas plantamos nuestros multicolores peleles y los llamamos dioses y superhombres...” [Note113.](#)

Sabemos ya que la crítica nietzscheana no apunta al hecho de que el hombre racional metaforice, a que mienta, pues el ser humano no puede sino hacer esto (el mismo Nietzsche y Zaratustra lo hacen, incluso el superhombre pertenece al reino de las nubes), no se puede prescindir en él de su capacidad creadora. Lo que objeta es justamente que, siendo el hombre “esencial” y “necesariamente” creador, pura perspectiva, se convierta, en tanto hombre teórico, en alguien poco creador.

Como en un principio se vio, [Note114.](#) la cuestión radica en el reconocimiento del error, de que no hay algo como *lo verdadero*, que el hombre del conocimiento –filósofo, científico, y también el moral (si es que no son lo mismo)–, tenga la conciencia de ser alguien que crea y no descubre.

El acrecentamiento de la vida está dado en los valores vitales que se oponen a los valores conservadores del hombre racional, se refieren los primeros a un sobrepoder (sobrepotenciamiento).

Por eso los dardos van dirigidos a la moral tradicional (en donde se incluye por supuesto la filosofía, la religión, la ciencia). Nuestro pensador ve en esa necesidad de crear algo –que se cree descubierto

y no creado— para eternizarlo, una improductividad, una falta de fuerza, una voluntad de poder impotente, débil; es decir, lo recriminado es la debilidad y no el falsear e inventar.

De nuevo, siguiendo a Vaihinger en su citada obra, el hombre superior sería aquel que es consciente de la ilusión, [Note115.](#) de que la apariencia es el presupuesto de la vida.

El hombre *contranatural*, decadente, es aquél que no puede vivir con y según la idea de que sólo hay contingencia, contradicción; al contrario del hombre que, para vivir, no necesita resguardarse —creer, tener fe— en “verdades”, en la tradición. No se trata de otra cosa sino de la *afirmación gozosa del juego*.

“Fue Nietzsche el primero en sugerir explícitamente la exclusión de la idea de “conocer la verdad”...

Concebía... el conocimiento de sí como una creación de sí. El proceso de llegar a conocerse a sí mismo, enfrentándose a la propia contingencia haciendo remontar a su origen las causas, se identifica, con el proceso de inventar un nuevo lenguaje, esto es idear algunas metáforas nuevas. Porque toda descripción *literal* de la identidad de uno -esto es, todo empleo de un juego heredado de lenguaje con ese propósito- necesariamente fracasará... Fracasar, como poeta- y, por tanto, para Nietzsche, fracasar como ser humano- es aceptar la descripción que otro ha hecho de sí mismo, ejecutar un programa previamente preparado, escribir, en el mejor de los casos, elegantes variaciones de poemas ya escritos. De tal modo, la única manera de hacer remontar a su origen las causas del propio ser sería la de narrar una historia acerca de las causas de uno mismo en un nuevo lenguaje... la persona que emplea las palabras en la forma en que antes nunca han sido empleadas, es la más capacitada para apreciar su propia contingencia. Porque ella puede ver, con más claridad que el historiador, el crítico o el filósofo que buscan la continuidad, que su *lenguaje* es tan contingente como la época histórica de sus padres o la suya propia. Puede apreciar la fuerza de la afirmación de que “la verdad es un ejército móvil de metáforas” porque debido a su propia amplitud ha pasado de una perspectiva, de una metáfora, a otra...

Es ésa la diferencia que separa la voluntad de verdad de la voluntad de autosuperación... “Recrear todo “fue” para convertirlo en un “así lo quise”.”[Note116.](#)

En palabras del propio Nietzsche:

“La idea de que el mundo que debería ser existe verdaderamente, es una creencia de los improductivos, que no anhelan crear un mundo tal y como debería ser. Consideran que existe ya, buscan los medios para llegar a él. “Voluntad de verdad”: impotencia de la voluntad creadora,”[Note117.](#)

“Ahora el esclavo es hombre libre, ahora todos rompen las rígidas y hostiles delimitaciones que la penuria, la arbitrariedad o la <<descarada moda>> han establecido entre los hombres... .

...(el hombre) ha desaprendido a andar y hablar, y está en camino de emprender el vuelo por los aires danzando.... .

... Se siente dios, él mismo camina tan extático y realzado como veía caminar a los dioses en los sueños. El hombre no es ya artista, se ha convertido en la obra de arte...”[Note118.](#)

Siguiendo a Jaspers[Note119.](#), se juzga aquí al hombre como un ser que se produce a sí mismo (*sich Hervorbrinden wessen*), puede vérselo como *realidad* o como *posibilidad*. En Nietzsche está presente sobre todo esta última, el hombre *se juega en sus posibilidades*.

Lo clave aquí es la idea de creación, lo que tiene que ver con la moral.[Note120.](#) No hay simplemente una superación de la moral, sino que una superación de ella por moral. Se trataría de una *transvaloración* de los valores tradicionales, establecidos, heredados, que impiden la autorrealización del hombre, el crearse a sí mismo. La moral es la llamada a la realización del hombre como posibilidad, crearse una moral propia, un mundo propio, autosuperarse.

Nietzsche se entiende a sí mismo dentro del autoproducirse, no se trata de una vanidad, sino de la conciencia de ser una excepción, de que su visión de las cosas –ese ir *contra toda óptica*–, significa estar libre de profesión, mujer, patria, es decir, de las generalidades o instituciones sociales. La norma de Nietzsche es –y la exige para todo hombre creador, de espíritu fuerte– someterse a su excepcionalidad, por eso la máxima de Píndaro: *llega a ser el que eres*.

