

## SOBRE MENTIRA Y OLVIDO EN SENTIDO EXTRAMORAL

Marcos García de la Huerta  
Universidad de Chile

“Verdad es eso que dura”  
Albert Camus

**RE** ¿Cómo escribir sobre Nietzsche, cuando él mismo ha declarado: “de todo lo escrito amo solo aquello que alguien escribe con su sangre”? Si ni siquiera escribimos con tinta... “Odio a los holgazanes de la lectura”, agrega; “otro siglo más de lectores, y el propio espíritu apestará” (*WW*, II, 305).

Quizá la electro-imagen permita abrigar otras expectativas: el golpe asestado a la lecto-escritura no se sabe si será mortal, pero está evitando por lo que se ve, ese “otro siglo de lectores” que apestaría el mundo. Los últimos lectores “hacen guiños” ante el papel impreso sin entender siquiera lo que leen: quizá sean ellos los herederos del “último hombre”.

¡Hay tantas cosas que avergüenzan al leer a Nietzsche! Impugnó los establecimientos de enseñanza de Alemania por el espíritu mercantil que imperaba en ellos. Y se excusaba “por tener que usar un lenguaje de traficante de esclavos” para hablar de las universidades alemanas. Todo eso, en el siglo XIX, es cierto: ¡El progreso permite ver las cosas con más perspectiva!

¿Cómo hacer, pues, hermenéutica *nietzscheana*, cuando él era tan refractario a la exégesis de textos? Prácticamente no la ejercita, y si lo hace no deja mayor rastro, porque podía ser un conocedor profundo de Kant, Hegel o Platón, casi sin que se notara. Los toma como sus chivos expiatorios, procurando una versión deliberadamente simplificada para perfilar mejor, por contraste, lo que él mismo piensa.

“Hermenéutica *nietzscheana*” parece, pues, una contradicción en los términos, salvo que el interpretar se entienda, a su vez, de un modo diferencial.

Entonces, la respuesta (provisoria) a la pregunta enunciada sería: es preciso leer a Nietzsche con alguna distancia y, desde luego, con redoblada atención, como él mismo sugirió: “practicar la lectura como un *arte* ... algo para lo cual es preciso ser casi vaca y, en todo caso, no ser ‘hombre moderno’: (se requiere) *rumiar*, “porque (mis escritos) tardarán en ser legibles” (*WW*, II, 770).

Pero él ha advertido también: “Una cosa soy yo, otra cosa son mis escritos” (*WW*, II, 1099). De modo que “la sangre” con que pedía escribir, no brota en vivo de las arterias ni es solo un decantado de las experiencias. Hay un campo simbólico con

reglas y valencias propias, con ambivalencias y ficciones, con espacios difusos y significados móviles, que vuelven incierto y peligroso el *acto filosófico* fundamental de Nietzsche. El lo admite a su manera cuando escribe: “yo me tomo la libertad de olvidarme, ¿por qué no la de contradecirme?” (KS, IX, 598).

Una confesión como ésta no podrá pasar inadvertida, pero sería demasiado fácil enrostrarle que el conocimiento y la verdad misma se vuelven problemáticos si no se respetan ciertas reglas. Es lo menos que le impugnaría, seguramente, uno de esos lectores sumidos en la rutina de sus certidumbres, que reencuentran en los textos lo que ya saben y de los que él se defendía por anticipado.

Pero se trata, como decíamos, de que Nietzsche se propone realizar un *acto filosófico* disruptivo, intempestivo, en franca y resuelta oposición con el legado histórico de conceptos referentes al conocimiento y la verdad, y al que él atribuye un enorme poder germinal. Paradójicamente, este “acto” requeriría, precisamente, acoger las oposiciones, “el hombre más sabio (es) *el más rico en contradicciones*”, constituyendo al mismo tiempo, la conjunción de lo múltiple y diverso “una suerte de movimiento planetario” (WW, III, 441).

La “contradicción”, entonces, sería una categoría transversal, no solo psicológica o antropológica, por lo que toca al “tipo” sabio, sino también histórica y política desde el momento que se expresa y canaliza en un “movimiento planetario”. Eso significa que no es ninguna de esas cosas separadamente y que de algún modo pretende serlas todas a la vez. La transversalidad es característica del modo de pensar de Nietzsche, y es otra señal de alerta para el lector.

En el Prefacio de *Consideraciones inactuales*, Nietzsche introduce la lectura con una palabra de Goethe: “Por lo demás, me es odioso lo que tan solo me instruye, sin acrecentar o vivificar en forma inmediata *mi actividad*” (Yo subrayo). Lo que él reprocha allí a la “ilustración histórica” y en general a la cultura de su época, es que predisponen en exceso a un confinamiento en el pasado, a escamotear las potencialidades creadoras del presente. Esa forma de ilustración, que se rinde fácilmente a la magnificación del pretérito o se conforma con evocarlo para convertirlo en motivo de solaz o *divertimento*, tiende a embotar los impulsos y deseos, a inhibir la iniciativa y la creatividad, de modo que termina neutralizando la voluntad y la actividad. Y eso es, precisamente, lo que *odiaba* Goethe.

Pero un conocimiento pasivo es lo que se suele llamar también, conocimiento “puro” u “objetivo”, *teoría*, algo distinto de la actividad, que al menos “no la acrecienta inmediatamente”.

¿Participaría Nietzsche de esta “odiosidad” goethiana hacia la venerada teoría?

En lo que respecta a los “excesos del historicismo”, él ve en el olvido un paliativo del conocimiento, entendido como simple representación de lo existente. El exceso de conciencia histórica atrofia y paraliza, provoca sufrimiento y hastío porque nos forma en el *ethos* del respeto, de la devoción incluso, por lo que ha sido y lo que ha triunfado: eso mata la voluntad y hasta la expectativa de crear algo nuevo y mejor.

“Siempre es una sola cosa la que hace que la felicidad sea felicidad: el *poder olvidar*, o, dicho en términos más eruditos, la facultad de sentir durante un tiempo en forma *ahistórica*” (WW, I, 212). Remacha seguidamente la misma idea con una apelación a una capacidad distinta y contraria hasta cierto punto, a la del conocer: el poder actuar, precisamente: “La acción supone el olvido” (Ibíd.). Y, a su vez, el “poder olvidar” es lo que hace posible “la felicidad”.

¿La felicidad? ¿Qué tiene que ver ella con el conocimiento y la búsqueda de la verdad?

Hay aquí, en efecto, un aparente cambio de registro. Porque la felicidad está asociada en la tradición de la filosofía, con la “disciplina” de la moral, en tanto la verdad pertenece al orden del saber y el conocimiento. Pero Nietzsche manifiestamente subvierte el orden disciplinario, de modo que cuando él analiza la moral no está solo en juego la disciplina moral o la práctica de la misma incorporada en las costumbres, la llamada moralidad. Está en juego el conjunto de “valores” que informan la vida humana, incluidos ciertamente los “valores” morales: “Entiendo por 'moral', escribe, un sistema de valoraciones que se toca con las condiciones de vida de un ser” (WW, III, 925).

Nietzsche rebate una supuesta verdad o esencia de las cosas, contrapuesta a los fenómenos. Esa dualidad platónica, entre unas “esencias puras” y las apariencias fenoménicas, se ha continuado conjugando en distintos tiempos, formas y modalidades en la filosofía y en el cristianismo, hasta culminar en la ‘teología moral’ de Kant. “Una ‘cosa en sí’ es tan absurda como un ‘sentido en sí’ o un ‘significado en sí’. No hay ningún ‘estado de cosas en sí’, sino *un sentido que siempre ha de introducirse de nuevo para que pueda haber un estado de cosas*. El ‘¿qué es eso?’ es un *poner-sentido*, “en algo que por sí mismo no lo tiene” (WW, III, 487). Reitera esta idea en *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, donde se lee: “¿Qué es, pues, la verdad? Respuesta: una multitud de metáforas, metonimias y antropomorfismos en movimiento, en suma, un conjunto de relaciones poética y retóricamente potenciadas, transferidas y adornadas, que tras prolongado uso le parecen fijas, canónicas y obligatorias a un pueblo. Las verdades son ilusiones que se han olvidado que lo son” (WW, III, 314).

Las reservas sobre los excesos de la conciencia histórica, no se refieren, por lo visto, únicamente al saber historiográfico y a su traducción en las opiniones “canónicas” del sentido común. Alcanzan el conjunto de las prácticas retóricas decantadas en el lenguaje y transmitidas a través suyo. Por ende, alcanzan también a los conceptos metafísicos fundamentales, que requieren de una expurgación genealógica, vale decir, de una exploración, que se remonte al proceso de conversión de los “estímulos nerviosos” o impresiones sensoriales primarias, “en metáforas, metonimias”, etc. Todo ese arsenal de “ilusiones”, que terminará imponiéndose como “verdad” y constituyéndose en sentido común, gracias a su inveterado uso y reiteración en el lenguaje (WW, III, 309 ss.).

Los conceptos fundamentales de la filosofía merecen, en efecto, su propia crítica. Verdad, ser, esencia, sustancia, espíritu, mundo suprasensible, son ideas gastadas, “soles” que han perdido su poder de irradiación y ya no alumbran los destinos de

los mortales. Son, por lo demás, duplicaciones ilusorias del mundo corporal-sensible, que sirven de defensas ante los peligros, retos e infortunios del mundo real. Pero resultan de un rechazo, de una *reacción*, que constituye una capitulación ante él: es la renuncia al sensorio, al placer y a la felicidad.

La lógica binaria de los dos mundos, que atribuye toda la carga positiva –de virtud, bien, belleza y verdad– al trasmundo y reserva lo negativo, de apariencia, maldad y error para el mundo sensorial, es una “valoración”, que intenta introducir un nuevo orden en la esfera de las pasiones, pero es él mismo, un orden aparente, engañoso: una realidad virtual. Afirmamos, por ejemplo, la eternidad como “valor” superior, ante el desamparo y el temor que nos inspira la muerte y la caducidad, pero lo ilusorio es esa sempiternización del tiempo, no la perecibilidad. La misma lógica inversora del Sermón de la Montaña opera en la postulación de una esfera de idealidades y con análogos propósitos: procurar un suplemento de felicidad a quien no halla alegría y satisfacciones genuinas; camuflar la irrevocable contingencia y finitud de nuestra experiencia; restañar, en suma, la herida del mundo, depreciando el mundo. El “más allá” es el consuelo de la penuria e inclemencia del “más acá”, “el gemido de la criatura agobiada” diría Marx, una suerte de “reacción terapéutica negativa”(Freud), frente a las seducciones del mundo. Esta reactividad o negatividad es lo que Nietzsche llama “el ideal ascético”.