Es la vida la que se valora a sí misma, ya dijimos que los valores son “esencialmente” vitales, en oposición a los valores conservadores que niegan la vida.

Jaspers reconoce dos modos de filosofía, una contemplativa (*Betrachtende*) y otra que apela, que exige (*Fordernde*). El pensamiento nietzscheano correspondería al segundo tipo: se apela a la libertad del hombre, se exige un hombre creador, vital, que se libre de los antiguos y heredados esquemas como posibilidad de un *superhombre*, de algo por venir, de un *porvenir*.

“Quien alcanza su ideal, justo por ello va más allá del mismo.”[Note121.](#)

“*De la escuela de guerra de la vida.* – Lo que no me mata me hace más fuerte.”[Note122.](#)

“¿Qué es la felicidad? – El sentimiento de que el poder crece, de que una resistencia queda superada.”[Note123.](#)

El hombre como ser que se produce a sí mismo, requiere de imágenes por las que se guía. Se requiere de una imagen ejemplar (*Vorbild*), de hombres superiores (*Höhere Menschen*). Frente al ejemplo hay una contraejemplo (*Gegenbild*), el *Vorbild* fracasa en la realidad, se queda a medio camino (hombres como Napoleón y Beethoven); así pues, la posibilidad de la superación –si es que algo así es posible– sólo está dada en el hombre capaz de dirigir, de legislar, en una *Leitbild*; a saber, en el sobrepoder (*Übermacht*) del superhombre (*Übermensch*), en la inocencia del niño.

Quizás se trate sólo de una ficción útil, de la expresión de un deseo, de la apelación a lo imposible, quizás no sea más que un símbolo, un ideal, una referencia, algo siempre por-venir, *las bodas entre luz y tinieblas, el nuevo amigo.*

De seguro no es la “verdad”, pues Dios ha muerto, a lo más es una esperanza, pero una muy singular, ya que sería, no la de un sentido, sino la del sin sentido.

Se manifiesta así, siempre acuciante, la duda de “... *si podemos permanecer conscientemente en la falsedad y... si, supuesto que debemos hacerlo, ¿no sería preferible la muerte?*.”[Note124.](#)

... en 1889, locura del filósofo. Nietzsche “muere” en 1900; *el resto se sigue de aquí...*

BIBLIOGRAFÍA

BÁSICA

1. DERRIDA, Jacques. Cogito e Historia de la Locura.
2. -----. La Estructura, el Signo y el Juego en el Discurso de las Ciencias Humanas. [Ambos textos son traducción de Patricio Peñalver en La escritura y la diferencia, editorial Anthropos, Barcelona, 1989].
3. JASPERS, Karl. Nietzsche, Traducción de Emilio Estiú, editorial Sudamericana, Buenos Aires.
4. RORTY, Richard. Contingencia, Ironía y Solidaridad, traducción de Alfredo Eduardo Sinnot, editorial Paidós, Barcelona, 1991.
5. -----. Objetividad, Relativismo y Verdad, editorial Paidós, Barcelona, 1996.
6. -----. Ensayos sobre Heidegger y Otros, traducción de Jorge Vigil Rubio, editorial, Paidós, Barcelona, 1993.
7. NIETZSCHE, Friedrich. Sobre Verdad y Mentira en Sentido Extra Moral, traducción de Luis Ml. Valdés, editorial Tecnos, Madrid, 1994.
8. -----. Ensayo de Autocrítica, en El Nacimiento de la Tragedia, traducción de Andrés Sánchez Pascual, editorial Alianza, Madrid, 2001.
9. -----. Crepúsculo de los Ídolos, traducción de Andrés Sánchez Pascual, editorial Alianza, Madrid, 2001.

OTROS

1. DERRIDA, Jacques. **Fuerza de Ley**, traducción de Adolfo Barberá y Patricio Peñalver, editorial Tecnos, Madrid, 1997.
2. DESCARTES, René. **El Discurso del Método**, traducción de Fernando Alonso, editorial Akal, Madrid, 1989.
3. -----. **Meditaciones Metafísicas**, traducción de Juan Gil, editorial Folio, Navarra, 1999.
4. NIETZSCHE, Friedrich. **La Voluntad de Poderío**, traducción de Aníbal Froufe, editorial Edaf, Madrid, 1981.
5. -----. **Así Habló Zaratustra**, traducción de Andrés Sánchez Pascual, editorial Atalaya, Barcelona, 1997.
6. -----. **El Nacimiento de la Tragedia**, traducción de Eduardo Knörr y Fermín Navascués, editorial Edaf, Madrid, 1998.

7. -----. **Más Allá del Bien y del Mal**, traducción de Andrés Sánchez, editorial Folio, Villatuerta (Navarra), 1999.
8. -----. **Ecce Homo**, Editorial Alba, Madrid, 2001, (no se indica traductor).
9. -----. **El anticristo**, traducción de Andrés Sánchez, editorial Alianza, Madrid, 2001.
10. -----. **Humano, Demasiado Humano**, traducción de Julio Loya, editorial Mestas, Madrid, 2002.
11. -----. **Segunda Consideración Intempestiva: Sobre la Utilidad y Perjuicios de la Historia para la Vida**, en
12. www.nietzscheana.com.ar
13. VAIHINGER, Hans. **La Voluntad de Ilusión en Nietzsche**, traducción de Teresa Orduña, editorial Tecnos, Madrid, 1994 [viene incluido en la misma edición de “Sobre verdad y mentira...”].