Si la verdad es un “valor”, que corresponde a una determinada *evaluación* del mundo, quiere decir, que ella no pertenece a un orden fundamentalmente diferente al de la llamada moral. La “genealogía de la moral” representa una crítica del conjunto de la tradición metafísica. Alcanza indistintamente a la filosofía, a la ciencia y a la religión, incluso a ciertas formas del arte en cuanto también en ellas se suele expresar el “ideal ascético”.

La filosofía conserva de la religión su adicción por el “ideal ascético”, porque afirma que el mundo que nos importa es falso, y lo impugna como una ficción que es preciso sobrepasar. La validación de la idea y lo suprasensible sobre la apariencia, es la traducción en el orden del conocimiento, de la estimación de la renuncia al sensorio como la virtud por excelencia. La ciencia incurriría en el mismo error, pues: “ese *querer* detenerse ante el hecho, el *factum brutum*..., esa renuncia a la interpretación ... todo eso expresa, en definitiva, tanto ascetismo de la virtud como cualquier negación de los sentidos. Lo que *obliga* a eso, la incondicional voluntad de verdad es, a no engañarse, la creencia en el ideal ascético..., la creencia en un valor *metafísico*, un valor *en sí de la verdad*” (WW, II, 890).

La filosofía, la teología y la ciencia guardan entre sí cierto “aire de familia”, en tanto el lenguaje de la religión, como el de la metafísica y el de la ciencia, no dice todo lo que dice; oculta algo que no entra en sus propias reglas: enmascara junto con decir. Nietzsche reitera en los *Fragmentos Póstumos*, a propósito de una crítica a la asimilación del libre albedrío con la responsabilidad, una idea de *La genealogía de la moral*: los teólogos y sacerdotes han postulado esa conexión, con vistas a someter a la humanidad a su tutelaje: “Se ha considerado a los hombres como ‘libres’ para poder juzgarlos y condenarlos, para poder culpabilizarlos”. La genealogía supone, como el

acertijo de Delfos, ese doble registro en el que un lenguaje dice algo, pero significa otra cosa. Para des-cifrarlo, la crítica genealógica lo remite a sus fuentes arcaicas, a ese “trabajo prehistórico” realizado por el género humano, que ha dado lugar al nacimiento del resentimiento, a la culpa y al ideal ascético: los tres pilares del nihilismo, que corresponden a las tres secciones de la *Genealogía*. El lenguaje enmascarador se desenmascara desmontando los resultados de ese inveterado trabajo, recorriendo a contrapelo por así decir, esa historia atávica. Una vez desconstruido el intrincado proceso de su formación, reaparece el estado de inocencia previo a la formación de la conciencia falsa o de la mala conciencia. Se muestra finalmente lo que antes permanecía disfrazado u oculto: la *dominación*.

La denuncia genealógica cumple así una función liberadora pues, mientras el dominio permanece oculto, se favorecen sus efectos de engaño y se refuerza su poder enmascarador. Una vez revelado el secreto, se desarma el discurso, desaparece el doble sentido: la “voluntad de poder” ocupa el espacio de la culpa, del error, de la verdad. El desmontaje genealógico cumple una función catártica, como el saber del “médico de la civilización”: cura a los hombres de su mala conciencia; de la moral, de la verdad, de la metafísica, podría agregarse, porque la filosofía de la voluntad quiere reemplazar a la metafísica. “Si nos situamos al final del inaudito proceso ... encontramos como fruto más maduro de su árbol al *individuo soberano*, igual tan solo a sí mismo, emancipado de la moralidad de las costumbres, autónomo, supramoral; en suma, al hombre de voluntad propia, independiente, que *puede prometer*” (*WW*, II, 2, 801).

Habría, según esto, un lugar para la interpretación, pero el texto sería el proceso histórico de formación de los “juicios morales” y la función más genuina del conocimiento –que parte de la descomposición de los “prejuicios morales”–, opera más bien como el legislador, que impone a las cosas una entidad y consistencia que ellas por sí mismas no poseen. Cuando el hombre quiere hallar una verdad que está allí de antemano y que él des-cubre, éste sería el error por excelencia, porque esta voluntad de des-cubrir simplemente lo existente es una forma de impotencia de la voluntad, una suerte de peligro nihilista original, que Nietzsche denuncia en la raíz de la metafísica occidental. La crítica al concepto tradicional de la verdad = des-cubrimiento culmina en esta paradoja: “la verdad es... un error” (*KS*, XI, 506). Pero un error necesario: “La verdad es esa clase de error sin el cual un determinado tipo de ser viviente no podría existir” (*Ibíd.*). Eso significa: la verdad que pretende tan solo decir verdad, miente, porque la verdad así concebida, no es más que un error. Nietzsche no quiere mentir, pero no quiere tampoco dejarse engañar, quiere decir la verdad de la verdad, y ésta sería, que no es más que una mentira la tal verdad.

Pero esta verdad más verdadera, que decreta la mentira o el “error” de la verdad, parece también engañosa, o autodestructiva. O bien significa que todas las formas anteriores de concebir la verdad son “erróneas”, lo cual implica mantenerse en el dominio de la metafísica, dentro de la significación “verdad”, o bien significa que se abandona toda pretensión de verdad. Y otro tanto ocurre, como ha apuntado Heidegger, si se pone, en lugar de la verdad, el “valor” o los valores. Si “la verdad” es un “valor” o más bien un desvalor, algo enfermizo y debilitante, no habría sino juicios de valor

que cumplen una función terapéutica en la economía interna de los hablantes o de los destinatarios. Las palabras, antes que valor veritativo, tienen valor performativo. Si vale más decir que no hay verdad –o que “la verdad es un error”– para curarse de una creencia anuladora más bien que falsa, se recurre a un registro que no es propiamente del conocimiento. “Nosotros hemos abolido (*abgeschafft*) el mundo verdadero. ¿Qué mundo nos queda? ¿El aparente quizás?... ¡Pues no! ¡con el mundo verdadero hemos también abolido el aparente! (WW, II, 963).

Si se toma “verdad y mentira en sentido extramoral” –no metafísico–, este sentido trasmodal tendría que apelar no a los efectos de verdad del conocimiento y del saber, sino a los efectos performativos, eudemonísticos, desiderativos, etc. Dicho nietzscheanamente: al potencial creativo, al poder generador de nuevos mundos, de nuevos dioses, de una moral más exigente, y a la capacidad del conocimiento de procurar alegría, felicidad. En suma, al poder afirmador de la vida, que es el enunciado de todos los enunciados, el axioma, él mismo inevaluable, de toda evaluación: “El valor de la vida no puede ser evaluado” (WW, II, 952).

Habría que retener de la Verdad con mayúscula, la veracidad del decir, en este caso, la de señalar “el error de la verdad”. En este aspecto, el gesto crítico relativo a la verdad es similar al del “inmoralista” o crítico de la moral. La moral efectiva es la de quien niega el moralismo del que cree sin más en la moral establecida: “nuestra forma actual de la moralidad misma, un sentido sublime de la honradez” (KS, XII, 2 191). Esta misma lógica –de una moral más moral, menos pudibunda, más honrada– llevada al plano del conocimiento, diría: los que creen sin más en la verdad, están en un “error”, pues creen poseer la verdad, lo que constituye una ilusión: “Lo nuevo en nuestra postura filosófica es una convicción que no ha tenido ninguna época: que no tenemos la verdad. Todos los hombres anteriores ‘tuvieron la verdad’: incluso los escépticos” (KS, IX, 52).

El “error” de la verdad consistiría, por último, en que produce o termina produciendo cierto “grado de insomnio, de rumia, de sentido histórico, en que se resiente y finalmente sucumbe lo vivo, ya se trate de hombre, pueblo o cultura” (WW, I, 213). Esa “verdad” sería la que ha dominado en la historia y ha conducido al hombre, a Occidente, a un cierto olvido y *decadencia* ¿En qué consiste este olvido/decadencia?

### *El acto fundacional de Platón*

La respuesta a la pregunta enunciada sería la introducción general a una historia de la verdad, cuya “prehistoria” Nietzsche esboza en *Verdad y mentira en sentido extramoral*, que a su vez, es una suerte de introducción a la *Genealogía de la moral*, donde se hacen presentes las relaciones de poder en los ideales ascéticos en general y en el conocimiento en particular.

En la época clásica, Platón realizó una de las intervenciones filosóficas más decisivas, orientada justamente a ganar un espacio público para la filosofía, que por

sí misma no lo tiene, como las labores artístico-artesanales o como el conquistado por la religión.

Platón rebate la opinión de los sofistas, y en particular de Protágoras, quien reivindicaba la importancia formadora de los saberes artístico-artesanales. El, en cambio, acredita una forma especial, insólita, de actividad que, a diferencia de las demás prácticas directamente útiles o funcionales a la *polis*, es dispensable para la vida. Esa rara actividad no es otra que la teoría, el conocimiento “puro”, del que han prescindido de hecho muchos pueblos y culturas. Pues la teoría no se justifica por sí sola como los demás oficios: por eso fue necesario desarrollar una estrategia que la legitimara frente a las demás prácticas.

La forma como se cumple esta operación de validación de la teoría es, justamente, contrastándola con las prácticas artesanas, las *technai*. Platón comparte con Protágoras la preocupación por la falta de habilidad de los humanos para saber vivir juntos y conducir los asuntos de la ciudad. Es ilustrativo al respecto recordar la interpretación que hace Protágoras del mito de Prometeo. Según ella, Prometeo dio a los hombres “la habilidad artística” o artesanal “y al mismo tiempo el fuego”, con el propósito que ellos se hicieran valer frente a las demás criaturas de la naturaleza, que saben defenderse por su fuerza, resistencia, rapidez, etc. “Fue así que el hombre fue puesto en posesión de las artes útiles a la vida, pero el arte político (*politiké techné*) le faltó” (Platón, *Protágoras* 318 d-e).

La entrega del fuego a los mortales, en esta interpretación del mito, es una suerte de reparo de esa carencia de los humanos, que Prometeo se aventura a realizar por su cuenta, y de la que “fue a continuación acusado”, quedando así los hombres provistos de las habilidades para los oficios, pero desprovistos del arte político, de saber convivir en la ciudad. Protágoras coincide con Platón en que es el arquitecto quien mejor puede decidir sobre asuntos relativos a arquitectura, al igual como un escultor o un pintor es el más indicado para opinar sobre escultura o pintura. Pero discrepa de Platón en cuanto estima que el perfeccionamiento de la ciudad requiere que los hombres de oficio, artesanos y artistas, también intervengan en la vida pública. “Cuando se trata de pedir consejo sobre una cuestión de virtud política... es natural dejar opinar al primer llegado, en la convicción que todos deben tener parte en esta virtud, para que pueda haber ciudades” (*Protágoras*, 323a).

Protágoras coincide en esto con la convicción corriente de los modernos, según la cual, los hombres han de participar en los asuntos concernientes a la vida pública, que pueden y deben ser formados en lo que es bueno y justo. “Creo haberte demostrado, Sócrates, concluye Protágoras, que tus compatriotas no se equivocan al escuchar sobre la política, el parecer de un herrero o de un curtidor” (*Protágoras*, 424c).

Esta opinión de Protágoras, seguramente no sería compartida por Nietzsche. La recordamos, desde luego, para contrastarla con el punto de vista de Platón, sobre todo en lo que respecta a la idea de teoría y de verdad, que es lo que nos interesa. Porque, para reencontrar el sentido primario de la actividad teórica y de la “verdad”, es preciso desmontar ese primado de la teoría, recorriendo a contrapelo el proceso,

hasta reencontrar el estado previo a la formación de la conciencia teórica, para mostrar lo que hasta entonces se mantenía oculto: la voluntad de dominio, que es la “verdad” de la supuesta voluntad de verdad: “¡‘Voluntad de verdad’! No hablemos tan ingenua y brutalmente” (KS. X, 87).

Se trata, entonces, de que el nacimiento de la teoría estuvo íntimamente ligado a una *pugna* por ganar un lugar, un espacio público, para la teoría. El primado inicial de los saberes operativos sobre la teoría radica en su utilidad directa para la vida. En cambio, la teoría no se impone por su sola práctica: requiere de una estrategia discursiva, que la legitime frente a los demás oficios y destrezas. De modo que cuando recordamos la discusión con Protágoras, a propósito del lugar de la teoría en la actividad política, no hacemos otra cosa que poner en práctica el método genealógico. Este consiste en remitir los conocimientos, las verdades, los juicios morales a una voluntad que *quiere* : el discurso es síntoma de este querer de una voluntad.

Intentamos, pues, reconstruir un capítulo de la infancia de la teoría, un episodio del proceso de apropiación del conocimiento, que dio lugar finalmente a la formación del primado racional de la verdad. Rememoramos así parte de una “antiquísima tragedia”, pues “nada ha sido pagado tan caro como el poco de razón humana y de sentimiento de libertad de que ahora nos enorgullecemos” (WW, I, 1027). Como buenos herederos, hemos olvidado bajo qué presión y bajo qué “valoración se desarrolló el primer linaje de hombres contemplativos: ¡eran despreciados exactamente en la medida que no se les temía!” (WW, I, 1042). Esa primera generación fue la de los sacerdotes, los inventores del “ideal ascético”. Ellos encontraron en castigos de trasmundos los medios de hacerse temer y respetar. La teoría, en cambio, que se hermana con la religión a través del mismo “ideal”, no amenaza a nadie y no cuenta con la alianza de las penas infernales. Debíó desarrollar su propia estrategia de validación. Consiste, *grosso modo*, en la construcción de una esfera de idealidades puras, respecto de la cual la práctica política es tributaria, en el sentido de que solo un saber de las esencias, que detentan unos pocos iniciados, habilita para la *techné politiké*.

El esfuerzo de Platón y también de Aristóteles por constituir el saber verdadero, pasa por desacreditar los saberes empíricos y establecer un primado del intelecto y de las esencias sobre el sensorio y los saberes operativos, identificando el conocimiento auténtico con el discurso racional. Si la visión prefilosófica del mundo podía decir: “somos inteligentes porque tenemos manos” (Anaxágoras), la filosofía invierte esta visión del sentido común y nos presenta las ideas, las esencias o conceptos, el lenguaje, como lo que permite comprender el mundo y actuar en él.

La estrategia para sentar la hegemonía de la teoría consiste, pues, en *separar* las formas del saber práctico-empírico respecto de las puras idealidades del conocimiento. Y atribuir seguidamente, la valencia que por sí mismas poseen las destrezas artesanas en la ciudad, a estas idealidades puras, que se supone ahora, son ellas las que valen por sí mismas. Vgr. la geo-metría suplanta a la agri-mensura y la escritura a la comunicación y al diálogo directo. Los objetos matemáticos y las formas puras en general, no necesitan de la interlocución, como lo requiere la transmisión de la tradición arte-sanal, que se efectúa oral y participativamente. La teoría demostrativa,

en cambio, tiende a ser monológica y a quedar reservada a una categoría especial de sabios, que detentan el saber y la verdad, frente a todas las categorías de la ignorancia repartidas entre los demás hombres.

Nietzsche suele excluir a Platón mismo de su crítica al plato-cristianismo –y a veces también a Cristo, aunque con más matices en este caso–, porque en ellos está vivo el *ethos* fundacional, la voluntad creadora, que él echa de menos en el conformismo de los epígonos. Los colonizados de esa tradición no son más que sus sumisos herederos. El carácter monológico del saber de las esencias puras, por ejemplo, no se acusa todavía en Sócrates, quien prefirió no dejar huellas escritas. Platón mismo mantiene el carácter dialógico propio de la trasmisión de los saberes empíricos y de las destrezas en general. Pero a la postre, la disposición autárquica de la teoría se impuso en el monólogo de la escritura y se perfeccionó en el tratado.

Como decíamos, Platón comparte con Protágoras la idea de que los hombres padecen cierta carencia en cuanto a su habilidad para vivir en común: son más diestros en los oficios (*technai*), que en la política (*techné politiké*). La tesis de Protágoras, sin embargo, a los ojos de Platón, representa una seria amenaza para el orden de la ciudad y para el sistema jerárquico de la República, que él concibe en correspondencia con la jerarquía de los saberes. El hacer del artesano supone un cierto saber o *episteme*, pero es un saber-hacer que difiere de la *episteme theoretiké*, la teoría, propia de los filósofos.

Platón concibe la *politeia* como *techné* en un sentido muy moderno: como adecuación de los medios a un fin predeterminado. Los ejemplos que invoca para la *techné* política los toma de los oficios artístico-artesanales, aquellos precisamente que él excluye de la *politeia*, porque ésta estaría reservada a quienes saben en qué consiste el Bien, saben de fines últimos, y son los únicos, además, que saben gobernarse a sí mismos y pueden gobernar a los otros. Estos son los sabios o filósofos.

Antes que la ciencia moderna se concibiera a sí misma como búsqueda desprejuiciada de la verdad, la filosofía clásica griega se representó la teoría como “puro” amor a la sabiduría, y la más libre de las actividades humanas, la única depositaria de la verdad. Pero la identificación del saber (*episteme*) con la teoría está precedida de un esfuerzo por radicar el saber en el discurso y procurarle a aquel un valor universal. Lo cual supone, al mismo tiempo, afirmar la verdad como valor supremo, la teoría como divina y al sabio como supremo gobernante.

Si preguntamos, entonces, cómo se constituye la fe racional, la creencia en la verdad, la respuesta más escueta sería: con ayuda de la fe filosófica, con auxilio de la fe trascendental, que sublima el poder de la razón práctica y replica a su modo la fe divina. Los ataques de Platón contra los sofistas y contra el arte pueden considerarse en el marco de este empeño por lograr el reconocimiento de la teoría, de su universalidad y supremacía frente a todas las formas sensibles de saber práctico y de las habilidades “artísticas”.

Los beneficios que ha prestado a la humanidad la concepción griega de la razón autárquica y la verdad pura son tan enormes, que parece una audacia o una imprudencia pretender cuestionarlas.

El acto inicial de validación de la teoría ha perdurado milenios en Occidente y mantiene parte de su eficacia, pues la formación de una esfera de idealidades puras y la consiguiente idealización de la verdad, se perpetuó en la divinización cristiana de la *contemplatio* y se remachó con la moderna adoración de la ciencia. Esta última devoción conserva rasgos de ambas: “En los tres últimos siglos se ha promovido la ciencia, en parte porque con ella y a través de ella se esperaba entender mejor la bondad y sabiduría de Dios... en parte, porque se creía en la absoluta utilidad del conocimiento, especialmente en la íntima asociación de la moral, el saber y la felicidad... en parte, porque se opinaba que en la ciencia se tenía y se amaba algo desinteresado, inofensivo; que ella se bastaba a sí misma y era verdaderamente inocente... por consiguiente, a partir de tres errores” (*WW*, II,64).

La apuesta de Platón resultó “verdadera”, en el sentido de las “verdades performativas”. Nietzsche diría: Platón creó un “sol” tan “poderoso”, que presidió el destino de los humanos durante milenios y ejerció sobre ellos un influjo igualmente duradero. En cierto modo, ha dividido la historia en dos, pues inicia un periplo, que *grosso modo* continúa hasta hoy.

¿Hasta hoy? Al menos hasta ayer, ya que Nietzsche pretende revertir esa situación e iniciar un nuevo comienzo. “Soy lo bastante fuerte como para partir la historia de la humanidad en dos pedazos” (*WW*, III, 1338). Extiende y precisa esta idea en el borrador de una carta a Brandes, de diciembre de 1888, invitando a dejar de lado las calendarios griegos y cristianos: “Acabamos de entrar en la gran política... yo preparo un acontecimiento que, con seguridad va a partir la historia en dos pedazos, al punto que será menester el empleo de un nuevo calendario, en el cual 1888 será el año I”.

Quizá sea preciso en este punto recurrir a un sentido lúdico, a esa “ciencia jocunda o traviesa”, que Nietzsche preconiza como resultado de la liberación de los “prejuicios morales”.

La idea de que “los filósofos hasta ahora solo han interpretado suficientemente el mundo, de lo que se trata es de transformarlo”, no parece tan ajena a Nietzsche. El advierte una insuficiencia en la forma tradicional de entender la interpretación y el conocimiento. Suscribiría en parte el comentario de Heidegger a la citada frase: “una transformación del mundo supone un modo distinto de interpretar el mundo”, a condición de que “interpretar” se entienda como un transvaluar de la voluntad. Nietzsche, como Marx, no se siente cómodo frente al primado que ha establecido la tradición, de la vida contemplativa sobre la vida activa: este primado es otra expresión del “ideal ascético”. Pero, paradójicamente, él concibe el conocimiento como una forma superlativa de acción, a condición de que opere primeramente, la desconstrucción genealógica de la “moral”, o sea, de la verdad. “En el tercer capítulo de *La genealogía de la moral* ofrezco un modelo de qué entiendo por interpretar”, escribe en los *Fragmentos Póstumos*; y lo que allí hace es, justamente, la crítica

genealógica del “ideal ascético”, expreso en la filosofía, en la religión, incluso en el arte: v.gr., en la música del *Parsifal*.

La segunda condición para el acto de conocimiento es que él dé lugar a nuevas “valoraciones”. “El mundo no gravita alrededor de los inventores de nuevos ruidos, sino alrededor de quienes inventan nuevos valores. Y gravita *silenciosamente*” (*WW*, II, 386), “pensamientos que advienen con pie de paloma son los que gobiernan el mundo” (*WW*, II, 401).

Nietzsche atribuye al pensamiento un *poder* de revelación y un poder liberador, que en sí mismo es conformador de mundo: eso lo constituye en un género de acción superlativa. “Descubrir” solamente, supone que hay algo como una verdad en las cosas, que el hombre se imagina encontrar y mostrar. Este sería el error de los filósofos: suponer que esa verdad residente de antemano en los objetos, es lo que ellos han de descubrir. Para él, ésta sería la ilusión por excelencia, una forma de voluntad de poder, que es la negación de la voluntad.

A pesar de sus críticas reiteradas al hegelianismo, sobre todo al teleologismo y en especial a la idea que hay una necesidad que gobierna la historia y que opera dialécticamente por “superación de contradicciones”, en otros textos Nietzsche es benévolo y hasta complaciente con Hegel. En *La ciencia jovial* afirma que preparó el camino para el último gran movimiento científico de Europa: el darwinismo. “Sin Hegel no hay Darwin”, agrega, sorprendentemente. Hegel “introdujo por primera vez en la ciencia el decisivo concepto de ‘desarrollo’” (*WW*, II, 226). “Los alemanes somos hegelianos, aun cuando nunca hubiese habido un Hegel, en la medida en que (en contraposición a todos los latinos) le atribuimos instintivamente al devenir, al desarrollo, un sentido más profundo y un valor más rico que a lo que ‘es’ —escasamente creemos en la justificación del concepto ‘ser’” (*Ibíd.*). (Con el perdón de Heidegger, dicho sea de paso, quien sostiene exactamente lo contrario: solo los alemanes después de los griegos, pueden pensar el ser. Con las traducciones al latín de los griegos se consolidó el “olvido del ser”).

Volviendo a nuestro tema, aquella “fortaleza” para “partir la historia en dos pedazos” consiste, paradójicamente, en la insensatez que acecha a toda nueva verdad. La novedad, a su vez, radica en el intento de procurar una orientación más exigente al conocimiento y la verdad, que los arranque de la esfera de consideraciones morales, que dominó en la reflexión platónica y que la tradición posterior perfeccionó. Significa, pues, dejar en franquía la mirada y hacer posible el inicio de un nuevo comienzo, que rebase el cristianismo y la teología, la filosofía y el humanismo, el socialismo y el liberalismo, la ciencia de la naturaleza y de la historia; en una palabra, el conjunto de la tradición metafísica.

¿Es tan inaudito este propósito?

A estas alturas, ya no. Pero era superlativamente audaz hace un siglo, al punto que el propio Nietzsche ha tenido una palabra de reserva consigo mismo, cuando escribe, por ejemplo: unas “‘Reflexiones sobre prejuicios morales’, si se quiere que no sean prejuicios referentes a prejuicios, presuponen una posición *extramoral*, algún más allá del bien y del mal al que haya que subir, trepar, volar, y, en el caso dado,

de todos modos un más allá de *nuestro* bien y de *nuestro* mal, una emancipación de “Europa”, tomada ésta como suma de inveterados juicios de valor prevalecientes. *Aspirar* a esta altura y lejanía tal vez no deje de ser una chifladura, un raro e insensato “tú debes”... Uno tiene que ser muy *ligero* para proyectar su voluntad de conocimiento hasta semejante lejanía y, en cierto modo, más allá de su época; para labrarse ojos capaces de ver por sobre milenios” (WW, II, 255).

Nietzsche retrocede ante sí mismo y sugiere que su tentativa puede no ser más que una “chifladura”. Pero, si retenemos de esta “chifladura” el intento de saltar sobre su propia época y mirarla con ojos de otros siglos, tal vez no resulte tan disparatado. Una somera ojeada a lo acontecido en la escena del pensamiento desde entonces, puede ilustrar:

Escena 1a: Husserl afirma “la crisis de las ciencias europeas” y de la fe trascendental (En la obra de ese nombre).

Escena 2a: Heidegger expresa como propósito fundamental de su obra y del pensar venidero el “pensar a través” de Nietzsche, retomando su propósito de superar la metafísica.

Escena 3a: Richard Rorty reclama a Nietzsche como un iniciador de la orientación pragmatista en el pensamiento anglosajón. (En justicia, habría que reconocerlo como iniciador de muchas otras cosas, del llamado “posmodernismo”, por de pronto. También es un pionero del “existencialismo” y habría sido antes reconocido como precursor del psicoanálisis, si Freud no se hubiera sumido en un inexplicable mutismo apenas se percató de que Nietzsche era un psicoanalista, por demás consumado y *avant la lettre*, de la religión y de la moral).

Escena 4a: Derrida sintetiza su propia obra como un intento de sobrepasar el pensar logocéntrico de la ontología tradicional; Deleuze y Bataille encuentran igualmente en sendas lecturas de Nietzsche el impulso decisivo para sus propias indagaciones. Y, siempre en la escena francesa, Foucault, cuyos temas no entran en el orden de preocupaciones explícito de Nietzsche —el sistema penal, la clínica, la locura, las formas jurídicas—, no tiene reparos en declarar: “*Si quisiera ser presumido, pondría como título general a lo que hago: genealogía de la moral*” (Yo subrayo). (*Magazine Littéraire* 101, junio de 1975).

Tomando como referente aquel año 1888, corre actualmente el año 112: no hay duda. Solo falta que lo admitan quienes no han “rumiado” suficientemente a Nietzsche. Pero, ya lo sabíamos, vendría un siglo de malos lectores. ¿Demasiado tarde para cambiar de calendas?

## Referencias bibliográficas

Obras de Friedrich Nietzsche<sup>1</sup>

- KS *Kritische Studienausgabe*, edición de Giorgio Colli y Mazzino Montinari. Berlin: Gruyter 1988
- WW *Werke in drei Bänden*. München: Carl Hanser Verlag, 1965.

## Obras de otros autores

- Badiou, Portales *et al.* (1998), *Nietzsche. Más allá de su tiempo...* Editor, José Jara. Valparaíso: Edeval.
- Bataille, Georges (1945), *Sur Nietzsche, volonté de chance*. Paris: Gallimard.
- Cruz Vélez, Danilo (1992), *El puesto de Nietzsche en la historia de la filosofía*. Bogotá: Editorial Norma.
- Deleuze, Gilles (1991), *Nietzsche et la philosophie*. Paris: PUF.
- Foucault, Michel (1994), *Dits et écrits*. Paris: Gallimard.
- Foucault, Michel (1966), *Les mots et les choses*. Paris: Gallimard.
- Foucault, Michel (1991), *Saber y verdad*. Madrid: Ediciones de La Piqueta.
- Foucault, Michel (1966), *El nacimiento de la clínica*. México: Siglo XXI.
- Foucault, Michel (1990), *Vigilar y castigar*. México: Siglo XXI.
- Foucault, Michel (1984), *La microfísica del poder*. Madrid: Ediciones de La Piqueta.
- Foucault, Michel (1991), *La verdad y las formas jurídicas*. Barcelona: Gedisa.
- Heidegger, Martin (1961), *Nietzsche*. Pfullingen: Neske.
- Heidegger, Martin (1950), *Holzwege*. Frankfurt: Klostermann.
- Heidegger, Martin (1954), *Was heisst denken?* Tübingen: Niemeyer.
- Habermas, Jürgen (1993), *El discurso filosófico de la modernidad*. Madrid: Taurus.
- Habermas, Jürgen (1982), *Sobre Nietzsche y otros ensayos*. Madrid: Tecnos.
- Jaspers, Karl (1963), *Nietzsche*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana.
- Jara, José, traductor (1985), *La ciencia jovial*. Monte Avila, Caracas: Monteávila.
- Münnich, Susana (1994), *La verdad es mujer*. Santiago de Chile: Editorial Universitaria.

<sup>1</sup> Para este artículo he consultado la Edición Schlechta en tres volúmenes de la obra de Nietzsche arriba mencionada. Agradezco la gentileza de Carla Cordua, quien me facilitó el *Nietzsche-Index* de esa misma edición. Cuando se trata de citas de los *Fragmentos Póstumos*, he empleado la edición de Colli y Montinari (citada KS.) También en esto soy deudor de Susana Münnich, quien me facilitó el acceso a esta edición.

## BREVE CRONOLOGÍA DE LAS OBRAS DE NIETZSCHE

- 1871-2      *Sobre el porvenir de nuestros establecimientos educativos*  
1872      *El origen de la tragedia*  
1873      *La filosofía en la época trágica de los griegos*  
1873      *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*  
1873-6      *Consideraciones inactuales*  
1876-8      *Humano, demasiado humano*  
1880-1      *Aurora*  
1881-2      *La ciencia jovial*  
1883-4      *Así habló Zaratustra*  
1885-6      *Más allá del bien y del mal*  
1887      *Genealogía de la moral*  
1888      *El caso Wagner*  
1889      *El crepúsculo de los ídolos*  
1902      *El anticristo*  
1908      *Ecce homo*